

## HUMANISTA HERMENEUTIKA

■ A *Többllet* című filozófiai folyóirat legutóbbi, az MTA–ELTE Hermeneutikai Kutatócsoportja munkáit bemutató tematikus lapszámában az ELTE hermeneutikai doktori szakirányának vezetője, Fehér M. István professzor is publikál egy terjedelmes (mintegy százoldalyi), szinte programadó, ötrészes tanulmányt *Hermeneutika és humanizmus* címmel. Ebben azt tűzte ki célul, hogy bemusson néhányat a hermeneutika és a humanizmus sokféle relációtípusából. Kiindulópontként szolgál a humanista tradíció néhány vezérfogalma és a Hans-Georg Gadamer által nyújtott elemzésük. Fehér M. István tézise az, hogy Gadamer a humanizmusban talál rá arra az elemre, amire alapozni kell a szellemtudományokat. A szerző elsősorban a humanista hagyomány jelentőségét tárgyalja a gadameri hermeneutika szempontjából, másodsorban rekonstruálja a humanizmus fogalmát és történetét, harmadsorban pedig, esettanulmányként, bemutatja Heidegger és Sartre vitáját a humanizmusról, ahol a következőket tisztázza: túl leegyszerűsítő nézőpontról tanúskodna, ha Sartre-ot egyszerűen „humanistának”, Heideggert „antihumanistának” neveznénk, hiszen ez azt jelentené, hogy a humanizmus előzetes megértését az ő esetükben naiv módon identikusnak és eleve adottnak tekintenénk. Negyedsorban Fehér M. István a hermeneutika közös funkcióit mutatja be olyan szerzők művében, mint Gadamer, Rorty, Betti és Hegel. Itt a humanizmusfelfogás hátterében nem annyira valamilyen emberkép vagy embereszmény áll, mint inkább a közösségi lét, az általa érzett gond. Vagyis a humanizmus inkább életforma, mint tanítás. A tanulmány konklúziói: a hermeneutika humanizmus (a hermeneutika elsődleges célja nem tudományelméleti, hanem ember-, személyiség- és közösségformálás); a humanizmus 20. századi formája a hermeneutika.

A tanulmány rövid bemutatása után részletesebben is érdemes kitérni a benne található lényeges gondolatokra. Az első alfejezet a szellemtudományok problémájára fókuszál: arra, ahogyan a német filozófiai hagyományban a 19. századtól tematizálták. A természettudományos megismerésmóddal szemben álló humán (történeti-filológiai) stúdiumok sajátosságát megalapozó szemléletmód kidolgozását tűzték ki célul. A német szerzők, irányzatok szembehelyezkedtek a francia–angolszász pozitivistá nézőponttal, mely szerint mindenfajta tudományok lényegében azonos

a módszere: a természettudományos módszer (törvényszerűségeket, általánosságokat, szabályszerűségeket kell felismerni, melyek alapján megjósolhatók a jövőbeli események). A történeti megismerés viszont nem akarja a konkrét jelenségeket egy általános szabály eseteként megragadni, inkább magának a jelenségnek az egyszeri és történeti konkrétíójában való megértése a cél. A természettudománnyal szembehelyezkedő másik tudománytípus különböző neveket kap: történeti tudomány, eseménytudomány (Windelband), kultúratudomány (Rickert), szellemtudomány (Dilthey). Gadamer, amikor a 20. században a szellemtudományokat vizsgálja, bírálja ezek ismeretelméleti vagy logikai megalapozását. A szellemtudományok tudományelméleti megalapozása helyett „humanista” megalapozásukkal próbálkozik: a humanista tradíciót, az emberformálást emeli ki a természet uralását biztosító ismerethalmazzal szemben. Gadamer elemez néhány humanista vezérfogalmat az *Igazság és módszer* első részében (képzés, *sensus communis*, itélőerő, ízlés stb.), melyek közös jellemzője, hogy esetükben nem pusztán elvont általános tudásról van szó, hanem „keletkezetti létről” (*gewordenes Sein*). Ez utóbbi fogalom Heidegger vallás-fenomenológiai előadásában fordul elő, és Fehér M. István párhuzamot is von a „műveltnek lenni” és „kereszténynek lenni” állapot között: mindkettő valamiféle múltbeli alakulásnak köszönheti jelenbeli létét; már mindig is maguk mögött tudják azt, ami átalakította őket (a műveltség, illetve a megváltás/újászületés). Gadamer minden humanista vezérfogalom jellemzőjeként emeli ki még, hogy közösségre vonatkoztatott, közösséget összekapcsoló sajátosságokat mutat. Fehér M. István ebben a kontextusban állítja, hogy „humanistának” lenni elsődlegesen annyit tesz, mint „meghatározott módon (közösséglel, közösségben) viselkedni, élni, cselekedni, röviden: valamilyen módon *lenni*, nem pusztán csak *tudni*”. Itt természetesen a hermeneutika ontológiai fordulatára kell utalnunk: a megértés emberi megismerésmódból az ember legalapvetőbb létmódjává válik Heideggernél. Gadamer szerint a szellemtudományokban működő humanista vezérfogalmak esetében (pl. tapintat, képzés stb.) megismerésmódról és egyúttal létmódról (keletkezetti létről) beszélhetünk. A megváltozás alapvető jelentőségű a megértés- és tapasztalatfogalom számára. A humán tudományok sajátossága nem az objektivizáló megismerésben

