

**ÉRTELMEZÉS ÉS ALKALMAZÁS
HERMENEUTIKAI ÉS
ALKALMAZOTT FILOZÓFIAI
VIZSGÁLÓDÁSOK**

SAPIENTIA KÖNYVEK



SAPIENTIA
ERDÉLYI MAGYAR
TUDOMÁNYEGYETEM



SAPIENTIA
ALAPÍTVÁNY



PARTIUMI
KERESZTÉNY
EGYETEM

ÉRTELMEZÉS ÉS ALKALMAZÁS

HERMENEUTIKAI ÉS ALKALMAZOTT FILOZÓFIAI VIZSGÁLÓDÁSOK

Szerkesztette
TONK MÁRTON
VERESS KÁROLY

SAPIENTIA KÖNYVEK 1.

Bölcsészettudomány

A kiadvány megjelenését a Sapientia Alapítvány támogatja.

Kiadja a

Sapientia Alapítvány – Kutatási Programok Intézete
3400 Kolozsvár (Cluj-Napoca), Kossuth Lajos u. (B-dul 21 Decembrie) 24/3.
Tel./fax: +40-64-197584, +40-64-194228, e-mail: kpi@kpi.sapientia.ro

Felelős kiadó:

Tánczos Vilmos

Lektorálta:

Balázs Sándor

A bölcsészettudományi sorozat szerkesztő bizottsága:

Angi István
Marton József
Szegő Katalin
Tánczos Vilmos

Szerkesztő ségi titkár:

Tóth Gyöngyvér

Sorozatborító:

Miklósi Dénes



Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

Értelmezés és alkalmazás. Hermeneutikai és alkalmazott
filozófiai vizsgálódások / ed.: Tonk Márton, Veress
Károly – Cluj-Napoca: Scientia, 2002
p.; cm. – (Sapientia Könyvek; 1).
Bibliogr.
ISBN 973-85422-0-0

I. Tonk Márton (ed.)
II. Veress Károly (ed.)

TARTALOM

A SAPIENTIA KÖNYVEK ELÉ	7
ELŐSZÓ	9
DÁVID ISTVÁN	
Az önértés és a szöveg igazsága	11
KISS MÁRTON ZSOLT	
Megszólíthatóság vagy „hermenautika”?	35
MARHA TIBOR	
A kép hermeneutikája és az adekvát nyelv	53
GÁL LÁSZLÓ	
Logikai szimbolizálás és értelmezés	67
EGYED PÉTER	
Az agy problémája a filozófia történetében	89
UNGVÁRI ZRÍNYI IMRE	
Dialógus, interpretáció, interakció	109
DEMETER MÁRTON-ATTILA	
A közösségelvű (kommunitárius) filozófia és az etnikailag nem semleges politikai közösség gondolata	143
SCHMIDT DÁNIEL	
A kisebbségi léthelyzet elemzése és az idő problémája	175
VERESS KÁROLY	
Egy kisebbségi létparadoxon értelmezési szintjei	195
A KÖTET SZERZŐI	245
ABSTRACTS	247
REZUMATE	255

A SAPIENTIA KÖNYVEK ELÉ

Az erdélyi magyar magánegyetemi hálózatot működtető Sapientia Alapítvány kuratóriuma 2001 elején Kolozsváron létrehozta a Kutatási Programok Intézetét, mely a tíz tagból álló Tudományos Tanács irányításával a Sapientia – Erdélyi Magyar Tudományegyetem és a Partiumi Keresztény Egyetem keretében zajló tudományos kutatásokat koordinálja, bevonva ezekbe a programokba az erdélyi és a külföldi műhelyeket is.

Az Intézet létrejötte óta még csak egy év telt el, de az általunk támogatott kutatási programok eredményei máris a tágabb szakmai nyilvánosság elé kíváncsoznak. A felhalmozott kéziratokat sorra kötetekké szerkesztve, útnak indítjuk a Sapientia Könyvek kiadványsorozatát, amelyben eredeti tudományos munkákat jelentetünk meg. A sorozat hat szakiránya – bölcsészettudomány, társadalomtudomány, természettudomány, jog- és közgazdaságtudomány, műszaki tudományok, orvostudomány – tükrözi alapvető szándékainkat:

1. A tudományterületek vonatkozásában *teljességre* törekszünk, mert meggyőződésünk, hogy az erdélyi magyar értelmiségi elitnek minden vonatkozásban teljes értékűnek kell lennie. Az elmúlt években – épp az egyetemindítás kapcsán – olyan rejtett energiák, emberi források bukkantak fel, amelyek feljogosítanak a reményre: céltudatos munkával középtávon újra meg lehet teremteni azt a teljes szerkezetű értelmiségi társadalmat, amellyel ez a közösség egyszer már rendelkezett, és amely – az ismert okok következtében – csak 1948 után vált csonkává és töredezetté.

2. A Sapientia Könyvek hat sorozata ugyanakkor az *egységre* való törekvés szándékát is kifejezi. Úgy gondoljuk, hogy mivel egyetlen erdélyi magyarság van, ezt a közösséget egyetlen értelmiség hivatott szolgálni. Ezért minden programunkat, így a tudományos kutatások megvalósulását is, egy nagyobb közös egész részeként képzeljük el.

Erdély új egyeteme, miközben saját helyét, szerepét és arculatát keresi, mindenki felé nyitott. Amint természetes az, hogy az erdélyi magyar magánegyetemi hálózat oktatóinak jelentős hányada más felsőoktatási intézményekben és más tudományos műhelyekben is tevékenykedik, ugyanúgy magától értetődő az is, hogy a Kutatási Programok Intézetének tudományos kutatási és oktatási programjaiban az erdélyi magyar tudományosság egészének képviselői jelen vannak.

3. Tudjuk, hogy a tudományművelés és az értelmiségi elitképzés a *jövőnek szóló* befektetések. A folyó kutatásokban részt vevő, támogatott kutatóink és a már kész kéziratokkal jelentkező szerzőink többsége olyan fiatal, akiknek tudományos pályája mestereik irányítása mellett ezután teljeseedik ki. Ha bizalmat helyezünk a fiatalokba, mi is bízhatunk abban, hogy a közelebbi és távolabbi jövőben újabb és újabb számba vehető tudományos eredmények születnek majd Erdélyben, amelyek a most elindított Sapientia Könyvek sorozatot is hosszú életűvé teszik.

Dr. Tánczos Vilmos,
a Kutatási Programok Intézetének
igazgatója

Kolozsvár, 2002. január 1-jén

ELŐSZÓ

A Sapientia Alapítvány keretében működő Kutatási Programok Intézete által 2000-ben meghirdetett tudományos kutatási pályázat kiváló alkalmat teremtett arra, hogy a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Filozófia Tanszékcsoportjának magyar tagozatához tartozó oktatók, egyetemi hallgatókkal közösen, a tágabb, átfogóbb kutatási tervükbe illeszkedő néhány konkrét kutatási témájukat ténylegesen megvizsgálhassák, s az eredményeiket megfogalmazó tanulmányokat ebben a kötetben közzétehessék.

Az oktatói közösség hosszabb időre szóló kutatási terve *Hermeneutikai és alkalmazott filozófiai vizsgálódások* megnevezés alatt olyan egyéni szakmai törekvések találkozását teszi lehetővé, amelyek nem annyira tematikusan, mint inkább módszertani tekintetben kapcsolódnak egymáshoz. Ily módon az itt bemutatkozó kutatási tevékenység egy hosszabb távú, laza szerkezetű, de dinamikus szakmai együttműködési folyamat részét képezi. Ennek eredményei, a jelen kötet mellett, remélhetőleg újabb kötetekben, tematikus folyóiratszámok kivitelezésében, közös konferenciák szervezésében, valamint a román és a magyarországi kollégákkal, kutatóműhelyekkel való egyéni vagy csoportos szakmai együttműködési formákban is meg fognak mutatkozni.

A hermeneutikai–alkalmazott filozófiai vizsgálódások a kortárs filozófiai szemléletmódok, alapvető problémafelvetések alkalmazási lehetőségeinek a feltárására irányulnak, a konkrét egzisztenciális kérdések, a megismerés, az erkölcs, a politika, a kultúra területén felmerülő gyakorlati problémák tanulmányozása kapcsán. Ezáltal a filozófiai vizsgálódásoknak egy olyan horizontja nyílik meg, amelyben a filozófiai kutatás és alkotás visszatálhat a valós létproblémákhoz. Számunkra ez egyszerre elvárás és igény. A kultúránk irányából jövő hívás arra ösztönöz, hogy kutatásainkkal serkentőleg hassunk azokra a szellemi folyamatokra, amelyek során az évtizedekig háttérbe szorult és önmagától is elidegenült filozófia visszanyerheti létjogosultságát az erdélyi szellemi életben. Ugyanakkor ez az igény egy belátással is társul: megvalósulása leginkább attól függ, hogy a megélénkülő filozófiai kutatások mennyire képesek a belegondolásra és továbbgondolásra termékenyítően ható módszertani perspektívában feltárni és hitelesen tematizálni ittlétünk valós problémáit, azok értelem-összefüggéseit.

Természetesen nem arról van szó, hogy az egyetemen folyó filozófiai kutatások vagy tágabban az erdélyi magyar filozófiai törekvések csakis ebben a kutatási tervben jelzett témakörre korlátozódnának, vagy hogy ez megpróbálna kiszorítani más próbálkozásokat. Az viszont a jövőre nézve nem kizárt, hogy az összmagyar kultúrában zajló filozófiai kutatásokon belül a kolozsvári, illetve a kolozsvári egyetemi törekvéseknek ez adja meg a sajátos színezetét, esetleg (egyik) alapvető orientációját.

A kötetben található kilenc tanulmány, bár ugyanabba a kutatási tervbe illeszkedően, de az egyéni szakmai beállítódásokhoz, érdeklődéshez, problémafelvetésekhez igazodva készült. Így tematikailag közelebb, illetve távolabb kerülnek a tulajdonképpeni filozófiai hermeneutikától. A szorosabb értelemben vett témákat, problémákat vizsgáló dolgozatok mellett több olyan tanulmány is helyet kapott a kötetben, amelyek a szó tágabb értelmében vett „alkalmazott filozófiai” vizsgáldást folytatnak az etikai, politikai filozófiai, filozófiatörténeti, logikai, illetve a kisebbségi létproblémákhoz kapcsolódó kérdések területén. A hermeneutikai szemléletmód szerencsére, éppen természeténél fogva, megengedi ezt a szélesebb játékkeret.

Külön öröm számunkra, hogy tanulmányaink hallgatóink dolgozatainak a társaságában jelenhetnek meg. Kutatási törekvéseik a magyar filozófiai élet jövőjét hordozzák magukban.

Veress Károly

Kolozsvár, 2001 novemberében

AZ ÖNÉRTÉS ÉS A SZÖVEG IGAZSÁGA

Egy nonverbális hermeneutika lehetőségéről

„Három szféra van, melyben a viszony világa felépül.

Az első: életünk a természettel – itt a viszony megáll a nyelv küszöbénél.

A második: az élet az emberekkel, ahol a viszony belép a nyelvbe.

A harmadik: az élet a szellemi létezőkkel, ahol a viszony nyelv nélkül való, de nyelvet létrehozó.”

MARTIN BUBER

Ebben a tanulmányban arra teszünk kísérletet, hogy a hermeneutikai koncepción belül rávilágítsunk a megértés nonverbális, nem nyelvi, bár attól korántsem független aspektusára, annak érdekében, hogy választ kaphassunk arra a kérdésre, milyen mértékben képes az interpretáció feltárni, fenntartani a szöveg igazságát, a szöveg értelmét. Az interpretáció Gadamer által megkülönböztetett strukturális mozzanatai közül a jelen tanulmányban az önálló szöveget öltött, fogalmiságra hozott interpretáció korlátaira, problematikusságára kívánok rámutatni. A továbbiakban az interpretáció fogalmát ebben az értelemben használom.

A tanulmány első részében az olvasás és az önértés közötti, azaz a szövegértés és az önértelmezés közötti összefüggést vizsgálom gadameri, iseri és ricoeuri szövegek alapján, valamint a szöveg igazságának fenntarthatóságát és a fenntarthatóság lehetőségét.

Az interpretáció és a megértés struktúráját vizsgálva megkísérlem felvázolni azt a problémát, amely az interpretáció esetében a rész-egész problémakör mentén kibontakozik.

A tanulmány második részében Nichita Danilov egyik versén keresztül próbálom prezentálni a fogalmiságra hozott interpretáció mellett az „egzisztenciális kommentár” helytállóságát.

1. Önértés és szövegértés

A hermeneutika történetét áttekintve a megállapítások, a tézisek, a tételek majdnem minden esetben csak lehetséges formában, mint valami valószínű fogalmazódnak meg. Nincs egyértelmű meghatározás arra, hogy mi is a hermeneutika, arra sincs, hogy mi lehet a tárgya egy hermeneutikai vizsgálódásnak, hogy melyek is azok a hermeneutikai jelenségek, amelyekhez a szintén pontosítatlan hermeneutikai tevékenységek kapcsolódnak. Nem arról van szó, hogy a hermeneutika, az interpretáció, a megértés, a történetiség, a fordítás, a szimbolikus fogalma és az arra vonatkozó rekonstruálás vagy életgyakorlattá tétel ne lenne egyes szerzőknél alaposan meghatározva, hanem arról, hogy sem egységes hermeneutikai módszerről, sem hermeneutikai tárgyról, sőt még hermeneutikai terminológiáról sem beszélhetünk. Ugyanis mindez kontextusfüggő. A meghatározások, a szempontok, bizonyos terminológiai állásfoglalások különböző, olykor egymással ellentétes változataival állunk szemben. Hiányzik a „hermeneutika fogalmára” vonatkozó általánosan elfogadott meghatározás (Tóké 1999. 78.). Nyilvánvaló, hogy vannak olyan klasszikusnak mondható hermeneutikai problémák, amelyekre mindenki a maga módján reflektál, viszont pontosan ez a maga módján való reflektálás teszi a hermeneutikát (mint technikát, mint autentikus módszert vagy mint elméletet) komplex, sok rétegből álló, elméleteiben sokszor szerteágazó, heterogén irányzattá. Ehhez még nagymértékben hozzájárul az a tény is, hogy a megértés nem csak a megértendő megértése, hanem önmagam mint megértő megértése is, s éppen ezért a valamely szövegről, műalkotásról szóló beszéd sem mentes attól, ahogyan a megértő a megértendő mentén önmagát megérti. Mivel a dolog kimondása szorosan összefügg azzal, ahogyan önmagunkat értjük és kimondjuk, szükségét érezzük annak, hogy a szövegértés összefüggésében az önértésről is beszéljünk. A dolog értése önmagam értése, ezért válik a megértés Heidegger számára egzisztenciálévá. „Valójában nincs olyan megértés, amely ne érintené valami módon azt, aki megért, s minden megértés rejtett vagy nyílt létvonatkozást foglal magába.” (Bacsó 2000. 33–34.)

Meghatározásként azt mondhatnánk, hogy a hermeneutika a megértés elmélete. Ez a meghatározás nagy általánosságban működik is, a hermeneutika minden esetben a megértéshez kötődik. Ugyanakkor viszont az is nyilvánvaló, hogy pusztán az Arisztotelész óta megfogalmazott, mára már hagyománnyá vált hermeneutikai szabályok követésével, mint ahogy erre már Schleiermacher is rávilágított, igazi megértésre még

nem tehetünk szert, „ugyanis az e szabályok megszabta – az ő terminológiájában »grammatikai« – interpretációt ki kell egészíteni a pszichológiai értelmezéssel”. „A művet inkább egy bizonyos ember életének mozzanataként kell megérteni.” (Bultmann 1990. 91.)

Boehm úgy határozza meg a hermeneutikát, mint ami „egyfajta megismerésre reflektál, azaz bizonyos módszerek elvárásait és alkalmasságát vizsgálja fölül anélkül, hogy önmaga valamelyik módszer ideálját követné” (Boehm 1993. 87.). A hermeneutika tehát nem módszer, hanem a szöveg vizsgálatához alkalmazható módszerek vizsgálata. Nem egyszerűen bizonyos kérdések és válaszok megfogalmazására törekszik, hanem arra is, hogy hogyan kell ezeket a kérdéseket megfogalmazni, illetve, hogy miként jutunk el a megfelelő válaszokhoz.

Mielőtt az interpretáció problémáját tárgyalni kezdenénk, szükséges leszögezni, hogy mire is vonatkozhat az értelmezés. Az interpretáció elsősorban a szöveggel hozható összefüggésbe. Gadamer szerint éppen az interpretáció az, amely lehetővé teszi a szöveg fogalmának megalkotását. A szöveg az mindig is a rá vonatkozó értelmezés felől adott, afelől válik megragadhatóvá. Az interpretáció az, amely rögzít (Gadamer é.n.b 24.). De mi az, amit szövegnek nevezhetünk? Gadamer megállapítása szerint a német romantika már felismerte azt, hogy megértésről és interpretációról nem csak az írásban rögzített életmegnyilvánulások esetében beszélhetünk. Az értelmezés éppúgy érinti az írást, mint az emberek egymáshoz és a világhoz fűződő általános viszonyát. Az értelmezés tehát nem csak a szoros értelemben vett szöveget (mint írást) veszi célba, nem csak az írás kívánja meg a megértést és az értelmezést. „A szöveg több, mint az irodalomkutatás tárgyterületének megnevezése. Az interpretáció több, mint a szövegek tudományos értelmezésének technikája.” (Gadamer é.n.b 22.) Látható tehát, hogy Gadamer egy tágabb értelemben vett szövegfogalommal operál, és az értelmezés folyamatát is több jelenséghez hozzákapcsolja. Heidegger az, aki a megértés fogalmát egy egzisztenciálé felé mélyítette el. Egyik legjelentősebb lépése hermeneutikai szempontból az volt, hogy feltárta annak ontológiai alapjait. A lét értelmére vonatkozó kérdés maga is hermeneutikai kérdés, tehát a jelenvaló létnek, a világban-benne-létnek a szerkezete hermeneutikus, megértésalapú. Eszerint az értelmezés magára a létre irányul, maga a lét az, amely megértésre vár.

Gadamer az értelmezés folyamatát több jelenséghez is hozzákapcsolja. Egyrészt értelmezésnek nevezi az olvasást, akárcsak egy szövegre ref-

lektáló másik szöveget. De értelmezésnek nevezi a fordítást és az észlelést is.¹ A megértés is egyben értelmezés a gadameri koncepcióban.

Éppen ezért, mielőtt továbblépnénk, beszélnünk kell a megértésről is. Úgy tűnik, a megértés egy olyan aktus, amely megelőzi az interpretációt, bár ugyanakkor minden megértés egyben értelmezés is. A kettő közti különbség mégsem hanyagolható el. A megértés, még ha olykor értelmezés is, mégsem ugyanabban az értelemben az, mint ahogyan egy kidolgozott és megfogalmazott interpretáció az. Heidegger esetében a megértés egy olyan tevékenységet jelent, amellyel valaki a saját létezésének kontextusában létének lehetőségeit ragadja meg, vagyis a körülötte levő dolgok, események, személyek létfunkciót kapnak. Ez a megértésfogalom viszont semmiféle közvetlen, önálló szöveget öltött interpretációhoz nem vezet el, ez a fajta megértés nem elemzési módszer.

Az értelmezés azt explicitálja, ami a megértésben feltárul, viszont ezt csak korlátozott értelemben viheti végbe. Ezért szükséges, még ha olyan nehéz is, az interpretáció és a megértés közti különbség megragadása. Az egyik alapvető különbség éppen az lehet, hogy a megértés nem feltétlenül nyelvi természetű. A valamilyen nyelven megfogalmazott megértés csak leszűkítése lehet annak, amit megértettünk, s nem csak hogy a szövegről nem tud egyértelmű ismeretet nyújtani, hanem még a megértést sem helyettesíti.

Paul Ricoeur a hermeneutika karakterisztikus vonásaként a szimbolikust mint hermeneutikai jelenséget, valamint a megértést és az interpretációt mint a szimbolikusra vonatkozó hermeneutikai tevékenységet nevezi meg. A szimbolikus az, amelyre az értelmezés vonatkozik. A szimbolikusnak eleve olyan a természete, hogy interpretációt kíván, az interpretáció pedig – Ricoeur szerint – olyan megértési tevékenység, amely a szimbólumok megfejtésére irányul. A szimbolikus többértelműsége és az interpretáció által kijelölt hermeneutikai mező sokkal tágabbnak tűnik, mint a szöveg és az interpretáció által kijelölt mező. Viszont a hermeneutika működési területének ez a meghatározása is csak részben foglalja magába azt, amit a hermeneutika fogalmán értünk és értettek eddig.

A hermeneutikai tevékenység univerzális, csakhogy nincs átfogó elméleti rendszere; nem módszer, hanem egy az emberi élettevékenységek közül. Ezt a fentiekben azzal magyaráztuk, hogy a szöveghez vagy – Ricoeur esetében – a szimbolikushoz való viszony teljességgel személyes,

1 Ehhez lásd Olay Csaba: *Gadamer értelmezésfelfogása* című tanulmányát. *Vulgo* II. 3–4–5. 91–100.

még ha ezt a viszonyt meg is határozzák bizonyos kulturális és nyelvi tényezők. Az értelmezésnek mint bármilyen szövegre vagy szimbólumra irányuló egyetemes módszernek a lehetetlenségét a továbbiakban megpróbáljuk egy másik irányból is megindokolni.

1.1. A látás és a hallás szerepe a szövegértésben

Ismeretes az, hogy mindazt, ami a megismeréssel kapcsolatos, általában a látással kapcsolatos metaforákkal fejezzük ki. A görögök által kidolgozott terminológia is erről tanúskodik. A „belátni valamit” és „megérteni valamit” kifejezéseket úgy kezeljük, mint ugyanannak a dolognak a metaforáját. Arisztotelész a *Metafizika* első részében a szem fontosságát hangsúlyozza. A látás az, amely jelenvalóvá teszi a legtöbb különbséget. Ezért áll a látás minden érzékelési mód közül a legközelebb a megismeréshez.² Arisztotelész a látás mellett viszont a hallás szerepét is hangsúlyozza. A hallás az, amelynek segítségével felfogjuk az emberi beszédet. Aki hall, az ezáltal valami többet is hall, nevezetesen a láthatatlant. Amennyiben a hallást úgy fogjuk fel, mint ami átfogja mindazt, ami elgondolható, akkor az nem más, mint maga a nyelv (Gadamer 2000. 25.). Hans-Georg Gadamer szerint e két érzékelés között nincs akkora különbség, mint azt első „látásra” gondolnánk. Valójában kiegészítik egymást.

Az olvasás esetében, mondja Gadamer, nem látni kell, hanem hallani, amit az írás mond. Hallani tehát nem jelent egyebet, mint megérteni. A szöveg maga kínálja azokat a hangsúlyokat, amelyek képessé tesznek minket a szöveg megértésére. Amennyiben egy szöveget hangosan felolvassva anélkül mennénk tovább, hogy megértenénk, a hallgatóság számára is érthetlenné válna a szöveg.³ Ugyanez a helyzet abban az esetben

2 Egyáltalán nem elhanyagolható tény ennek a vizuális szférának a túlsúlya a megismeréssel kapcsolatos kifejezéseinkben. Mindez a görögök óta működtetett megismerési módszer struktúrájáról árul el valamit. „A látás azonban a látottnak mint olyannak felel meg, és úgy hagyja, ahogy az »van« – a kapcsolatot pedig egy bizonyos távolságból teremti meg vele.” (Plessner 1995. 200. Kiemelés tőlem – D. I.) Nyilván, ez a hallás esetében is ugyanígy fennáll. A módszertani beállítódás nem változik meg azzal, ha a hallás megismerésben játszott szerepét hangsúlyozzuk. Az viszont nyilvánvaló, hogy a tapintás, ízlelés, sőt talán még a szaglás is olyan megismerő aktusok, amelyek minden testi (de nemcsak testi) távolság hiányában úgy tűnik sokkal közvetlenebb, de ugyanakkor sokkal bizonytalanabb ismeretet közvetítenek.

3 Lásd Gadamer é.n.a.

is, amikor magunkban olvasunk.⁴ Akadályokba ütközve, visszatérünk az elolvasotthoz, hogy ezáltal ténylegesen megértsük azt, amit a szöveg mond. Ez a megértés viszont nem más, mint a szöveg hangzásának meghallása. Az értelmet nem csak olvassuk, hanem halljuk is. Az olvasás annak a módja, hogy a szöveget szóhoz engedjük jutni, ez viszont a megértés első lépését jelenti. Nem a szavak egymásutániségének felfogása, hanem a szavak artikulációja a döntő fontosságú a szövegértés szempontjából. Emellett az olvasás mindig is egyfajta szemléletet ébreszt azáltal, hogy az olvasásban a szöveg nem mint meghatározatlan szavak egymásutániséga, hanem mint egység nyer alakot. A nyelv maga eleve bír egyfajta szemléletességgel, amely viszont inkább odahallgatásként, megértésként felfogott hallásként értelmeződik, s nem látásként (Gadamer 2000. 26.). A szöveg olvasása megértésbe csap át. A megértés pillanatában úgyszólván az egész jelen van. Az értelem és a hangzás hatásbeli egysége, amit az egész hordoz, minden szóban benne van.⁵ „Az egész benne foglaltsága a mű minden részletében azt is feltételezi, hogy az is feloldódik benne, akit a mű teljesen eltölt – ahogy a szemlélő a szemléletben vagy az énekes az énekben. Minden tapasztalatunk egyfajta olvasása, kiolvasása annak, amire létünk irányul, és önmagunk beleolvasása az így kifejezett egészbe.” (Gadamer é.n.a)

Wolfgang Iser az olvasást úgy határozza meg, mint „a szöveg irányítottá tétel olyan aktivitás, amely a szövegfeldolgozás folyamatát az olvasóra tett hatásként visszacsatolja” (Iser 1996. 241.), s a szöveg–olvasó közötti kölcsönhatást interakciónak nevezi. Úgy véli, hogy a szociálpszichológiában és a pszichoanalitikus kommunikációkutatásban felállított interakciós modellek segíthetnek abban, hogy az interakciónak ezt a specifikus esetét megvizsgáljuk.

A szociálpszichológiában honos osztályozás „azoknak a kontingen-ciáknak az osztályozásából indul ki, amelyek valamennyi emberi interakcióban megtalálhatók, illetve bennük keletkeznek” (Iser 1996. 241.).

4 Úgy gondolom, érdemes ezzel kapcsolatosan Weöres Sándor néhány mondatát idézni: „Olvass verseket olyan nyelven is, amelyeket nem értesz. Ne sokat, mindig csak néhány sort, de többször egymásután. Jelentésükkel ne törődj, de lehetőleg ismerd az eredeti kiejtőmódjukat, hangzásukat. Így megismered a nyelvek zenéjét, s az alkotó-lelkek belső zenéjét. S eljuthatsz oda, hogy anyanyelved szövegeit is olvasni tudod a tartalomtól függetlenül is; a vers belső, igazi szépségét, testtelen táncát csak így élheted át.” (Weöres 1993. 90.)

5 „A hallás lényege az, hogy a beszéd egész tagoltsága mintegy új egységgé vonódik össze, ez az egység pedig a valakinek mondott szó.” (Gadamer 2000. 27.)

Ilyen volna az: 1. *álkontingencia*, amikor is a résztvevők teljesen ismerik egymás ‘viselkedésprogramját’, ezért a válaszok egymásra következése előre megmondható, s éppen ezért a kontingencia megszűnik; 2. *asszimmetrikus kontingencia* esetében az egyik résztvevő teljesen lemond saját ‘viselkedésprogramjának’ aktualizálásáról, és a másik résztvevőét követi, hozzá alkalmazkodik; 3. *reaktív kontingencia* esetében a résztvevők mindenkor ‘viselkedésprogramját’ a pillanatnyi reagálás elfedi. Ebben az interakció-típusban sem aktualizálódik a résztvevők ‘viselkedésprogramja’; 4. a *kölcsönös kontingencia* esetében megtörténik az egyeztetés a pillanatnyi reakció és a saját „viselkedésprogram” között. Ez vagy azzal a következménnyel jár, hogy mindkét résztvevő gyarapodik a másiknak köszönhetően, vagy a résztvevők közötti ellenségeskedés fokozódása következtében tulajdonképpen haszontalanná válik az interakció.

A pszichoanalitikus kommunikációkutatás egyik eredménye az a megfigyelés, hogy „az emberek közti észlelés aktusának kölcsönös reakciói nem csak attól függnek, hogy mit akar az egyik partner a másiktól, hanem attól is, amit az észlelő partneréről alkotott, s ami következképpen saját reakcióit nem kis mértékben irányítja”. (Iser 1996. 243.) A partnerről alkotott kép nem tiszta észlelés, hanem interpretáció eredménye. Ezt az interpretációt az emberek közti kölcsönös megismerés teszi szükségessé. Az egymásról alkotott ismeret tulajdonképpen egymás viselkedésének ismeretétől függ (Iser 1996). Arról viszont nincs ismeretünk, hogy miképpen ismerjük meg egymást, illetve, hogy miféle ismerettel bírólunk a másik. Ez a megismerhetetlen a ‘no-thing’, ahogy az Iser által idézett Laing nevezi. Ez a ‘no-thing’ nem más, mint a kölcsönös megismerésben megmutatkozó hézag. Ennek mentén értelmeződik az emberek közötti kapcsolat.

A szöveg-olvasó közötti interakció sokban különbözik a felvázolt modellektől: 1. Hiányzik belőle a *face to face situation*. Hiszen egy szöveg sohasem képes úgy ráhangolódni a konkrét olvasóra, aki épp kezébe veszi, mint egy partner a beszélgetés során a másikra. 2. Hiányzik az a *célirányultság* is, amely viszont a felvázolt interakcióban végbemenő beszédcselekvésnek jellemzője, viszont pont ez a hiány az, amely lehetővé teszi a hasonlóságot. „A szöveg-olvasó asszimetriája a közös szituáció és a közös vonatkozási keret előzetes adottságának hiányában jelenik meg. A hiány mindkét esetben hajtóerő.” (Iser 1996. 246.) Az interakció viszont sikertelennek számít, ha ezt a megjelenő hiányt az olvasó saját projekcióival tölti ki. A szöveg-olvasó viszony tulajdonképpen csak a projekciók folytonos változásával jöhet létre. Ezt a változást

a szöveg komplexitása segíti elő, amely ezáltal az olvasót bizonyos képzetek feladására kényszeríti. „A mozgósított képzeteknek a szöveg eredményezte korrektúrája során kibontakozik a szituáció vonatkozási horizontja. Ez aszerint körvonalazódik, hogy milyen mértékben képes az olvasó saját projekcióit korrigálni. Mert csak így ismerhet meg olyat, ami eddig kívül esett saját horizontján. A megismerés saját korlátozottságának tárgyiasításától egészen az önmegismerés evidenciájáig terjed, amit a tapasztalati világ pragmatikus cselekvésrendszertől való függősége nem tett lehetővé.” (Iser 1996. 246.)

Ricoeur szerint⁶ minden szövegnek van referenciális funkciója, ami abban áll, hogy a szöveg valami igazat, valami valóságosat mond. A szöveg referenciáját az olvasás mint értelmezés valósítja meg. Míg a magyarázás a szöveg értelmét, addig az értelmezés a szöveg jelentését tárja fel. A szöveg az értelmezésben mint tényleges beszédben teljesebb ki. A magyarázás a szöveget mindig struktúrája alapján bontja ki, s ezáltal a szövegnek értelme van. Az értelmezés a szöveget nyitottságában ragadja meg. Ez a nyitottság nem más, mint a szöveg megnyilatkozásának új megnyilatkozásokhoz való kapcsolódása. Az értelmezés mindig ezeknek az új megnyilatkozásoknak a vonatkozásában közelít a szöveghez. Az értelmezés ennek az összekapcsolódásnak az eredménye. Az összekapcsolódások révén válik jelentéssé a szöveg a beszédben. A jelentéssé tétel viszont a mindenkor olvasóban mindig is mint az önmegértés közvetlen előzménye jelenik meg. Tehát minden szövegértelmezés a jelentéssé tétel révén az olvasó önmegértésében ér véget. Viszont Ricoeur szerint a szöveg értelmezése élő kommunikációban valósul meg. A szöveg jelentése az olvasóalany beszédében valósul meg.

Láthattuk, hogy mind Iser, mind pedig Ricoeur esetében a megértés mindig önmegértéssel jár együtt. Minden interpretáció tulajdonképpen az önértésben teljesül be, viszont ahol megértés van, ott nem csak az identitás problémája explicitálódik. Gadamer az „önértés” fogalma alatt nem az öntudat megkérdőjelezhetetlen bizonyosságát érti. Az embernek épp hogy nem sikerül önmagát megértenie: az önértés nem valamilyen lezárható, beteljesíthető folyamat.⁷ Ami a megértésben végbemegy, nem rögzíthető az identitás merev határai közé. A megértés egyfajta helytál-

6 (Ricoeur 1999. 9–33.)

7 „Az emberek számára az önértés egyfajta befejezhetetlenség, mindig új vállalkozás, mindig új alulmaradás. Az önnön létének tekintetében magát megérteni akaró ember a halál tökéletes érthetlensége előtt találja magát.” (Gadamer 1997. 33.)

lást jelent, valaminek a felvállalását.⁸ Amennyiben a művészeti alkotásokat, legyen az kép, épület, szobor stb., kultúráteremtőnek és -hordozónak tartjuk, akkor egyúttal azt is elismerjük, hogy a művészeti alkotások megértése, a szöveg–olvasó között létrejövő interakció szorosan összekapcsolódik a kommunikációval, a közölhetőséggel, az önértéssel, valamint a másik megértésével. Ahogy a beszélgetésben is, úgy az olvasásban, a felolvasásban is érvényesül az egymás és önmagunk megértése. Mindez azonban nem mint önmagunk vagy mások ismeretére vonatkozó bizonyosság jelenik meg, hanem sokkal inkább mint hiány (Iser) vagy mint befejezetlenség, mindig új alulmaradás (Gadamer).⁹

Gadamer – egyetértve Derridával – úgy véli, hogy minden megértés másként értés (Gadamer 1997). A kérdés az, miként képzelhető el mindez annak függvényében, hogy a megértés a szöveg esetében nem más, mint a szövegnek a maga természetéből adódó hangsúlyozási lehetőségeinek a követése. Ha elfogadjuk, hogy a megértés mindig másként értés, akkor ez azt vonja maga után, hogy vagy a szövegnek több artikulációs lehetősége van, vagy, amennyiben egyetlen van, akkor azt sohasem találja el az olvasó, tehát, maga az értelemegész nem jelenik meg. Mezei Balázs *A hang metamorfózisa* című tanulmányában azt írja, hogy az, miszerint a hang eleve igazságra hangolt, éppen azt bizonyítja, hogy nem maga az igazság.¹⁰ A hangnak, szövegnek, olvasásnak és megértésnek ez az összekapcsolása nem nyújt lehetőséget a megértés struktúrájának teljes körű megértésére. Maga Gadamer is elismeri, hogy nem csak megértés nélküli

8 „A megértés sokkal inkább azt jelenti, hogy egyikünk képes a másik helyébe lépni, hogy megmondja, amit megértett, és amit ehhez hozzá kíván fűzni. Épp hogy nem a szajkózást, nem a másik megszólását jelenti ez. Megérteni a szó szoros értelmében ugyanis azt jelenti, hogy valaki más dolgát a bíróság előtt – vagy bárki más előtt – teljességgel képviselem, ki tudok állni helyette.” (Gadamer 1997. 35.)