áll, nem a megismerés tárgyának számításával való uralhatóságában, hanem a részvételen: „részvétel a megismertben, s ezáltal önmegismerés, önalakítás, önformálás, emberré levés”. A múlt megértésével saját életünket is megértjük, elemezzük, s eszerint átforgalmazzuk.

A tanulmány második részében a szerző történeti áttekintést ad humanizmus fogalmáról: visszautal Ciceróra, majd a 14. századi itáliai humanistákra, valamint a Hegellel barátkozó Friedrich Immanuel Niethammer filozófusra és pedagógusra. A neohumanizmus mint reformpedagógiai mozgalom (Bajorországban fő képviselője Niethammer, Berlinben Humboldt; eszménye az önmaga által irányított, önmagát művelő ember) két ellenféllel szemben fogalmazódott meg: a régi, konzervatív oktatási modellel szemben (hagyományos, hierarchizáltan felépített társadalom tagjait képezi ki) és a felvilágosodás által szorgalmazott utilitarizmussal (szakképzésre való felkészítés) szemben. A neohumanizmus a képzést (*Bildung*) az oktatás-nevelés univerzalizált módjával azonosította: az egyetemnek egyetemes tudást kell nyújtania, „s túl kell lépnie azon, amit a szülőhely s annak szakiskolái nyújtanak”. Erős hangsúly esett a filozófiára, a görög nyelvre és kultúrára (szemben a latinnal). A vallási élet megújulása is a mozgalom része: dogmaellenesség, skolasztika- és aszketizmusellenesség. Újfajta embertípus, az *uomo universale* az eszmény. A régi tanrendszer meghaladása közvetlenül az egyéni és a közösségi életforma és életvezetés új eszményében mutatkozik meg. A *sensus communis* a polgári-erkölcsi lét egyik mozzanata, mely adott esetben a metafizikával (skolasztikával) való polemikus szembenállást jelent. Az erkölcsi-polgári szolidaritás gondolata is nagyon fontos. A hermeneutika gócként a szellemtudományi területről indulva kiterjed a közösségi, társadalmi, politikai dimenzió és a gyakorlati filozófia irányába, nem marad szövegértelmező tudások belügye.

A harmadik részben Fehér M. István a 20. század egyik legérdekesebb vitáját elemzi, mely a második világháború után Sartre és Heidegger között zajlott (Jean Beaufret azt a kérdést tette fel Heideggernek, hogy miként lehet visszaadni a „humanizmus” szó értelmét a haláltáborok, az embertelenség, vérfürdő tapasztalata után). Sartre kiáll a humanizmus mellett, Heidegger pedig alapvető bírálatban részesíti azt, ám előzetesen más-mást értenek rajta. Sartre válasza (*Az egzisztencializmus humanizmus*) eredetileg előadás formájában hangzott el 1945-ben, védekező válasznak tekinthető az egzisztencializmust ért vádakra. A vádak keresztény-katolikus, valamint marxista oldalról hangzottak el: az egzisztencializmus az emberi lét negatív oldalát

állítja előtérbe (szorongás, undor, halál, magány, kétségbeesés), kilátástalanságot, pesszimizmust és belenyugvást hirdet. Sartre válasza az, hogy az egzisztencializmus az embert nem lebecsüli, hanem középpontba állítja szabadságában (az ember sorsa nincs előre meghatározva: azzá lesz, amivé önmagát alakítja). Heidegger másként érti a humanizmust, amikor bírálja és tematizálja: a metafizika kritikájához kapcsolja. A hagyományos ontológiák alapját keresve arra a következtetésre jut, hogy az mindig az embernek „eszés állatként” való felfogásával függött össze. A humanizmus – Heidegger szerint – az ember lényegét egy metafizikailag előre adott világgépre, a világnak, történelemnek, természetnek, azaz a létező egészének már rögzített értelmezésére való tekintettel határozza meg. A humanizmus tehát metafizikán alapul, vagy metafizikához vezet, s minden metafizika humanista: törekvésének középpontjában az ember mint a „lét ura” áll. Heideggernél azonban a középpontban nem az ember, hanem a lét áll, az ember pedig a „lét pásztora”. Sartre állásfoglalásának hátterében az áll, hogy mind a keresztény-katolikus, mind a marxista álláspont olyan objektivistá világszemléleten alapul, mely a karteziánus-fenomenológiai kiindulóponttól teljesen eltér: a konkrét ember tapasztalatát transzcendálja, már befejezett, elkészült világot tart szem előtt. Ezek az ember szabadságával nem tudnak mit kezdeni, a jövő bennük lezárt. A teizmust és a determinizmust Sartre azzal támadja, hogy az embertől független értékek transzcendens tanát védelmezik, a lényeg szerintük megelőzi a létezését, vagyis az ember és a dolgok lényege előzetesen (Isten vagy a természet által) meghatározott. Sartre szerint a helyzet ezzel ellentétes: az ember először létezik a világban, s utána folyamodik csak fogalmakhoz, melyekkel önmagát és világát saját célkitűzései fényében meghatározza. Emberi lényeg tehát nincs: a lét megelőzi a lényegét. Heidegger később erre a tételre mondja, hogy az nem egyéb, mint egy hagyományos metafizikai tétel megfordítása, s ennélfogva maga is metafizikai jellegű. Fehér M. István elemzése rámutat arra, hogy Sartre esetében (ahogyan Gadamerrel is) nem beszélhetünk kielégítően tematizált humanizmus-felfogásról: „a humanizmus az, amivel magyaráznak – elsődlegesen nem *őt* magyarázzák”. Gadamer a szellemtudományokat, Sartre az egzisztencializmust vonatkoztatja vissza a humanizmusra. A helyzet szerintünk analógiát mutat a heideggeri „lét és idő” kapcsolattal, ahol is az idő az az interpretatív tényező, horizont, ahonnan a létkérdés feltehető: Heidegger az idővel, az idő felől értelmezi a léte. A léthez önmagában, az embert meg-

kerülve nem juthatunk el. „Ember és lét mind Heidegger, mind Sartre számára egymással szorosan összekapcsolódik – mindketten végül is fenomenológusok, és mindkettőjük főműve fenomenológiai ontológiaként érti magát –; ezen egységen belül azonban az adott pillanatban Sartre az emberre, Heidegger a létre helyezi a hangsúlyt, s e hangsúlyeltolódás vélhetően belejátszik a humanizmus iránti állásfoglalásukba.” Heideggernél nem az ember a lényeg, hanem a lét – ám ember nélkül (az első korszakban: létmegértő, a másodikban: a létet őrző ember nélkül) nincs lét. Ha úgy tetszik, ez egy olyan humanizmus, amely az ember emberségét a léthez való közelsége felől gondolja el. Jean Grondin fogalmazza meg azt a kérdést, hogy az embernek – „eszés állat” helyett – „a lét pásztoraként” való meghatározása vajon maga is nem egyfajta – legfőljebb eltérő – embermeghatározás. Az, hogy az ember lényege a lét igazsága számára lényeges, ám eközben mégsem az ember áll a középpontban, nevezhető egyfajta sajátos humanizmusnak. Az ember lényege abban áll, hogy több mint ember, hogy az ember képes valami nála magasabbat, nagyobbat elismerni (s ez talán az emberről mond ki valami fontosat). Lehetséges-e, hogy az ember minél eredetibben önmaga, annál kevésbé pusztán vagy elsősorban is – önmaga? Fehér M. István tanulmányában végül is amellel érvel, hogy az „antihumanista” Heidegger álláspontja nem is áll messze a gadameri humanizmustól, valamint amellel, hogy Sartre, Heidegger és Gadamer egyaránt szembehelezkednek a humanizmus minden szubsztantív formájával (olyan tanokkal, amelyek az emberi lényegyet ebben vagy abban rögzítik, és önelégülten ünneplik). Gadamernél a *Bildung* esetében a hangsúly az emberformálásra esik, és nem azokra a tartalmakra, amelyekkel e folyamat végbemegy. Heidegger 1923-as előadásában arról beszél, hogy a történelem, a filozófia elsődlegesen nem pusztá kultúrjavak, melyek könyvekben hevernek, hanem az itt-lét módjai, benne magában járható utak, amelyekben ő maga birtokba veheti önmagát. Fehér M. István olvasatában, mely Gadamerhez közelíteni kívánja Heidegger nézetét, Heideggernél „nem annyira magának a *Bildung*nak a humanista tradíciójával, mint inkább e tradíció bukásformáival, nem is magával a polgári művelődésszémnyel, hanem inkább annak kiüresedésével, elsekélyesedésével való szembenállás fejeződik ki”. Azzal a fajta képzéssel való szembehelezkedésről van szó, amely a személyiségbe nem épül bele, nem szervesül hozzá, hanem csak külső díszlet.