9 „Így végtére mégiscsak az a fontos, hogy mindenütt sikeres legyen a dialógus, az a szavak útján zajló csere, s ugyane szavakat még bizonyosan sok egyéb mozzanat is kíséri, ám e kölcsönös cserében mindig rálelünk azokra a szavakra, melyek révén megérthetjük egymást.” (Gadamer 2000. 29.)

10 „Szeretné elérni az igazságot, szeretne hangot adni annak, de korlátozottságában, sokféleségében, s ezen belül is a tudatos és tudattalan elhajlások sokaságában bolyongva sokszor észrevétlenül halad el. Hangunk elhallgat, mielőtt elérte volna, hogy tehát az igazság önmagában mindig elérhetetlen a hangban, önmagában; mintha az igazság a hang felhangzásának irányában, annak perspektívájában jelenne meg mint egyfajta intés, mely a hangot felhangozni engedi, sőt, inti arra, hogy hangozzék. Mintha a hang attól lenne hanggá, hogy ezt az intést követve hangzik fel, anélkül, hogy maga, mint hang, igazsággá alakulhatna át.” (Mezei 2000. 73.)

hallás van, hanem hallás nélküli megértés is. Van olyan *logosz*, amely belső szó, amelynek egyáltalán nem kell nyelvileg artikulálódnia. Ez a belső szó nem kebeleződik be a nyelvbe (Gadamer 2000. 26–27.). Ezt a gondolatot meghosszabbítva, elgondolhatóvá válik, hogy az olvasást (vagy bármely más művészeti alkotást) és a megértést ne nyelvi síkon vázoljuk fel, hanem a belső szó, azaz egy nonverbális hermeneutika mentén.

1.2. A szinekdoché csapdája

Ricoeur szerint a szimbólum hermeneutikai szempontból egy olyan nyelvet reprezentál, amely lényege szerint az elsődleges tartalmán keresztül másodlagos tartalmához kötött. Az interpretációt a szimbólumnak éppen ez a kettős vagy többszörös értelme, valamint ezeknek az értelemi (jelentési) szinteknek az egymásra vonatkozása teszi lehetővé. Az ilyen értelemben vett szimbólum sokkal inkább létszerű, nem jel, hanem inkább egyfajta fennállás. A szimbólum rejtélyszerűsége provokálja ki a megértésre, az értelmezésre irányuló szándékot. A szimbólum ilyenképpen olyan valami, amely nem engedi meg a közönyös viszonyulást; a szimbólum rejtélyszerűségéhez nem lehet nem viszonyulni, legyen ez a viszony akár hit, akár gyanú, akár valami más. A szimbólumhoz valahogyan viszonyulni kell, valahogy számot kell adni róla.

Nyilvánvaló, hogy az értelmezés hermeneutikai tevékenysége sohasem válhat befejezetté. Nincs végső, a szimbólum rejtélyességét teljes mértékben feltáró értelmezés; az értelmezési folyamatban mindig maradnak lezáratlan körök. Az értelmezés ennek ellenére olyan struktúrával bír, hogy bizonyos értelemben zárt és egységes értelmezését adja a szimbólumnak. Mégis mi lehet az oka annak, hogy egy értelmezés sem lehet az utolsó, hogy minden értelmezést újabb és újabb értelmezés követ?

A szimbólum az értelmezésben mint egész mutatkozik meg. Egy adott értelmezésben, mint egy valahogyan értett szimbólum adott, méghozzá úgy, mint ami *így* és nem másként értett, úgy, ahogy az mint egyféleképpen interpretált adott. Minden értelmezés a szimbólumot mint valahogyan értettet kénytelen felmutatni. A *valahogyan értett* az interpretálás folyamatában mindig mint konkrétan *így és nem másként* értett jelenik meg. Ez az, ami minden értelmezés zártóságát jeleni. Ami az interpretálás folyamatában nincs megemlítve, az a rejtély. Ami nincs szóvá téve, az nincs. A szimbólum értelmének ezt a zártóságát és érvényességét magának az interpretációnak az időbelisége teszi lehetővé. Addig, amíg annak a bizonyos interpretálásnak az idejében vagyok, addig a szimbólum csakis *így*

és nem másként értelmezve válik érthetővé számomra. Viszont ebből az időből kilépve az adott értelmezés csak mint egy lehetséges értelmezés tartható fenn. Csakis olyan értelmezésként, amely egy a sok közül, s mint ilyen, nem a szimbólum egészét, hanem annak csak egy részét, egy bizonyos vonatkozását mutatja fel. Egy interpretáció sem tarthat igényt arra, hogy a saját idején és vonatkozásán túl érvényes maradjon. Egyszóval, minden interpretáció a szimbólum értelmét nem mint egészet, hanem mint részt kénytelen felmutatni. Csak a részről, a szimbólum egy bizonyos vonatkozásáról reflektál. Viszont ugyanabban az időben kizár minden más lehetséges értési módot, és a szimbólum egészét a feltárt résszel azonosítja. Az értelmezésnek azt a tulajdonságát, hogy az interpretálás idejében a szimbólum részeit mint a szimbólum értelmének egészét mutatja fel, a továbbiakban a *szinekdoché csapdájának* nevezzük. Ez a csapda az interpretálandó műalkotás és az arra vonatkozó interpretálás olvasója felől tételeződik. Ebbe a csapdába esve az olvasó, az interpretálás gondolatmenetét követve nem tehet mást, mint elfogadja. Egy adott interpretálás idején belül nincs mód a megkérdőjelezésre, a reflektálásra. Reflektálni csak egy külső perspektívából lehet. A teoretikus értelmezés nem ad módot arra, hogy az olvasó saját horizontját érvényesítse; ahhoz, hogy ezt megtegye, ki kell lépnie az interpretálás idejéből, horizontjából. Nem arról van szó, hogy egy interpretálást olvasva megszűnik az olvasó horizontja, hanem hogy ez a horizont csakis ebből az időből, az interpretálás kontextusából kilépve érvényesíthető. Az olvasó nem tehet mást az interpretálás idején belül, mint azt egészként megérteni, hiszen az azt a látszatot kelti, hogy nincs más mód az értelmezésre. Kilépve ebből az időből, ebből a horizontból, az olvasó csapdaként éli meg a teoretikus interpretáció erőszakosságát. Ez akkor is így történik, ha az olvasó maga az, aki egyben teoretikus formában rögzíti a műalkotást.

Az interpretálás egyrészt sohasem válhat végérvényessé, hiszen az interpretáló horizontja folyton bővül, másrészt pedig magának az interpretálásnak a struktúrája olyan, hogy képtelen a részeken túl az egészre irányulni, azaz mindig is egy egészre irányul, de ez az egész mindig csak egy aktuálisan megértett egész. Emiatt nincs általános hermeneutika, és emiatt nem lehet a hermeneutika módszer. Hiszen egyfelől a megértés sohasem lehet a más megértése, a szimbólumot nekem kell megérteni, és semmi esetre sem adható meg egy olyan módszer, amelyet elsajátítva más helyett is megérthetnénk egy szimbólumot. Másfelől pedig a megértés mindig a részek megértése, az egésznek valahogyan való megértése, az én szemszögemből való megértése. Az értelmezés pedig a megértett rész

egésként való felmutatása, s ezért az értelmezés sohasem a szimbólumra, hanem annak egy bizonyos vonatkozásban értett tényállására irányul. Ontológiai terminusokkal élve nem magára a létre, hanem a létezőre.

Minden értelmezésnek tehát előfeltétele az önmegértés. Ennek megfelelően Ricoeur két eltérő hermeneutikai magatartást különböztet meg: a hit és a gyanú hermeneutikáját. A gyanú hermeneutikája kiindulópontjában a hit hermeneutikájának struktúráját követi, azonban hit helyett gyanakszik, kétségbe vonja az értelmezést megalapozó szubjektumot. A gyanú hermeneutikája a megértés ezen első szintjét hazugságnak tartja, s ezzel tulajdonképpen jelzi azt az irányt, amerre a posztmodern hermeneutikai szemlélet fordult. John D. Caputo Arisztotelész és Heidegger gondolatait továbbvive a könnyű megoldásokat kereső faktikus élettel szemben az élet eredendő nehézségét kívánja visszaállítani, s egy olyan radikális hermeneutikát próbál felvázolni, amely nem próbálja a dolgokat könnyűnek láttatni. Célja az eredendő nehézség megragadása. Ebben az értelemben tehát az interpretációnak sohasem lehet célja az értelem igazságának feltárása. Egy interpretációnak akkor van értelme, ha a szöveg rejtélyességét nem megszünteti, hanem fenntartja, felhívja rá a figyelmet. Az interpretáció nem mondhat többet a szövegről, mint ami benne van, viszont amennyiben kevesebbet mond, már egészen mást mond. Egy interpretáció tehát csak annyiban nevezhető igaznak, ha nem tesz erőszakot a szövegen, ha nem *kimond*, hanem fenntart.

Mit jelent fenntartani egy szöveget? Fenntartani egy szöveget, a létet, a történetet vagy bármi értelmezésre várót semmiképpen sem azt jelenti, amit a gyanú hermeneutikája állít, s még csak azt sem, amit a hit hermeneutikája. A Caputo által felkínált hideg, radikális hermeneutika ugyanabba a csapdába esett, mint ami ellen tiltakozott. Egy kérdés kérdésjellegét fenntartani sem a gyanú, sem a hit hermeneutikájával nem lehet. A lét létjellegét a radikális hermeneutika tulajdonképpen kikerüli, amikor az úgynevezett „hermeneutikai bajkeverést” mint az élet nehézségére érzékeny autentikus létmódot állítja szembe a faktikus élettel. Ugyanezt teszi a hit hermeneutikája is, amikor az élet nehézségét kívánja megszüntetni. Tulajdonképpen mindkét magatartás megszüntet és nem fenntart.

Amikor egy nonverbális hermeneutika lehetőségét latolgatjuk, egyrészt az a felismerés vezérel, amelyet fentebb a szinekdoché csapdája kapcsán állapítottunk meg, vagyis az, hogy egy szövegről nyelvi szinten számot adni nem lehet anélkül, hogy az interpretálás idejében történő ál-

lítások ne zárnanak ki számos olyan lehetőséget, amelyek viszont teljesen helyénvalóak lennének a szövegről való beszéd idejében.

Gottfried Boehm figyel fel arra az egyáltalán nem elhanyagolható tényre, hogy „annak ellenére, hogy a hermeneutika sose állította, hogy a megértés csupán nyelvi folyamat lenne, hanem a kommunikáció nyelven kívüli tereit mindig elismerte, a nyelv mégis mindig olyannyira reflexiók médiuma volt, hogy egy nem nyelvi kifejezés hermeneutikájának kialakítására alig történt kísérlet.” (Boehm 1993. 87.)

Talán nem csak egy olvasási technika létezik. Talán nem csak egy hangsúly. És ez még nem pluralizmus.

1.3. Ismeretelméleti paraméterek

Annak ellenére, hogy a filozófiai vizsgálódásokban manapság nem játszik nagy szerepet az érzékek filozófiai megközelítése, mégsem vitathatjuk el az érzékektől megismerésben játszott szerepüket. A kérdés csak annyi, hogy az érzékek útján szerzett ismeretek hogyan őrizhetik meg eredetiségüket. Nyilvánvaló, hogy az érzékek objektivitását nem lehet a külvilág láthatóságára, hallhatóságára stb. alapozva igazolni, mint ahogyan az is, hogy az érzékeink útján szerzett ismeretek a tapasztalatnak csak egy részét képezik. Ennek ellenére érzékeinket olyan nyitott szervekként kell felfognunk, amelyek a külvilágra irányulnak, és éppen afelől a kívülség felől értelmezhetőek, amelyre irányulnak. Az érzékek jelentősége az ember esetében, szemben az állatokkal, nem merül ki információtartalmukban. Az ember képes ezekre reflektálni. A látás, a hallás, a tapintás tudatossá válik, megéljük őket (Plessner 1995.).

A megértés Gadamer-nél – mint ahogy azt már az előbbiekből felvázoltuk – szorosan összekapcsolódik a hallással, vagy legalábbis olyan valamihez kötődik, amit megtapasztaltunk. Ez a megértés nála nem módszerfalként működik, hanem, Heidegger szavaival megfogalmazva, inkább a jelenvalólét végbemenésének eredeti formája. A megértés magához az emberhez mint eredeti létjelleg tartozik (Fehér M. 2000. 101.). Amennyiben a megértés mindig nyelvi, hiszen az egész emberi univerzum nyelvi szerkezetű, annyiban a nyelv ontológiailag felértékelődik. A gadameri hermeneutikában a megértés mindig valamilyen átlátható, valami megtapasztalt dologhoz kapcsolódik, a tapasztalat pedig a nyelvhez. „A tapasztalatnak magának része, hogy keresi és megtalálja az őt kifejező szavakat.” (Fehér M. 2000. 106.) Fehér M. István rámutat arra, hogy a gadameri koncepció által fenntartott tapasztalatfogalomnak nincs már

semmi köze az empirizmusra jellemző tapasztalatfogalomhoz. A hermeneutikai kritika éppen arra világít rá, hogy az empirizmus által oly nagy előszeretettel használt fogalmak nem tapasztalatiak, azaz, amire alapoznak az nem tapasztalati ismeret, hanem spekuláció. „Az érzéki adatok minden közvetlenségét megelőzően az érzékek nyújtotta tanúságokat már mindig is értelmezte.” (Fehér M. 2000. 107.) Minden látás és hallás már önmagában megértő, s ez a megértés mindig is a nyelvhez kapcsolódik.

A gadameri koncepcióban, szemben az általános ismeretelméleti felfogással, miszerint csak egy kijelentés lehet igaz vagy hamis, a szó maga is bír az igazság kritériumával. A szóban igazság megy végbe, a szóban megtörténik az igazság.¹¹ A költői szó sohasem mond le arról, hogy beszédé, hallhatóvá és ezáltal megérthetővé váljék. Az ekképpen értett szó az, amelyet hallás révén felfogunk, és az értelem révén megértünk. Amit így meghallottunk és megértettünk, az nem más, mint a szó igazsága.

A kérdés az, hogy fenntartható-e a megértés és a nyelv gadameri összekapcsolása. Maga Gadamer is *A hallásról* című késői írásában, amellett, hogy elismeri, van hallás nélküli megértés is, elfogadja a görög *logosz* fogalom kettős értelemben való használatának jogosultságát: *logosz* mint beszéd s mint belső szó (akárcsak az Augustinusnál meglévő belső hang), valamint a külsővé vált hang közti különbséget, de ezekről, mint bár nagyon fontos, de csak érintőleges problémákról beszél.

Plessner számára nem kérdéses, hogy vannak olyan kifejeződési formák, „amelyeket a nyelv nem képes a maga eszközeivel közölni és megérteni, illetve amelyek bizonyos nyelvi intenciók véghezvitele során lemondanak a nyelv eszközeiről” (Plessner 1995. 217.). Létezik nem nyelvi tartomány, mégha erről beszélni a hermeneutikán belül hihetetlennek is tűnik. A gadameri koncepció kétségtelenül nem nyújt lehetőséget arra, hogy erről beszéljünk, viszont ahogy azt Fehér M. István a fentebb idézett tanulmányában megjegyezte, amennyiben a hermeneutikát úgy határozzuk meg, mint az értelmezés vagy a megértés elméletét, azzal is számolnunk kell, hogy az „»értelmezés« és a »megértés« maguk sem von-

11 „A szó azt jelenti: mondó. Hogy a szavak végtelen sokszínűségében megtaláljuk azokat, amelyek a legtöbbet mondók, emlékezzünk vissza annak jellegére, ami igazán »szó«: hogy áll és hogy az ember állja a szavát. Ez nyilvánvalóan már azt is magába foglalja, hogy a szó, azzal, amit mond vagy mondva tesz, tartós érvényesülés igényével lép föl, és utaltam már arra, hogy az írásbeliség misztériuma megerősíti ezt az igényt. Ezért nem olyan önkényes és abszurd, mint amilyennek elsőre tűnt, ha a szót, amely tulajdonképpen mondó, »szöveggént« határozom meg.” (Gadamer 1994. 116.)

hatók ki a megértés és az értelmezés köréből, hanem sokkal inkább – minden dolog lényegi értelmezhetőségénél fogva – maguk is különbözőképpen érthetők vagy értelmezhetők”. (Fehér M. 2000. 104.) Ezzel még bizonyára nem oldottuk meg a megértés nyelvi vagy nem nyelvi problémáját, viszont Plessner kérdése továbbra is jogos: „Mi köze van a nyelvnek a fizikai tehetetlenség, a testi fájdalom, a betegség, a honvágy és a melankólia, a szerelem és az áhítat, a megbánás és a meghatódottság, az elérzékenyülés és az együttérzés könnyeihez?” (Plessner 1995. 218.) Talán csak annyi, írja a továbbiakban Plessner, hogy efféle érzelmei csak olyan lénynek lehetnek, akinek van nyelve. Ez viszont nem jelent többet annál, hogy a nyelv maga mintegy alapul szolgál az ilyenfajta nem nyelvi megjelenési formáknak. A nem nyelvi tapasztalatok körébe nem csak a Plessner által említett kissé patetikus érzelmek tartoznak. Álláspontunk szerint, és most utalunk a fentebb leírtakra, nem csak egy olvasási technika létezik, nem csak a szöveg kínálta artikulációkra figyelve és azt követve lehet olvasni, nem csak úgy lehet a szöveggé lett szót újból „szóvá tenni”, hogy megfelelően hangsúlyozunk. A megértés nem a hangsúly függvénye, a nyelv is csak annyiban, hogy csak egy nyelvvel bíró lény képes megismerni. De ez a lény mindig is bír olyan tapasztalatokkal, amelyek nem kényszeríthetők be a nyelv adta korlátok közé. Az, ami problematikus, az a közölhetőség. Wittgenstein szerint egyszerűen nincs mit kezdenünk az olyan mondatokkal, amelyek a fájdalommal kapcsolatosak, nem értjük őket, nyelvileg nem artikulálhatók. Azaz, az a nyelv, amelyik ezeket a nem nyelvi tartományokat leírja, pontosan azt hagyja ki, ami ezt a tartományt jellemzi.

Az igazságról beszélni ebben az esetben még nagyobb merészség, mint a szó esetében. Amennyiben ez a nem nyelvi tapasztalat közölhetetlen, úgy annak igazsága, amennyiben van, szintén közölhetetlen, de ez még nem jelenti azt, hogy nem tudunk róla. A belső hang az mindig is a jelenvalóléthez, mint önmagát és a lét egészét megérteni akaró lényhez hozzátartozik.

1.4. Az „egzisztenciális kommentárról”

A valamire való reflektálás feltétele az a távolság, amely a dolog és a reflektáló között kialakul. Egy szövegről mindig is e távolság meglétében beszélhetünk, legalábbis a hagyományos, fogalmiságra hozott interpretáció keretei között. Ez a fajta interpretáció viszont, mint ahogy azt a fentiekben a szinekdoché csapdája kapcsán megpróbáltuk argumentálni, soha

nem képes a mű egészének igazságát fenntartani. Míg a Gadamer által felvázolt többi értelmezéstípus esetében kialakuló rész–egész probléma a hermeneutikai kör gondolatával némiképp feloldhatónak látszik, addig az önálló szövegben artikulált interpretáció esetében csapdává válik.

A megértés, noha nem független a nyelvtől, mégsem nyelvi abban az értelemben, hogy nem kényszerül fogalmi keretek közé. A megértés non-verbális struktúrája alatt a megértésnek fogalmiságtól való mentességét értem. Ennek következtében a megértett mindig több annál, mint amit fogalmakban képesek lennénk artikulálni. A kérdés az, hogy valóban lehetetlen-e erről a megértésről beszélni? Figyelemre méltó az, hogy amikor Heidegger Van Gogh parasztcipőiről a leglényegesebbet kívánja mondani, óhatatlanul áttér egy irodalmi nyelvezetre. Heideggernek ezt az interpretációs eljárását Bókay egzisztenciális kommentárnak nevezi (Bókay 1997. 348.). Nézetünk szerint egy ilyenfajta irodalmi nyelv használata azért szükséges, mert csak egy metaforikus nyelv keretei között *tartható fenn* a szöveg igazsága, el-nem-rejtettsége, kikerülve a rész és egész problémát.¹² A kérdés tehát az, hogyan válhat egy művészi alkotás egy másik alkotás fenntartó interpretálásává.

A továbbiakban Nichita Danilov *Kilenc variáció egy orgonára* című versét kívánjuk elemezni. Az elemzésen belül váltakozva működtetem mind az általam fogalmiságra hozott interpretációnak nevezett értelmezést, mind a metaforikus, irodalmi nyelvezeten íródott egzisztenciális kommentárt. Ebben az elemzésben nem kívánok megadni egyetlen módszert sem arra nézve, hogy miként lehet egy műalkotásról úgy beszélni, hogy az így létrejövő szöveg (értelmezés) ne essen bele a szinekdoché csapdájába. Egy effajta módszer megadása tulajdonképpen ezt az olvasási módot magát szüntetné meg, tenné lehetetlenné. Az egzisztenciális kommentár önálló szöveget alkot, magában fennáll, míg a fogalmiságra

12 „De nem mi feltételezzük a létező el-nem-rejttségét, hanem a létező (a lét) el-nem-rejttsége helyez minket egy olyan lényegbe, hogy amikor elképzelünk valamit, mindig bele kell illenünk az el-nem-rejttségbe, és alá kell rendelnünk magunkat. Nem csak annak kell valamiképpen el-nem-rejtettnek lennie, *amihez* a megismerés igazodik, hanem annak az egész *területnek* is, amelyen ez a »valamihez való igazodás« zajlik, és ugyanígy már az el-nem-rejttségben kell lejátszódnia annak, aminek *számára* a maga egészében a mondatnak a dologhoz mérése nyilvánvalóvá lesz. Sehova se jutnánk összes helyes elképzelésünkkel, és még csak nem is előfeltételezhetnénk, hogy van már valami nyilvánvaló, amelyhez igazodunk, ha a létező el-nem-rejttsége nem helyezett volna minket abba a megvilágítottba, amelybe minden létező fellép a számunkra, és amelyből aztán visszahúzódik.” (Heidegger 1988. 83.)

hozott interpretáció tulajdonképpen olyan információkat hordoz, amely éppúgy szól magáról az interpretálóról, mint az interpretálandó szövegről. Ahhoz, hogy ne csak az interpretálóról tudjunk meg valamit, ne csak az ő álláspontja kerüljön be horizontunkba a miénkkel keveredve, hanem az értelmezett szöveg is, ismernünk kell azt a műalkotást, amelyre az interpretálás vonatkozik.

Danilov versének értelmezésével, továbbírásával azt kívánjuk prezentálni, hogy nem csak egy olvasási technika létezik, a teoretikus, reflektáló olvasási mód mellett éppannyira érvényes, és az előbbitől sokban eltér a metaforikus olvasás. Ugyanakkor azt is szemléltetni igyekszünk, hogy a különböző olvasási módok között átjárások vannak, s hogy ezek nem választhatóak szét radikálisan az egyén horizontján belül. Az önértésnek mindkettő része, azaz ahogy magamat értem, az nem merül ki abban, ahogy egy műalkotást teoretikusan megérttek.

2. Beavatás?!

Roland Barthes az *S/Z* című könyvében kétféle szöveget különböztet meg: olvasható és írható szöveget. A klasszikus műveket csak olvasni lehet, jobban mondva a csak olvasható szöveg számít klasszikusnak. A klasszikus mű olvasója nem részesedik az „írás kéjéből”, csak a szöveg elfogadására és elutasítására van lehetősége. A csak olvasható szöveggel szemben – melynek olvasója komolyságra és dologtalanságra kárhoztott – megjelenik az írható szöveg. „Az írható szövegről talán nincs is mit mondani. Hol találjuk ezeket? Olvasmányaink tájékán biztos nem (legalábbis elvétve – talán véletlenül, elsuhanóan, mintegy fonákjáról néhány határmezsgyét jelentő műben). Az írható szöveg nem dolog – hiába is keresnénk a könyvesboltok polcain. Sőt, mivel produktív (és már nem reprezentatív) modell alapján működik, érvénytelenít minden kritikát, amely – késztermékként – vegyülne vele: újraírni az írhatót nem jelenthet mást, mint disszeminálni, szétszórni a végtelen különbözőség terében. Az írható szöveg örök jelen, amelyre nem telepedhet *következetes* beszéd (mely végérvényesen múlt idejűvé tenné). Az írható szöveg *mi vagyunk írás közben*, mielőtt még valamely kizárólagos rendszer (Ideológia, Műfaj, Kritika) átszelné, feldarabolná, megdermesztené, formába öntené a világ végtelen játékát (a világot mint játékot), megnyesve a bejáratok sokféleségét, a hálózatok nyíltságát, a nyelvek végtelenségét.” (Barthes 1997. 15.)

2.1.

Kirill szerzetes egy kút belsejében fekete zsoldárkönyvbe ír. Kirill fölött ott van Nichita, a kút fölé hajolva figyeli minden mozdulatát: abból, amit Kirill ír, új zsoldárkönyvet ír. Nichita fölött ott van Ferapont: Ferapont fölött ott van Lázár. Lázár fölött nincs már senki. Dániel a mezőn bolyong, ő még nem szállt le a kútba.

Kirill testvér alatt egy másik Kirill van. Másik aknában másik zsoldárkönyvet ír. Fordítva ír, mint az első Kirill. Alatta ott van Antichin testvér. Antichin olvas, és mindent kijavít, amit a másik Kirill ír. Cellájában kicsinyke ablak, melyen át a mezőre látni. A mezőn most a másik Dániel bolyong. Antichin alatt másik Ferapont ír. A teleírt oldalt meggyújtja a méceses lángján, és a pernyét Lázár testére szórja. A másik Lázár testére. A másik Ferapont alatt van a másik Lázár. A másik Lázár alatt nincs már senki.

Véget ért április, és március következett el. Fekete szombat van, mely soha nem ér véget. Dániel vagyok Kirill fölött és Ferapont alatt. Amit Kirill ír, abból új zsoldárkönyvet írok. Amit Nichita ír, abból új zsoldárkönyvet írok. Amit Danilov ír, abból új zsoldárkönyvet írok.

2.2.

Danilov egy kút mélyén fekete zsoldárkönyvet forgat, nagyon régről maradt rá, s a lapszélre zsoldárokat ír. Egyik kezében tollat tart, a másikkal egy vak madarat etet. A madár a tenyeréből kölest szemelget. Fél szeme a papíron van, a másikkal Areopagitát lesi, de van úgy, hogy Dionüszoszt. Amit lát, abból új zsoldárkönyvet ír. Danilov alatt ott van Areopagita. Areopagitának van egy fekete meg egy fehér szárnya, de repülés közben egyiket sem használja. Nem azért tud repülni, mert szárnyai vannak, hanem azért vannak szárnyai, mert repül. 1500 éve szállt alá a kútba, s ha jól értem, Istent akarja megismerni. A három lehetséges út közül – sok szó által, kevés szó által, szavak nélkül – ő a harmadikat választotta. Isten tulajdonságait kimerítően leírni nem lehetséges, a teremtmények tulajdonságainak tagadása sem vezet teljes ismerethez. A szótlanság az, ami képessé teszi a felemelkedést minden adottól a meghatározhatatlanhoz, ami sem nem létező, sem nem nemlétező, de talán leírható. Areopagita repülését nem lehet ellesni. Mikor nem repül, Dionüszoszt nézi.

Areopagita alatt ott van Dionüszosz. Félig isten, félig ember. Mondják, egy isten szülte, Zeusz hordta ki őt combjába varrva. Nagy oroszlánfeje van, lába bakkecskének lába. Testén még most is viseli erőszakos halálá-

nak nyomait, de arca a feltámadottat mutatja. Aknája falát sűrű repkény futotta be, asztala egy fenyőnek támaszkodik, amelynek tövéből forrás fakad. A forrásból hol vér, hol tej, hol méz, hol meg víz folyik. Asztalán ezüst kehely, belőle bort kortyolgat. A bor tükrében saját maszkját¹³ nézi. Nem ír, inkább zenél, vagy bonyolult táncát járja.

Areopagita, mikor nem repül, Dionüszosz táncát igyekszik eltanulni, vagy énekét hallgatva írja szótlán zsoltárkönyvét. Olykor, egészen közelről, beletekint Dionüszosz serlegébe. Ajka nem érinti annak peremét: ő nem iszik. A tükröződő borban felsejlő Dionüszosz-maszkban magát véli felfedezni, mint aki szárnyra kel. Repülését tánclépéssel kezdi. Valahogy így löki el magát a földtől, nézd: így! És most már nem tudná senki megmondani, ki Dionüszosz és ki Areopagita.

2.3.

Nichita Danilov versét szimbólumok, archetípusok, Pszeudo-Dionüszosz Areopagita megismerés-elmélete, a dionüszoszi misztérium rítusai szövik át. A vers mindazokat a szimbólumokat, rítusokat, archetípusokat mozgásba hozza, amelyeket a dionüszoszi misztériumvallásból jól ismerünk. A dionüszoszi misztériumvallás és a vers közötti kapcsolatot a verset bevezető (állítólagos) idézet alatt megjelenő (állítólagos) szerző neve is bizonyítja, akárcsak az areopagitai teológiával való kapcsolatot.

„A dolgokban rejlő jó rész – állítja az idézett szöveg – kifejezhető sok szó által, kevés szó által vagy szavak nélkül is, adott lévén, hogy róla nem tudunk beszélni, és ismereteink sincsenek...”¹⁴ Ismeretes, hogy Dionü-

13 A komédiában „a maszk merevsége által a nevetséges addig fokozódott, mígnem föloldott minden alacsonyrendűt és zavarót: fölszabadító, halálos hatás ez, amely azonban túlmutat a halottakkal való kapcsolaton. Ezt teszi a tragikus maszk is, mely nem valamiféle kísértetnek a maszkja, hanem költői és színészi eszköz, mely létrehozza az ábrázolt alakban való egyesülő átváltozást.” (Kerényi 1995. 86.)

14 Lényeges eltérést mutat az Erdő Péter által fordított Pszeudo-Dionüszosz Areopagitész *Misztikus teológia* című szövegével. A Danilov szöveg elemzésekor nyilván a versben megjelenő idézet szolgál alapul, viszont érdemes idézni Erdő Péter fordítását is: „Azt hiszem, igen jól megértette, hogy minden dolog jóságos oka bőbeszédű is meg szűkszavú is, s egyszersmind szótlán is, mint olyan, aminek sem szava, sem értelme nincs, mivel lényegfeletti módon felülmúl mindent, és csak azoknak nyilatkozik meg födetlenül és világosan, akik minden tisztátalan és minden tisztát átlépnek, és az összes szent csúcokra való minden felhágáson túljutnak, elhagynak minden isteni fényt, hangot és égi beszédet, s behatolnak abba a homályba, ahol – mint az írás mondja – valósággal jelen van az, aki mindenben túl van.” (Areopagitész 1994. 260.)

sziosz Areopagita Isten megismerésének három útját különbözteti meg: az első, pozitívnak nevezett megközelítés Isten tulajdonságait írja le; a második, negatív megközelítés (negatív teológia) mindent tagad Istenben, ami a teremtményekhez hozzátartozik, lévén ő a legtökéletesebb; a harmadik mód az előző kettőnek a meghaladása, a megnevezés, Isten megismerésében való alkalmatlanságának beismerése. Ez a harmadik út a misztikus út, amely nem jelent mást, mint a megnevezés, a beszéd, a fogalmak feladását. *De vajon mi a helyzet az írással? A sok szó, a kevés szó, avagy a szótlanság valamelyik formája? Vagy mind a háromtól különböző volna?*

Dionüszosz a görög panteon egyik közismert, központi alakja. A *má-mor* istene. A hellenisztikus és a római korban ő volt a legnépszerűbb isten. Tisztelete egész misztériumvallássá nőtte ki magát. A beavatottak életformáját, akárcsak magát a beavatás rítusát, szigorú rendelkezések szabályozták. Nem tisztünk most a dionüszoszi misztérium ismertetése, csak arra szorítkozunk, hogy azokat az elemeket megnevezzük, amelyek expliciten benne vannak a versben.

Dionüszosz az élet és a halál, a feltámadás istene, a vízé, de minden növényi nedvességé is, amelyek szimbólumaivá is váltak. A versben szereplő szerzetesek mindegyike egy kútban van, egy kútban, amely nedves és nyirkos. Lázár testéből, aki fölött nincs már senki, minden héten leválik egy darabka. Dionüszoszt darabokra vágta ellenségei, majd feltámadt. A tiszteletére tartott ünnepeken, már amennyire rekonstruálni lehet, az áldozatot feldarabolták, és nyers húst fogyasztottak, ezáltal egyesültek az istennel, de ugyanakkor ezekben a rítusokban jelent meg maga az isten is, tehát egyfajta *imitatio dei* volt.

A beavatott először sötétségben bolyong, és retteg, mígnem kiér egy fényes tisztásra. Dániel is éppen ezt teszi, azzal a különbséggel, hogy ő már a tisztáson van, de a tanulás stádiumát éli. Ő az, aki arra vár, hogy leszálljon a kútba, hogy beavatódjék. Tanítója nem más, mint egy orosz-lánfejű és kígyófarkú sólyom, a bölcsesség madara, ő hozza fel a kút mélyéről a zsoltárokat, Dániel ebből tanul írni. Az orosz-lánfej ismét Dionüszoszhoz visz bennünket, akit sokszor ábrázoltak bakkecske és bika mellett orosz-lán alakjában is. Másrészt a madár maga is sok helyen fontos szimbólum, amely megjelenik a különböző beavatási rítusokban. A madár szimbóluma, mint minden szimbólum – mondja Durand – nem a szubjektumához, hanem az igéhez visz el bennünket. A madár nem mint állat fontos, hanem mint amelynek szárnyai vannak, mely repülni tud. Sőt még csak nem is a szárny a fontos, hanem a tett, a repülés. Éppen ezért nincs jelentősége annak, hogy a szárny hol található. A Durand ál-

tal idézett Bachelard mutat rá arra, hogy a szárny szimbolikája a repülni tudásról szól és nem a szárny birtoklásáról. A szárnyról csak azért tudunk, mert repülünk. (Durand 1998. 131.) Az alászállásra felkészített Dánielt a madár elhagyja. Dániel „kezain tollak nőttek, csak szárnyai nem akartak kinőni.” (Danilov 1997. 32.)

Az sem elhanyagolható, hogy mindez március–április hónapban történik – jobban mondva április–március hónapban, hiszen a versben a sorrend felcserélődik, mintha az idő visszafele járna, ami természetes is, hiszen a beavatásra váró, időben két irányba is elmozdul. Egyrészt éli a mindennapi életet – péntek éjszakától hétfő hajnalig –, másrészt a beavatás idejét, ami mindig visszafelé halad, a kezdetek felé. A március–április időszaka a „Nagy Dionysia” ünnepének idejével egyezik meg.

A vers címe – *Kilenc variáció orgonára* – szintén utal a misztériumba való beavatás rítusaira: Dionüszosz ünnepét nagy zeneszó és tánc övezi. Ez adja meg a beavatás keretét, része a rítusnak.

Vajon tényleg valamilyen beavatásról van itt szó? S ha igen, kinek a beavatásáról? Megtörténik-e a beavatás? Az írás rítusáról van itt szó, az írható szöveg továbbírhatóságáról. Dániel Nichita helyébe lép. A szerző meghal, csak a szöveg marad meg, amelyet folyton felidézünk és újraírunk. Nem más ez, mint a szöveg megjelenítődése, amikor is a szöveg nem jelentést, hanem értelmet kap. Nem úgy válik érthetővé, hogy megfejtjük szimbólumrendszerét, hanem úgy, hogy csöndben maradván, szavak nélkül figyeljük. A labirintushoz hasonló kútrendszer éppúgy magában hordozza Ferapontot, mint annak ellentétét, a gesztusok egész rendszere belátható, és a gesztusok rendszere adja a rítust. Az írás rítusát. Az olvasás rítusát. Újraírni viszont, akár csak írva olvasni, mindig nehéz: „*megesik, hogy a víz zavaros lesz, olyankor nem látom, mit ír. Olyankor mélyebben le kell hajolnom. / Mászor enyves, ragacsos a víz, mint az agyag, és felrepedezik. / Mászor forró, mint a láva, és tüzet fröcsköl. / Megint mászor fokozatosan lehűl, és kővé keményedik, olyankor várok. Leülök a kút peremére, és várok, míg a kő vízzé változik újra. / Időnként hull a hó.*”¹⁵

Az olvasható szöveg olvasója arra kényszerül, hogy a szöveget jelentéssé tegye, az írható szöveg olvasó-írója a szövegnek értelmet ad. Ez az értelemadás, az olvasás mint írás sohasem befejezett, nem statikus, hanem dinamikus, de nem is folyton változó, hanem folyton megtörténő. *Fekete szombat ez, amely soha nem ér véget.*

15 (Danilov 1997. 28.)

Dionüszosz maszkja felügyeli a szöveget, a keresztény kultúrát sejtető orgonaszó minduntalan felhangzik, egy kis orosz beütéssel. A vers maga válik Dionüszosz maszkjává. Az olvasó, mint a misztériumokba való beavatásra váró, amint belenéz az ezüstkehelybe egy maszkot pillant meg, amelyben magát véli felfedezni. A maszk egyik lényeges funkciója az átváltoztató egyesülés. Aki a maszkot megpillantja, az előtt az ábrázolt jelenik meg. A látványban az ábrázolttal való egyesülés történik meg. A szöveghez, a műalkotáshoz nem lehet nem viszonyulni. Egyszerre riasztó, valamit elrejtő és valamivel egyesítő. A szavak nem segítenek, az orgonaszó az egyedüli autentikus hang, Dionüszosz mámorzenéje. Az írás.

2.4.

Véget ért április, és március következett el. Fekete szombat van, mely soha nem ér véget. Dániel vagyok Kirill fölött és Ferapont alatt. Amit Kirill ír, abból új zsoltárkönyvet írok. Amit Nichita ír, abból új zsoltárkönyvet írok. Amit Danilov ír, abból új zsoltárkönyvet írok.

2.5.

Danilov alatt ott van Areopagita, Areopagita alatt ott van Dionüszosz, Dionüszosz alatt nincs már senki. Danilov sebében ott vagyok én, a kút ott van, ahol írok. Fölöttem ott van másik Ferapont, másik Ferapont fölött ott van másik Lázár, másik Lázár fölött nincs már senki.

2.6.

A zene alatt van a festmény, a festmény alatt van a szobor, a szobor alatt van az épület, az épület alatt van a színház, a színház alatt van a líra, a líra alatt van a próza, a próza alatt van a fénykép, a fénykép alatt van a film, a film alatt van a regény, a regény alatt nincs már semmi. De a sorrend esetleges. Nem egy vertikális hierarchiáról van szó, hanem egy kör mentén elhelyezkedő világról, amelynek minden pontjáról belátható a másik. És a kutak átjárhatóak. Ki tudná hát megmondani, melyik melyik? Mindenik saját maga, mégis valami más.

SZAKIRODALOM

- AREOPAGITÉSZ, Pszeudo-Dionüsziosz
1994 Misztikus teológia. In: Háy János szerk.: *Az isteni és az emberi természetéről* II. Budapest, Atlantisz Kiadó
- BACSÓ Béla
2000 Logosz és megértés. *Vulgo* II. 3–4–5. 31–36.
- BARTHES, Roland
1997 S/Z. Budapest, Osiris Kiadó
- BOEHM, Gottfried
1993 A kép hermeneutikájához. *Athenaeum*, I. kötet, 4. füzet, 87–111.
- BÓKAY Antal
1997 *Irodalomtudomány a modern és a posztmodern korban*. Budapest, Osiris Kiadó
- BULTMANN, Rudolf
1990 A hermeneutika problémája. In: Bacsó Béla szerk.: *Filozófiai hermeneutika*. Budapest, 91–114.
- DANILOV, Nichita
1997 Kilenc variáció orgonára. In: Jánk Károly ford. és válogatta: *Füst a dombról – Négy román költő*. Budapest–Pécs, Jelenkor Kiadó, 27–37.
- DURAND, Gilbert
1998 *Structurile antropologice ale imaginarului*. București, Univers Enciclopedic
- FEHÉR M. István
2000 Szó, beszélgetés, dolog. *Vulgo* II. 3–4–5. 101–113.
- GADAMER, Hans-Georg
1994 A szó igazságáról. In: Hans-Georg Gadamer: *A szép aktualitása*. Budapest, T-Twins Kiadó, 111–141.
1997 Dekonstrukció és hermeneutika. *Alföld* 12. 31–38.
2000 A hallásról. *Vulgo* II. 3–4–5. 25–30.
É.n.a *Hallani – látni – olvasni*. http://www.nagyvilag-folyoirat.hu/200101/18_HANS-GEORG_GADAMER_.html
É.n.b Szöveg és interpretáció. In: Bacsó Béla szerk.: *Szöveg és interpretáció*. Cserépfalvi Kiadó, 17–41.

HEIDEGGER, Martin

1988 *A műalkotás eredete*. Budapest, Európa Könyvkiadó

ISER, Wolfgang

1996 Az olvasás aktusa. Az esztétikai hatás elmélete. In: Kis Attila Attila–Kovács Sándor S. K.–Odorics Ferenc szerk.: *Testes Könyv 1*. Szeged, ICTUS és JATE Irodalomelméleti Csoport, 241–264.

KERÉNYI Károly

1995 *Az égei ünnep*. Budapest, Kráter Műhely Egyesület

MEZEI Balázs

2000 A hang metamorfózisa (Filozófia, költészet, vallás). *Pannonhalmi Szemle* VII. 4. 70–85.

PLESSNER, Helmuth

1995 Az érzékek antropológiája. In: Bacsó Béla szerk: *Az esztétika vége – vagy se vége se hossza? Az esztétikai gondolkodás paradigmái*. Budapest, Ikon Kiadó és ELTE Esztétikai Tanszék, 185–259.

RICOEUR, Paul

1999 Mi a szöveg? In: Paul Ricoeur: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Budapest, Osiris Kiadó, 9–33.

TÓKÉS István

1999 *Új hermeneutika*. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont

WEÖRES Sándor

1993 A versről. In: *Sok tünemény*. Budapest, Pesti Szalon, 90.

MEGSZÓLÍTHATÓSÁG VAGY „HERMENAUTIKA”?

A megszólíthatóság fogalmáról hermeneutikai megközelítésben

A hermeneutika ontológiai fordulatának¹ legfontosabb mozzanatai közé tartozik az a követelmény, mely Heideggernél, valamint őt követően Gadamernél egyaránt megfogalmazódik: az értelmezés első, állandó és végső feladata, hogy magát a dolgot engedje érvényesülni.

E követelménnyel egyezően azokra a lehetőségekre szeretnénk rákérdezni, amelyek a nyitottságnak egy olyan módját teszik lehetővé, ahol a dolgok agresszív-osztenzív kikérdezéséről (vallatásáról) lemondhatunk, és magukat a dolgokat engedjük érvényesülni. Úgy hagyjuk őket szóhoz jutni, hogy önmagukat önmagukból mutassák fel, önnön természetük szerint.

A dolgok agresszív-osztenzív kikérdezésében valami olyasmi mutatkozik meg, mint egy végleges kontextusba helyezés akarása a pontos és

1 Schleiermacher és Dilthey hermeneutikai realizációi a neokantianizmus episztemológiai kérdésfelvetésének horizontjába illeszkednek. Dilthey – megőrizve a megértés Schleiermacher által feltárt pszichológiai dimenzióját – a természettudományok objektivitásának megfelelő objektivitást kívánt biztosítani a történettudományoknak a hermeneutikai módszer révén. Heideggerrel és azután az ő nyomán Gadamerrel a probléma új fordulatot vesz. A megértésre vonatkozó kérdés már nem episztemológiai problémaként áll elő, hanem ontológiaként: a megértés mint létmód (ehhez lásd Ricoeur 1999. 71–94.). Amint Fehér M. István írja, ez a fordulat nem más, mint a hermeneutika tulajdonképpeni ontológiai radikalizálása, mely elsősorban a *Lét és időben* történik meg: „For Heidegger hermeneutics is no more *wissenschaftsteoretisch*-oriented (or validity-oriented). This follows from his basic tendency to challenge the priority of epistemology and theory of science in philosophy, and to reaffirm the primacy of ontology. [...] In the elaboration of his philosophical stance, Heidegger transformed phenomenology in an ontological way which is very much the case with what he did with regard to hermeneutics itself. Like phenomenology, hermeneutics was also given an ontological dimension that it formerly did not have. In accordance with this reconception of philosophy, Heidegger no longer views understanding and interpretation as just regional concepts confined to particular domains to the methodology of the human sciences. Rather he views man in all the modes of his everyday activities as an interpreting animal.” (Fehér M. 1998. 10–11.)

lezárt megismerés, pontosabban kiismerés végett.² Ezt a kikérdezést pontosan osztenzivitása teszi agresszívvé. Mert ez nem a heideggeri értelemben vett fenomenológiai *felmutatás*, a dolog önmagából, saját természete szerinti láttatása, hanem *fűzisének* korlátok közé szorítása. A fűzisz a természet alapvető *előjövetele* és *növekedése*. A dolog „saját” természete, az ő mindenkori számomra valóságában, éppen ebben az előjövételben és növekedésben mint feltárulkozásban *mutatkozik* meg. A kikérdezés osztenzivitása, vagyis a rámutatás már azelőtt meghatározza a dolgot, hogy amaz önmagát felmutathatná, fűziséje előjöhetne és növekedhetne, és úgy határozza meg, hogy ez az előjövétel nem a maga mértéke szerint történik. Ezért lesz agresszív ez a rendreutasításszerű gesztus, mert valójában nem a dolgot hagyja „beszélni”, hanem ő maga beszél a dolog helyett. Ugyanakkor az alaphelyzetet, melyből ez a gesztus megnyilvánul, a kifele való zártság jellemzi. Ezzel szemben a nyitottság szituációjában levő ember alaphelyzete a *megszólíthatóság*. Az az *egzisztenciális érzékenység*, mely magát a dolgot engedi szóhoz jutni.

Az alapkérdést a megmutatózó problémahorizont körvonalazása után még egyszer megismételjük: milyen lehetőséget nyújt(hat) a hermeneutika a nyitottság azon módozatára, melyet a megszólíthatósággal jellemeztünk?

1. Előítéletek, horizont, tapasztalat

A probléma diszkusszióját a *hermeneutikai szituáció* tematizálása fogja képezni. Ebben próbáljuk meg kimutatni annak a fajta nyitottságnak a lehetőségét, amelyre rákérdeztünk.

A hermeneutikai koncepcióban, ahogyan az az *Igazság és módszer*-ben megfogalmazódik, a hermeneutikai szituáció fogalma a hatástörténetre és a hatástörténeti tudatra vonatkozó problematizáláshoz tartozik, mint olyan, amely a hatástörténeti tudattól (és magától a hatástörténet-től) elválaszthatatlan, és ennyiben ennek a *tényleges működési formáját írja le*. „A hatástörténeti tudat mindenekelőtt a hermeneutikai *szituáció* tudata.” (Gadamer 1984. 214.) Erre a szituációra érvénytelen a hagyományos ismeretfilozófiai értelemben vett szubjektum–objektum különbség. Nem nézhetünk „kívülről” szembe vele, nem lehet róla tárgyias tudá-

2 Ez a magatartás azért bizonyul agresszívnak, mert a hermeneutika kimutatta, hogy a végérvényes megértés, az „egyszersmindenkori” önmegértés nem lehetséges, hiszen ami „történik”, az sokkal inkább vonatkozásaim állandó újrendezése.

sunk. A hermeneutikai szituáció tudata a történeti lét egyik módja; annak a létnek, amely mindenkor az enyém. Nem lehet róla tárgyias tudásom, mert ezt a létet mindenkor úgy tapasztalom, hogy (a maga történetiségében) *élem*. Innen válik érthetővé az is, amit Gadamer a hatástörténeti reflexióról ír: „E szituáció megvilágítása, azaz a hatástörténeti reflexió is befejezhetetlen, de ez a befejezhetetlenség nem a reflexió elégtelenségét jelenti, hanem a lényegében rejlik a történeti létnek, amely mi vagyunk.” (Gadamer 1984. 214.)

Az iménti vonatkozást kiegészítendő, egy másik kérdés is felmerül a hatástörténeti tudatra vonatkozóan. Miképpen tartozik össze a *tudás* és a *hatás*? Hegelhez visszanyúlva Gadamer felteszi a kérdést: vajon nem a tudat az, amely a hatást tételezi? Ugyanis a reflexivitás struktúrája elvileg minden tudatra jellemző.³ Ebben a struktúrában pedig a reflexió formális minősége mutatkozik meg: nincsen olyan pozíció, amely kívül esik a tudat reflexióos mozgásán. Ha ez így van, meg kell kérdeznünk: vajon a reflexió közvetettsége nem számolja-e fel azt a közvetlenséget, amely a hatásnak sajátja? Nem csupán arról van-e szó, hogy a tudat tételezi a hatást? A válasz nemleges. „A hatástörténeti tudatot úgy kell elgondolnunk, hogy a hatás tudatában a mű közvetlensége és fölénye nem oldódik fel ismét pusztá reflexióvalósággá, következésképp egy olyan valóságot kell elgondolnunk, mely határt szab a reflexió mindenhatóságának.” (Gadamer 1984. 241.) A *hatásban* a tapasztalatnak egy olyan vonatkozása válik nyilvánvalóvá és érvényesül, melynek megfelelően a tapasztalatban mindig van valami, ami a tudat reflexióos mozgásán kívül esik, ami a tudatnak ehhez a mozgásához képest *transzcendens*. Ez az, ami *reális* határt szab a reflexiónak; ugyanakkor a hatás mint tapasztalás az, ami értelmet ad a reflexiónak. A tudás és hatás összetartozására vonatkozó konklúzió tehát úgy fogalmazható meg, hogy éppen azért nem a tudat az, amely a hatást tételezi, mert ennek a tudatnak *tapasztalatstruktúrája* van. Ezt a tapasztalatstruktúrát kell mármost kimutatnunk a hermeneutikai szituációban, a megértés és értelmezés alaphelyzetében.

„A hermeneutikai szituációt – írja Gadamer – azok az előítéletek határozzák meg, melyeket magunkkal hozunk. Ennyiben egy jelen horizontját alkotják, mert azt képezik, amin túl már nem tudunk látni.” (Gadamer 1984. 216–217) Az *előítéletek* valamint a *horizont* fogalmai

3 „Hangsúlyozhatjuk bármennyire, hogy a hatástörténeti tudat úgyszólván magába a hatásba ágyazódik, *mint tudatnak a lényegéhez tartozik az a lehetőség, hogy fölé emelkedjék annak, aminek a tudata.*” (Gadamer 1984. 240. Kiemelés tőlem – K.M.Zs.)

olyan hatástörténeti konkrétioökként adódnak számunkra, melyekben a hermeneutikai szituáció tapasztalatstruktúrája mutatható ki. Az előítélet fogalmát Gadamer a következőképpen határozza meg: „az előítélet magában véve olyan ítélet, melyet az összes tárgyilag meghatározó mozzanat végérvényes ellenőrzése előtt hozunk”. (Gadamer 1984. 194.) A hatástörténeti tudat konkrétiojaként felfogott előítélettel a hermeneutika egyik alapbelátásáról tanúsít: arról, hogy voltaképpen nincs előfeltevésmentes megértés és értelmezés. Minden megértés és értelmezés egy már eleve (valamiképpen) értésen alapszik. Mint ilyen *már eleve értésben*, az előítéletben a szituáció tapasztalatstruktúrája mint előzetességstruktúra mutatkozik meg. Ez az előzetességstruktúra a jövőre irányulva (horizont) a múltból bomlik ki a jelenben, és magának a jelenvalólétnek – a megértés módján való létnek – egzisztenciális *előstruktúráját* fejezi ki, amennyiben bizonyos körszerűséget mutat. Ugyanis az, amit értelmezésnek nevezünk, épp az előbb említett már eleve értésben mozog, abban a horizontban, ami ehhez hozzátartozik. Tehát az, amit értelmezni kell, már eleve valamiképpen értett. Ebben rejlik minden értelmezés körszerűsége. Heidegger a következőket írja: „A jelenvalólét »nem más«, mint önnön múltja *saját* létének módján, ez a lét pedig, durván szólva, mindenkor saját jövőjéből »történik«.” (Heidegger 1989. 111.) Így már az is érthető lesz, miért jár a jelenvalólét múltja mindig előtte.⁴

Az előítéletekre vonatkozó tulajdonképpeni hermeneutikai kérdés Gadamer szerint úgy fogalmazható meg, hogy mi az, ami megkülönbözteti a megértéshez vezető legitim előítéleteket az illegitim előítéletektől, amelyek félreértéseket eredményeznek. Az *Igazság és módszer* az időbeli távolság segítségével véli megoldhatónak a problémát. Az előítéleteket csak úgy tudjuk megkülönböztetni, ha már nem határoznak meg bennünket, vagyis felfüggesztettük érvényüket. Ez pedig csak akkor sikerülhet, ha ki tudjuk őket „ugratni”. „Épp a hagyománnyal való találkozás az, ami képes az előítéleteket így ingerelni. Mert ami megértésre ösztönöz bennünket, annak előbb már érvényesülnie kellett a maga másságában.”

4 A vonatkozó teljes szövegrész a következőképpen hangzik: „A jelenvalólét »nem más«, mint önnön múltja *saját* létének módján, ez a lét pedig, durván szólva, mindenkor saját jövőjéből »történik«. A jelenvalólét a maga mindenkori létmódján – következőképp a hozzátartozó létmegértéssel együtt – egy átöröklött jelenvalólét-értelmezésbe nőtt bele, és abban nőtt fel. Mindenekelőtt ebből érti meg magát, és bizonyos körben állandóan. Ez a megértés tárja fel és szabályozza léte lehetőségeit. Tulajdon múltja – és ez mindig saját »generációjának« múltját jelenti – nem a *nyomában* jár, hanem mindig előtte.” (Heidegger 1989. 111–112.)

(Gadamer 1984. 212.) Csakhogy ezen a ponton komoly probléma merül fel: hogyan képes a maga másságában érvényesülni olyasmi, ami pusztán általam van (igenlés, ápolás, megértés által)? Hogyan képes a hagyomány mindenkor *enyémvalóságában másként* érvényesülni?

E probléma iránti érzékenységről tanúskodik (noha nem minden vonatkozásban) Gadamernek egy későbbi írása, ahol is visszatekintve teoretikus elgondolására a következőket írja: „Érvelésem egynémely pontján különösen érződik, hogy a »történeti« szellemtudományok felőli kiindulásom egyoldalú. Az időbeli távolság hermeneutikai jelentőségének bemutatása, bármennyire meggyőző is önmagában, a két problémát: *a másik másságának alapvető jelentőségét* és ezáltal a nyelvnek mint beszélgetésnek a fundamentális szerepét *rosszul készítette elő*. Előbb általánosabb formában kellett volna beszélni a távolság hermeneutikai funkciójáról. Nem szükséges ugyanis, hogy minden esetben történeti távolságról legyen szó, és nem is csupán az időbeli távolság mint olyan képes arra, hogy a hamis felhangokat és a helytelen applikációkat kiszűrje. A távolság az egyidejűségben is hermeneutikai mozzanatnak bizonyulhat.” (Gadamer 2000. 8. Kiemelés tőlem – K.M.Zs.) De a távolság fogalmán kívül az előítélet és a horizont fogalmait is újra kell vizsgálnunk. Az előítélet gadameri meghatározása véleményünk szerint nem tartható fent abban a formában, ahogyan fentebb megjelenik, s az előbbi megfontolások után finomítani kell rajta.

Az előítélet esetében a tartalmi mozzanatok sohasem választhatók el a formai mozzanatoktól. Nem annyira az a fontos, mit tudok a dologról, hiszen sokkal fontosabb ennek a *mikéntje*. Ugyanis az előítéletek által meghatározott horizont a *miként* jegyében bontakozik ki. Azért mutatkozik meg számomra valami bizonyos *vonatkozásokban*, mert mindig valamiként látom a dolgot. És ez a *miként* határozza meg azt is, hogy mit látok. Amennyiben az előítéletet a horizont vonatkozásában (a horizontra vonatkozóan) kell meghatároznunk – márpedig így kell eljárunk, hiszen az előítéletek képezik a jelen horizontját –, az előítéletnek nem annyira ítéletjellege válik fontossá, hanem inkább az, hogy a megközelítésnek (egy horizont megnyitásának) módját (*valamikéntjét*) jelenti. Ebben áll az előítélet előzetességstruktúrája. És ez az előzetességstruktúra mint tapasztalatstruktúra elsősorban nem tematikus ítéletekben mutatkozik meg, hanem abban a tapasztalatban, hogy már eleve értem a dolgot. A már eleve értés elsődlegesen a mindennapos értelmezettség, ami történeti formájában a hagyomány.

Addig a pillanatig, amíg az előítélet észrevétlenül érvényesül, az előítéletek által meghatározott horizont inkább kontextusjellegűt mutat. A kontextus az, amelyben minden pontosan rögzített, *a dolgot vonatkozásai teszik azzá, ami*. És mivel e vonatkozásokat én hozom (előítéletek), gyakorlatilag a tulajdonképpeni tapasztalat⁵ lehetősége válhat kérdésessé. A tulajdonképpeni tapasztalat a *másság* tapasztalata; ezért lehet negatív. A más a tapasztalat tulajdonképpeni feltétele. Valami *nem* úgy van, ahogyan eddig hittem, hanem *másként*. A *másnak* a tapasztalata a *megszólításban* adódik. A megszólítás alapvető jellegét azzal emelhetjük ki, hogy a *már eleve értés* maga is csak akkor válhat tapasztalattá, ha megtörténik a megszólítás. A tapasztalat maga sohasem egy szándékos elhatározás eredménye, hanem a megszólításé. Ebben rejlik a tapasztalatnak az az *elevenessége*, mely mindenféle szándékolt módszerességet megelőz. A tapasztalatot nem én irányítom, ellenkezőleg: magamat irányítom a tapasztalatra vonatkozó reflexió révén. Ezt a mozzanatot hívjuk *belátásnak*. A horizont tapasztalatstruktúráját tehát a belátás felől kell kimutatnunk.

A horizont „az a látókör, amely mindent átfog és körülzár, ami egy pontról látható” (Gadamer 1984. 214.). Ami *látható* az egyben *belátható*. „A belátás több mint valamilyen tényállás megismerése. Mindig azt jelenti, hogy elállunk valamitől, amiben addig vakon hittünk. Ennyiben a belátás mindig tartalmazza az önismeret mozzanatát, s egyik szükségképpeni oldalát jelenti annak, amit a szó voltaképpeni értelmében tapasztalatnak nevezünk. A belátás is valami olyasmi, amit megszerzünk. Végső soron az is magának az emberi létnek a lényegi tulajdonsága, hogy belátásra képesek és belátók vagyunk.” (Gadamer 1984. 250.) A belátás önismereti mozzanatához hozzátartozik az *applikáció* fogalma, amire még részletesebben ki fogunk térni. Az alkalmazás magában a belátásban rejlik. Amit belátok, azzal együtt magamat látom be. A jelenvalólét mindenekelőtt világából érti meg magát – mondja Heidegger. Ezek után azt kell mondanunk, hogy a horizont tapasztalatstruktúrája abban a *nyitottságban* rejlik, melyben a tapasztalat *elevenességét belátjuk*. Ez az, amit *megszólíthatóságnak* nevezünk.

Továbbhaladva, de az előbbiektől nem elvonatkoztatva, vizsgáljuk meg a *távolság* fogalmát. Gadamer fentebbi „retrospekciójából”, valamint az előbbi megfontolásokból azt a következtetést vontuk le a magunk szá-

5 Gadamer a tapasztalat kettős értelméről ír: „beszélünk egyrészt olyan tapasztalatokról, melyek várakozásunknak megfelelnek, igazolják azt, másrészt viszont arról a tapasztalatról, amelyet »szerzünk«. Ez utóbbi, *a tulajdonképpeni tapasztalat*, mindig negatív.” (Gadamer 1984. 248. Kiemelés tőlem – K.M.Zs.)

mára, hogy a távolság fogalmát a *másság* fogalma felől kell értelmeznünk. A másság tapasztalatára a megszólíttóságban teszünk szert. De ahhoz, hogy valami megszólítson minket, szükséges, hogy bizonyos *távolság* legyen közöttünk. A megszólítás az, amely áthidalja ezt a távolságot; hidat ver a találkozás, a tapasztalat számára. Ebben a találkozásban a másik mássága nem oldódik fel reflexióvalósággá. A tapasztalatban sohasem pusztán a másikat tapasztalom, a *más* nem úgy jelenik meg, mint valami tapasztalt, amelyet azután a reflexió tárgyaként birtokba vehetek. A *más*, a *valami mint valami* módozatában, abban a negativitásban jelenik meg számomra, amelyben valami *nem úgy van*, ahogyan eddig gondoltam, hanem *másvalamiként*. Ez a másvalami nem lehet a maga teljes konkrétságában reflexióm tárgya, mert éppen akként van jelen, ami ő maga *nem*. Akként látom, ami ő maga nem. De ami látható, az egyben belátható. Mit láthatunk be? Hát azt, hogy a dolog megszűnik problémátlanul és magától értetődően belesimulni értelmezésünkbe, és újra a maga problematikusságában áll eléink. Problematizálásra, tematizálásra késztet. A belátásnak ez a mozzanata nyitja meg a tapasztalatot további tapasztalatok felé. Megszólíthatóvá tesz. Ebben a megközelítésben a távolság elsősorban nem mint történeti vagy időbeli távolság értődik, hanem sokkal inkább egy ontológiai dimenziója nyílik meg: a távolság mint két létező *létezőségének* (nem pedig létének) *mássága*.

Ezek után vissza kell térnünk egy előzetes mozzanatra, hogy annak egy másik aspektusát is megvizsgáljuk. Az előítéletekre vonatkozó kritikai kérdésről van szó, ami az itt vizsgálni kívánt aspektusában egy tágabb összefüggésbe való illeszkedését mutatja. Azt mondtuk, hogy az előítélet (mint már eleve értés), a mindennapos értelmezettség, történeti formájában hagyományként jelenik meg számunkra. Hagyományként ez az előítélet szerves része mindenkor lenni-tudásomnak. Az előbbieken feltárt összefüggések azt mutatják, hogy nem csak a hagyomány felé, hanem bizonyos értelemben a hagyomány ellenében is megszólíthatónak kell lennünk. Tulajdonképpen itt a hagyományhoz való helyes viszonyulás kérdéséről van szó. Hogyan lássam helyesen a hagyomány funkcióját létértelmezésben? Segítő vagy gátló tényező-e?

Egyelőre célunk az volt, hogy e kérdéseket feltegyük. Azért, mert amíg Gadamer számára a hagyományhoz való viszonyt nem teszik problematikussá ilyen kérdések, számunkra már problematikusként adódik, és éppen ezekből a szempontokból. A kérdést feltettük, hogy a további tematizálás tekintetében hozzáférhetővé tegyük a magunk számára.

2. A nyelv problémája

A hermeneutikai szituáció, illetve tapasztalat problémájának tematizálásakor nem érintettük a *nyelviség* problémáját. Mindez nem azért történt, hogy a nyelvre vonatkozó kérdést elválasszuk a szituáció vagy a tapasztalat, esetleg éppenséggel a hagyomány problematikájától, hanem azért, hogy a maga fontossága szerint tárgyalhassuk, épp ez utóbbiakra vonatkozóan.

Gadamer saját bevallása szerint: „hogy mi a nyelv, az az egyik leghomályosabb valami, amellyel az emberi elmélkedés találkozik. A nyelviség annyira közel van gondolkodásunkhoz, s a nyelv használata közben oly kevésbé tárgyiasul, hogy maga rejti el saját létét.” (Gadamer 1984. 264.)⁶ Előzményképpen, hogy a nyelvre vonatkozó kérdéskör tárgyalására a megfelelő körülményeket megteremtsük, előre kell bocsátanunk, hogy a gadameri hermeneutikának, bármennyire központi kérdésének tekintse is a nyelv problémáját, nincs abban az értelemben nyelvfilozófiája, hogy a nyelvet tárgyiasító, önmagával szembeni vizsgálódás tárgyává tenné. Gadamer ezt tudatosan kerüli is: „a nyelv problémája a mi számunkra eleve nem abban az értelemben vetődik fel, mint a nyelvfilozófia számára” (Gadamer 1984. 282.), vonatkozó okfejtése pedig a következő: „Az értelmező nem úgy használja a szavakat és a fogalmakat, ahogy a kézműves teszi-veszi a szerszámaikat. Ellenkezőleg: azt kell felismernünk, hogy a megértést mindig belsőleg szövi át a fogalmiság, s el kell utasítanunk minden olyan elméletet, amely nem akarja észrevenni a szó és a dolog belső egységét.” (Gadamer 1984. 282.) A *nyelv* tehát alapvetően nem az interpretáció eszköze, hanem annak *történeti formája*. Az interpretáció reflexivitása az, amiben a nyelv a legkevésbé tudja magát megragadni. Ezzel a megfontolással valójában az úgynevezett nyelvfilozófiák ke-

6 Erről tanúskodik az az elsőrendűség, melyet a nyelv problémája vívott ki magának a XX. század filozófiai problematikájában. Idézem Fehér M. István megfontolását ezzel kapcsolatban: „Ha van olyan téma, melynek a jelenkori filozófia panorámájában a legkülönbözőbb és egymástól alapvetően eltérő vagy egymással éppenséggel szemben álló filozófiai áramlatok minden különbözőségük vagy egyenesen ellentétességük ellenére szinte egybehangzóan megkülönböztetett figyelmet, beható diszkussziókat és részletes elemzéseket szentelnek – legyen bár a tematizálás mindenkor módja mégannyira változatos, eltérő vagy ellentétes –, akkor bizonyára elmondható: ezek egyike, sőt talán a legelső közöttük a nyelv témája. Ennek nyilvánvaló és legkézzelfoghatóbb bizonyítéka, hogy a nyelvfilozófia századunkban a legkülönbözőbb filozófiai áramlatok kulcsfogalmává lépett elő, s a jelenkor filozófiai tudatában teljességgel meghatározó szerepre tett szert.” (Fehér M. 2000. 101.)

rülnek nehéz helyzetbe. Ugyanis annak az alapvető-korszakalkotó elképzelésnek (gondolok itt elsősorban a pozitivizmusra), mely szerint egy mesterséges, ideáltipikus módon megkonstruált (megtisztított) nyelv irányából kritikát kell gyakorolni a természetes nyelv felett, ez utóbbinak egyértelműsítése céljából, egy másik oldalát mutatja meg. „Hogy a (matematikai-logikai módon felfogott) mesterséges nyelv alkotja a mércét, hogy mesterséges nyelv és köznyelv viszonyában melyiknek van joga a másikat felülvizsgálni vagy bírálatban részesíteni [az előbbieket figyelembevételével ez elvi lehetetlenségnek bizonyul; megjegyzés tőlem – K.M.Zs.] – az erre a kérdésre adott válasz nem beható vizsgálódások *eredményeként*, hanem beható vizsgálódásokat (persze meghatározott módszerrel végrehajtott beható vizsgálódásokat) lehetővé tevő a priori (s mint ilyen, bizonyítatlan s mindörökre bizonyíthatatlan) *kiindulópontként* jelent meg.” (Fehér M. 2000. 102–103.)

A nyelv a legbensőbb kapcsolatban van az interpretációval, éspedig nem oly módon, hogy az egyszer megértetteket nyelvi formába öntjük, hanem magának az interpretációnak, mint a megértés explicit formájának, nyelvi jellege van, elválaszthatatlan a nyelviségtől. Azért van ez így, mert az értelmezés „már eleve egy *előrenyúláson* alapul”: „akár véglegesen, akár fenntartással, kiválasztott egy előre meghatározott fogalmiságot” (Heidegger 1989. 292.).

Ha most figyelembe vesszük, hogy az interpretáció mindig valamilyen tapasztalatra vonatkozik, nem nehéz belátnunk, hogy maga a tapasztalat is a nyelviség vonatkozásában adódik számunkra. Már eleve egy bizonyos előzetes tematizáltságban, *láthatóságban* adódik számunkra. Úgy is mondhatnánk, hogy a tapasztalat a „nyelv mentén szerveződik”. Innen nézve az empirizmus tapasztalatfogalma bizonyos problematikusságot mutat. Ugyanis amit tapasztalunk, azt sohasem a tiszta érzéki adat (sensation) formájában tapasztaljuk, hanem már eleve egy bizonyos értelmezettségben (például nem egy hangkomplexumot hallunk, hanem egy kopácsoló harkályt – hogy Heidegger ismert példájára hivatkozzunk). Innen mutatja ki a hermeneutikai analízis, hogy az empirizmus tapasztalatfogalma nem eléggé tapasztalati, hanem valójában egy mesterséges elméleti konstrukció.

Ugyanez a probléma a természettudományok *kísérlet*fogalmával is. A kísérlet a módszeresen, folyamatos ellenőrzés alatt végzett tapasztalat, amely természetesen ideális körülmények között zajlik. Két kérdés is felmerül. Egyrészt, hogyan lehet a tapasztalatot módszeresen „végigcsinálni”, másrészt pedig, mit jelenthet az a kifejezés, hogy „ideális körülmé-

nyek között”. Hiszen a voltaképpeni tapasztalat sohasem lehet egy szándékos elhatározás következménye, azon *elevensége* miatt, mely minden módszerességet és ellenőrizhetőséget megelőz. Másfelől azt a kérdést is fel kell tennünk, vajon az ideális körülmény nem épp az az értelmezettség-e, amelyben mi magunk látjuk a dolgot, s ekképpen nem az a mód, ahogyan a dolog „van”. Mert hát honnan tudjuk mi, hogy melyek az ideális körülmények, ha a dolgok már eleve bizonyos értelmezettségben jelennek meg számunkra?⁷ Vajon a kísérlet nem tükrözi-e maga is azt az agresszivitást, amelyről azt mondtuk, hogy lényegileg a megszólíthatatlanság létmódjába helyezi a jelenvalólétet?

A tapasztalat mindenkori értelmezettségének jele a nyelviség. Mert „nem úgy áll a dolog, hogy a tapasztalat először független a szótól, s aztán a megnevezés reflexió tárgyává teszi, például úgy, hogy aláfoglaljuk a szó általánosságának. Ellenkezőleg: *magához a tapasztalathoz tartozik, hogy keresi és megtalálja a szavakat, melyek kifejezik.*” (Gadamer 1984. 291.)