A tanulmány negyedik részében a közösségi aspektus kerül előtérbe. Gadamernél a szellemtudományok a humanizmus elemé-

ben kerülnek megalapozásra, vagyis e tudományokat egy közösség életébe integrálja: aszerint tekinti őket, ahogyan egy közösség életének alakításában szerepet játszanak. E részből említenek még néhány fontos, összefoglaló gondolatot. Amíg a természettudományok esetében nagyon is tudatos célok-ról beszélhetünk (előrejelzés, a folyamatok ellenőrzése), addig a szellemtudományoknak nincs önmagukon kívül eső céljuk. Az ember nem cél, mert állandó önalkotásban van, az önképzés szó pedig pleonazmus. A tanulmányban ebben a részében Fehér M. István kiemeli Emilio Betti főművéből (*Teoria generale della interpretazione*) néhány akadályt is, amely az értelmezési folyamatban felmerülhet, és a helyes eredmény elérésének útjába állhat: önbíráskodás, tudálékosság, konformizmus, tudatos vagy tudattalan ellenszenv, történetietlen személet stb. Ezek meggátolják a humanista emberre jellemző nyitottság, (új) tapasztalásra való készség, széles látókörűség, más történelmi korok iránti nyitottság, szerénység, alázat (amennyiben tudja, hogy nem ura az időnek és a jövőnek), bizalom és tolerancia kialakulását. A főkérdés az, hogy képesek vagyunk-e saját történelmi korunknak fölébe emelkedni s más történelmi korokhoz mint példaképhez hozzáférést, utakat találni. A hermeneutikai stúdium kozmocentrikusnak nevezhető perspektíva: eltérően az állattól, amely a világot önmagára vonatkoztatja, mintha ő volna a középpontja, a hermeneutikai szemléletben képzett szellem tudja, hogy az értékek kozmoszának középpontja rajta kívül van. Így önmagát vonatkoztatja amaz felsőbb instancia felé. Élők és holtak nagy közössége ez, amelyhez az a követelmény vezet, hogy létrehozzuk a szellemek örökké tartó közösségét (élők és holtak közössége, a lélek halhatatlansága vallási törekvés is). A humanitást már Hegel is a folyamatosan létrehozandó közösségiséggel határozza meg (a közösség nem statikus, hanem újra meg újra létre kell hozni). Szintén Hegelre hivatkozik Fehér M. István, amikor a provinciális szüklátókörűség meghaladásáról beszél: az ismeretszerzés egyúttal megtanít arra, hogy a dolgok megítélésének, a világlátásnak, cselekvésnek, viselkedésnek más és jobb módjai is lehetségesek (nem az enyém az egyetlen lehetséges mód). A dologhoz, tárgyhoz való odaforulás, hiúságunk kikapcsolása, az önfejelem nagyon fontosak a hermeneutikában is. Amint a tanulmány záró részéből kiderül, a múlt értelmezése révén teszünk szert önazonosságra és sajátlagos létre – ezáltal leszünk a jelenben azok, akik vagyunk. (Többlét 2014. 1. sz.)