Az, ami a tapasztalatban a nyelv révén szóhoz jut, nem olyasmi, aminek léte a nyelvtől független volna, és a nyelv csupán leképezné azt. Ami a nyelvben „megszólal, az nem valami olyasmi, ami eleve, a nyelv nélkül is adva van, hanem csakis a szóban kapja meg saját meghatározottságát” (Gadamer 1984. 329.). Ezért mondja Gadamer, hogy „a megérthető lét – nyelv” (Gadamer 1984. 329.). A nyelviség a dolognak nem közvetítettségi (leképezettségi) állapota, hanem *megformáltsági* állapota. „Az, amiként valami megmutatkozik, ennek a valaminek a saját létehez tartozik.” (Gadamer 1984. 329.) Ezért beszélgetünk el a dologgal még akkor is, ha csupán mi vagyunk képesek beszélni. Ennek a beszélgetésnek *beszélgetés-jellege* a tematizálásban „mutatkozik meg”. A megszólítás az, amely a közöttem és a dolog közötti *távolságot* áthidalja (de sohasem szünteti meg). Ha ezt a megszólítást elfogadom, belátom, hogy a dolog bizonyos problematikus vonatkozásokban áll elém (nem úgy van, ahogy eddig hittem), akkor beszélgetek vele, vagyis újra tematizálom. Az a tematizálás pedig, amely magát a dolgot tartja szem előtt, *elvileg dialogikus*. Nyitott az újabb megszólításra, az újabb tapasztalatra. Természetesen még nyilvánvalóbb az, amit elmondtunk, ha beszélgetőpartnerünk egy *Másik* (személy). A beszélgetés csak akkor lesz ténylegesen beszélgetés, ha egyikünk sem vonja ki magát. A beszélgetés – mondja Gadamer – sohasem szabad arra redukálódjék, hogy a másik álláspontját kiismerjem azért, hogy számolni tudjak

7 Az ideális körülmény – lehetne mondani – a kísérlet objektivitásának mércéje. De ugyanúgy megkérdőjeleznénk azt is, hogy mit jelent ebben az esetben az objektivitás.

vele, míg magam visszavonom a tényleges beszélgetésből. Ebben az esetben a minden beszélgetéshez szükséges *elvi dialogikusság* számolódik fel.

A szövegolvasás sem képez ezen elv alól kivételt. Gadamer a szöveget „egyfajta elidegenedett beszéd”-ként fogja fel. Épp ennek ellenében kell kihangsúlyoznunk Ricoeurrel együtt azt, hogy a szövegben való rögzítés pontosan azon a helyen következik be, ahol a beszéd megszülethetett volna. Ez a rögzítés ugyanakkor éppen azért következik be, mert nem mondjuk ki azt, amit kimondhatnánk, hanem írásban rögzítjük (Ricoeur 1999a. 128.). A beszélgetés ez esetben nem két személy közötti beszélgetés formájában (hiszen a szöveg írója nincs jelen az olvasásban, az olvasó pedig nem volt jelen a szöveg megírásánál), hanem a szöveg tematizálásában történik, de úgy, hogy maga a szöveg, miközben tematizálásomnak irányt ad, nyitott *értelemorientációk lehetőségét* mutatja. Akárcsak a másikkal való beszélgetés. Ezért aztán a szöveget többször is elolvassuk. Mégpedig azért, mert nyitott vagyok az újabb tapasztalatra, *megszólítható vagyok*. Az elvi dialogikusság itt is kimutatható.

Folytatnunk kell a feltett, hagyományra vonatkozó kérdésünk tematizálását is. Az, ami az ott hivatkozott problémát kinyilvánítja, nem más mint a hagyomány áthagyományozása, a hagyománytartalmaknak a *közlése*. Ezzel azt is elismertük, hogy a hagyománynak alapvető vonatkozása van a nyelviségre. Ami a hagyománynak ezt a nyelviségre való vonatkozását jelenti, azt a *közlés* kifejezéssel adtuk meg. A hagyomány léte nem más, mint önnön tartalmainak (tovább)közlése. Ez a közlés mint mondas „a meghatározott módján a felmutatottnak az együttlátatása” (Heidegger 1989. 298.), vagyis a létező (dolog) önmagából és önmagában láttatása a másik számára. Csakhogy a „kimondott”, mint a létező felfedettsége a mondasban, átvehető és „továbbmondható”. „De itt ugyanakkor a továbbmondásban a felmutatott éppenséggel ismét elfedetté válhat, jöllehet még az ilyen hallomásban születő tudás és ismeret is magára a létezőre gondol és nem valamiféle általánosan elterjedt »érvényes értelmet« »erősít meg«.” (Heidegger 1989. 299.) Ebben a modusában a mondas már nem a tulajdonképpeni értelemben vett mondas, ugyanis nélkülözi az eredendő módon újra elvégzett *felfedést*; azazhogy már nem mondas, hanem fecsegés, ez pedig „eleve, a beszéd tárgyának alapjaihoz való visszacsatolás *elmulasztása* folytán, elfed” (Heidegger 1989. 317.). Ezért esedékes számunkra a hagyományra vonatkozó kérdés: hogyan viszonyuljak a hagyománytartalmakhoz? Úgy véljük, hogy a hagyományhoz való helyes viszony az alkalmazás értelmében vett *belátás* felől érthető meg, ezért az alkalmazás fogalmának tematizálásakor fogunk visszatérni rá.

Minden tematizálás, még a nyelv é is, nyelvi formában történik. Akkor, amikor a nyelvről akarunk beszélni, már eleve működésbe hoztuk a nyelvet. A nyelv lényegére vonatkozó kérdésben Fehér M. István Heideggert idézi: „Amikor a nyelvre, tudniillik a nyelv lényegére vonatkozó kérdést fölteszük, akkor a nyelv már megszólított minket. Ha a lényegre, tudniillik a nyelv lényegére akarunk kérdezni, akkor ugyanis az, amit a lényeg jelent már megszólított bennünket.” (Fehér M. 2000. 105.) Tanulmányában a szerző a következőképpen magyarázza Heidegger szavait: „Ha azt kérdezzük, mi a nyelv [...] akkor közelebbi szemügyre vételkor azt kérdezzük, mi a nyelv lényege. Ám akkor már mindig is tudjuk azt – föltéve, hogy a kérdést értjük –, mit jelent a *lényeg*. A »lényeg« szó, illetve annak jelentése által képviselt nyelvi univerzumot már értjük – már értenünk kell –, amikor megfogalmazzuk a nyelvre, a nyelv lényegére vonatkozó kérdést – ily módon már mindig is ezen univerzumon belül mozgunk.” (Fehér M. 2000. 105.) A kérdésnek van azonban egy másik vonatkozása is, láthatóan az előbbivel ellentétes. Ugyanis, amint azt fentebb már hangsúlyoztuk, a megszólítás mindenkor arra a belátásra készítet, hogy a dolog (jelen esetben a nyelv és annak lényege) megszűnt a problémátlanság módján „belesimulni” *lennitűdásomba* és újra (de sohasem ugyanúgy) a maga tematizálásra késztető problematikusságában áll élénk. Megszólít, vagyis *kérdeztet*. Ezért tesszük fel a nyelv lényegére vonatkozó kérdést. Tehát amikor a nyelv lényegére vonatkozó kérdést felteszük, abban a különleges helyzetben találjuk magunkat, hogy már eleve tudjuk mi is az (a lényeg), de a kérdést éppen azért tesszük fel, mert problematikussá vált számunkra a nyelv lényege, vagyis az, amit tudunk.

De valójában nem szabad egy egyszerű, és éppen ezért elkerülendő ellentmondást látnunk ebben a helyzetben, mivel itt húzódik meg a nyelvre vonatkozó *kritikai kérdés* lehetősége. Ebben az értelemben a nyelv természetesen nem úgy lesz kritika tárgya, mint a nyelvfilozófiák esetében, hogy egy „rajta kívűli” álláspontból tesz megfontolásokat a nyelvre vonatkozólag. Sokkal inkább annak a *belátásához* kell eljutnom, hogy lehetőségeimre, melyek nyelvileg adódnak és értelmeződnek, *újra* meg *újra* tematikusan kérdezzek rá, azzal a fajta egzisztenciális érdekeltiséggel és érintettséggel, mely elkerül mindenféle dogmatizmust. Mert „ha leírtam ezt a mondatot: »A megérthető lét – nyelv«, akkor ebben benne van, hogy soha nem érthetjük meg teljesen azt, ami van. Ez rejlik benne, amennyiben mindaz, ami egy nyelvet vezérel, mégiscsak túlmutat azon, ami eljutott a kifejeződésig. Fennmarad mint amit meg kell érteni, mint ami majd kifejezésre kerül.” (Gadamer é.n. 20.) Ezért aztán a nyelvre vo-

natkozó legfőbb kritikai belátás magában az alkalmazásban adódik, és úgy hívjuk: vonatkozásaim állandó újrarendezése. Ebből a perspektívából nézve a szókratészi nem tudás tudása is új vonatkozásokat nyerhet.

Ugyanakkor még valami van abban a kifejezésben, hogy „a megérthető lét-nyelv”. Az, hogy maga a világom is nyelvi, abban az értelemben, hogy „rajta alapul és benne mutatkozik meg, hogy az embereknek egyáltalán *világuk* van” (Gadamer 1984. 308.). Gadamer maga úgy véli, amennyiben sikerült kimutatnia, hogy az emberi világviszony nyelvi jellegű, annyiban a hermeneutika a filozófia univerzális aspektusának bizonyul.⁸

3. Az applikáció fogalma

Az *alkalmazás* (applikáció) fogalma a hermeneutikai gondolkodás egyik alapfogalma. Amit fed, az „ugyanolyan integráns alkotórésze a hermeneutikai folyamatnak, mint a megértés és az értelmezés” (Gadamer 1984. 218.). Az alkalmazás problémája itt nem a technikai tudás vonatkozásában merül fel. A modernitás tudományos tudata a megismerésben és alkalmazásban szukcesszív mozzanatokot látott. Valamely tudást egyszer megszerzünk, azután pedig tetszőleges alkalmakkor valamely helyzetre „alkalmazzuk”. Ezzel szemben a hermeneutika számára az alkalmazás „nem utólagos és esetleges része a megértés jelenségének, hanem eleve és egészében egyik meghatározója” (Gadamer 1984. 228.). Az alkalmazás tematizálását arra használjuk ki, hogy benne összegezzük az eddig elmondottakat, ahol is az előzően tematizáltak megkapják valódi jelentőségüket és egzisztenciális vonatkozásukat.

Az alkalmazás gondolata magánál Gadamernél is csak azáltal válik teljesen világossá, ha visszakapcsoljuk Heideggerhez, akinél az alkalmazás magának a jelenvalólétnek az egzisztenciális szerkezetében gyökerezik. „*A megértés a jelenvalólét saját lennitudásának egzisztenciális léte, mégpedig úgy, hogy ez a lét önmagán feltárja, hogy hányadán áll önnön létével.*” (Heidegger 1989. 284.) Vagyis a jelenvalólét nem más, mint a *megértés-módján-való-lét*, olyan megértés-módján-való-lét, melynek

⁸ „Amikor most az ilyen közvetítés egyetemes közegét a nyelviségben ismertük fel, kérdésfeltevésünk túlterjedt konkrét kiindulásain [...], s egyetemes kérdésiránnyá tárgult. Mert az emberi világviszony teljességgel és alapvetően nyelvi jellegű, s így érthető. Ezért a hermeneutika, mint láttuk, nem csupán az úgynevezett szellem-tudományok módszertani alapja, hanem a *filozófia univerzális aspektusa.*” (Gadamer 1984. 329.)

megértésében önnön léte a mindenkori tét. Ez a megértés „önmagában azzal az egzisztenciális struktúrával bír, amelyet *kivetülésnek* nevezünk. [...] A kivetülés a faktikus lennitudás játéktérének egzisztenciális létszerkezete.” (Heidegger 1989. 284–285.) Az ilyenként felfogott megértés már alkalmazás is: akként vagyok, amiként megértem magam. Azok a lehetőségeim (lennitudásom játéktere), amelyeket felszabadítottam a magam számára, amelyekben *lenni tudok*. A megértés tétjére, vagyis a jelenvalólét önnön létére, mint megértett (vagy meg nem értett) létre vonatkozó összegzés pedig így hangzik: „Annak a létmódnak az alapján, amely a kivetülés egzisztenciáléja által konstituálódik, a jelenvalólét állandóan »több«, mint ami tényszerűen lenne, ha mint kéznél levőt akarnánk és tudnánk létállagában regisztrálni. De valójában sohasem több, mint ami faktikusan, mivel fakticitásához lényege szerint tartozik hozzá a lennitudás. De a jelenvalólét lehető létként soha nem is kevesebb, azaz egzisztenciálisan már *az*, ami lennitudásában *még nem*.” (Heidegger 1989. 285.) Ez a hermeneutikai szituáció(nk), a maga *alkalmazottságában*.

A megértés, értelmezés és alkalmazás egységét, valamint egzisztenciális vonatkoztatottságát a *belátás* fogalmából kiindulva ragadjuk meg. Az előítéletek, valamint a horizont fogalmainak tematizálásakor azt mondtuk: ami *látható*, az egyben *belátható*. A belátás tulajdonképpen a látás önmagunkra vonatkoztatása. Éppen ezért látom be magam azzal együtt és egyszerre, amit belátok. Az applikáció fogalmának vonatkozásában a tapasztalat egyáltalán nem pusztán empirikus érzetadat akkumulálásában áll, hanem egzisztenciál-hermeneutikai szerkezetű.

Egzisztenciális hermeneutikai szituációmban a problematikus vonatkozásokat mutató tapasztalatok (tehát azok melyekben a *tematizálásra várók* megszólítanak, kérdeztetnek és végül is belátásra bírnak) épp azért bírnak egzisztenciális jelentőséggel és egy ebből adódó elsőrendűséggel, mert ezeknek a vonatkozásoknak az irányában önnön létem is kérdésessé válik. Mégpedig oly módon, hogy a dolog akkor, amikor megszólít, vagyis amikor addigi, bizonyos módon problémátlan *értése*, lennitudásomba való belesimultsága megszűnik, és újra a maga problematikusságában áll elénk, „megakasztja” (azt a bizonyos módon problémátlan) lennitudásomat. Mivelhogy ezek a kérdésessé váló vonatkozások önnön létem is kérdésessé teszik, ezért ezek tematizálása elsőrendű feladat a jelenvalólét számára. Voltaképpen az alkalmazás mutatja meg, hogy hermeneutikai szituációm – létem kérdésességére vonatkozáságában – egzisztenciális szituáció.

Ugyanakkor, a megszólíthatóságra vonatkoztatva az is kiderül, hogy ez az alkalmazás nem más, mint *alkalmazkodás*. Nem a lemondás vagy az önfeladás értelmében; sokkal inkább annak értelmében kell történnék ez az alkalmazkodás, amit lehetőségeim belátása jelent. Lehetőségeim belátása éppen ezért önmagam belátását jelenti ezekben a lehetőségekben. Azt pedig, amit ez a mozzanat jelent (tudniillik önmagam belátását lehetőségeimben), *aktualizálásnak* nevezzük. Még egyszer és határozottan hangsúlyoznunk kell, az aktualizálás nem valaminek a helyi viszonyokra való alkalmazása, hanem *önmagam belátása lehetőségeimben*.

Ahhoz, hogy ezeket a lehetőségeket aktualizáljam, a magam számára aktuálissá tegyem, meg kell nyissam őket, azaz fel kell szabadítsam a magam számára. A felszabadítás pedig a problémához *odaforduló* tematizáló-újratematizáló gesztus eredménye. Ez utóbbi gesztus pedig a *megszólítható* ember gesztusa.

A megszólíthatatlanság nem megnyitja, hanem elzárja a létlehetőségeimet. De nekem épp az a célom, hogy ezeket a lehetőségeket felszabadítsam. A lehetőségeimet felszabadítani a magam számára, mert a jelenvalólet voltaképpen nem kevesebb lehetőségeinél. Lehetőségeimet pedig úgy tudom felszabadítani, ha megszólítható vagyok. Ez a megszólíthatóság legalapvetőbb egzisztenciális vonatkozása. A megszólíthatóságban, lehetőségeim felszabadításával én magam is szabaddá válok saját lehetőségeim számára. Nemcsak hogy nem önmagam elvesztését vagy önmagam teljes feladását jelenti, hanem ezzel épp ellenkezőleg: a lehető legtulajdonképpenibb módon szabaddá válok saját magam számára.

A megértés, értelmezés és alkalmazás egysége a szövegolvasásra, illetve a szöveghez való viszonyulásra is érvényes. A szöveghez való viszonyunkban is megszólíthatónak kell lennünk. Példának okáért tekintsük a bibliai hermeneutikát mint kimondottan a szöveg(ek) hermeneutikáját. Rövid kitekintéssel, Ricoeur gondolatmenetét követve, nézzük a kereszténység hermeneutikai szituációját. Ricoeur kiindulópontja (Ricoeur 1999b. 347–353.) a következő: a kereszténységben már a kezdetektől fogva létezett egy hermeneutikai probléma. Ez a probléma a két testamentum viszonyára vonatkozó kérdésből nőtt ki magát, és hármas gyökérzetű. Először is az eredetekenél valójában nem két testamentum áll, hanem egy és egy megnyilatkozás. A probléma itt abban áll, hogy a megnyilatkozás nem egyszerűen helyettesíti az írást, hanem sajátos viszonyban van vele: eltörli és ugyanakkor betölti. Másodsorban a hermeneutikai problémát tovább mélyíti az a gondolat, hogy a Biblia értelmezése és az emberi élet értelmezése megegyeznek, vagy Ricoeur kifejezéseivel élve a *multiplex*

intellectus (a sokféleség megértése) és az *intellectus de mysterio Christi* (a krisztusi misztérium megértése) egyenértékűek. A probléma harmadik gyökere némileg elfedődött a másik kettő által. Mindaddig, amíg az Újtestamentum az Ótestamentum megfejtésére (értelmezésére) szolgált, addig abszolút normának számított. Csak addig maradhat ilyen abszolút norma, amíg a „betű szerinti értelme” vitathatatlan alapnak számít, amire a többi értelem (analogikus, morális, anagogikus) ráépülhet. De mint látjuk, maga a betű szerinti értelem olyan szöveggként kínálkozik, amelyet meg kell érteni, vagyis értelmezésre szorul. Ez utóbbi helyzet számít a mai kereszténység hermeneutikai szituációjának. És ehhez jön hozzá az, amit Heidegger a megértésről mond, és ami a mi intenciónkat kifejezi. „A megértés magába rejt az értelmezésnek – azaz a megértett elsajátításának – lehetőségét.” (Heidegger 1989. 305.) Ennélfogva a „bibliai üzenet” megértése mindig is aktuális kérdése és egzisztenciális érdekeltisége a keresztény embernek, hiszen a szöveg megértése nem egyszerűen egy benne foglalt értelem feltárását jelenti, hanem a *szöveg által megjelölt létlehetőségek* kibontakoztatását és megvalósítását, *önmaga belátását lehetőségeiben*.

Ezek után úgy véljük, hogy a megszólíthatóság, amit abban a *nyitottságban* ragadtunk meg, amelyben a *tapasztalat elevenességét belátjuk*, miután fentebbi vonatkozásait is megkapta, maga szolgáltat egyfajta „belső”, önmagából kibomló „kritikai mércét” ahhoz, amit úgy neveztünk, hogy önmagam lehetőségeimben való belátása. És ez a „kritikai mérce” valami olyasmit *láttat be*, amit már mondtunk: létem *vonatkozásaim általandó újrendezésében áll*.

Az applikáció ezen tematizálása után úgy érezzük, végre tisztázhatjuk a hagyományra vonatkozó kritikai kérdést is. Tudniillik azt, hogy miként viszonyuljak a túlnyomóan előítéletek formájában adódó hagyománytartalmakhoz, hogyan lássam helyesen a hagyomány funkcióját létértelmezésemben? Itt is az lesz mérvadó, amit belátásnak neveztünk. A belátás, mint hagsúlyozni igyekeztünk, mindig azt jelenti: *önmagam belátása lehetőségeimben*. Vagyis lehetőségeim aktualizálása. Ami pedig nem jelent mást, mint lehetőségeim aktuálissá tételét, *mostba* hozását. Az aktualizálást úgy is érthetjük, hogy „visszacsatolok” a beszéd tárgyának alapjaihoz, újrafelfedem azt. Aktuálissá teszem a magam számára, hogy ezáltal felszabadított lehetőségeimben magam lássam be. Ezért tudnak bizonyos értelemben hagyományosnak számító filozófiai problémák új módon megszólalni. De csakis azok és csakis abban az értelemben, melyek tekintetében létem kérdésessé válik.

A hagyomány elutasítása, a hagyománytól való elzárkózás voltaképpen helytelen viszonyulás. De nem csak helytelen, lehetetlen is. Mert eleve bizonyos értelemben „hagyományosan” (már eleve értés) értem meg magam. Az elzárkózás gesztusa a belátás tekintetében történetietlennek bizonyul. Azonban, mint tudjuk, a történetietlenség csupán a történeti lét egyik módja. Ezért aztán megszólíthatatlanságában épp a lehetőségeit rekeszti el önmagától. Magát a hagyományt is fel kell szabadítanom a magam számára, hogy bizonyos mozzanatait vagy vonatkozásait aktuálissá tehessem. Mert azok a lehetőségek is az én lehetőségeim, és aktuálissá kell tennem őket, hiszen a tét mindig az én *létem*. Az, amit a hagyomány tulajdonképpen elsajátítása jelent, nem más, mint a hagyomány felszabadítása az aktualizálás módján. Ebben és ezért „él” a hagyomány.

A *megszólíthatóság* lehetőségét és egzisztenciális vonatkozásait a hermeneutikai szituációban, úgy gondoljuk, sikerült kimutatnunk. De vajon mit jelenthet a címösszetételben megjelenő második kifejezés, a „hermenautika” fogalma? Erre azt kell mondanunk: a „hermenautika” az a hermeneutika, amely *nem alkalmazott*, amelynek nincs egzisztenciális vonatkozása; valamiféle lavírozás a dolgok rendelkezésünkre álló, prekonstruált „értelmezése” között. Hogy ez milyen vonatkozásokat rejt magában, azt mindenki maga végiggondolhatja és számot vethet vele, minthogy bizonyos értelemben számot is kell vessen vele, mégpedig annak a kérdésnek az irányértelmében, hogy miképpen mutat egzisztenciális vonatkozásokat az adott tematizálás.

Alapkérdésünk tematizálásakor mi magunk is egy hermeneutikai szituációban találtuk magunkat. Amikor az alapkérdést feltettük, már eleve valamiképpen értettük e szituáció nyitottságát, de ugyanakkor éppenséggel azért tettük fel ezt a kérdést, mert problematikussá vált számunkra az, amit érteni véltünk. Maga a kérdés semmiképpen sem nélkülözheti az egzisztenciális érdekeltséget, hiszen létünk kérdésessége nyilvánul meg a kérdéses vonatkozásokban. A kérdés tematizálásával saját vonatkozásainkat is újrarendezni igyekeztünk. Legalábbis létünk kérdésességének ebben az értelmében.

Még valamit azonban el kell mondanunk. Bármennyire igyekeztünk is a probléma irányultságait, értelemait és vonatkozásait egymáshoz viszszakapcsolni, magának a diskurzusnak a diszkurzív jellege megbontja ezt az *egybehangzást*. Ami a diskurzusnak éppen a diszkurzivitása miatt hátránya, azon másképp kell segítenünk. Mégpedig úgy, hogy kimondjuk: az összes vonatkozás *egyszerre* áll fenn.

SZAKIRODALOM

FEHÉR M. István

1998 Heidegger and the Hermeneutic Turn of Philosophy. *Kellék*, 11–12. 7–22.

2000 Szó, beszélgetés, dolog. A gadameri hermeneutika nyelvfelfogása. *Vulgo* II. 3–4–5. 101–113.

GADAMER, Hans-Georg

1984 *Igazság és módszer*. Budapest, Gondolat

2000 Fenomenológia és dialektika között. Önkritika-kísérlet (1985). *Vulgo* II. 3–4–5. 4–18.

É.n. Szöveg és interpretáció. In: Bacsó Béla szerk.: *Szöveg és interpretáció*. Cserépfalvi, 17–41.

HEIDEGGER, Martin

1989 *Lét és idő*. Budapest, Gondolat

RICOEUR, Paul

1999a Ce este un text?. In: Paul Ricoeur: *De la text la acțiune*. Cluj, Echinox, 127–148.

1999b Prefață la Bultmann. In: Paul Ricoeur: *Conflictul interpretărilor*. Cluj, Echinox, 347–365.

1999c Sarcina hermeneuticii: pornind de la Schleiermacher și de la Dilthey. In: Paul Ricoeur: *De la text la acțiune*. Cluj, Echinox, 71–98.

A KÉP HERMENEUTIKÁJA ÉS AZ ADEKVÁT NYELV

„A kép hermeneutikájának eredete ott található, ahol a szem képi él-ménye a nyelv közegébe megy át.” (Boehm 1993. 87.) Boehm próbálkozása hiánypótlónak bizonyul, amennyiben a kommunikáció nyelven kívüli terein keresi a megértés új lehetőségeit. Számos tanulmánya (főként *A lét gyarapodása. Hermeneutikai reflexió és képzőművészet* című) annak bizonyítéka is, hogy a gadameri hermeneutika nem zárkózik el a kép problémája elől, annak ellenére, hogy a nyelvhez kötődőként érvényesül. „A nyelv éppen azért alapozza meg a gondolkodást, mert a hagyományos megértésen túllépve terjedelme kitágul.” „[...] amit meg lehet érteni, az nyelv.”¹ „Hogy mely eszközökkel mondanak, azaz tesznek evidenssé valamit, hogy mi bizonyul nyelvi jellegűnek, az nyitva marad.” (Boehm 2000. 71.) „Hiszen például nem csak a művészet, hanem a természet nyelvéről, sőt egyáltalán a dolgok nyelvéről is beszélünk.” (Gadamer 1984. 329.)

1 A Heideggerből indító kritikai rekonstrukció szerint „nem létezik semmiféle olyan hely, olyan álláspont, a nyelvi világtapasztalaton kívül, amelyről tekintve az utóbbi maga képes volna tárggyá válni”. (Gadamer 1984. 314.) Az egész emberi univerzum nyelvi szerkezetű, nyelvileg közvetített. A felülvizsgált nyelvfilozófiai tradíció a nyelvet „minden tartalomtól való eloldozottságában” állította vizsgálódásainak középpontjába. Heidegger és Gadamer arra hívja fel a figyelmet, hogy a nyelvet leértékelő instrumentalista felfogásban megbomlott a „szó és dolog benső egysége”. Ez az egység egyrészt a *hozzátartozás*, másrészt a *részesedés* fogalma felől érthető meg. Az értelmező a mindenkori értelmezetthez a mindkettőjüket át-fogó hatástörténeti horizontban bensőleg hozzátartozik. Amennyiben „a hagyomány lényegét a nyelviség jellemzi”, a nyelvhez is éppily eredendően hozzátartozunk. A mindenkori dolog már mindig is nyelvileg eleve megformált. „Ami a nyelvben megszólal, az valami más ugyan, mint a kimondott szó maga. De a szó csak azáltal lesz szó, ami benne megszólal. A szó a maga érzéki létében csak azért hangzik el, hogy önmagát a mondottba fölemelje, a mondottban megszüntesse. Fordítva pedig: ami megszólal, nem olyan valami, ami nyelv híján is előzetesen adva volna, hanem olyan, ami a szóban önmaga benső meghatározottságára lel rá.” (Gadamer 1984. 329.) A nyelv *részesedik* a nyelv által, benne szóhoz jutott létében (ezáltal pedig ontológiailag felértékelődik). Nyelv és dolog illetően való összetartozása (valamint a hermeneutikai tapasztalat nyelviségére vonatkozó állítás) arra az „univerzális-ontológiai struktúrára utal [...], amire a megértés egyáltalán irányulhat. A megérthető lét – nyelv.” (Gadamer 1984. 329.)

A XIX. század végén kialakuló modern művészet problematikussá teszi a klasszikus művészettörténet paradigmáján belül működő kép–nyelv viszonyt. Az egymáshoz kötött fenomén szétválasztására törekedtek, amely a tisztaság követelményeként a festészetben a „tiszta vizuális” képre való törekvést alapozta meg. A hermeneutikai reflexió e problémátudat felől egyrészt igyekszik felülvizsgálni bizonyos módszerek elvárásait és alkalmasságát – anélkül, hogy önmaga valamelyik módszer ideálját követné –, valamint a képhez és látáshoz kötődő, nyelviileg nem kódolt tapasztalatok artikulálásának lehetőségeit kutatja. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a megismerésre vonatkozó hermeneutikai megfontolások mindvégig érvényesek maradnak. A diszkusszió tárgyának megfelelően súlypontosznak bizonyos vonatkozásokat. Boehm, a XVIII–XIX. századi művészek tapasztalataira hivatkozva, a kép nyelvtől való mélységes különbözőségét hangsúlyozza. Tanulmányainak a szerkezete is a fent említett modellt látszik követni: a problémátudat exponálása, az előítéletek felülvizsgálata és a nyitás mozzanata. A hermeneutikai reflexió tétje az egyes fogalmak kritikai megvilágításán túl a jelentéstartomány bővítése.

A kép jelentésterjedelmének rekonstrukciójához szükséges a történeti képtípusok vizsgálata. Gadamer a táblakép példáján világítja meg a modern képtudatot. Itt jelentkezik egy olyan absztrakciós mozzanat, amelylyel „úgyszólván minden műalkotást képpé változtatunk, amikor valamennyi életvonatkozásától és megközelítésének sajátos feltételeitől elválasztjuk, akkor bekeretezzük, mint valami képet, s úgyszólván a falra akasztjuk.” (Gadamer 1984. 107.) Ez a művek eredeti helyüktől és funkciójuktól való megfosztását jelenti, röviden a *muzealizációt*. Megjelenik így módon egy új hely, ami a képeket egy absztrakt, ugyanakkor populárisra vált történeti konstrukcióba helyezi. Az a kategória, amely a kép státusát érintő fordulatot jellemzi, az „esztétikai megkülönböztetés”. „Ez a megmutatkozás önállósulását jelenti a megmutatottal szemben.” (Boehm 2000. 74.) A kép létmódjának kérdése azonban egy olyan ontológiai interferenciához küld, ahol a műalkotás sajátos módon összetartozik azzal, amire vonatkozik. A megmutatott létében való részesedés mint létfolyamat épp a fent említett absztrakciós mozzanatban létrejövő távolosság visszafogását valósítja meg. Gadamer a kép létmódjának olyan felfogását javasolja, „amely a képet el tudja választani az esztétikai tudattól és attól a képfogalomtól, melyhez a modern galéria szoktatott hozzá bennünket, és ismét össze tudja kapcsolni a dekoratív fogalmával, melyet az élményesztétika lejáratozott. [...] Csak amióta a képeknek nincs helyük, az-

óta tudjuk ismét, hogy a képek nem csupán képek, hanem hely is kell nekik.” (Gadamer 1984. 108.) A képet egyrészt a muzealizáció fordulata, másrészt „a modern ipari és adminisztratív állam léte és funkcionizált nyilvánossága” mozdította ki helyéről.

Ennek megfelelően Gadamer vizsgálódásában tetten érhető a visszatérés, visszacsatolás gesztusa, amely nem kis hasonlóságot mutat a Heideggernél és Nietzschénél is jelenlévő archaizmussal. Ez itt nyilván nem az ősiségkultusz vádja, hanem arra utalok, hogy mindhárom esetben jelen van az a mozzanat, amikor egy bukástörténet háttére előtt fölmutatnak valami „eredeti”, némely esetben egy konkrét korra való utalás kíséretében. Ennek jeles példája persze a görög kultúra. Gadamernél ez a nyelvre és a képre vonatkozó filozófiai reflexió esetében is áll. A kép jelentésterjedelmének történeti vizsgálata mögött nem holmi történelmi kíváncsiság vagy a szakrális, illetve az uralkodói képgyakorlat utáni romantikus vágy áll, hanem a kép *létrangjának* a felderítése a cél. Csakhogy ez a felderítés a realitáshoz való visszakötéshez, a létfolyamathoz, az elevenhez (zoon) vezet. Ekként gondolja el Gadamer a kép plauzibilitását és nem pusztá tételezés folyományaként. A Gadamer képfogalmának alapján álló bonyolult viszonyrendszert a *létfolyamat* fogalma írja le. Hogy az önmagához való viszonyulás mozzanata (mint „eleven kitüntetettség”) miként történik a kép esetében, az a kép és képmás összefüggésének a vizsgálatából derül ki. Ezt fogjuk tehát a továbbiakban végigkövetni az *Igazság és módszer, A kép létrangja* című alfejezetében.

Míg a képmás funkcionális jellegénél fogva nem rendelkezik magáértvaló léttel (önmagát szünteti meg, abban az értelemben, hogy egyetlen funkciója valaminek a visszaadása az azonosítás céljából), a kép esetében a megmutatotthoz való küldés megszűnik: „[...] az intenció a megmutatás és a megmutatott meg-nem-különböztetésének az eredeti egységére és meg-nem-különböztetésére irányul”. (Gadamer 1984. 110.) Gadamer a tükörmodellel szemlélteti a képnek a *megmutatottól* való ontológiai elválaszthatatlanságát, azonban van egy lényeges különbség az esztétikai értelemben vett kép és a tükörkép között (és itt érvényét veszti a tükörmodell): az utóbbinak nincs valóságos léte, az előbbinek viszont van. A kép „léte a megmutatásban áll, ez különbözteti meg a leképzettől, s a pusztá képmással szemben épp ez kölcsönzi neki azt a pozitív tulajdonságot, hogy kép”. (Gadamer 1984. 110.) A kép azért több, mint a képmás, hogy mond valamit a mintaképéről. Ily módon létrejön egy olyan kölcsönviszony, ahol „a kép a megmutatott számára an-

nak képi értékét nyújtja, és fordítva: a megmutatott realitás a kép számára annak léttartalmát. A kép nem szünteti meg önmagát, hanem kép marad a megmutatás folyamatában, azonban feltöltekezik a megmutatott valóságával. A realitás realitás marad, ám egyúttal a kép teljesítménye nyomán tárul fel. Ennélfogva a megmutatkozás beavatkozik, nem hagyja változatlanul az ábrázoltat, és éppen ezáltal különbözik a tükörtől, amelyet a dolgok előtt periférikusan s számukra következmények nélkül körbehurcolunk. A kép, így szól Gadamer tézise, hozzátartozik az ábrázolt létéhez. Ezért minden egyes erős kép létfolyamat, amely egyik összetevője a megmutatott létrangjának. Sőt »a megmutatás révén a megmutatottnak úgyszólván gyarapodik a léte.« (Boehm 2000. 76.) A kép processzualitását egyrészt úgy jellemzi Gadamer, mint a kép és mintakép dialaktikáját, másrészt mint a mintakép „emanációját”. Mit jelent a mintakép? A mintakép a kép vonatkozásában álló megmutatott. Ettől a vonatkozástól függetlenül nem lehet helyesen elgondolni. Különben olyan következtetésre jutnánk, hogy a mintakép, az ábrázolandó tárgy az, amely a portré festésekor modellként jelen volt, vagy feltételezhetnénk benne a reális egyfajta esszenciáját. A reprezentáció² eredeti jelentése felől értett megmutatásban a mintakép oly módon mutatkozik meg, hogy „a kép mond valamit mintaképéről”. (Gadamer 1984. 110.) A megmutatkozást lényegileg tartalmazó realitás képszerű lesz, mintaképpé válik. „Mert szigorúan véve az a helyzet, hogy a mintakép valójában csak a kép által válik »minta«-képpé, tehát az ábrázolt tulajdonképpen csak a kép felől nézve válik képszerűvé.” (Gadamer 1984. 111.) A mintaképre vonatkozás olyan lényegmozzanat, amely a művészet bemutató jellegén alapul.

A bemutató jelleg (és az efelől értett kép) pontosabb körülhatárolásához Gadamer azzal is számot vet, hogy „a »megmutatás« nem minden formájának van »művészet«-jellege” (Gadamer 1984. 117.). Ugyanis a jel és a szimbólum is utalásstruktúrával bír. Bár a képben jelen van az utalás mozzanata („saját tartalma révén tölti be a bemutatottra való utalás funkcióját”), intenciója szerint a nála való elidőzésre ösztönöz. Tiszta utalásként a jel viszont éppen hogy továbbküld valamihez, ami nincs jelen. Funkcióját akkor tölti be, ha megjelenít valamit, ami nincs jelen, anélkül azonban, hogy önmagára túlságosan fölhívna a figyelmet. Egy

2 Kánonjogi fogalom, amelyet Gadamer a kép létmódjának jellemzésére vezet be. Jelentése: „képviselet”, jelenvalóvá tevés’ vagy, ahogy a 255. jegyzetben használja: „képviselő jelenlét”.

jel csakis abban az esetben mutatkozik meg másként, ha végbemegy valamiféle „intencióeltolódás”. „Például, ha az eget szemlélve egy jelenség szépsége tölt el bennünket” (Gadamer 1984. 118.), és nem pusztán arra gondolunk, hogy ez az eső jele. Az utalásfunkciójában feloldódó jelet tehát nem jellemzi az „ontológiai részesedés”, a szimbólumot viszont igen. „A szimbólum valami olyasmit mutat meg jelenvalóként, ami alapjában véve mindig jelen van.” (Gadamer 1984. 119.) Megvalósul egy olyan „közvetlenség”, amelyen keresztül a (nem érzéki) megjelenített súlya szétárad a jelenvalóságban.³ Bár a szimbólumban is a megmutatott van jelen, mégis különbözik a képtől, mert semmit sem mond arról, amit jelenvalóvá tesz (nem gyarapítja annak létét). A kép tehát sem nem *tiszta utalás*, sem nem *tiszta képviselés*, bár sajátos módon az ábrázolás mindkét esetét tartalmazza. Gadamer szerint éppen közbülső helyzete kölcsönöz neki sajátos létrangot. Úgy tűnik, hogy nem csak az interpretátor helye a köztesség, hanem az értelmezendőé is, mert nem egyértelműsége révén szólít meg, hanem éppen az jelent kihívást, hogy a „nála időzésben” rátapintsunk arra, ami „így van”, ami csak a „végbemenésben” érhető el. A jólismert fordulat szerint az interpretáció a megszólítással kezdődik. A lényegyet mondó szó megakaszt, és épp ezáltal kimozdít a mindennapiságból. *A szó és a kép művészete* című tanulmányában Gadamer az „elidőzést”, mint minden művészet legrejtélyesebb hatását vizsgálja. Ami más alkotott dolgoktól megkülönbözteti a műalkotást – azon kívül, hogy nem rendelkezik használati értékkel⁴ – az épp az a sajátosság, hogy magához vonzza és magánál tartja a csodáló és csodálkozó tekintetet. Erre az időtartamra (die Weile) utal Rilke is a *Firenzei napló*-ban: „minden mű valódi értékéhez a magányosságon át vezet az út. Bezárkózni egy könyvvel, egy képpel, egy dallal két-három napra, megismerni élete szokásait, utánajárni furcsaságainak, bizalmunkba fogadni, kiérdemelni hitét és átélni valamit vele együtt: szenvedést, álmot, vágyat.” (Rilke 1994. 155.) Vagy Nietzsche: „ha az olvasást a művészet szintjén akarjuk gyakorolni, akkor pesze olyasmire van szükség, amit

3 „[...] például a vallási szimbólum, a zászló, az egyenruha olyannyira képviselik a tisztelet tárgyát, hogy az jelen van bennük.” (Gadamer 1984. 119.)

4 A *poesis* szó egyaránt jelenti „a kézműves és a nagy szobrász tevékenységét – ez utóbbi esetében tehát azt a különleges képességet is, hogy a semmiből, a pusztá flatus vocisből valamit csináljon. Ami ily módon sikerül, azt kifejezetten »költészetnek« hívják, és kiváltképpen azt hívják így.” (Gadamer 1997. 276.) Az előbbi terméke, a „munkadarab”, ki van téve a használatnak és az elhasználódásnak, a műalkotás ellenben nem.

éppen mostanában tökéletesen elfelejtettek – és írásaim olvashatósága szintén ezért várat magára –, mert ehhez semmi esetre sem »modern embernek« kell lenni, hanem téhen módjára kérődzni kell rajtuk”. (Nietzsche 1996. 17.) Ezzel tovább is léphetünk ahhoz, amit Gadamer az említett tanulmány vonatkozó passzusában következő lépésként állít: „minden művészet olvasásra van szánva”. (Gadamer 1997. 277.) Mi az olvasás? A *hallásról* című tanulmányában a következő választ kapjuk: „beszélni hagyás”. Ez távolról sem az elhangzó vagy látható előtt való passzív kitarulkozás, hanem cselekvés és képesség. Nem is valaminek a pusztá reprodukálása, hanem interpretáció. Az elsajátított (megtanult) értő odafigyelés az „értelemegész” közelébe visz. Azok a szavak,⁵ amelyekkel a Lesen („szed’ ,olvas’) szó egybecseng, valamiféle együvé hozó betakarításra utalnak, „egyfajta termés betakarítására, amiből az ember táplálkozik”. (Gadamer 1997. 282.) Az olvasás olyan folyamat, amelyben az, ami megszólít szóhoz jut, végbemegy. Mint tudjuk itt nem valamiféle már eleve meglévő interpretációs stratégia működtetéséről van szó, hanem tevékeny nyitottságról, amely a dolgot a maga sajátosságai szerint hagyja kibontakozni. Gadamer itt egy olyan rendtapasztalatra utal, amelyet a *metron* és *metrion* különbsége felől magyaráz. Az előbbi azt a külső mértéket jelenti, amellyel a dolgokat megközelítjük, az utóbbi pedig az, amit a dolgok saját magukban hordoznak. Ebben a vonatkozásban a metrion – mint Takt (,ütem’ ,tapintat’), mértéktartás, felismerhető, egyedülálló pontosság – az az „összhangban lévő”, amit a művészetben megtapasztalhatunk, és Gadamer szerint olyan fordulatokkal illetünk, mint: „most stimmel”, „így van”.⁶ „Az olvasás [...] egy belső összefüggést hív elő, artikulál, úgy, hogy stimmel.” (Gadamer 1997. 282.) A műalkotás létmódja ebben a vonatkozásban az arisztotelészi *energeia*-fogalom felől új megvilágításba kerül. Megjelenik a műalkotás és értelmezés kölcsönviszonyának egy újabb aspektusa. A műalkotás egyedül ábrázolásában, mint értelmezésében képes lenni, mely a maga részéről feloldódik a műben, nem pedig tőle elválasztottan létezik. Az *energeia* felől értett műalkotás a végbemenésben létezik, abban van jelen. Mindennek, ami mozgásban van, a mozgás értelmében van léte. „A

5 Zusammenlesen (,összeszededet’), Auflesen (,összegyűjt’), Auslesen (,kiválogat’), Verlesen (,szemezget’), Lese (,szüret’). Egy másik idehangzó sor: „egy könyvbe beleolvasni (anlesen) vagy azt kiolvasni (auslesen), az ember beleolvashatja magát egy témába (sich einlesen), továbbolvashat (weiterlesen), utánolvashat valaminek (nachlesen) vagy felolvashat (vorlesen).” (Gadamer 1987. 282.)

6 Goethe szavaira utal: „így igaz, így létező”. (Vö. Gadamer 1997. 275.)

végbemenés önmagában hordozza saját, teljes létét, téloszát.” (Gadamer 1997. 283.) Ha ehhez hozzágondoljuk „a máslet potencialitásának” előfeltevését, akkor egy olyan történnel való találkozás bontakozik ki, amelyben műalkotás és olvasó együttesen részt vesz, és e részvételben egyikük sem marad érintetlen. Ami e kölcsönös érintettségéről számot ad, az az *ekphrászisz*, amelynek története Boehm szerint azt mutatja, hogy mindig a *találó szót* keresték. A *találó szó* a fentebb már említett tapasztalatok alapján nem képzelhető el valamiféle adekvációként. Az a fordulat, amelyről Boehm a legtöbb tanulmányában talán túlságosan is sokat beszél, a filozófia berkeiben is jelentkezik. Nietzsche felmutat egy olyan erodálódási folyamatot, amelynek mindenkori terméke „a fogalmak gerendázata és deszkaépülete”. Ez a folyamat azt jelenti, hogy „megkeményedik és merevvé válik a képeknek az a tömege, amely eredetileg forró folyadékként ömlik az emberi fantázia ősi képességéből”. Az entrópia a jelölt valóság és a jelet használatól való elidegenedés irányába halad (gyakorlatilag a jellé válás folyamata). Ez az alaphelyzet termeli ki azokat a megfontolásokat, amelyek a nyelv inadekvátságát célozzák meg a valóság reprezentációjában. Ezt a tényállást tévedés egyetemes érvénnyel állítani, ahogy tévedés valóságosságát is tagadni. Éppen ezért Nietzsche vizsgálódásai arra hívják fel a figyelmet, hogy szükséges egy szimptomális és geneologikus kritika kidolgozása, és főként egy olyan nyelv keresése, amely „eljut a határáig, kitör önmagából, szétrobban és radikálisan feladja önmagát”, amely csupa tiltott metaforában és sohasem hallott fogalomkapcsolatokban szólal meg. Úgy kell megszólalnia, hogy kimondja a többletet, amely minden beszédet megelőz és követ. Ami esetünkben ebben a beszédben megvalósul, az a két médium (kép és nyelv) közötti fordítás, amely közös alapra hivatkozik, de úgy, hogy egyben magában hordja és megmutatja azt. A továbbiakban ezt a közös alapot egyrészt mint *ikonikus sűrűséget*, másrészt mint *megmutatást* fogjuk tárgyalni. Max Imdahl azt bizonyítja, hogy a kép „olyan látványalkalom, amely identitással rendelkezik, amennyiben nem helyettesíthető semmiféle a képen kívüli láthatósággal”. Az identitás a lét és jelenség szétválaszthatatlanságát jelenti. Míg a valódi dolog identitása azon alapszik, hogy léte és megjelenési módja szétválasztható, a képen megjelenő fa nem függetleníthető megjelenési helyétől és kontextusától. Egy tényállás nélküli logika érvényesül, egy permanens átmenet. „A kép olyan megjelenítési folyamat, amelyben a lét momentumai mindig is jelenségként tűnnek fel.” A nyelv meg tud fogalmazni egy tényállást, mert szét tudja választani az alanyi létet és a predikatív megjelené-

si formát. A kép a metafizikus fogalmiság elé nyúlik vissza, amennyiben egy olyan ábrázolási folyamatnak tekinthető, amelyben a lét folyamatosan a jelenségbe vált át. Ezt a különös fenomenalitást nevezi Boehm *potencialitásnak*, és ez képezi egyben a képiséget, a kép alapját. A képiség a kép esetében az *ikonikus* sűrűség. Lényege abban áll, hogy láthatóvá teszi azt, ami a kép nélkül és attól leválasztva nem lenne látható. Ez a közös alap a forrás. A nyelv esetében leginkább a költői metaforákkal lehet szemléltetni, amelyek a képiség sajátos módján kommunikálnak. Ugyanerre az alapra utal Nietzsche is nyelvkritikájában. A trópus, mint a tulajdonképpeni nyelvi forma egy önkényes, transzgreszív gesztus eredménye, amely egy idegenger képpé alakításából, a kép hanggal való visszaadásán keresztül a fogalomig jut. Az alap, valamint az azonosság és differencia szoros kapcsolata által lehetővé tett fordítás nem egy egyirányú folyamat. Ezt ellenőrzi a visszafordítás. A kép eredendő médiumába történő visszafordítás tulajdonképpen annyit jelent, hogy bár több iránylehetősége adott, az interpretáció mégis egy határolt udvarban mozog. Boehm Saussure jeleméletének alapján elképzel egy laterális összefüggérendszerként működő artikulációs szerkezetet. Ez egy, a képen belül megvalósuló mobilitás. A kontűrök, foltok, szóval az alkotórészek határait, azok játékát követve tárja fel a szemlélő a képet. A határok egymás közötti játéka a korrelációs lehetőségek sokoldalúságát hozza létre. A laterális határvonalak változtathatósága teremti meg azt a fajta átmenetiséget, amelyet az interpretáció és a létjelenség egysége felől *potencialitásnak* nevezünk, a megjelenített tartalom felől pedig *ikonikus sűrűségnek*. A fentebb tárgyaltak értelmében a kép nem a részek összességéből áll össze, hanem a határok közötti kapcsolatok és kontrasztok variációinak tereként értelmeződik. A beszéd és képtevékenység a megmutatás képességében fogható meg. A megmutatás láthatóvá tesz, megnyitja az átlátás lehetőségét. Egy új megismeréstér felépítésével lehetővé teszi, hogy a megmutatottat mint őt magát mutassa meg. „Kép és szó konvergenciája a megmutatáson alapul, a képleírás akkor sikerül, ha azt hajtja végre, amit a kép lényegében kiemel.” (Boehm 1997. 36.) Ha elfogadjuk, hogy a leírást mindig egyfajta megismerésvizony alapozza meg (Panofsky a „dolgozhoz” való mindenkori „beállítottság”-nak nevezi), akkor a továbbiakban nyilván e viszony tárgyalása a feladat. Ez ügyben Nietzschehez fogunk folyamodni, a szenvedély (*a megismerés szenvedélyének*) perspektívájába helyezve az egész problémakört.

A *Vidám tudomány* 317. aforizmájában a szenvedély a következő kontextusban jelenik meg: „Ritkán vagyunk tudatában egyes életszakaszaink tulajdonképpeni pátoszának, amíg azt a bizonyos szakaszt éljük, hanem mindig úgy véljük, ez az egyetlen lehetséges, ésszerű állapot számunkra, az egyetlen, s ezért teljességgel ethosz, nem pedig pathosz.” (Nietzsche 1994. 227.) Az ethosz (mint az egyetlen lehetséges és ésszerű életmód) stabilitása révén különbözik a pátosztól. Az életszakasz mint pátosz az egységes és folyamatos élet hiányát jelenti, ahogy az egységes és homogén én hiányát is, hiszen „földöntúli lenne mindez e bolygó számára”. Nietzsche utal a két terminus görög használatára. A pátosz szó történetét igen sok konnotáció terheli. Általában azt jelenti, hogy valami történik, vagy magára a történésre referálva, vagy az érintett személyre. A filozófiai spekuláció két irányt követ: az egyik azt kutatja, ami a dologgal történik, a másik pedig azt, ami a lélekkel. Mint excesszív impulzió (hormai), Zénonnál a lélek irracionális tevékenységét jelenti. A lélek és a test érintkezési pontján jelenik meg. Az „impulzió” az a transzgresszív mozgás, amelyet a vágy az ösztön vagy a szenvedély végez. Minden tevékenység mögött jelen vannak és motivációs horizontként éreztetik hatásukat. Ettől a (be)hatástól még az a tevékenység sem mentes, amely látszólag a lehető legtávolabb áll a lélek irracionális ténykedésétől – a megismerés. „Szellemi munkánk legnagyobb része öntudatlanul, észrevétlenül zajlik le a bensőnkben” – mondja Nietzsche a *Vidám tudomány* 333. aforizmájában. A kereszténység vagy a metafizika bírálatának hátterében éppenséggel a vágy és szenvedély tagadhatatlan jelenlétét bizonyítja. Minden erre vonatkozó tiltás életellenes, ugyanis rajta keresztül maga az élet szól, illetve az impulzió révén küld. A 317. aforizma jegyzete egy évvel később született, az első Genovában töltött tél után. Mazzino Montinari a *Hajnalpír* 429. aforizmájának elemzésekor említ egy ugyanazon időből származó jegyzetfüzetet, amelyben megjelenik a „Passio nova” kifejezés. A *Hajnalpírban* ez a kifejezés kapcsolja össze a megismerés becsületességét és szenvedélyét. Míg a művész ártatlansága menti fel az öncsalás vádját alól, addig a megismerőt a becsületesség. „A becsületesség, mint a legifjabb erény, azt illeti meg, aki-ben megvan a megismerés új szenvedélye.” Miért lett a megismerés a szenvedély tárgya? Az új szenvedély című aforizmában a következő választ találjuk: „A felfedezés és feltalálás nyugtalansága olyan csábító és nélkülözhetetlen lett számunkra, mint amilyen csábító és nélkülözhetetlen a szeretőnek a boldogtalan szerelem: ezt ő semmi áron el nem cserélné a közönyösség állapotával; igen, talán mi szintén boldogtalan sze-

retők vagyunk!” Tehát a szenvedély az az impulzió, amelyet a csábító a szeretője felé küld. De miért társul a felfedezéshez és feltaláláshoz a *nyugtalanság*? Azt hiszem, hogy ez a nyugtalanság kétgyökerű. Az egyik az a gondolat, amelyet az aforizma második felében találunk: „Az emberség a megismerés szenvedélyébe tönkremehet.” A feloldás a „fő kérdésre” adott latens válasz: „Tűzben és fényben menjen tönkre az emberség vagy a homokban?” (Montinari 1993. 49.) A nyughatatlanság másik forrása a 423. aforizmában jelenik meg: „vajon nem hallom-e minden szó mögött a tévedés, a belemagyarázás, az örület szellemének nevetését?” (Montinari 1993. 50.) Hogy ennek van, vagy egyáltalán lehet-e feloldása – az kétséges. Viszont szervesen beilleszkedik abba a gondolkodói attitűdbe, amelyet a megismerés szenvedélyének fogalma mentén itt fölmutatni szeretnénk.

A megismerés szenvedélye önmaga felől nézve olyasvalami, ami „saját magát tekinti a létezés céljának – hogyha pedig tagadja e célokat, akkor minden véletlen legértékesebb eredményének tekinti magát.” (Nietzsche 2000. 277.) Afelől nézve, akit érint, a szenvedélyes szeretőt látjuk, aki *képtelen* az egyesülésre. Végül „az igazság akarásaként a megismerés szenvedélye a Zarathusztrában minden létező elgondolásának akarása lesz, ami nem más, mint a hatalom akarása.” (Montinari 1993. 53.) Csak-hogy ezt a totalitásigényt minduntalan megakasztja az a képtelenség, amelybe szenvedélye a megismerőt dobja. Kierkegaard a „gondolkodás paradoxonának” nevezi azt, „hogy fel akar fedni valamit, amit nem képes elgondolni.” (Kierkegaard 1997. 51.) A megsejtett paradoxon visszahat az emberre: megbotránkozik és a botránkozás okozta bizonytalanság felől nem csak ő maga válik dubiózussá mint individuum, hanem a maradéktalan megismerés is. Föltárul számára az a hely, ahol a boldogságot csak „a leginkább szellemi emberek, mint a legerősebbek” lelik meg – a labirintus. Ez egyrészt a sokirányú vizsgálódás igénye, másrészt annak tudata, hogy ez lehetetlen. A labirintus csak akkor válik termékeny földdé, ha nem transzcendáljuk a lét sokértelmű karakterét.

„Ó, bárcsak újjászülethetnék száz meg száz lényben!” – így szól a megismerő ember sóhaja. És valóban nem a képtelenségtől fél, hanem attól, hogy nem lesz „újjászületés”. Itt nyeri el értelmét a filozófiai perspektivizmus, amelyet Nietzsche a következőképpen határoz meg: „másképpen látni, egyszer végre más látásmódot *akarni* az értelemnek nem középszerű iskolája, nem középszerű készülődése eljövendő objektivitása felé – ám ez utóbbit *nem az érdektelen szemlélődésként* értjük (ami nyilvánvaló értelmetlenség volna), hanem olyan képességként,

amely lehetővé teszi, hogy pro és kontra érveivel *szabadon rendelkezék* és különféle módon kombinálhassa őket: mégpedig úgy, hogy éppen a perspektívák különfélesége és az indulati interpretációk legyenek használhatók a megismerés számára”. (Nietzsche 1996. 142–143.)

A továbbiakban e képesség tágabb összefüggéseit próbáljuk meg fölmutatni. „Megismerni a dolgokat úgy, ahogy vannak” – ez lenne e képesség értelme és célja. Távolságot teremt azáltal, hogy lemond a metron használatáról és a kartéziánus ego tudatáról, helyet adva egy olyan viszonynak, ahol a dologra való helyes rálátás és e rálátás kimondása a tét, bár több szöveghelyen Nietzsche a „látás” metaforájával szemben (amely szerint túlságosan terhelt nemkívánatos konnotációkkal) a „hallás” metaforáját részesíti előnyben. A Werden ritmusa hallszik a labirintusban (Nietzsche 1997. 94.), és erre épül a dolgok dallama is. Erre figyel az, aki szabadon teremti meg az érvek és perspektívák különféle kombinációit, de nem esetlegesen és véletlenszerűen, hanem valamiféle kimunkált belső mérték szerint. Gadamer *A kép és a szó művészete* című tanulmányában a mértéktartással való rendelkezést a következőképpen határozza meg: „ha valaki méltóságteljesen, határozottan viselkedik (gemessene Art), ez azt jelenti, hogy rendelkezik az önuralom és szilárd határozottság nemes képességével, és soha nem téved a nem illő, nem megfelelő (das Unangemessene) vagy a mértéktelen (das Unmässige) területére”. (Gadamer 1997. 279–280.) Ezt úgy ismerjük mint ütemet, Takt – amely egyaránt jelent ’taktust’ és ’tapintatot’. Az emberi teremtés folyamata a tapintat (Takt), mértékvétel lehetőségében áll. Nem egyirányú viszonyról van szó, „hiszen a hangzás és a hallás ideje összehangolódásuk vég nélkül visszhangzó hullámmozása, melyet csak a kölcsönösen egymásnak tulajdonított végtelen törhet meg”. (Féher 2000. 338.)

A „hallás” metaforájának értelmében minden probléma a nyelv kérdését is érinti. Egyrészt a különböző perspektívák különböző nyelvhasználati módokat működtetnek, másrészt a különböző szólamok között is játék van. A „nagy ritmus művészete” és a „periodika stílusa” szervez minden nyelvi megnyilatkozást.

A megismerés szenvedélye – amint kiderült – egyaránt magában hordja a „minden áron való megismerést” és „minden létező elgondolásának” lehetetlenségét. A megbotránkozás, amely felfedi tévedéseink és totalitásigényünk kielégítésének képtelenségét, nem válhat állandó hangulattá. Ugyanis egyetlen megismerési aktus sem indít az eleve meglévő

hiányérzet terhével, hanem ellenkezőleg, a felejtés⁷ és lemondás teremti szabad teret az interpretáció kibontakozásának. Az utóbbi lemondás mindarról, ami a megismerést gátolja, az előbbi pedig a képtelenség feledése. Tehát egyik sem tehetetlenségi nyomaték, hanem egyfajta ökonómia működtetése. Ez az „újjászületés” feltétele, ezzel indít a megismerő, aki tapintattal nyúl a dolgokhoz, és szabadon komponálja a hangzás és hallás összjátékának polifóniáját.

- 7 A felejtés problémája a hermeneutikai reflexió számára fontos tanulsággal szolgálhat. Ez azonban egy újabb tanulmány témája lehet, ezért csak egy lábjegyzet erejéig fogom fölvezetni. A jól ismert példa: *Funes, az emlékező* (Borges 1978. 47–58.). A Funesen eluralkodó hipertrofia kizárja az elvonatkoztatás lehetőségét. Ebben az összefüggésben a felejtés a felfokozott ikonikus sűrűség megakasztása. Ez egyrészt a részletek és a körük szövődő vonatkozások és összefüggések zárt horizontba helyezése, másrészt azon távolság létrehívása, amely az interpretációnak teret ad. Tehát, mint fentebb már említettem, nem tehetetlenségi nyomaték, „hanem a legszigorúbb értelemben pozitív gátló képesség.” (Nietzsche 1997. 59.) Nietzschénél egyfajta ökonómiaként működik. Az erre való képesség az egészség jele. A felejtés, mint zárt horizontba helyezés és távolsághozteremtés, nem pusztán a létezés közvetlenségéből visszalépő értelem munkáját érinti, hanem a múlthoz való viszonyt is. A második korszerűtlen elmélkedésben a felejtési tudás, mint a történetietlenség iránti érzék, a túlfejtett történeti érzéket ellensúlyozó képesség. Nietzsche történelemszemléletében az utóbbi túlburjánzása olyan antikváriusi attitűdhez vezet, amely a múltat holtá teszi. A már tudott múltak holt rengetege életlő hatalom, a *plasztikus* erő kiirtása. A plasztikus erő csak a történeti és a történetietlenség iránti érzék egyensúlyaként képzelhető el. A plasztikus erő az, „amivel valami sajátosan növekszik magától és magából, ami elmúltat és idegent átforgat és bekebelez, sebeket gyógyít, elvesztett pótol, szét tört formákat önmagából formál újra”. (Nietzsche 1996. 31.) A plasztikus erő a történelmet az élet szolgálatába állítja. A történetietlenség és a történeti egyensúlyaként a múltat mint valamikor megélt történetet sajátítja el, vonja be a kijelölt horizontba – a jelen és a jövő szolgálatába állítva. E plasztikus erő a feltétele valamely egyén, nép vagy kultúra egészségének. Ő teremti meg az élet és a gondolkodás egységét. A múltba való kérés nem merülhet ki a halott múltak feltérképezésének hagyományos tevékenységében, hanem éppen a jelenben feszülő érdeklődés és érintettség alapján a jövő fele nyitó perspektívák megnyitása, alkotása a cél.

SZAKIRODALOM

BOEHM, Gottfried

1993 A kép hermeneutikájához. *Athenaeum* 4. 87–112.

1997 A képleírás. In: Bacsó Béla szerk.: *Kép, fenomén, valóság*. Budapest, Kijárat, 19–36.

2000 A lét gyarapodása. *Vulgo* II. 3–4–5. 71–82.

BORGES, Jorge Luis

1978 Funes, az emlékező. In: Jorge Luis Borges: *A titokban végbement csoda*. Bukarest, Kriterion, 47–55.

FEHÉR Ildikó

2000 Nietzsche contra Nietzsche. *Vulgo* I. 1–2. 334–341.

GADAMER, Hans-Georg

1984 *Igazság és módszer*. Budapest, Gondolat

1997 A kép és a szó művészete. In: Bacsó Béla szerk.: *Kép, fenomén, valóság*. Budapest, Kijárat, 274–284.

2000 A hallásról. *Vulgo* II. 3–4–5. 25–31.

KIRKEGAARD, Sören

1997 Filozófiai morzsák. Budapest, Göncöl

MONTINARI, Mazzino

1993 Nietzsche filozófiája mint „a megismerés szenvedélye”. *Polisz* 3.

NIETZSCHE, Friedrich

1994 *Az értékek átértékelése*. Budapest, Holnap

1996 *Adalék a morál genealógiájához*. Budapest, Holnap

1997 *A vidám tudomány*. Budapest, Holnap

2000 *Jegyzetfüzet (1881–1882)*. *Gond* 27–28.

RILKE, Rainer-Maria

1994 Firenzei napló. *Ex Symposion* (Nietzsche különszám)

LOGIKAI SZIMBOLIZÁLÁS ÉS ÉRTELMEZÉS

1. Bevezetés

Abban az esetben, ha a logika eszközeivel közelítünk a természetes nyelvi kifejezésekhez, akkor először is tisztáznunk kell azt, hogy mely logikát használjuk fel az elemzésben. Ez azt jelenti, hogy több logika áll rendelkezésünkre és igazat kell adnunk Petre Botezatunak, amikor kijelenti, hogy a XX. századra a logikai pluralizmus jellemző.¹ Mely „logikák” között választhatunk tehát? A hagyományos (arisztotelészi) logika gyenge eszközei, a XX. század klasszikus logikái (a kijelentéskalkulus és a predikátumok logikája), illetve a növekvő számú és változatos kérdésfeltevésű intenzionális logikák között? E „logikák” közül bizonyosra vehetjük a kijelentéskalkulus alapvető voltát. Emellett az az érv szól, hogy bár-hogyan és bármennyire sokféle kérdésfeltevésű is legyen akármelyik logika, mindig valamilyen módon feltételezi a kijelentéskalkulust. Már csak azért is, mert a logika természetes nyelvfüggő volta miatt a kijelentésektől (mint az állítások hordozóitól), valamint az itt meglévő logikai állandóktól egyetlen logika sem vonatkoztathat el, bármennyire elvont konstrukció is lenne.

Mivel a logika alapvető tárgya a következtetés, emiatt szükségessé válik az érvényes és az érvénytelen következtetések megkülönböztetése. Az érvényesség fogalma a logika alapfogalmai közé tartozik. A fent említett „logikák” bármelyike valamilyen módon eszközt szolgáltat az érvényesség vizsgálatára. Így az arisztotelészi fogantatású hagyományos logika a természetes nyelvi következtetések érvényességének vizsgálatát kifejeződésekhez közel álló eszközökkel végzi. Itt a logika nyelve nem vált el még világosan és egyértelműen magától a természetes nyelvtől. Emiatt nem is tekinthető egy teljes erejű és kimondott metanyelvnek. Ezzel szemben az összes nemhagyományos logika metanyelvszerű volta világos és egyértelmű. Mindezek a logikák bizonyos értelemben kalkulátorikusan teszik ellenőrizhetővé a természetes nyelvi következtetések ér-

1 Ezt a gondolatot Petre Botezatu fogalmazta meg a '80-as évek elején, figyelembe véve N. Reschernek a logika területeit rendszerező térképét.

vényességét. Emiatt az ellenőrzés is sokkal rigurózusabb, szinte minden esetben algoritmizálható.²

De mit is jelenthet a természetes nyelvi következtetés érvényességének kalkulátori ellenőrzése? Vegyük a kijelentéskalkulus alapvető logikájának példáját. Ez néhány jól meghatározott lépés követését jelenti. Éspedig a természetes nyelvi következtetést először is át kell írni a kijelentéskalkulus nyelvére. Ezt követi az érvényesség ellenőrzése bizonyos definíciók és számítási szabályok alapján. Ezen egyszerűnek tűnő eljárás azonban nem mindig vihető végbe egyszerűen. Már csak azért sem, mert a kijelentéskalkulus nyelvére átírni a természetes nyelvi következtetést felér a fordítással. Az pedig ismert dolog, hogy a fordítás gyakran jelenthet melléfordítást vagy éppenséggel elferdítést. Az elferdítés vagy melléfordítás veszélyét pontosan az a lépés képezi, amelynek során a természetes nyelvi következtetést átírjuk a kijelentéskalkulus nyelvére. Ezt a lépést nevezzük *logikai szimbolizálásnak*.

2. A logikai szimbolizálás

Szimbolizálni a logikában azt jelenti, hogy a természetes nyelven megfogalmazott következtetést átírjuk a választott logikánk (jelen esetben a kijelentéskalkulus) nyelvére. Ahhoz, hogy ezt meg tudjuk tenni, világosan kell ismernünk az érkező nyelv ábécéjét és grammatikáját, azaz szintaktikai és szemantikai szabályait. A helyes szimbolizálással kapcsolatosan több irányadó lépést nevezhetünk meg, amelyek adott esetben felhasználhatóak a minél pontosabb átírás céljával. Így az első lépés, amelyet követnünk kell az, hogy azonosítsuk a természetes nyelv kifejezésében jelen levő kijelentéseket. Ehhez egy nagyon pontos kijelentésfogalom szükséges. Kijelentésen a logikában azt az alapvető formát értjük, amelyben valamiről valamit állítunk és hozzárendelhető vagy az igaz, vagy a hamis igazságérték. E meghatározás a kijelentés alapelemévé az állítás fogalmát helyezi. Tehát, ha azonosítottuk a kifejezés explicit vagy rejtett állításait, akkor sikeresen végeztük el ezt a lépést. Így például Petőfi e verssorában

„Elhull a virág, eliramlik az élet...”

2 Különösen jól érzékelhető az algoritmikus volt a kijelentéskalkulus esetében. Olyannyira, hogy a kijelentéskalkulusból ihletődött Boole-algebra képezi a számítógépek megalkotásának és működtetésének elméleti alapját.

világos, hogy a virágról állítottuk azt, hogy elhull, és az életről azt, hogy eliramlik. Tehát egyértelműen két állítás szerepel benne. És mivel mindkét állításhoz az igaz igazságérték rendelhető, egyben két kijelentés van jelen a verssorban. Ezzel szemben a következő példában jelen levő állítások nem azonosíthatók ilyen egyszerűen.

Íme egy mindennapi helyzet, nem mindennapi eseménnyel.

„Egy néninek ötös találatja volt a lottón. Kérdezik tőle, hogy miként találta el a számokat.

– Hát az úgy volt, hogy az előző este repülő birkákkal álmodtam, hátuk pettyes volt, mint a katicabogárnak. A birkának négy lába volt, hátukon hét petty, ezért megtettem a 4-est és a 7-est. Összeolvasva 47, megtettem hát ezt is. Az összegük 11, szorzatuk pedig 32, ez lett a negyedik és az ötödik számom.

– De hiszen négyszer hét az nem 32, hanem 28! – veti ellene a kérdező.

– Már hogyne lenne 32, amikor nyertem vele!”³³

A néni következtetésében jelen levő állítások azonosítása egy kissé bonyolultabb feladat. Már csak azért is, mert benne hasonlatok szerepelnek, a kijelentések nincsenek pontosan elválasztva kötőszavakkal, nincsen explicit utalás arra sem, hogy milyen logikai jelentőségű szó rejtőzik a kijelentések között. Ha a logikai szimbolizálás első lépését végig akarjuk vinni, akkor először is *egyértelműsíteni* kell e következtetést. Ez pedig a következő:

Előző este birkákkal álmodtam, és a birkák háta pettyes volt, mint a katicabogárnak, és a birkáknak négy lába volt, és a birkák hátán négy petty volt, tehát megtettem a 4-est és megtettem a 7-est. 4 és 7 összeolvasva 47, tehát megtettem a 47-et. 4 és 7 összege 11, és 4 és 7 szorzata 32, tehát ez lett a negyedik és az ötödik számom.