# JOHANN GENERSICH ÉS A SZEPESI KULTÚRRÉGIÓ

Doncsecz Etelkának az *Irodalomtörténeti Közleményekben* megjelent recenziója a Szepesség és a szepesi szászok 19. századi történetéről, illetve Johann Genersich munkásságáról megjelent kötetéről tudósít. A Fazekas István, Karl W. Schwarz és Szabó Csaba által szerkesztett könyv *Die Zips – eine kulturgeschichtliche Region im 19. Jahrhundert. Leben und Werk von Johann Genersich (1761–1823)* címmel a Bécsi Magyar Történeti Intézet Publikationen der Ungarischen Geschichtsforschung in Wien (Közlemények a bécsi magyar történeti kutatások köréből) című könyvsorozatának keretében látott napvilágot, amely sorozat az együttélés évszázadainak jellegzetes kultúrtörténeti régióit, illetve helyszíneit tárja az időszak kiemelkedő történelmi és kulturális személyiségeinek bemutatásával olyan témák kapcsán, mint például Pálffy Pál és Maximilian von Trauttmansdorff levelezése, Széchenyi István, Batthány Lajos, Kossuth Lajos és Déák Ferenc ausztriai kötődései, Mindszenty József bíboros bécsi évei stb. A Johann Genersich-kötet tizenkét tanulmányt, valamint a függelékben öt rövidebb közleményt tartalmaz. Friedrich Gottas tanulmánya a Szepesség történelmi-kulturális leírását nyújtja, külön kiemelve a régió nemzeti-ségi, nyelvi és felekezeti sokszínűségét. A „szepesi szász identitás” kérdéskörét tárgyalva a tanulmány szerzője – Doncsecz Etelka recenziójának értékelése szerint – Genersich példáját mintegy kivételként tünteti fel, „Habsburg-hűnek ítélt beállítottságát, magatartását szepesi szász kortársai felfogásától eltérőnek tekinti. Meglátása szerint ugyanis a népcsoportot egyfajta német-magyar kettős identitás jellemezte, magyar szimpátiával, s ehhez az érülethez domináns szepességi régiótudat párosult.” Ivan Chalupeczký tanulmányában a 18–19. század fordulóján keresi a reformkor változásainak gyökereit, különös tekintettel Szepes vármegyére és az innen származó értelmiségi rétegre. Szűkítvén a kört Súlyom János, Súlyom Jenő és Súlyom István tanulmánya kimondottan Johann Genersich életművét és munkásságát tekinti át, rövid családtörténeti háttérrel. Ernst Seibert írása Genersich

népszerűségének okait keresi a protestáns Bécs kontextusában, és irodalmi munkásságában, ezen belül is az ifjúság számára írt műveiben azonosítja azokat. Általánosságban elmondható – ismét Doncsecz Etelka összefoglalását idézve –, hogy Genersich „munkái nem a széles rétegek, hanem a szűkebb elit számára készültek. A felnövekvő (bécsi) olvasók és szüleik körében igen elterjedtek, s gyakran forgatottak voltak: ez a körülmény is szerepet játszott a szerző meghívásában és kinevezésében [...] az éppen felállított bécsi protestáns teológiai tanintézmény élére.” Ugrai János elemzése Genersich pedagógiai felfogására tér ki a *Beyträge zur Schulpädagogik* (Adalékok az iskolapedagógiához, 1792) című értekezésének olvasata nyomán, Karl W. Schwarz pedig tanintézmény-igazgatói szerepét domborítja ki. Robert Schelander egy elsősorban gyermek- és ifjúsági íróként ismertté vált Genersich-tanítvány, Jakob Glatz pályaképére és pedagógiai nézeteire összpontosít. Szilágyi Márton összehasonlító vizsgálatnak veti alá a hazafogalom (*Vaterland*) használatát Joseph von Sonnen *Über die Liebe des Vaterlandes* (1771) és Johann von Genersich *Von der Liebe des Vaterlandes* (1793) című művében. Gertraud Marinelli-König a felső-magyarországi szerzők reprezentációját elemzi a 19. század első felének bécsi sajtójában, és felveti a nemzeti irodalmi kánonok egymásba játszásainak problémáját is. Czenthe Miklós a felekezeti intézmények, mindenekelőtt a lőcsei evangélikus líceum szerepét hangsúlyozza a szepesi szászok kiemelkedő 19. századi kulturális tevékenységének indokai közül. A tanulmánykötet fő összeállítása végén Peter Káša és Ladislav Simon egyaránt Pavol Jozef Šafáriknak a multietnicitás és a többnyelvűség jegyében fogant életművét tárgyalja. Hasonló eszmekörben zárja a kötet méltatását Doncsecz Etelka is: „Spiš, Zips, Szepesség – Jan Genersich, Johann Genersich, Genersich János. Nemcsak remélhető, hanem bizvást állítható: a majdani olvasók a kötet végére érve e szavak között »vagy« helyett »és« kötőszót használnak majd.” (*Irodalomtörténeti Közlemények* 2014. 3. sz.)

R. L.