Átírva most mindezt a kijelentéskalkulus nyelvére, s az egyes kijelentéseket a megfelelő szimbólumokkal ellátva, a szimbolizálás eredményeképpen a következőt 11 kijelentést kapjuk:

Előző este birkákkal álmodtam.	p1
A birkák háta pettyes volt, mint a katicabogárnak.	p2
A birkáknak négy lába volt.	p3
A birkák hátán négy petty volt.	p4

3 A példa Mérő László *Észjárások* (1989) című könyvéből való.

Tehát megtettem a 4-est.	p5
Tehát megtettem a 7-est.	p6
4 és 7 összeolvasva 47.	p7
Tehát megtettem a 47-et.	p8
4 és 7 összege 11.	p9
4 és 7 szorzata 32.	p10
Tehát ez lett a negyedik és az ötödik számom.	p11

Ezennel áttértünk a szimbolizálás következő lépéseire is, amelynek során a kezdeti természetes nyelvi kifejezést *egyértelműsítettük*. Továbbá a következtetést alkotó kijelentéseket helyettesítettük logikai változókkal. Ebben a formában már expliciten megjelennek azok a kötőszavak is, amelyek logikai jelentőséggel bírnak. Ebben a formában két logikai jelentőséggel rendelkező kötőszavat találunk, az „és” és a „tehát” szavakat. Logikai jelentőségük abban áll, hogy általuk azonosíthatóvá válnak a kijelentéseket összekapcsoló *logikai állandók*. A logikai állandók és változók azok, amelyek a természetes nyelv kijelentéseinek a kijelentéskalkulusban megfelelnek. Ez azt jelenti, hogy a természetes nyelven megfogalmazott összes kifejezés leírható az állandók és változók segítségével. Innen aztán még csak egy lépést kell megtennünk ahhoz, hogy megtaláljuk azt a formát, amely a kijelentéskalkulus jól formált kifejezéseként megfelel a néni természetes nyelvi következtetésének. Lássuk tehát ezt a logikai sémát:

$$\begin{aligned}
 (p1 \ \& \ p2 \ \& \ p3 \ \& \ p4) \supset (p5 \ \& \ p6) & \quad (I) \\
 p7 \supset p8 & \\
 (p9 \ \& \ p10) \supset p11. &
 \end{aligned}$$

Itt a „&” szimbóluma a konjunktív állandó logikai kapcsolat helyett áll, a „ \supset ” szimbóluma pedig a premisszák és a következmény viszonyát fejezi ki.

Mit nyertünk a szimbolizálás eredményeképpen? Egy, a kijelentéskalkulus nyelvén megfogalmazott logikai sémát, amelyről kalkulatorikusan eldönthető, hogy érvényes-e vagy sem. Ha csak a természetes nyelvi kifejezésnél maradtunk volna meg, akkor nem tudtuk volna megmondani azt, hogy a néni helyesen következtetett-e vagy sem. Ha erre vetemedtünk volna, akkor megmaradt volna az a hiányosság is, hogy nem tudtuk volna megmondani, hogy milyen alapon helyes vagy sem a következtetés. Tehát mi az előnye ennek az átírásnak? Az, hogy meg tudjuk állapí-

tani a következtetésekről azt, hogy érvényesek-e vagy sem, és ráadásul bizonyítani is tudjuk ezt.

Ha össze akarnánk foglalni az általunk elvégzetteket, akkor ilyen szavakat kellene használnunk, mint interpretáció, fordítás, megértés, bizonyítás. Mindezek a szavak pedig nem csak szorosan a logika területéhez tartoznak, hanem más területeken meglévő valósághelyzeteket is kifejeznek. Ezek közül pedig az egyik alapvető terület a hermeneutika területe. Más szóval explicit vagy implicit hermeneutikai szempont figyelembevétele nélkül szinte lehetetlen közelíteni a szimbolizálás itt bemutatott, ki-mondottan logikai kérdéséhez.

3. A logikai értelmezés

A logikai értelmezés, más néven interpretáció fogalmát a továbbiakban Ruzsa Imre nyomán fogjuk tárgyalni. Szerinte „logikailag *elemzett mondatok* interpretálásán *azt értjük, hogy szemantikai értéket rendelünk a mondatainkban szereplő felbontatlan kifejezések mindegyikéhez*. Extenzionális logikában ezek a szemantikai értékek mindig *faktuális értékek*. Nullarendű elemzés esetén *egy interpretáció igazságértékeket rendel az atomi mondatokhoz* (vagy a mondatparaméterekhez).” (Ruzsa 2000. 52.)

Mivel mi e tanulmányban a nullarendű elemzés terén helyezkedünk el, az interpretáció vagy értelmezés azt jelenti, hogy a kijelentéseket irreduktibilisnek tekintő logikai formákhoz igazságértékeket rendelünk. Ezt viszont a lehetséges szintjén tesszük, mivel mindenik alkotó kijelentéshez hozzárendeljük a mindkét elfogadott igazságértéket. Így az alkotó kijelentések igazságértékeinek kombinációi alakulnak ki.

Az interpretáció ezen értelme képezi a következtetések érvényességének elemzési kritériumát. Szintén Ruzsa Imre szerint a következtetéseket akkor tekinthetjük érvényeseknek ha:

„minden *olyan interpretáció, amely a premisszák osztályát kielégíti, automatikusan igazzá teszi a konklúziót is*; másképp: *a premisszák minden modellje a konklúciónak is modellje*; megint másképp: *nincs olyan interpretáció, amely a premisszák mindegyikét igazra, a konklúziót viszont hamisra értékeli*; avagy: *a premisszákhoz hozzávéve a konklúzió negációját, a kapott mondatosztály kielégíthetetlen (nincs modellje)*”. (Ruzsa, 2000. 53.)

Ezen egymással egyenértékű megfogalmazások képezik az alapot annak eldöntésére, hogy adott következtetés érvényes-e vagy sem. A konkrét eldöntési folyamat a logikában különböző kalkulatórikus eszközök felhasználását feltételezi.

A nullrendű logikában interpretálni azt jelenti tehát, hogy igazságértékeket rendeljünk a premisszákat és a konklúziót alkotó kijelentésekhez. Más szóval az interpretálás vagy szemantikai értelmezés egyszerűen az igazságértékek szempontjából történik. Amit viszont fontos kiemelni az az, hogy sohasem konkrét információs tartalommal rendelkező kijelentések igazságmeghatározásáról van szó. A logika eltekint a konkrét kijelentésektől, és mint kijelentésváltozókat veszi figyelembe. Valamivel konkrétabban, a p kijelentés igazságértéke lehet az igaz (1) vagy a hamis (0). A logika interpretálásakor rendre mindkettőt hozzárendeli a p kijelentéshez. A p szimbólum viszont elvileg bármely konkrét kijelentés helyett áll. Így helyettesítheti azt a kijelentést, hogy „esik az eső”, azt is, hogy „elindult az autóbusz”, azt is, hogy „vastag porréteg rakódott a levelekre” stb. Vagyis a p szimbólum segítségével logikailag kifejezhetünk minden megfogalmazható konkrét kijelentést.

A konkrét kijelentéseknek meghatározott igazságértékük van. Ezek megállapítása nem a logika feladata, mivel ha az lenne, akkor a logika kellene eszközöket szolgáltatson minden konkrét kijelentés igazságértékének megállapítására. Ennek következtében például az összes tudomány helyét a logika venné át. A konkrét kijelentéseknek mindig csakis egy igazságértéke lehet. Ellenkező esetben megsértenénk az ellentmondás-mentesség logikai alaptörvényét. Ezzel szemben a logikai interpretálásakor a p kijelentésváltozóhoz rendre hozzárendeljük mind az igaz, mind a hamis igazságértéket. Megsértjük-e ezzel az ellentmondás-mentesség alaptörvényét? Nyilvánvalóan nem, mivel bennünket az érdekel, hogy abban az esetben ha p premissza, akkor milyen következményekkel jár az, hogy igaz, illetve az, hogy hamis. Ilyen értelemben áll a logika a lehetséges szintjén, azaz figyelembe veszi a p premissza igazságértékeinek mindkét lehetőségét.

Az előbbiekből azt a következtetést vonhatnánk le, hogy a logika teljesen független a természetes nyelven kifejezett konkrét kijelentésektől, illetve ezek együtteseitől. Ez természetesen nem így van. Emellett több érv szól. Egyrészt a logika története folyamán számos törvényt a természetes nyelvi megfogalmazásokból vontak ki. Másrészt a logikának matematikai eszközökkel való utóbbi több mint százéves fejlődése mindig szükségessé tette a szemléletességet. A szemléletessé való tétel pedig el-

sősorban példák segítségével történt. A példák túlnyomó része a természetes nyelven megfogalmazott konkrét kijelentések formáját jelentette. Végül pedig a logika eszközöket szolgáltat a természetes nyelven megfogalmazott konkrét következtetések érvényességének vizsgálatára is.

E tanulmány második részében láthattuk már, hogy a kijelentések logikája és a természetes nyelven megfogalmazott konkrét következtetések között a szimbolizálás teremt kapcsolatot. Ezáltal a természetes nyelvi kifejezést átfordítjuk a kijelentések logikájának nyelvére. Az ott bemutatott példa felhívta a figyelmünket arra, hogy adott esetben a természetes nyelvi kifejezést értelmeznünk kell ahhoz, hogy a neki megfelelő helyes logikai formát nyerjük. Ezt a feladatot aránylag könnyen meg tudtuk oldani. Vizsgáljunk meg most egy másik olyan példát, ahol szimbolizálnunk kell.

4. Egy logikai értelmezési példa

Mostani szimbolizálási példánk különbözik a második részben bemutatottól. Elsősorban abban, hogy sokkal többértelműbb, másodsorban pedig abban, hogy a szimbolizálását nem e tanulmány szerzője végezte el. Ezúttal felkértük 34 diákunkat arra, hogy a következő közmondást írják át természetes nyelvről a kijelentések logikájának nyelvére. A 34 diák az előző félévben a kijelentések logikáját hallgatta, és sikeresen vizsgázott belőle. A közmondás így szólt:

„Nem azért akasztják fel a tolvajt, mert lopott,
hanem azért, mert nem tudta elrejteni.”

Az első kérdés, amelyre e feladat kijelölésekor választ akartunk kapni, az volt, hogy vajon a fenti természetes nyelvi kifejezésnek egy vagy több logikai forma felel-e meg az átfordítás útján, és hogy ezek ekvivalensek-e vagy sem.

Az eredmény az lett, hogy a diákok az eredeti közmondásnak 6 megfelelő logikai formáját azonosították, és ezek egymástól különböztek.

Az 1. *logikai értelmezés* szerint a közmondásnak a következő forma felel meg:

$$(\sim p \subset q) \ \& \ (p \subset \sim r) \qquad (1)$$

Ezen értelmezésben a p változó az „akasztják fel a tolvajt” kijelentés, a q változó a „(a tolvaj) lopott” kijelentés, az r változó pedig az „el tudta rejteni” kijelentés helyett áll. E logikai formának természetes nyelven a következő kifejezés felel meg:

„A tolvajt nem akasztják fel $\neg p$ /, ha lopott q ,
hanem azért (akasztják fel) p /, mert nem tudta elrejteni $\neg r$ /.”

E kifejezésben az alkotó kijelentéseket ferde vonallal (/) választottuk el egymástól. A vonal fölé pedig a kijelentés helyett álló változó szimbólumát írtuk. A benne szereplő logikai állandók szimbólumai pedig: \sim a negáció jele, \supset a fordított kondicionális jele, a $\&$ pedig a konjunkció jele.

A szimbolizálás által megkaptuk tehát a közmondásnak a kijelentések logikájának nyelvén megfelelő egyik formáját. A továbbiakban meg kell keresnünk e forma logikai interpretálását. A harmadik részben ezt úgy definiáltuk, hogy igazságértékeket kell hozzárendelnünk. Ezt pedig mindenik változóra meg kell tennünk, mindkét igazságértékkel. Mivel három változónk van és két igazságértékünk, az igazságértékek lehetséges kombinációinak száma $2^3 = 8$. A változók ezen interpretálásából az (1)-es logikai formának (az állandók függvényében) 8 kimeneti igazságértéke származik. Ezt összefoglalva az 1. Táblázat tartalmazza.

p	q	r	$\sim p$	$\sim r$	$\sim p \supset q$	$p \supset \sim r$	(1)
1	1	1	0	0	0	1	0
1	1	0	0	1	0	1	0
1	0	1	0	0	1	1	1
1	0	0	0	1	1	1	1
0	1	1	1	0	1	1	1
0	1	0	1	1	1	0	0
0	0	1	1	0	1	1	1
0	0	0	1	1	1	0	0

1. Táblázat. Az (1)-es logikai forma interpretálása

Az 1. Táblázat szerint az (1)-es logikai forma kielégíthető. Ez azt jelenti, hogy a változóinak bizonyos interpretálására az igaz értéket veszi fel, más interpretálásra pedig a hamis értéket. Például ha $p = 1$, $q = 0$ és $r = 1$, akkor a teljes séma igaz, míg ha $p = 0$, $q = 1$ és $r = 0$ akkor a teljes séma hamis. A logikai interpretálás alapján a logikai formáról csak ennyit tudhatunk meg.

A 2. logikai értelmezés szerint a közmondásnak a következő logikai forma felel meg:

$$\sim (q \supset p) \ \& \ (\sim r \supset p). \quad (2)$$

E logikai forma természetes nyelvi visszaírása a következőképpen hangzik:

„Nem igaz, hogy ha a tolvaj lopott ^q/, akkor felakasztják ^p/,
hanem, ha nem tudta elrejteni (amit lopott) ^{~r}/, akkor felakasztják ^p/.”

Ezen interpretálás abban különbözik az előbbtől, hogy egyrészt a kezdeti negációt az első kondicionálisra, nem pedig a p változóra esőként értelmezi, másrészt pedig kondicionálisokat használ a fordított kondicionálisok helyett.

A (2)-es séma igazságértékek szerinti logikai interpretálását a 2. Táblázat foglalja össze.

p	q	r	$q \supset p$	$\sim (q \supset p)$	$\sim r \supset p$	(2)
1	1	1	1	0	1	0
1	1	0	1	0	1	0
1	0	1	1	0	1	0
1	0	0	1	0	1	0
0	1	1	0	1	1	1
0	1	0	0	1	0	0
0	0	1	1	0	1	0
0	0	0	1	0	0	0

2. Táblázat. A (2)-es logikai forma interpretálása

A 2. Táblázat szerint a (2)-es logikai forma is kielégíthető, azaz bizonyos értelmezések mellett igaz, más értelmezések mellett pedig hamis. A logikai interpretáció ennyit tud mondani róla.

A 3. logikai értelmezés a következő séma szerint történt:

$$(q \supset \sim p) \ \& \ [(q \ \& \ \sim r) \supset p]. \quad (3)$$

Természetes nyelven kifejezve a (3)-as logikai formát a következő kifejezést kapjuk:

„Ha a tolvaj lopott q , nem akasztják fel $\sim p$,
de ha lopott q és nem tudta elrejteni $\sim r$, akkor felakasztják p .”

E séma abban különbözik az előbbiektől, hogy mind a p , mind a q változó kétszer jelenik meg. Emiatt a logikai szerkezet első fele p -t q premisszájaként értelmezi, a második fele p -t és $\sim r$ -t tekinti q premisszájának.

A 3. Táblázat tartalmazza a (3)-as séma logikai interpretálását.

p	q	r	$q \supset \sim p$	$q \& \sim r$	$(q \& \sim r) \supset p$	(3)
1	1	1	0	0	1	0
1	1	0	0	1	1	0
1	0	1	1	0	1	1
1	0	0	1	0	1	1
0	1	1	1	0	1	1
0	1	0	1	1	0	1
0	0	1	1	0	1	1
0	0	0	1	0	1	1

3. Táblázat. A (3)-as logikai forma interpretálása

A (3)-as séma logikai interpretálása eredményeképpen is azt kaptuk, hogy kielégíthető. Azaz, a változók bizonyos értelmezéseire igaz, más értelmezésekre hamis.

A 4. logikai értelmezés szerint a következő séma került felszínre:

$$(\sim p \subset q) \vee (p \subset \sim r), \quad (4)$$

ahol \vee a diszjunkció szimbóluma. Természetes nyelven e logikai forma a következőképpen olvasható ki:

„Nem azért akasztják fel a tolvajt $\sim p$, mert lopott q ,
vagy azért akasztják fel (a tolvajt) p , mert nem tudta elrejteni $\sim r$.”

Az előbbiekhöz képest a séma újdonsága abban áll, hogy új logikai állandó szerepel benne, éspedig a \vee (diszjunkció). Ennek segítségével az értelmezés választást fejez ki a felakasztás és a fel nem akasztás ténye között.

A 4. Táblázat a (4)-es séma logikai interpretálását tartalmazza.

A táblázat utolsó oszlopa ezúttal csak igaz értékeket tartalmaz. Ezt eddig nem tapasztaltuk. Az interpretáció újdonsága abban áll, hogy logi-

p	q	r	$\sim p$	$\sim r$	$\sim p \subset q$	$p \subset \sim r$	(4)
1	1	1	0	0	0	1	1
1	1	0	0	1	0	1	1
1	0	1	0	0	1	1	1
1	0	0	0	1	1	1	1
0	1	1	1	0	1	1	1
0	1	0	1	1	1	0	1
0	0	1	1	0	1	1	1
0	0	0	1	1	1	0	1

4. Táblázat. A (4)-es logikai forma interpretálása

kai törvényre bukkantunk. Ez azt jelenti, hogy a változók értelmezéseitől függetlenül e séma mindig igaz. Más szóval, a változókat bármilyen konkrét kijelentéssel helyettesíthetjük, ez a logikai forma szempontjából mindig igaz lesz.

Az 5. logikai értelmezést a következő séma írja le.

$$(\sim p \ \& \ q) \supset (p \ \& \ \sim r). \quad (5)$$

Ezen értelmezésben a túlnyomó többséget a konjunkciók (&) jelentik. Az értelmezés premisszájában és konklúziójában is konjunkció szerepel.

Természetes nyelven az értelmezés a következőképpen hangzik:

„Ha nem akasztják fel a tolvajt $\sim p$ / és lopott q /,
akkor felakasztják p / és nem tudta elrejteni $\sim r$ /.”

E kissé furán hangzó természetes nyelvi kifejezésben a furcsaságot a premisszában és a konklúzióban is szereplő konjunkció adja, amit viszont egy erősebb kondicionális kapcsolat köt össze. Ez az az egyedüli olyan séma, amelyben nem szerepel legalább két kondicionális.

A teljes logikai interpretálást az 5. Táblázat foglalja össze.

A táblázat utolsó oszlopa szerint e séma is kielégíthető.

A 6. logikai értelmezés a következő logikai séma szerint történt:

$$\sim(p \supset q) \supset (p \subset \sim r). \quad (6)$$

E séma sajátossága az, hogy benne kondicionálisok kötik össze a változókat. A kondicionálisokon kívül két negáció van jelen, egyik változóra, másik logikai állandóra esik.

p	q	r	$\sim p \ \& \ q$	$p \ \& \ \sim r$	(5)
1	1	1	0	0	1
1	1	0	0	1	1
1	0	1	0	0	1
1	0	0	0	1	1
0	1	1	1	0	0
0	1	0	1	0	0
0	0	1	0	0	1
0	0	0	0	0	1

5. Táblázat. Az (5)-ös logikai forma interpretálása

Természetes nyelvre átírva a következő kifejezést kapjuk.

„Nem igaz, hogy ha felakasztják a tolvajt p /, akkor lopott q /, hanem akkor akasztják fel (a tolvajt) p /, ha nem tudta elrejtteni $\sim r$ /.”

A kifejezésben szereplő első kondicionális kissé furának tűnik, mivel a tolvaj attól tolvaj, hogy lop és nem attól, hogy tolvaj. Emiatt ebben a kondicionálisban mintha az előtag és az utótag fel lenne cserélve.

A kezdeti közmondás ezen 6. logikai értelmezését a 6. Táblázat foglalja össze.

p	q	r	$p \supset q$	$\sim(p \supset q)$	$p \subset \sim r$	(6)
1	1	1	1	0	1	1
1	1	0	1	0	1	1
1	0	1	0	1	1	1
1	0	0	0	1	1	1
0	1	1	1	0	1	1
0	1	0	1	0	0	1
0	0	1	1	0	1	1
0	0	0	1	0	0	1

6. Táblázat. A (6)-os logikai forma interpretálása

A táblázat utolsó oszlopa alapján megállapíthatjuk, hogy ezen interpretáció is logikai törvény, vagyis a változók igazságértékeitől függetlenül a kimeneti igazságértékek mindig igazak. Ebből a szempontból ekvivalensnek tekinthető a (4)-es interpretációval.

A továbbiakban arra a kérdésre keressük a választ, miszerint a 6 egymástól különböző logikai interpretáció miként viszonyul egymáshoz. Ezt

úgy állapíthatjuk meg, hogy összehasonlíttuk a 6 eddig megszerkesztett táblázat utolsó oszlopát. Az utolsó oszlopokon szerepelnek azok a kimeneti igazságértékek, amelyeket a logikai sémák változóinak különböző értelmezéseire kaptunk. A logikai formák akkor tekinthetők egymással *ekvivalenseknek*, ha a változók ugyanazon értelmezésére azonos kimeneti igazságértéket vesznek fel. Nyolc esetet különböztetünk meg, annak megfelelően, hogy a három logikai változót milyen igazságérték-kombinációk szerint értelmeztük.

a. Abban az esetben ha $p = 1$, $q = 1$ és $r = 1$. Ekkor az (1)-es, a (2)-es és a (3)-as logikai forma hamis, a (4)-es, (5)-ös és a (6)-os logikai forma pedig igaz.

b. Ha $p = 1$, $q = 1$ és $r = 0$. Ebben az esetben az (1)-es, a (2)-es és a (3)-as logikai forma ugyancsak hamis, a (4)-es, (5)-ös és a (6)-os logikai forma pedig igaz.

c. Ha $p = 1$, $q = 0$ és $r = 1$. Erre az értelmezésre a (2)-es logikai forma hamis, az (1)-es, (3)-as, (4)-es, (5)-ös és (6)-os pedig igaz.

d. Ha $p = 1$, $q = 0$ és $r = 0$. Ekkor a (2)-es séma hamis, a többi pedig igaz.

e. Ha $p = 0$, $q = 1$ és $r = 1$. Erre az igazságérték-kombinációra csak az (5)-ös séma hamis, az összes többi pedig igaz.

f. Ha $p = 0$, $q = 1$ és $r = 0$. Ekkor az (1)-es, (2)-es és az (5)-ös séma hamis, a többi pedig igaz.

g. Ha $p = 0$, $q = 0$ és $r = 1$. Ebben az esetben a (2)-es séma hamis, a többi pedig igaz.

h. Végül, ha $p = 0$, $q = 0$ és $r = 0$. Ekkor az (1)-es és a (2)-es logikai forma hamis, a (3)-as, a (4)-es, (5)-ös és (6)-os sémák pedig mind igazak.

Ahhoz, hogy az esetleges ekvivalenciák áttekinthetőbbek legyenek, a 6 logikai séma utolsó oszlopát táblázatba foglaltuk.

p	q	r	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)
1	1	1	0	0	0	1	1	1
1	1	0	0	0	0	1	1	1
1	0	1	1	0	1	1	1	1
1	0	0	1	0	1	1	1	1
0	1	1	1	1	1	1	0	1
0	1	0	0	0	1	1	0	1
0	0	1	1	0	1	1	1	1
0	0	0	0	0	1	1	1	1

7. Táblázat. Az (1)–(6) logikai forma kimeneti igazságértékei

Amint említettük, a logikai formák annyiban ekvivalensek egymással, amennyiben kimeneti igazságértékei a változók minden interpretálására azonosak. Ez azt jelenti, hogy mindenik változat mind a nyolc kimeneti igazságértéke soronként kell egyezzen. Ha végignézzük a 7. Táblázatot, akkor egyetlen ilyen esettel találkozunk. Ez azt jelenti, hogy *a diákok által megalkotott értelmezések közül csak néhány logikailag ekvivalens a többivel*. Vagy más megfogalmazásban, *a diákok által megalkotott interpretációk túlnyomórészt logikailag egymástól függetlenek*. Ez azt jelenti, hogy a diákok a 6 logikai szerkezet segítségével mintegy másvalamit állítanak. Vagy úgy is fogalmazhatnánk, hogy a 6 logikai interpretálás másképpen egyértelműsíti a kezdeti közmondást. Hogy ez így van, vagy sem, az csak akkor derül ki, ha a 6 változat természetes nyelvi megfogalmazását is elemezzük. Erre a továbbiakban sor kerül.

Még egy megjegyzés a 7. Táblázattal kapcsolatosan az, hogy a (4)-es és a (6)-os változat logikai törvény. Ez azt jelenti, hogy a logikai sémák változóinak interpretálásától függetlenül mindig igazak. Más megfogalmazásban, a sémák változói bármilyen igazságértéket is vesznek fel, a teljes sémák igazságértéke mindig az igaz lesz.

5. A logikai állandók logikai és intuitív értelme

A kijelentéskalkulus pontos definíciókban rögzíti a logikai állandók értelmét. Ezen definíciók segítségével a logikai állandók egyértelműekké válnak. Az 1–6. táblázatok kalkulusait ezen egyértelmű és rögzített logikai értelem alapján végeztük el. A 8. Táblázatban összefoglaljuk a kezdeti közmondás logikai interpretációiban szereplő állandók rögzített definícióit.

p	q	\supset	$\&$	v
1	1	1	1	1
1	0	0	0	1
0	1	1	0	1
0	0	1	0	0

8. Táblázat. A fontosabb logikai állandók definíciói

A táblázat megadja a változók azon interpretációit amelyekre a logikai állandó igaz, és azokat, amelyekre hamis. Megfigyelhetjük, hogy a táblázat nem tartalmazza a negáció definícióját. Ez azért van, mert a ne-

gáció nem csak az állandóra, hanem a változóra is eshet. Emiatt a negáció definíciója külön táblázatban adható meg. Íme a definíció.

p	$\sim p$
1	0
0	1

9. Táblázat. *A negáció definíciója*

E táblázat szerint a negáció alapvető logikai szerepe abban áll, hogy a változó az igaz igazságértékét hamissá, a hamis igazságértékét pedig igazzá alakítja.

A logikai állandókat természetes nyelven kötőszavak segítségével fejezzük ki. A természetes nyelvi kifejezésekben viszont a kötőszavak nem mindig jelennek meg expliciten. Ennek ellenére az összetett kijelentésekben megjelenő nem explicit nyelvi kapcsolat is mindig valamilyen logikai állandót rejt. A szimbolizálás egyik nehézségét pontosan az adja, hogy a kötőszavak többértelműek lehetnek. A kötőszavak többértelműsége még egy következményt von maga után. Ez abban áll, hogy bár az állandók logikai értelme pontosan rögzített, a természetes nyelven kifejezettek *árnyalhatók* a kötőszavak segítségével. Az árnyalást a természetes nyelven kifejezett állítások természete teszi szükségessé. Így a logikailag rögzített értelmű állandók a természetes nyelvileg változatosan kifejezettek mintegy csomópontjában helyezkednek el. De azáltal, hogy logikailag rögzítették értelmüket, egyben elveszett a természetes nyelvileg meglévő sokféleség és változatosság. Emiatt az állandóknak megvan egyrészt a *logikai értelmük*, és emellett megvan az *intuitív értelmük* is.

Mivel a 8. és a 9. Táblázat megadja az állandók logikai értelmét, most lássuk, milyen intuitív értelemeik vannak.

1. A *konjunkció intuitív értelemei*. A konjunkció segítségével több intuitív értelem adható meg.
 - a. A konjunkció két állítást egyszerűen *egymás mellé helyezhet*, anélkül, hogy közöttük szoros releváns kapcsolat lenne. Például a következő közmondásban: A kutya ugat, a karaván halad. A kutya ugatását összekapcsolni a karaván haladásával egymáshoz képest irreleváns. Ennek természetes nyelvi jelentése a hiábavalóság, a dolgok menetébe való beavatkozás lehetlensége.

- b. Szintén konjunkció segítségével fejezhetők ki *helyzetek*. Például a következő közmondásban: A kakastól elfut, oroszlánra talál. A közmondásban jelen levő két állítás a helyzet rosszabodását fejezi ki. A kisebb rossz elutasítása maga után vonja a nagyobbik rossz megjelenését.
 - c. A konjunkció intuitív értelmei közé tartozik az is, amikor segítségével *egy adott állapot tulajdonságait* fejezzük ki. Például: Juhot nyírni, nem nyúzni kell. E közmondásban az állapot bizonyos eleme (a juh nyírása–a juh nyúzása) képezi az igazság állításának alapját. A megnevezett tulajdonság az állapot releváns tulajdonsága, és tagadása visszafordíthatatlan károk lehetőségére hívja fel a figyelmet.
 - d. Más intuitív értelem a *térre* vonatkozik. Például a következő közmondásban: A hazugság világot kerül, az igazság egy helyben ül. Ebben az esetben távolságok megtételéről van szó. Itt a két állításon keresztül bejárjuk a tér egy részét.
 - e. Az intuitív értelmek újabb csoportja az *időre* mint *egyidejűsége* és mint *egymásutániságra* vonatkozik. Például: Farkast emlegettünk, a kert alatt jár. A közmondás az egyidejűséget fejezi ki. A következő közmondás viszont az egymásutániságot fejezi ki: Ki a bort megissza, ura legyen. Pontosan a konjunkció az, amelynek segítségével az időbeliséget leggyakrabban fejezzük ki.
2. *A kondicionálisok intuitív értelmei.* Az (1)–(6) logikai formák szerkezetében két típusú kondicionálist különböztettünk meg. A különbség a kettő között nem lényegi. A kondicionálisban az előtagja szerepel elsőként, az utótagja pedig másodikként, a fordított kondicionálisban az utótagja szerepel elsőként, az előtagja pedig másodikként. Tehát a különbséget a sorrend adja.
- a. A kondicionálisok segítségével lehet kifejezni leggyakrabban az *oksági kapcsolatokat*. Például: Özönvíz ha tombol, hegyeket lerombol. Itt az özönvíz tombolása az oka a hegyek lerombolásának. A „ha...akkor” kötőszavak segítségével kifejezhető kondicionális kapcsolatok a természetes nyelvi kifejezésekben nagyon gyakran jelen vannak.
 - b. A kondicionálisok intuitív értelmének más csoportja a *helyre* vonatkozik. Például: Ahol ketten jóllaknak, ott a harmadik sem marad éhen. Más szóval, azon a helyen, ahol ketten jólaknak, a harmadik is ehét.

- c. Kondicionálisok segítségével is kifejezhető az *időbeliség*. Például: Amit Misi tanul, Mihály sem felejtí el. Eszerint a gyermek által megtanultakat a felnőtt ember is fogja tudni.
 - d. A kondicionálisok segítségével a *körülmények* széles skálája fejezhető ki. Például: Hol az ember egész nap csak furulyál, ott az asszony csak éhesen sírdogál. Vagy: Nem jön be a kutya a pitvarba, ha beteszik az ajtót. A kondicionális előtagját bevezető „ha” szócska szerepe abban áll, hogy belehelyezzen abba a körülménybe, amely érvényesíti a közmondás kimondását.
3. A *diszjunkció* intuitív értelme az, hogy választást fejezzen ki. Például: Aki sokat beszél, vagy sokat tud, vagy sokat hazudik. E közmondásban három kijelentés van jelen. A diszjunkció a második és a harmadik között teremt kapcsolatot. A diszjunkció ezen intuitív értelme akkor áll fenn, ha a tudás és a hazudás fennállását egyszerre jelenlevőként interpretáljuk.
4. A *negáció* intuitív értelme nem különbözik logikai értelmétől. Így intuitív értelme szerint is a kijelentés igazságértékét változtatja meg. A logikai állandók intuitív értelmeinek ezen ad hoc azonosítását, illetve a rögzített logikai értelmeket felhasználhatjuk az (1)–(6) logikai formák elemzésére. A kérdés, amelyre választ kellene adjunk az, hogy diákjaink miképpen értelmezték a kezdeti közmondást.

6. A logikai és az intuitív értelem kapcsolata

Használjuk fel most az eddig tárgyalt logikai és intuitív elemzési eszközöket a kezdeti közmondás interpretációinak vizsgálatára. Ennek megkönnyítésére soroljuk fel újra őket itt is.

$$(\sim p \subset q) \ \& \ (p \subset \sim r) \quad (1)$$

„A tolvajt nem akasztják fel $\sim p$ /, ha lopott q /,
hanem azért (akasztják fel) p /, mert nem tudta elrejteni $\sim r$ /.”

Az (1)-es értelmezés szerint *oksági* kapcsolat azonosítható aközött, hogy a tolvajt felakasztják vagy sem, illetve ennek alapja szerint. Azon az alapon, hogy a tolvaj lopott, nem akasztják fel, míg azon az alapon, hogy nem tudta elrejteni, felakasztják. Mindez fordított sorrendben jelenik

meg: először az állítás, utána pedig alapja. Emiatt vannak jelen a logikai interpretációban a fordított kondicionálisok. E két állítást ezen értelmezés egyszerűen *egymás mellé* helyezi. Innen adódik a konjunktív kapcsolat közöttük. A negációk csakis a változókra esnek.

$$\sim (q \supset p) \text{ \& } (\sim r \supset p). \quad (2)$$

„Nem igaz, hogy ha a tolvaj lopott q , akkor felakasztják p ,
hanem, ha nem tudta elrejteni (amit lopott) $\sim r$, akkor felakasztják p .”

A (2)-es értelmezés szerint a kondicionálisok előtagja elsőként, utótagja pedig másodikként jelenik meg. Emiatt a logikai értelmezés kondicionálisokként történt. Az állítás és ennek alapja a normális időrendi sorrendet követi. Azaz előbb történik meg a lopás és utána a felakasztás negációja, valamint előbb történik meg az el nem rejtés és utána a felakasztás. Az intuitív kapcsolat szintén *oksági*. A két kondicionálist ezúttal is konjunkció köti össze, azaz *egymás mellé helyezi* a két kondicionális állítást. Figyelemre méltó, hogy a negáció egyik alkalommal a logikai állandóra, másik alkalommal a változóra esik, azaz egyik alkalommal *kijelentések kapcsolatát negálja*, másik alkalommal pedig egyetlen állítást.

$$(q \supset \sim p) \text{ \& } [(q \text{ \& } \sim r) \supset p]. \quad (3)$$

„Ha a tolvaj lopott q , nem akasztják fel $\sim p$,
de ha lopott q , és nem tudta elrejteni $\sim r$, akkor felakasztják p .”

A (3)-as értelmezésben a fel nem akasztásnak egy alapja van (a lopás), míg a felakasztásnak kettő (a lopás, illetve az el nem rejtés). A többi értelmezésben is benne van impliciten az, hogy a felakasztáshoz nem elégséges csak az elrejtés, ellenben itt ez explicit. A két kondicionális előtagja és utótagja ebben a sorrendben követik egymást. A kondicionálisok intuitív értelme ezúttal is *oksági* kapcsolatot fejez ki. A két kondicionálist összekapcsoló konjunkció az állításokat *egymás mellé* helyezi. A negációk a változóra esnek, emiatt a p kijelentés igazságértékét változtatja meg, valamint negált alapot biztosít a második kondicionálisban.

$$(\sim p \subset q) \vee (p \subset \sim r), \quad (4)$$

„Nem azért akasztják fel a tolvajt $\neg p$ /, mert lopott q /,
vagy azért akasztják fel (a tolvajt) p /, mert nem tudta elrejteni $\neg r$ /.”

Szembetűnő a (4)-es értelmezés hasonlósága az (1)-gyel. Mindkét értelmezésben a fordított kondicionálisok előtagjai és utótagjai megegyeznek. Emiatt az *oksági* kapcsolat itt is fennáll. Csakhogy a két fordított kondicionálist ezúttal diszjunkció kapcsolja össze. Ezáltal kiemeli a *választást* a fel nem akasztás és a felakasztás ténye között. A diszjunktív kapcsolat egyben hozzájárul ahhoz, hogy ezen logikai értelmezés törvény legyen. Ez az egyik olyan változat, amely törvényként interpretálható. A negáció itt is csak azt a szerepet játsza, hogy megváltoztatja a kijelentések igazságértékét.

$$(\neg p \ \& \ q) \supset (p \ \& \ \neg r). \quad (5)$$

„Ha nem akasztják fel a tolvajt $\neg p$ / és lopott q /,
akkor felakasztják p / és nem tudta elrejteni $\neg r$ /.”

Az (5)-ös értelmezésben a konjunkció mellékműveletként, a kondicionális pedig főműveletként jelenik meg. Ez azt jelenti, hogy az állítások egyszerűen egymás mellé vannak helyezve, és ezen *egymás mellé helyezett állítások között áll fenn az oksági kapcsolat*. A logikai állandók ilyen használata teszi ezt a változatot természetes nyelven kissé furcsának. A negáció itt is a változókra esik.

$$\neg(p \supset q) \supset (p \ \& \ \neg r). \quad (6)$$

„Nem igaz, hogy ha felakasztják a tolvajt p /, akkor lopott q /,
hanem akkor akasztják fel (a tolvajt) p /, ha nem tudta elrejteni $\neg r$ /.”

A (6)-os interpretációban csak kondicionálisok vannak jelen. Segítségükkel *oksági* kapcsolatok kerülnek felszínre. Az első kondicionális viszont nem helyénvalóan állítja, hogy a felakasztás a lopás alapja, pontosan fordítva kellene legyen. A harmadik kondicionális már helyénvalóan teszi az el nem rejtés tényét a felakasztás alapjává. A kondicionális főművelet ezt a változatot is logikai törvénné teszi. Emiatt ezen változat logikailag ekvivalens a (4)-gyel. A negáció itt is egyrészt kijelentés összetételre, másrészt változóra esik.

7. Következtetések

Végül lássuk, hogy a tanulmányban feltett kérdésekre milyen válaszokat kaptunk.

1. Bebizonyosodott, hogy a logikai szimbolizáláson és értelmezésen keresztül hermeneutikai kérdések kezelhetők valamivel pontosabban, adott esetben kalkulatorikusan. Ami nem bizonyosodott be, az az, hogy a kijelentéskalkulus szinte algoritikus megoldásokat tudna biztosítani az értelmezés bonyolult kérdésére. Emiatt az értelmezés logikai megközelítésmódja csak rögzíthet bizonyos értelmi változatosságot, anélkül, hogy kimerítené azt.

2. A logikai értelmezési példánk tárgyalása kiemelte, hogy ugyanazon természetes nyelvi kifejezésen az emberek más dolgokat értenek. Azon értelmezési skála határai, amelyen mozognak, nem láthatók be teljesen. A logika bizonyos eszközei ezen értelmezések közötti különbségeket valamennyire pontosan képesek rögzíteni. Továbbá világossá vált, hogy kizárólag a logikai értelmezés használata eléggé szegényes eredményekhez vezet. Emiatt eszközeink közé fel kellett vennünk egy új fogalmat is, a logikai állandók intuitív értelmének fogalmát. Ezen ad hoc fogalom bizonyos mértékben hozzájárult ahhoz, hogy a kezdeti közmondás értelmezései közötti különbségeket világosabban lássuk.

3. A logikai és intuitív értelem fogalmai példánkban megragadhatóvá tették az interpretációs változatosság és árnyaltság tényét. Viszont nem szolgáltatnak magyarázatot arra vonatkozólag, hogy a kísérleti személyeink miért értelmezik különbözőképpen ugyanazt a természetes nyelvi kifejezést. Meg vagyunk győződve arról, hogy az értelmezési változatosság egyik tényezője (vagy oka) logikai jellegű. Miért csak az egyik tényező? Azért, mert bizonyára a különböző értelmezésekben fontos szubjektív alkotóelem is részt vesz. Ennek felmérése az általunk használt eszközökkel nem lehetséges.

4. A kísérleti személyek által megalkotott négy értelmezési változat logikailag egymástól független, kettő pedig egymással ekvivalens. Emiatt jelenthettük ki azt, hogy túlnyomórészt mást értenek és állítanak ugyanazon nyelvhasználati szituációban. Ez viszont nem zárja ki azt a lehetőséget, hogy logikailag megegyező változatot is alkossanak.

SZAKIRODALOM

BALAIȘ, Mircea

1978 *Logică simbolică*. Cluj-Napoca, Universitatea Babeș-Bolyai

BOTEZATU, Petre

1983 *Constituirea logicității*. București, Editura Științifică și Enciclopedică

GÁL László

1994 Ways of Thinking. In: Gál László ed.: *Dimensiunea europeană*, Cluj, Universitatea Babeș-Bolyai, 58–65.

2000 *Nyelv és logikusság*. Kolozsvár, Pro Philosophia

KARÁCSONY András

1995 *Bevezetés a tudásszociológiába*. Budapest, Osiris-Századvég

MÉRŐ László

1989 *Észjárások*. Budapest, Akadémiai Kiadó és Optimum Kiadó

QUINE, Willard Van Orman

1960 *Word and Object*. Cambridge, Massachusetts, The M.I.T. Press

SCHÜTZ, Alfred

1987 *Le chercheur et le quotidien*. Paris, Méridiens Klincksieck

RUZSA Imre

2000 *Bevezetés a modern logikába*. Budapest, Osiris Kiadó

AZ AGY PROBLÉMÁJA A FILOZÓFIA TÖRTÉNETÉBEN

„Az idegtudomány a filozófia unokája.”
BUZSÁKI GYÖRGY, 2001

Hagyományosan elterjedt vélekedés szerint a filozófiai szövegeknek egyféle olvasati módja van, ez a szemlélet pedig alapvetően a filozófia szisztematikus felosztási módjából származik: metafizika–kozmológia, ontológia, ismeretelmélet, etika–esztétika, értékelmélet, állam- és társadalomelmélet stb. A filozófia a XX. századig azonban nagyjából univerzalista volt, ami azt jelenti, hogy egyetemes tudásra törekedett – a maga sajátos értelmében. Nem arról van szó, hogy mindenről akart mondani valamit, hanem – ahogyan főleg Immanuel Kant majd Edmund Husserl hangsúlyozta –, hogy egyetemes ismeretfeltételeket dolgozzon ki, ami episztemológiaiilag egy érvényes tudásmodellt is jelent. A filozófia ilyen értelemben kívánt tudományos lenni, bizonyítási rendszerében (argumentációs logikájában) elsősorban a saját elméleti alapjait (alapelveit, princípiumait) igyekezett követni és főleg rekurzíve igazolni. A filozófia tudományosságának kérdése tehát igen összetett probléma, és elsősorban a filozófiát magát érinti, azonban a filozófia minden korban viszonyult a tudományhoz és a tudományos ismeretekhez is. Ezt annál inkább megtehetette, vagy meg kellett tennie, mivel művelői nem egy esetben gyakorló tudósok, kutatók voltak, akik a maguk empirikus ismereteit persze más kútfőkből is merítették, gyakran híres vitákban. A filozófia és a tudomány összekapcsolódásának tehát van egy klasszikus hagyománya, ez azonban minden esetben azt jelenti, hogy a tudományos tények – megőrizvén a maguk faktualitását – minden esetben egy gondolatmenetben célszerűen használt argumentumokká válnak. Ezt a filozófiai episztemét elsősorban Arisztotelésznek köszönhetjük, akinél a biológiai-anatómiai tudás a filozófiai rendszeralkotásba épült be, és hozzájárult az ember egyetemes fogalmának kialakításához (a fogalom nélkül nyilván nem érdemes filozófiáról beszélni, jóllehet a posztmodernizmus elfeledtette ezt az alapvető szempontot). Az ember egyetemes fogalma azonban végig az

egyik legproblematisabb része is maradt a filozófiának, ugyanis egyetlen olyan univerzális attribútumot nem sikerült találni, amely az embert végül végképp meg tudta volna különböztetni, elválasztani az állattól. Mindig zavaró hasonlóságok sokasága maradt. S ha nem sikerül a végső különbség megtétele, azaz az emberben is marad valami az állatból, az állati princípium, akkor az ember eredendő felsőbbrendűségéről sem érdemes beszélni, az ember nem lesz a természet koronája, s ami jellemzőni fogja, az éppen az akcidentális jelleg, az esendőség, a relativizmusok. Ha pedig nincs emberiség, amelynek egyetemes törvénye van – szeretet és kötelesség –, akkor nincs a nemet zavartalanul képviselő ember sem. Ha nincs jó, a rossz lehet, azaz a fenyegető egyetemes pusztulás. Ennek az érvelésmódnak a betetőzője Immanuel Kant, mi annak érdekében idéztük, hogy jelezzük: minden, ami az emberrel kapcsolatos a filozófiában, az univerzális elképzelések felé vezető argumentáció, egyetemes értéke van. Azonban van egy helyi értéke is, azazhogy önmagáról mit képvisel, milyen tudást. Kutatásaink során egyre világosabbá vált számunkra az argumentumoknak ez a kettős jelentése, azazhogy például az aggyal kapcsolatos minden – akár töredékes – kijelentés csak az ember egyetemes fogalmának megalapozásával kapcsolatosan értelmes-releváns, de ez csak akkor lehet így, ha az aggyal kapcsolatos információk önmagukban is rendelkeznek egy episztemológiai értékoefficienssel, ami nem jelenti azt, hogy kimondottan anatómo-fiziológiai tényeket s az azokra vonatkozó értékeket képviselnének. (Amúgy az agy problematikája egy más fekvésben mindig a test, a testiség kérdéskörét is megjeleníti a filozófiában.)

Ennek a dolognak aztán van egy nagyon sajátos következménye: az egyes filozófusok-gondolkodók álláspontja az aggyal kapcsolatban összehasonlíthatatlan-összemérhetetlen-inkommenzurábilis, jóllehet józan eszünkkel nagyon is jól tudjuk, hogy ugyanarról az agyról van szó. De olvasataink szerint ugyanez a helyzet a kommunikáció legáltalánosabb fogalmával is, erre a kérdésre azonban a kutatásnak egy további fázisában fogunk kitérni. Visszatérve tehát, a későbbi érvelésünket megelőzendő, Arisztotelész, Descartes, Locke, Hegel nem ugyanarról az agyról beszél, más célok fele mutat az argumentáció logikája, elsődleges filozófiai értelemben. Másodlagos értelemben azonban mégis ugyanarról az agyról van szó, s erre vagyunk mi kíváncsiak a továbbiakban.

Kutatásunk tehát alapkutatás is, de alkalmazott kutatás is, mert klasszikus filozófiai szövegeinket az agyról nem olvashatjuk a mai kutatáson kívül, amelyekben minden eddigi képzeletet meghaladó eredmények születtek. Az új perspektíva olvasata megsegíti a régiek jobb megér-

tését. Itt tehát egy sajátos hermeneutikai perspektíváról van szó, és nincs – nem lehet szó arról, amit az egykori dialektikus-materialista szemlélet a különbözőképpen nevesített tudományok (pld. a fizika, biológia stb.) filozófiai problémái szintagmában foglalt össze.

Módszertani bevezetőnket szükségszerűen a szépséges határkijelölő paradoxonnal kell hogy zárjuk: az agy megismerése lezárja magát a megismerést. Az eszköz hatalmában nem állhat több, mint ami az eszköz maga. Ugyanekkor ez a valóságnak-világnak egy része, ezek szerint a megismerés mindig is a *pars pro toto* elvén működött. Ez mintegy feloldani látszik a kanti szkepticizmust, vagy azt, amit a filozófia történetében közelethez agnoszticizmusnak neveztek. Az agy és a megismerés ilyenfajta összekapcsolása egy logikai formulában nagyon is hasonlít arra a kanti elképzelésre, amely szerint mind az értelem, mind az ész képességek, és a megismerés semmi más, mint e képesség végső strukturális és funkcionális formájának a megismerése: „Ha az értelem az a képesség, hogy szabályok segítségével egységet vigyünk a jelenségekbe, úgy az ész az a képesség, hogy elvek segítségével egységet teremtsünk az értelem szabályai között. Így tehát az ész soha nem irányul közvetlenül a tapasztalatra vagy valamiféle tárgyra; az értelemre irányul, hogy fogalmak útján *a priori* egységet vigyen annak sokféle ismereteibe. Ezt az egységet az ész egységének nevezhetjük; egészen más természetű, mint az az egység, amelyet az értelem képes teremteni.” (Kant 1791; 1996)

Mai – főleg fenomenológiai vétékű perspektíváink szerint – *A tiszta ész kritikája* Kant saját elméműködése logikai struktúraleírásának tekinthető. Az agykutatás jelenlegi álláspontjai számomra egy olyan kérdést demonstrálnak, ami logikafogalmunk szemantikai elemzésével aligha magyarázható. Íme, hogyan exponálja Altrichter Ferenc a problémát a Magyar Tudomány egyik példás, egészében az agy–tudat kérdésnek szentelt számában: „Már maga az a tény, hogy a mentális tartalom igazként vagy hamisként értékelhető, hiteinket, gondolatainkat beemeli a logikai térbe, és aláveti mentális állapotainkat a logika szabályainak, amelyek az emberi elme vagy tudat konstitutív szabályai. Számos filozófus hajlamos kijelenteni, hogy miután a logika szabályaihoz – például a *modus ponens*hez – még csak megközelítőleg hasonló dolgokat sem találhatunk a nem intencionálisan jellemzett viselkedési sémákban vagy neurofiziológiai folyamatokban, a reduktív fizikalista elméletek előtt máris és mindörökké becsukhatjuk a kaput.” (Altrichter 2001) Vizi E. Szilveszter az agyműködés kettős rendszerének modelljéből, valamint a közöttük levő (változó) összefüggésből indul ki: „1984-ben a szinaptikus

kapcsolódási rendszer mellett, amely tulajdonképpen digitális elven működik, leírtunk egy olyan rendszert, amely lényegesen különbözik a »huzalozott« igen–nem elven működő információs átviteli rendszertől, és ez mind az agykéregben, mind a kéreg alatti területeken vagy akár a limbikus rendszerben analóg módon működik. [...] Ezen mechanizmus segítségével képes az idegrendszer az emberi agy működésében a hangulati elemeket, a befutó szenzoros ingereket, az érzelemvilágot, a tanulási mechanizmusokat tartósan befolyásolni. A két rendszer, tehát a digitális és az analóg rendszer közötti, még nem nagyon ismert kapcsolat feltárása jelentős előrelépést jelent majd az agykutatásban, például a lelki jelenségek megismerésében.” (Vizi 2001) Nos, a digitális és analóg rendszer működési elve is egy logika, az utóbbi egy fizikai átkódolási eljárás szerint bizonyos rendszerekben az előbbire is lefordítható lenne, modellezhető lenne, a fontos azonban Vizi E. Szilveszter szerint a kettő változó kapcsolata. Ezek után az elmeműködés logikája és az agyműködés logikája közötti kapcsolat korántsem csupán a reduktivitási elvet jelentheti, melynek értelmében az előbbit az utóbbira vezethetjük vissza, azaz magyarázzuk. Sokkal inkább arról lenne itt szó, hogy egy relációelméleti szempontból pontosan körvonalazott heurisztikai értékű megfeleltetési viszonyt hozzunk létre, amely a szenzibilizáció, a beírás kezdeti pillanataitól folyamatosan nyomon követi az elme valóságfunkcióiban realizálódó jelentéseket, valamint a korrespondens agyfiziológiai folyamatokat.

A fentiekkel azt is meg kívántuk világítani, hogy a filozófusok számára nem az agy a megismerő funkciók hordozója, hanem – ezek speciális fogalomhasználati-terminológiai kérdések – az elme, a lélek, az ész, az értelem. Ezekben jön létre valamilyen filozófiai konvenciónak megfelelően a gondolkodás funkciója, majd a tudás abszolút igazságát hordozó fogalom és eszme. Ez valamilyen formában a legkorábbi időktől fogva így van. Ha azonban az elme kezdetben valami szent konvenció – a keresztény filozófiák a lelkes lényben ellentmondásmentesen adott lélek konstrukcióját igyekeznek megvalósítani –, akkor a megismerés folyamatában a fogalmak felől az elme (ész, értelem) realitása válik nyilvánvalóvá.

Ebben az egész spekulatív konstrukciós rendszerben az agy topikusan jelen van ugyan, de nagyon hosszú ideig – erre a kérdésre a későbbiekben térünk ki – központi szerepe sem a testsémában, sem a megismerésben nem kérdéses, nem is nyilvánvaló, nem is fontos. Az ember önmaga teljességében – a testiség itt is háttérben van – egyetemes megismerő, teleologikusan megismerő lény. Hogy miként kapcsolódik ebbe a testiségbe a megismerés – mert a döntő ez a kapcsolat, a szellem és az

anyag összefüggése –, azt legplasztikusabban John Locke írja le híres művében: „Először: vannak ideáink, amelyek csupán az érzékek ideái, egyetlen érzéken jutnak az elménkbe, azon át, amely sajátosan alkalmas rá, hogy őket befogadja. Így a fény és a színek [...] csupán a szemén át lépnek be; mindenfajta zaj, hang és zengés csupán a fülön át; a különböző ízek és szagok az orron át és az ínyen át. És ha vagy e szervek, vagy az idegek, ezek a kívülről az agyba, az elme fogadószobájába – ha nevezhetem így – vivő vezetékek oly rendellenessé válnak, hogy működésre képtelenek, hátsó ajtó nincsen, amelyen az ideák bejuthatnának; nincs más módjuk, hogy szem elé kerülhessenek, és az értelem észrevehesse őket.” (Locke 1690; 1823) Az elme fogadószobája nem a szoba, mint ahogyan a szoba sem az egész elme – nem talányos ez a megfontolás, hanem inkább sokat ígérő, azaz sok lehetőségnek biztosít teret.

Locke megfogalmazásában nem csak az empirikus hipotézist kell látnunk: a „nincs más mód” azt jelenti, hogy azok a jelentések, amelyeknek objektív, valóságos jelentést tulajdonítunk – lásd például „a mezőn heverünk” mondatban a „mező” –, másféle (eredetű) létezőkvantorral vannak ellátva, amely létezés a „föld”, „fű”, „bogarak”, stb – azaz a „mező”-t alkotó szinguláris entitások létezéseivel kapcsolatban állanak ugyan (ismertségi létezésben, Russell szerint), mint általános gyűjtőfogalom azonban az elmében léteznek csupán, mentálisan léteznek. A „mező” létezése szinguláris létezők relációsokaságából származtatott létezés: csak ebben az értelemben beszélhetünk „a mezőn heverni” kijelentés értelmességéről. A fenti problémával kapcsolatban Szécsi Gábor a következő megoldást adja: „Egy ilyen jellegű kísérlet természetes kiindulópontja lehet a nyelvi és nem nyelvi cselekvések kognitív háttérét alkotó fogalmi összefüggések logikai elemzése. A nyelvi jelentés kérdése ugyanis az általam javasolt megközelítésben erősen kötődik ezeknek a tudati intencionalitását közvetlenül reprezentáló fogalmi kapcsolatoknak a problémájához. Ennek oka egyfelől, hogy a jelölt dolog, azaz a denotátum fogalma rendszerint különböző komplexitású cselekvési szituációk kontextusában rögzül a nyelvhasználó tudatában, másfelől pedig, hogy valamely szó jelentésének szerves része a szó használatának fogalmi megjelenítése. E két tényező együttes vizsgálatával ezért olyan jelentéstani összefüggések megvilágítására nyílik lehetőség, amelyek ismeretében választ adhatunk arra a mentalista modellek szempontjából központi kérdésre, hogy miképpen válhat a nyelvi tudás a fogalomalkotási készség függvényévé.” (Szécsi 2001)

1. Az agy-paradigma átalakulása a XX. század második felében

A XIX. század második felében főleg Cesare Lombroso tevékenysége nyomán világossá vált, hogy a képzeleti tevékenység szempontjából rendkívül fontos mindaz, amit abnormalitásnak tartanak, a nem normálisnak tekintett agyműködés–elmeműködés vizsgálata; a lángész–őrült paradigma felhívta a figyelmet az örökletes tényezőkre, a genetikai perspektíva pedig azt jelentette, hogy az agytevékenység megértésében az egyes ember korántsem *solus ipse*, ellenkezőleg, követi felmenőit, valamilyen módon megtestesíti, folytatja, leképezi az emberi fajt. Ez előrevezetette a tömegesség, az átlagosság szemléletmódját, amelyet azután a XX. század idegsebészete realizált igazán. A következtetés itt az, hogy egész képzeleti tevékenységünk, memóriánk, a tanulás abszolút közösségi jellege mintegy programálja az ismereteket, amelyeket azután egy-egy rendkívüli tehetség realizál.

1.1. Az idegsebészet hozadéka

Az idegsebészet számára adatott meg, hogy a kutatásban még így-úgy érvényesülő hagyományos deontológiát merészen elvetve (azazhogy a *dura materen* kutatási célokból nem szabad áthatolni, mivelhogy ami azon belül van, az az elidegeníthetetlen tiszta szubjektivitás) a legkülönbözőbb technológiákat érvényesítse gyógyászati és nyilván kutatási szempontjainak megfelelően. Így világossá vált az epilepszia és egyes elviselhetetlen fájdalmak elektromos természete – egyfajta rövidzárlat –, de hasonló a helyzet a Parkinson-kórt kísérő reszketéssel, valamint bizonyos merevgörcsökkel. Ebben az esetben egy elektromos ingereket közvetítő elektrokatétert vezetnek a thalamuszba, amely egy impulzusgenerátorral van összekötve. Így az elektromos ingerületek – „lámpa” – közvetlenül eléri a megfelelő agyi központokat. Hasonlóképpen, ma már futószalagon működtetett megoldás a mikrochipek beültetése olyan sérült agyi idegpályákra, amelyeknek következtében végtagbénulás állt be. Ismételjük, mindez az agyműködés elektromos összefüggéseire, az agy saját elektromos struktúrájára irányította a figyelmet, amelynek következtében lehetővé vált egyes részben megmagyarázhatatlan jelenségegyüttesek felderítése. Pontosan a memóriáról, a képzetekről vagy a tanulásról van szó. Az újabb elméletek szerint az agynak saját, aktiválható elektromos „felhői” vannak, ezek részben szabályos, részben szabálytalan tárlók, amelyekhez

a memória és a képzeleti tevékenység kapcsolódik. Ez az elmélet semmi-
ben sem érintette a régebbi, az agyi ingerületközvetítéssel kapcsolatos
modelleket, az a kérdés azonban már felvethető, hogy mivel a „felhő” lo-
kális elektromágneses tér, mennyire lokalizálható az agykoponyán belül-
re, azazhogy a szubjektivitás fizikai értelemben is transzgresszív, túl-
megy a testen. A már említett funkciók mellett igen fontossá vált a nyelvi
központok-nyelvi funkciók érintettségének a vizsgálata, valamint a zava-
rok gyógyítása idegsebészeti eszközökkel.

1.2. Káosz

A fentebbi jelenségek kutatására külön interdiszciplináris inveszti-
gációs rendszer és intézmények alakultak ki, középpontjukban a mate-
matikai káoszelmélettel. Az eredmények értékelhetőségét tekintve, a kér-
dés egyik szaktekintélye, Lábos Elemér a következőket mondja: „A
»kognitív« jelző 1975-ben már biztosan megjelent a »fuzzy« és 1986-ban
(Nicolis) a »chaos« társaságában. Kérdés, van-e pontosítható alapja a fo-
galmak kapcsolatának, vagy maradnunk kell a Nicolis és mások által kö-
vetett „heurisztikus” felfogásnál. Nicolis dinamikai fogalmakat használ
az emberi agy tárainak és fogalomreprezentációinak leírására. Pillanat-
nyilag – minthogy az emlékezetet csak a megnyilvánulásai, de nem me-
chanizmusai révén ismerjük – a kérdést legjobb nyitva hagynunk az ana-
lógiaák szintjén (Lábos 1993).

Itt azonban figyelmeztetnünk kell egy tudománytörténeti tényre:
jóllehet nyilván soha nem gondoltak a szimbólumok és formák, archék
és ősképek, jelentések és eidoszok agyi reprezentációjára, az olyan pszi-
chológusok, mítoszkutatók és filozófusok mint C.G. Jung, Kerényi Ká-
roly, Ernst Cassirer, Ludwig Wittgenstein és Edmund Husserl világosan
átlátták a memóriajelenségek tudati reprezentációját, és a filozófia tu-
datfogalma persze nem zárhatta ki az agyat, de valahogyan úgy helyez-
te zárójelbe és elé, ahogyan azt Locke az agy és az elme viszonyában el-
gondolta.

Mi azonban nem kívánunk a kognitív elméletek irányába elmenni, ez
alkalommal csak azt jelezzük, hogy milyen apportja lehet a hagyományos
filozófiának a kognitív tudományok számára – amelyeknek posztmodern
felfogására azonban ki fogunk térni.

1.3. A káosz és az illat problematikája

Arisztotelész azt hangsúlyozta, hogy csak az ember képes az illatot érzékelni, ugyanis nagyságához képest az embernek nagyobb és nedvesebb az agya, mint a többi állatnak. Az illatok melege és mozgása ugyanis harmonizál azzal, hogy az agyban a nedvesség és a hideg van túlsúlyban. Íme tehát Arisztotelész ezt a szaglási problémát az emberi specifikum megalapozására használja, van itt egy argumentációs télosz. Ehhez azonban kell rendelkeznie egy pontos másodlagos agykonceptussal. Azt kell mondanunk, hogy ebben a vonatkozásban Arisztotelész – és Immanuel Kant – sikeresebb gondolkodó, mint a XX. század szellemóriása, Martin Heidegger, aki az ember fogalmának problémáját tisztán fundamentálonológiai szempontból – ha át is látta – nem tudta megalapozni (Heidegger 1982). Arisztotelésznek aztán megvan az a képessége, hogy minden ilyen probléma mentén – az összehasonlító perspektívát alkalmazva – egy egész rendszert bontson ki.

A szaglás kérdéskörében Arisztotelész felvetette az ötödiktől különböző érzékszerv problémáját, kérdőjelesen. Egyes kutatók szerint az orrüreg–szaglóhám–szaglógyűrű–szaglóideg komplexuson túl kell menni, ugyanis a szaglás amellett, hogy a memóriában is fontos szerepet játszik, a kémiai helyérzékeléssel is és egyfajta, a feromonok recepciójára szolgáló komplexussal egységes szintetikus érzékszervet képez, s ez végeredményben a gravitációs térben való tájékozódásunkat segíti.

A Lábos Elemér nyomán is kutató Molnár Márk így foglalja össze problematikánkat, csak a káoszelmélet szempontjából: „Freeman (1990; 1991) az idegrendszerben felismert kaotikus működési alapelvek segítségével kívánja olyan fontos funkciók, mint pl. a percepció mechanizmusát magyarázni. Megfigyelte többek között, hogy egy szaginger a szaglórendszerben pillanatszerűen megváltoztatja az egész struktúra elektromos tevékenységét: az inger magas frekvenciájú (40–80 Hz) »orsó alakú« hullámokat vált ki, az elektromos tevékenység »rendezettebbé«, szinkronizáltabbá vált. Az említett »orsók« azonban szaginger nélkül is megfigyelhetők, Freeman szerint azokat a rendszer nélkül is képes előállítani. Ez utóbbi tulajdonság önszerveződésre képes rendszerek sajátossága (Szentágothai és Érdi 1989). A kaotikus működési alapelvek egyik előnye Freeman szerint az, hogy egy ilyen rendszer állandóan új »aktivitási mintázatok« előállítására képes, mely készség többek között a percepció tanulás folyamatának mechanizmusában kapna fontos szerepet.”(Molnár 1996)

Maga a vizsgálati módszertan sem érdektelen a mi szempontunkból, alvó és éber állapotban regisztrált EEG-görbék pontkorrelációs vizsgálata, valamint az agyi potenciál változása figyelő és nem figyelő állapotban, célingerek, illetve deviáns ingerek hatására.

A filozófiában Hérakleitosz óta nagy jelentősége van az alvásbeli és ébrenléti tudat, valamint az epifenomének különbségtételének. A *lélek* III. fejezetében Arisztotelész a keringési rendszerrel foglalkozva jelzi, hogy ennek központja a szív, más munkáiban aztán az ember egészének – akarat – központjává teszi meg. Éppen az álom és ébrenlét közötti radikális különbségtétel – apória: a képzet álom is lehet! – vezeti az agyvelő szerepével való számvetésre. Lehetséges, mondja, hogy a szervezetnek a termikus rendszere, amely szintén egyfajta hideg–meleg kiegyenlítődésszerűen alapul, vezet ahhoz, hogy az agy kihűl és bekövetkezik az álom. A másik megoldás azonban jobbnak tűnik számára. „A testrészek közül az agyvelő a leghidegebb, azoknál az állatoknál pedig, amelyeknek nincs agyvelejük, az annak megfelelő rész a leghidegebb.” (Arisztotelész 1988) Az ébredés azzal is összefüggésben van, hogy akkor a legfinomabb és legtisztább vér már a fejben van – az emésztést követően. (Úgy értelmezzük, hogy ez a nemes vér alapja a gondolkodásnak.)

1.4. A genetikai és neurokémiai oldal

Amikor kiemeltük az agyi elektromos tevékenységgel kapcsolatos felmérhetetlen nagyságrendű újabb elméletek fontosságát, akkor pillanatnyilag sem feledkezhetünk meg a másik oldalról, amely ugyanilyen nagyságrendű. Itt arról van szó, hogy a kóros elváltozásokat szenvedett agyidegsejteket genetikailag is lehet menteni, azaz, hogy egy „trójai faló”-nak nevezett vírus segítségével javító géneket visznek be az agyideg sejt-magjába. Ez egy olyan agysebészeti–géntechnológiai eljárás, amely az olasz iskola két jeles tagjának, Angelo Vescovinak és Eugenio Paratinak a nevéhez fűződik. A beteg agyidegsejt mentése kémiaiilag azt jelenti, hogy a sejtek újból alkalmassá válnak a megfelelő mennyiségű specifikus transzmitter (neurokémiai átvivő) termelésére. Ezek közül a legfontosabbnak a dopamin bizonyult, de a kutatók feltételezik, hogy szintén a tömeges technológiai eljárások segítségével alkalom nyílik majd agyidegsejt-specifikus – segítő – fehérjék létrehozására is.

Mindezek a tények a filozófiában azt jelentik, hogy lehetséges – ám bár persze nem szükséges – szubsztantív módon elgondolni azt, ami tudatelőtt, specifikus értelemben az agyat. Ez volt azoknak a gondolko-

dóknak az álláspontja – elsősorban René Descartes-é – akik a szubsztantív kérdések ismeretében vélték azt, hogy a szubsztantivitással a gondolkodás magyarázatában nincs amit kezdeni, a szubsztantív elgondolás determinisztikus és reduktív. Az önmagát elgondoló agy messze nem attól függ, hogy mi az agy, hogy mi a szerkezete és milyen funkciói vannak.

2. Isten hipotézise és a testiség

René Descartes megoldása összefoglalt szinte minden addigi megoldástípust. Feltételezése szerint létezik egy adott anyagtalan szubsztancia, amelynek tulajdonsága a gondolkodás. Lelkisége és testisége között radikális különbséget tett. Harmadsorban pedig konkrét szerepben láttatta az Istent, szerinte Istennek az a szerepe, hogy biztosítsa az átmenetet a tudatból a létbe, és itt a hangsúly az átmeneten van. Ezzel a megoldással ő kikerült azon gondolkodók sorából, akik a „szellem a gépben” reménytelen álláspontját választották.

Ez az álláspont nem azonos a régebbi filozófusok ama meggyőződésével – Platón és Arisztotelész hagyománya –, akik szerint a forma mindig megelőzi az anyagot. Az egyház bölcseinek és szentjeinek az álláspontja méginkább hangsúlyozta, hogy az isteni eredetű és természetű lélek tiszta szubsztanciájához képest az esendő és mulandó testi szubsztancia, a testiség elhanyagolható mennyiség, és mindig az első hatálya alatt áll. Lehetséges a gyógyulás csodálatos formája.

2.1. A testiség kérdésének helyes megoldása

Descartes tézise az volt, hogy a lélek a test minden részével egyesülve van, és semmiképpen sem lehet azt mondani, hogy a testnek valamely részében van a többinek kizárásával. Hozzátette, hogy a test oszthatatlan, részei olyan szoros kapcsolatban vannak egymással, hogy valamelyikük elvesztése az egész testre kihat és ártalmára van. Hangsúlyozta, hogy azért is van a lélek az egész testben, mert a léleknek olyan természete is van, amely semmi viszonyban nincs a testet alkotó anyagnak sem kiterjedésével, sem méreteivel, sem más sajátosságaival, hanem csakis a test szerveinek egészében való megteremttségével van összeköttetésben. (A megteremtett-ség itt visszautalás az átmenetre, azaz a test és lélek isteni kötőanyagára.)

Ezt az álláspontot képviseli Hernád István is: „Descartes – akit egyesek tévesen tesznek felelőssé a dualizmus ötletéért – Damasio (1996) egy

korábbi könyvében, a *Descartes tévedésében* is szerepel. Ebben a munkájában Damasio azt állítja, hogy Descartes tévedett, amikor megpróbálta elválasztani egymástól azt, ami az agyban elválaszthatatlan, a lelkit (az elmét) és a testit (a testet). Az agy működésében – mutat rá Damasio – nincs ilyen működésbeli kettősség. Ez igaz, de ne feledjük, hogy az agy egésze, tehát a szerkezet és a működés egyaránt „testi”, pontosan ebben téved tehát Damasio a mozgások és az érzelmek kapcsán, a *The Feeling of What Happens*-ben. Az érzelmek funkcionális része, vagyis a testi rész, mint Damasio állítja, csak mozgás. De az érzésrész más: ugyan száz százalékosan korrelál az agy szerkezetével és működésével, de mint már mondtuk, a korreláció nem magyarázat. A korrelációkat oksági alapon kell tudni megmagyarázni, márpedig az egyetlen rendelkezésre álló magyarázat, a távmozgatásos dualizmus eleve ki van zárva.” (Hernád 2001) A mai személyiséglélektanok, különösen a fenomenológiaiak hangsúlyozzák a testegész, testséma fontosságát a személyiség önkoncepciójában, azaz éntudatában, azaz a tudatban. Később ez a tudat képviseli a személyiségegészet, még akkor is, ha a testsémában változás következik be. A változás roppant belső személyiségi konfliktusok forrása is lehet (Carver–Scheier 1998; Baron 1999).

2.2. Az agy mint szellem és szubsztancia közvetlen kapcsolata

Descartes mégis megkísérli szellem és szubsztancia közvetlen kapcsolatának bizonyítását, jelezvén, hogy van egy olyan érvrendszer – a gyakorló anatómus merészen kihasználta ismerettényeit –, amelyben közvetlenül egymásra vetíthető a szellem és az anyag, és kölcsönösen, dialektikusan befolyásolják egymást. Szerinte az agyvelőben van egy kis mirigy, amelyben a lélek különösebb módon fejt ki funkcióit, mint a többi részben. Legkevésbe a szív, de nem is az egész ez a testrész, hanem az agyvelőnek a legbensőbb része, éspedig egy bizonyos piciny mirigy, amely a szubsztancia közepén helyezkedik el, és így függeszkedik ama vezeték fölött, amelyen át az elülső homorulataiban levő szellemek a hátsókban levőkkel közlekednek úgy, hogy e mirigy legkisebb mozdulatai is képesek legyenek a szellemek menetén változtatni, viszont a szellemek menetében felmerülő legkisebb változások is képesek a mirigy mozdulatain változtatni. (Meg fogjuk látni, hogy ez az elképzelésrendszer az alapja Hegelének, és akkor eleve elvetjük azt az előzetes gyanút, hogy a hegei szellemi koponyatan tiszta spekuláció.)

Itt már meg kell fogalmaznunk azt a meglátásunkat, hipotézisünket, amely szerint az agyműködéssel kapcsolatos minden elképzelés, kutatás részleteiben és globálisan benn és kinn van, az agyban és azon kívül. Amikor e sorokat írom, az agy és nem agy, szubjektivitásom megvan önmagában és elhagyta magát, az agyhoz és kezeimhez, nyelvemhez, nyelvvezetemhez képest többletté, excedensé változott, amelyet látva azonnal vissza is kerül az agyba, és ott orsóvá, felhővé változik.

2.3. Az egység-gondolat

Descartes egy dinamikus sémát dolgoz ki annak bizonyítására, hogy az agy biztosítja a cselekvés egységét, összerendezi a különböző tevékenységformákat – már a perceptív szinten. Ez a gondolat feltétlenül szükséges annak az alátámasztására, hogy minden ember egyugyanazon és önazonos lény, hogy már a perceptív szinten sem multiplikálódhat. Az agyvelő összes többi része páros – mondja Descartes –, de léteznie kell olyan helynek, ahol a két szemem át érkező látkép vagy a többi kettős benyomás, amely a többi érzék páros szervein át érkezik, eggyé váljék mielőtt a lélekbe jutna, hogy ennek csak egy tárgyat mutasson be. (Meg kell jegyeznünk persze, hogy van kettős látás, amely mind a látószerv, mind a látóideg, mind pedig az agyi központ sérüléséből származhatik.) E képzetek az agy homorulatait megtöltő szellemek közvetítésével egyesülnek – ez az egyetlen hely, ahol ez megvalósulhat (Descartes 1649; 1953).

Descartes eredetileg a gondolkodás természetének mindenoldalú megfejtésére törekedett, és *A lélek szenvedélye* című 1649-es nagy tanulmánya csak pontosította az *Elmélkedések az első filozófiáról* gondolatait. Sokkal erősebb paradigmában gondolkodott, mint Locke, nála az agy messze nem előszoba, hanem inkább az összetartó fogadószoba: „Azután arra figyelek föl, hogy az elmére nem a test valamennyi része gyakorol hatást, hanem csak az agy vagy talán annak is csak egy kis része, amelyet a közös érzék színhelyének mondanak. Ez a kis részecske, valahányszor csak azonos állapotba kerül, az elme elé mindig ugyanazt tárja, még akkor is, ha a test többi részének az állapota időközben megváltozott.” (Descartes 1641; 1994)

Végül ki kell térnünk arra, hogy Descartes agymodelljében szerepet kapnak a különböző lebenyek funkciói, elsősorban a motorikus és perceptív funkciók egysége foglalkoztatja. Szerinte az agyvelő homorulataiban olyan életszellemek helyezkednek el, amelyek különböző módon jutnak az izmokba, amelyek ezek hatására mozgásba jönnek, a mirigy pe-

dig úgy helyezkedik el ezen homorulatok között, hogy a szellemek annyiféleképpen hozhatják mozgásba, ahány különböző mozgás a mirigyben végbemegy. Az agy az idegeken át az izmokba nyomja a mirigyet körülvevő szellemeket, a mirigy a tagokat mozgásra készíti.

Eredetileg nem volt szándékomban semmilyen módon kortárs – filozófiatörténeti szempontú – értékelések szempontját használni. Most mégis meg kell említenem – mintegy eredeti elképzelésem igazolására is –, hogy az általam használt olvasati szempont messze elevenebb, dinamikusabb Descartes-képet rajzol ki, mint a sztenderd kézikönyvek, amelyek továbbra is a „pszichofizikai egység” és a „testgép” elképzelést képviselő Cartesiust látják (Röd 1988). De a gondolkodás mibenlétére kíváncsi Descartes-ről nem feledkezhetünk meg, az ész egyik legjelentősebb filozófusáról. Amikor erről beszélünk, mindig célszerű a latin kifejezés konnotációira emlékeztetni: az ingénium tehetséget, alkotó szellemet is jelöl.

2.4. A potencialitás kérdése

A filozófiatörténet egyik legkorábbi feltételezése szerint – s ennek természete mind a mai napig voltaképpen nem változott – az ész tiszta, vegyítetlen valóság (nem feltétlenül szubsztantív értelemben). De a valósághoz hozzátartozik egy viszony, e viszony által van, még akkor is, ha nem *in actu*. Az észnek úgy kell viszonyulnia a gondolkodás tárgyaihoz, ahogy az érzékelés az érzékelés tárgyaihoz viszonyul. Mivel vegyítetlen, a megismerő, azaz uralkodó észnek semmi egyéb természete nem lehet, mint az, hogy potenciális. Az ész észre tudja venni a parányt is, úgy, hogy felnagyítja az argumentáció, a szimbolizáció. Ilyen értelemben az ész messzemenően teremt, kreatív. Az arisztotelészi elmetopikában az ész a lélek része, ezzel gondolkodik és alkot elemző ítéletet a lélek, amely, mielőtt gondolkodni kezdene, a létező dolgok egyikével sem azonos. Végeredményben tehát logikai előfeltevés vagy következtetés, hogy az ész a létező dolgok egyikével sem azonos, tiszta potencialitás. Ismételjük, lényege szerint tiszta alkotás, teremtés. Filozófiai értelemben az ész soha nem lehet azonos egy, az agyhoz – elméhez – kapcsolt instrumentális működéssel, funkcióval. De az agy strukturális valósága nélkül is elképzelhetetlen az ész (s valószínűsíthetjük, hogy Hegel alatt következő megfogalmazásai pontosan azokra utalnak, akik az észnek ezt a kettős valóságát, természetét nem képesek felismerni). Visszatérve a szimbolikus kérdéshez, amely alighanem a probléma megértésének kulcsa: az ész

nem a valóság természete szerint van a valóságban (jóllehet a valóság nem lehet rajta kívül), „[...] az ész ha olyat gondol el, ami módfelett tárgya a gondolkodásnak, nem kevésbé, hanem még nagyobb mértékben fogja elgondolni azt, ami gyengébb [...] az ész független a testtől”. (Itt nem kívánunk belemenni abba a vitába, amely arra vonatkozik, hogy Arisztotelész veleszületettként vagy preegzisztensként gondolta-e el az eszet!) Arisztotelész álláspontja végeredményben szemiotikai volt, az ész esetében a gondolkodó és a gondolt azonosak, mint ahogy azonos az elméleti tudás az ilyen tudás tárgyával. Feltételezzük, hogy az észproblémához tartozik Arisztotelésznél a gondolkodó lélekrész időiesülésének a problémája: hogy valami előbb vagy később van, mint végeredményben a memória- és képzeletprobléma konstitutív tényezője.

3. Önmagaság és másság

A szellem fenomenológiája Ész c. részének *Fiziognómika és koponyatan* című fejezetében Hegel demonstratívén hívja fel a figyelmet arra, hogy sem a természettudományos, sem a filozófiai episztémé szintjén nem nélkülözhetjük a szellem fogalmát, nem csak mint konstruktív, hanem mint leíró fogalmat sem. Arról van szó ugyanis, hogy az embert nem lehet sajátos emberi voltán, azaz tevékenységén kívül vizsgálni, nincs kísérleti ember, amiként állatorvosi ló, hanem minden ember egyéniség, s ez a sajátossága szellemi mivolta és testisége minden szintjén tükröződik. Sajátos kérdés a hegeli ironia, az apológia és a kritika között itt az ironia képviseli a helyes álláspont, igazság pozícióját. Először is, Hegel eleve rossz felismerésnek, kiindulópontnak tartja, ha az agy és koponya között összefüggéseket teremtenek, ha a koponya bármit is ki akar fejezni abból, ami az agyban mint a magáértvalóság a lét szervében van. A megfigyelő tudat nélkül nincs helyes felfogás az agyról, mert éppenséggel nem az agy, mint *állati* rész áll az egyik oldalon, hanem az agy mint az *öntudatos* egyéniség léte. Hegel szempontjából az agynak magának is van jelentése – azaz szervszerűségének is van egy bizonyos, egy öntudatos egyéniség létével kapcsolatos felfogásmódja, vagy másképpen, hogy a szabadság legáltalánosabb összefüggésében mit akarunk ezzel az aggyal. Hegel tehát arra int, s filozófiájának ez az üzenete megkapó, hogy az öntudat neme s szervének a felfogásmódja nem lehet csupán instrumentális, hanem nagyon is filozofikusnak kell lennie. A kutatás és a technológiák, amelyekre az előbbieken utaltunk, mintha éppenséggel az agy e

szellemi dimenziójáról feledkeznének meg, s amikor – kísérleti szempontokból – a macskaagy és az emberi agy között semmilyen különbséget sem tesznek, akkor csak azt fejezik ki, hogy a szó szellemi értelmében semmilyen jelentést nem tulajdonítanak az emberi agynak, semmit nem is akarnak vele. S ezzel aztán valóban létrejön az agymosás, filozófiai összefüggésben persze, amelynek a technológiáit a különböző pártok és titkosszolgálatok immár túlfutott is birtokolják. A hegeli üzenet tehát így szólt: „Az egyéniség mint állandó jellem és mozgó tudatos tevékenység *magáértvaló* és *magábanvaló*; ezzel a magáért- és magábanvaló létével szemben áll valósága és más számára való létezése; a magáért- és magábanvaló lét a lényeg és szubjektum; ennek az agyban van léte, amely neki *alá* van *rendelve* és értékét csak az immanens jelentés által kapja.” (Hegel 1807; 1979) Két megjegyzés ide kívánczik: először is, az úgynevezett szubjektivitáskritika óta (Honneth 1997) a szubjektumról – el kell fogadnunk – a filozófiában mást kell képviselni: a töredezett, a különböző diszpozícióból, elszánásokból, attitűdökből, beállítódásokból, hajlamokból helyzetfüggően megnyilvánuló heterogén szubjektivitást (Deleuze–Guattari 1991; Deleuze 1993). E kérdésekről én magam is több tanulmányt írtam (Egyed 2000; 2001). Másodsorban: ha valaha evidens volt, hogy az agykoponya az agy határa, akkor ma szembe kell néznünk azzal a megdöbbentő élménnyel, hogy a különböző kórházi és kísérleti monitorokon lényünk, szerveink, agyunk a legváltozatosabb konfigurációkban néz ránk, és hogy mindez mi magunk vagyunk, szubjektumunk vagy részszubjektivitásaink rajtunk kívül. (Mindezekkel a kutatásdeontológiai problémákkal kapcsolatban igenis azt kell sugalmazni – s ezt teszik a már többször hivatkozott Magyar Tudomány szerzői is –, hogy az agykutatás tudományos szempontból végképp nem értéksemleges terület, hanem igenis humanizmuskérdés.)

4. A kognitív tudományok perspektívája

Dolgozatomnak az a szempontja, amely szerint a hagyomány üzenetével kezdtem (Arisztotelész, Locke, Descartes, Hegel), egyáltalán nem véletlen. Meg kívántam erősíteni a filozófia agyperspektíváját, amely tehát az agyat mindig az elme és a szellem összefüggésében, igen bonyolult dialektikus összefüggések részeként szemlélte, azaz – s ez dolgozatom tézisének tekinthető – filozófiai szempontból az agy céltárgy, megismerési eszköz, a megismerés feltételhorizontja, amelyben a rá vonatkozó

emberi értékességképzetek is helyet kapnak (ezt nevezte Hegel magában-és magáértvaló létnek). Mindezeket összevéve azt mondhatjuk, hogy a filozófia szempontjából az agy sohasem öncél, hanem az öntudatnak egyik összefüggése, és minden rá vonatkozó tudás az öntudat kiterjedése. Ezzel szemben főleg a kognitív pszichológia és kognitív tudományok az agynak egyfajta reduktív szemléletét képviselik, amely szerint egy helyesen megalkotott agymodell önmagában képes leképezni a megismerést, hogy az agy reprezentatív tevékenysége önmagában teljes értékű megismerés stb. Nem mondom, hogy rossz, hogy helytelen – kétségtelen azonban, hogy a filozófia hagyományához képest ez egy reduktív modell.

4.1. Komputacionális modellek

A jelenkori legjelentősebb kognitív pszichológus, Stephen Michael Kosslyn véleménye szerint ha egy, a mechanikai optikához tartozó tanulmányból indulunk ki, azt tekintjük példának, akkor az, ami igazán számít, nem a kép, hanem az a mód, ahogyan ezt megjelenítjük, reprezentáljuk (Kosslyn 1980). Az *Image and Mind* alaptézise szerint a mentális mérnökiség egy hasonló agytevékenység eredménye, mint a komputer esetében, a processzáció minőségétől függő tevékenység meghatározza minden egyén ikonikus tisztaságát: „Hipotézisünk értelmében a vizuális képek egy katódcsőn (CRT) megjelenő olyan kijelölők – displayek – amelyeket egy számítógépprogram generál (*plus data*)”. Megjegyzésünk az, hogy az általunk idézett adatok, megfigyelések szerint az agytevékenység legalábbis több szimultán „program” alapján zajlik, szabadságfoka pedig annál alacsonyabb, minél ismertebb, szokásosabb, sztenderdebb a probléma (kevés alapelv – sok változó – modell). Az agy komputacionális modellje egyrészt úgy tekinti az agyat mint a természetes szelekció eredményeként létrejött rendkívül nagyszámú változat egyikét, amelynek egyetlen szerepe a problémák végtelen sorának a megoldása. (Ezt még az ész dekonstrukciós modelljének is nevezzük, amely az ész egy koponyába foglalt idegszámítógépnek tekinti. Michael Kosslyn felfogásában a mentális műveletek komputerműveletekhez hasonlatosak, amelyben az olyan funkcióknak, mint FIND, SCAN, ZOOM, ROTATE hasonló jellegzetességű mentális műveletek felelnek meg: konfiguráció, egyik szintről a másikra való áttérés, indikáció, integráció, előhívás, újrendezés, méretezés, megvilágítás stb.). Ez az észmérnökség a mentális képet úgy írja le, mint egy kvázi festői, funkcionális reprezentációt, eredményeként foltok jelennek meg egy *visual bufferen*, amely az ikont a mátrix pontjának kitöltésével jeleníti meg. Ezek

nyomán Kosslyn a kép ontológiai státusának konkrétságáról beszél, mely dolog tehát a kognitív tudományok apportja lenne.

Ez azonban nem egészen így van, a filozófiai ismeretelmélet Locke óta kiemelt szerepet tulajdonít a képnek, Kant pedig a képzelőerő és a tiszta ész összefüggését hangsúlyozva egész szkéma–sematizmus-elméletet dolgozott ki: megérzéskítés, látványszerzés, képadás – ezekkel a terminusokkal jellemzi Heidegger a kanti felfogást (Heidegger 1929; 2000).

Megfigyelhető, hogy az agy/ész problematika leírására a komputerlexikát használják, de az is, hogy olyan – a tudatkutatásban hagyományos és nélkülözhetetlen – dimenziók, mint a társadalmi interakcionizmus, a nyelvhasználat, a kommunikáció kérdései, kimaradnak. Itt az agy nem más, mint egy valóban megismerő-funkcióra, problémamegoldásra és reprezentációra redukált valóság. Az ilyen módon leképezett agy a filozófiában ismeretes szubjektivista-szolipszista modell sajátos változatát képviseli. Ennek megfelelően egy lehetőségképpen, általánosított valóság résztvevői vagyunk (a külső „valóságé”, ahogyan látjuk azt), jóllehet ennek nem vagyunk tudatában: „[...] a valóság, úgy, ahogyan ismerjük, nagymértékben az idegrendszer belső építménye, és, egyszer megépítve, visszavetítődik a valóságra, mégpedig a mi lokális tárgyainkkal kapcsolatos interaktív viselkedési modelleinkkel. Következésképpen, a külső események logikája és konzisztenciája inkább a »felfogónak«, semmint a »felfogott« tárgynak a tulajdonsága. A világról alkotott képünk lehet hogy sokkal szubjektívebb, mint ahogy gondolnánk, túl minden kulturális konvención.” (Finkel 1992) Természetesen messze túllépné e mégiscsak exploratív, filozófiatörténeti tanulmány kérdésfelvetési kereteit a képproblematika: az egyik mérvadó álláspont szerint a vizuális tudat, a mentális kép az emberi agyban a kép élményszerűségének függvénye (Kovács 2001), egy már igen filozófusi álláspont pedig azt javasolja, hogy a mentális képeket teoretikus konstrukciókként kell megközelítenünk (Nyíri 2001). Ezzel a referenciális képelméletek egy sajátosan logikai szférába kerülnek, és a sajátos esztétikai percepció összefüggésében megkérdőjeleződnek.

Ennek az agypercepciónak természetesen egy civilizációs-kulturális extenziója is van, de nem célunk a kognitív tudományok szerzőit követni ezen az úton, amelyet egyesek a szellem dekonstrukciójának neveznek.

SZAKIRODALOM

ALTRICHTER Ferenc

2001 A tudat két aspektusa: intencionalitás és qualia. *Magyar Tudomány* 46. 10. 1207–1214.

ARISZTOTELÉSZ

1988 *Lélekfilozófiai írások*. Budapest, Európa Könyvkiadó

BARON, Robert A.

1997 *Psychology*. Boston–London–Toronto–Sydney–Tokyo–Singapore, Reusser Polytechnic Institute, Allyn and Bacon, 466–497.

CARVER, Charles S.–SCHEIER, Michael F.

1998 *Személyiségpszichológia*. Budapest, Osiris Kiadó, 30–83.; 202–390.

DELEUZE, Gilles

1993 *Différence et répétition*. Paris, Presses Universitaires de France

DELEUZE, Gilles–GUATTARI, Felix

1991 *Qu'est ce que la philosophie?* Paris, Les Éditions de Minuit

DESCARTES, René

1994 *Elmélkedések az első filozófiáról*. Budapest, Atlantis Kiadó, 23–63.; 89–200.

1649 *Les passions de l'âme*. Amsterdam

1953 *Válogatás*. Bukarest, Állami Tudományos Könyvkiadó

EGYED Péter

2000 A szabadság és a szubjektivitás. In: *Filozófia az ezredfordulón*. Budapest, Áron Kiadó

2001 A filozófia szabadságprogramja és a szubjektivitáskritika – a posztmodern után. Megjelenés alatt. *Kellék* 18–19.

2001 Emberiség valamint szubjektivitáskritika. Megjelenés alatt. *Kellék* 18–19.

FINKEL, Leif H.

1992 *The Construction of Perception*. Jonathan Crary & Sanford Kwinter eds. Zone 6. Incorporations

HERNÁD István

2001 Az érzés–működés viszony. *Magyar Tudomány* 46. 10. 1182–1188.

HEGEL, Georg William Friedrich

1979 *A szellem fenomenológiája*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 161–180.

HEIDEGGER, Martin

2000 *Kant és a metafizika problémája*. Budapest, Osiris Kiadó, 122–135.

1982 *Grundbegriffe der Metaphysik*. Freierburg, Hermann

HONNETH, Axel

1997 A decentralizált autonómia. In: *Elismerés és megvetés*. Pécs, Jelenkor Kiadó, 122.

KANT, Immanuel

1996 *A tiszta ész kritikája*. Budapest, Ictus Kiadó

KOVÁCS Gyula

2001 Vizuális tudat. *Magyar Tudomány* 46. 10. 1188–1193.

KOSSLYN, Stephen Michael

1980 *Image and Minde*. Stanford, California, Stanford University Press

1999 *How the Mind Works*. New York, Academic Press

LÁBOS Elemér

1993 Káoszelmélet és neurobiológia. *Magyar Tudomány* 38. 4. 479–492.

LOCKE, John

1823 *The Works in Ten Volumes*, London

1979 *Értekezés az emberi értelemről*. I. Budapest, Akadémiai Kiadó

MOLNÁR Márk

1996 A káoszelmélet alkalmazása az agy elektromos tevékenységének elemzésében. *Magyar Tudomány* 41. 6. 680–690.

NYÍRI Kristóf

2001 Mentális képek mint teoretikus konstrukciók. *Magyar Tudomány* 45. 10. 1226–1231.

RÖD, Wolfgang

1982 *Descartes*. München, Verlag C.H. Beck

SZÉCSI Gábor

2001 Intencionalitás és nyelvi jelentés. *Magyar Tudomány* 46. 10. 1214–1219.

VIZI E. Szilveszter

2001 Az agy és a tudat kapcsolata, digitális és analóg ingerületátvivő rendszerek. *Magyar Tudomány* 46. 10. 1214–1219.

DIALÓGUS, INTERPRETÁCIÓ, INTERAKCIÓ

A hermeneutikai dialógusmodell

filozófiatörténeti és etikai alkalmazása

Ugyanúgy, ahogy a hermeneutika a XX. századi filozófia egyik fő irányzatává vált, átalakítva a filozófiai problémák tárgyalásának korábbi formáját, sőt magának a filozófiának az értelmezését is, a dialógus korunk egyik kulcsfogalmának tekinthető, amely vitathatatlanul elterjedt és meghatározóvá vált a filozófiában, teológiában, etikában, a társadalom- és politikaelméletben egyaránt. Amint azt George Myerson a racionalitásról mint dialógusról írott könyvében megállapította, egyes mai gondolkodók a dialógusképességet, illetve a kommunikativitást az ésszerűség sajátos jellemvonásának, kifejezési formájának tekintik. Ugyanakkor a dialógus távolról sem csupán az ésszerűség sajátos aspektusaként vált fontossá, hanem mindenekelőtt a végességnek és a másik eredendő máságának elismerésére irányuló nyitottság alapszavaként. Ily módon a dialogicitás nem a racionalitás ontológiájának újabb terminusa, hanem a köztes lét hermeneutikájának alapkategóriája.

A hermeneutika olyannyira elterjedté vált a mai filozófiában, és oly mértékben meghatározza korunk gondolkodását, hogy teljes joggal beszélhetünk a kortárs filozófia „hermeneutikai fordulatáról”. E gondolkodásmód átütő sikere minden bizonnyal abban keresendő, hogy a hermeneutika módszerei és eredményei, amint azt Fehér M. István is kiemelte, különös jelentőségűek mind a filozófiai kutatás, mind a humán tudományok, mind pedig a politika számára (Fehér M. 1998. 9.). A hermeneutika filozófiai jelentősége elsősorban abban áll, hogy a filozófia bármely diszciplínája filozófiai szövegekben fellelhető, és a velük való foglalkozás minden esetben azok megértését, értelmezését feltételezi. A humán tudományok számára a hermeneutika az emberi lét olyan szélesebb horizontját világítja meg, amelybe e tudományok mint az ember társadalmi tevékenységének, illetve létének sajátos módozatai, maguk is beágyazottak. A politika számára pedig különösen fontos e gondolkodásmód lényegi attitűdje, a hermeneutikai nyitottság, amely lehetővé teszi a

kritikus és önkritikus magatartás kialakítását, illetve a hajlandóságot az idegen gondolkodásmódok és kultúrák megértésére és tiszteletére.

Emmanuel Lévinas megfogalmazása szerint „a filozófusok, teológusok, etikusok, politikusok egész sora, sőt még a közvélemény által is a dialógus fogalmának, gyakorlatának és egyáltalán e kifejezésnek (ami két ember szemtől szembeni diskurzusa, amelynek során kölcsönösen kérdéseket, kijelentéseket és ellenvetéseket váltanak egymás között) tulajdonított érték a nyugati társadalom önmagáról, az ésszerűségnek és a szellemnek a lényegéről alkotott eszméjében bekövetkezett változást mutatja, azoknak a megpróbáltatásoknak következtében, amelyeknek a XX. század volt kitéve az I. világháború után.” (Lévinas 2001. 211.) Az itt említett időszakban megjelent dialógusfilozófiák valódi érdeme abban áll, hogy meghaladják az én elszigeteltségét és kapcsolatainak instrumentális jellegét azáltal, hogy az emberek közötti találkozást, a másság elismerésének és a kölcsönös érdekek együttes megvalósításának lehetőségeit hangsúlyozzák. Az erre irányuló érzékenység kialakítása különös jelentőségű mind az emberi-társadalmi kapcsolatrendszerek és együttműködési formák, mind pedig az erkölcsi gondolkodás megújítása szempontjából. Az itt következő írás megpróbál számot vetni annak a módszertani és világnézeti fordulatnak a következményeivel, amely az európai filozófia történetében a hermeneutika elterjedté, sőt meghatározó jelentőségűvé válásával a dialóguselv elméleti és gyakorlati alkalmazása terén bekövetkezett. Célja, hogy az alkalmazás sajátos területeinek felmutatásával új támpontokat adjon mind a filozófiatörténeti, mind pedig a gazdaság-etikai kutatások körének kiterjesztéséhez.

1. A megértés dialogikus természete

A megértés dialogikus természetének a feltárása ahhoz a tudomány-elméleti, módszertani vitához kapcsolódik, amelyet a századforduló német filozófusai folytattak a természettudományok és az embertudományok egységes, illetve eltérő kutatási módszeréről. A módszertani különállás szorgalmazói, az újkantiánusok, az életfilozófia, a hermeneutika és a fenomenológia képviselői többek között azzal indokolták álláspontjukat, hogy a természettudományok objektív és általánosító szemléletével ellentétben a humán tudományoknak szükségük van az emberi megnyilvánulások egyediségének, szándékoltságának, céltudatosságának a figyelembevételére. A sajátos szempontok érvényesítésére, végső soron az

„embermivolt”-nak valamiféle jelentésegységben való megragadására ajánlott eszközök természetesen filozófiai irányzatokként különböztek (értékvonatkoztatás, beleélés, intencionáltság stb.), de valamennyinek közös törekvése volt, hogy olyan általános és objektíven megragadható sajátosságokat mutasson fel, amelyben megvalósulhat a cselekvő, illetve alkotó és az értelmező kommuniója.

A hermeneutika Wilhelm Dilthey szerint arra keresi a választ, hogy miképpen képes az individualitás arra, hogy valamely, számára érzékileg adott, idegen individuális életmegnyilvánulást általános érvényűen és objektív módon értsen meg. Ebben a célkitűzésben tetten érhető mind az idegen individualitás elismerésének a készsége, amely a dialógus fontos kiindulópontja lehetne, mind pedig az objektív ismeretszerzés igénye. E kettős igénynek Dilthey a *schleiermacheri grammatikai és pszichológiai* értelmezés együttes alkalmazásával szándékozott megfelelni. Elképzelése szerint az értelmezés olyan „utánaalkotás” lenne, amely az alkotó és a befogadó individualitásának elvi hasonlósága (az emberi természet változatlansága) alapján elevenen viszonyul magának az alkotásnak a menetéhez. A valódi dialogikus attitűd azonban a itt ismertetett formában mégsem alakítható ki, és az értelmezés is egyoldalú marad mindaddig, amíg csak a pszichikai folyamatok elvi hasonlóságára épít, és figyelmen kívül hagyja az interpretáció szempontját. Az interpretációt ugyanis mindig meghatározott kérdésfelvetés vezeti, amely egyrészt a szöveg, a cselekedet, az alkotás által direkt módon közvetített dologra irányul, másrészt viszont az értelmező életéből kinövő ezzel kapcsolatos érdekre támaszkodik. Tehát végső soron nem az individualitások lelki folyamatainak irányításában rejlik az interpretáció lehetősége, hanem az interpretálónak a dologhoz való életviszonyában; ugyanis csak valamely életösszefüggés feltételeiből válik lehetségessé egy bizonyos orientációval rendelkező kérdésfelvetés (Bultmann 1986. 30–31.).¹

Ahhoz, hogy a megértés valóban dialogikussá váljék, azaz a másságra annak saját szempontjai szerint reflektáljon, szükség volt arra, hogy az alkotás és értelmezés aktusait kiragadják az önmagába zárt autonóm tudat világából, és alapvető létvonatkozásokként mutassák fel. A filozófia hermeneutikai fordulata mögött az a felismerés húzódik meg, hogy a szavak, cselekedetek, alkotások, világnézetek nem egyszerűen az autonóm

1 „Ezért ugyanígy érthető az is – írja Karl Rudolf Bultmann –, hogy minden interpretáció meghatározott előzetes megértést foglal magában, éppen azt, amely abból az életösszefüggésből bontakozik ki, melyhez a dolog tartozik.”

szubjektum szándékainak és egyéni képességeinek a kifejeződése, hanem az ember világban való létének jellegzetes módozatai. Ennélfogva megértésük sem szorítkozhat csupán az értelmező egyén saját feltevéseinek és személyes érzékenységének megfelelő jelentés-összefüggések feltárására, hanem el kell ismernie mind a maga, mind pedig a tárgy oldalán az egyéni megnyilvánulások létbeli, azaz egzisztenciális és kulturális (időbeli) beágyazottságát. Az ily módon felfogott megértés illetve értelmezés azáltal, hogy következetesen figyelembe veszi az értelmezés tárgyát képező szellemi alakzatoknak, a „tartósan rögzített életmegnyilvánulások”-nak (W. Dilthey), illetve saját értelmezésének a történetiségét, és meghatározottságát, egyszersmind elismeri azt is, hogy a köztük levő különbség megszüntethetetlen adottság, amelyet állandóan szem előtt kell tartani és aktívan érvényesíteni kell.

Számos körülménynek tulajdoníthatóan, mint amilyenek korunk kulturális válsága, a technológiák és a világcivilizáció expanziója, a klasszikus humanista tradíció értelmének elvesztése stb. a megértés, illetve az értelmezés problémái sokkal fontosabb szerephez jutottak a kortárs filozófiában, mint korábban bármikor (Fehér M. 1998. 7–9.). E különös jelentőség nagymértékben abból is adódik, hogy az ember megértő-értelmező tevékenységének, létjellemzőinek vizsgálatát olyan kiváló gondolkodók alapozták meg, mint Martin Heidegger és Hans-Georg Gadamer. Heidegger fundamentálonológiája és Gadamer filozófiai hermeneutikája az embert valamennyi hétköznapi tevékenységében létadottságaiból eredően értelmező lénynek tekinti. Otto Pöggeler Heidegger-monográfiája szerint, mivel a lét értelmét, amelyet Husserl a transzcendentális énben fogott fel, Heidegger a faktikus egzisztencia összefüggésében határozta meg, amely önmagában is hermeneutikus. Heidegger az 1920-as években tartott előadásában és a *Lét és időben* Husserl transzcendentális hermeneutikáját hermeneutikai fenomenológiává alakította (Pöggeler 1998. 59.). A hermeneutikusan értelmezett transzcendentális megismerés ily módon egyidejűleg a jelenvalólét és a lét értelmére való rákérdezéssé, azaz ontológiává, a lét feltárásává vált.

Heidegger azáltal, hogy Husserl fenomenológiáját ontológiai értelemben radikalizálva megalkotta az egzisztenciális hermeneutikát, egyszersmind kimutatta, hogy a jelenvalólét léte mint gond, már önmagában is hermeneutikus, ugyanis ebben a megközelítésben a megértés nem csupán az értelem funkciója, hanem alapvetően egy létmód, egy egzisztenciálé. Mindebből az következik, hogy az interpretációt mint a megértés fejlődését egyszersmind úgy kell tekinteni, mint a jelenvalólét létének lé-

nyegi mozzanatát. Az egzisztenciális megértés és az interpretáció létünk ontológiai értelmére, az időbeliségre támaszkodik, s ezáltal a jelenvalólét történetiségét is megalapozza. Eszerint minden valódi megértés és értelmezés történeti, és magában foglalja önmagunk megértését is: bármit is értenénk meg, illetve bármit is értelmeznénk, ez közvetlenül vagy közvetett módon önmagunk megértését is tartalmazza. A jelenvalólét megértése és a világmegértés kölcsönösen feltételezik egymást. Ebben fejeződik ki a hermeneutikai megértés körkörös jellege, amely mégsem hord önmagában semmiféle logikai kört, és a helyes viszonyulás érdekében megszüntethetetlen.

Gadamer a heideggeri egzisztenciális hermeneutikára támaszkodva dolgozta ki a filozófiai hermeneutika és a hermeneutikai tapasztalat általános elméletét, és ugyancsak ő ment a legmesszebb a megértés dialogikus jellegének, személyek közötti dialógusként való értelmezésének a megfogalmazásában. Ez a kérdésfelvetés a heideggeri hermeneutikai kör értelmezésében az értelmezőnek a tárggyal szembeni kötelezettségét hangsúlyozza. A megértés előzetes értelmének a felvázolása és sorozatos újraalkotása során az értelmezőnek, Gadamer kifejezésével élve, „első, állandó és végső feladata”, hogy magát a dolgot engedje érvényesülni. Ily módon engednie kell, hogy a másik magától mondjon valamit, tudomásul kell vennie annak véleményét, nem ragaszkodhat vakon saját előzetes elképzeléseihez. A hermeneutika körszerű megértésképlete a szöveg esetében a részek és az egész viszonyában érvényesül, amennyiben azok egymás megértésének kölcsönösen alapul szolgálnak és összhangjuk a helyes megértés feltétele.

A hermeneutikai viszony dialogicitása nem merül ki abban, hogy az értelmező egyszerűen azonosul a szöveg (a „másik”) álláspontjával, vagy megpróbál belehelyezkedni a szerző lelkivilágába. Sokkal inkább azt jelenti, hogy megpróbáljuk érvényre juttatni annak tárgyi jogosságát, amit a másik mond, beleértve azt a szándékot is, hogy megerősítsük a másik érveit, anélkül, hogy feladnánk a magunk álláspontját. E viszony lényegileg arra irányul, hogy a Te mint Te valóban jelenvalóvá váljék a tapasztalatban, s igénye találjon meghallgatásra. Az Én–Te viszony mindazonáltal nem közvetlen, hanem reflexiós viszony, amelyben minden igénynek megfelel egy ellenigény, és amelyben a kölcsönös elismerést állandóan újra el kell érni. „Aki kireflektálja magát az ilyen viszony kölcsönösségéből – írja Gadamer –, az megváltoztatja ezt a viszonyt, és megszünteti erkölcsi kötelmét.” (Gadamer 1984. 253.) Az egymáshoz tartozás végső soron azt jelenti, hogy tudjuk hallgatni egymást, illetve, hogy ré-

szesedünk a közös értelemben. Éppen ez képezi az interpretáció tulajdonképpeni célját, a dologban való tartalmi egyetértés kimunkálását, a hagyománnyal fenntartott közösség révén.

A gadameri hermeneutika a hermeneutikai tapasztalatot a hatástörténet elve alapján, a hagyománnyal fennálló viszonyunk mozzanataként, e viszony aktualizálódásaként értelmezi. Bármely tény előzetes értelmezése a hatástörténetbe, azaz a hagyományba való beágyazottságunkból, a hatástörténetben működő hagyomány általi megszólíttaságunkból származik. Ez a megszólíttaság azonban csupán a megértés kezdetét jelenti, egy olyan történetileg megvalósított folyamatban, amelyben velünk, részvételünk eredményeképpen, előítéleteink felfüggesztése révén, illetve a kérdezés és a válaszadás által az igazság megtörténik. Még ha nem is tekinthetjük a megértést elsődlegesen a mi szubjektivitásunk tevékenységének, hanem inkább a hatástörténet működésének, mi magunk is részt vettünk hagyományaink feltárt jelentéstartalmában, amelyek mindvégig megszólítanak bennünket, és amelyekkel a hiányzó vagy megzavart egyetértést mindannyiszor helyreállítjuk a horizontok összeolvadása által. Következésképpen egy olyan független interpretáció, amely kizárná a hatástörténet befolyását, teljesen lehetetlen. A horizontok összeolvadása révén a hagyománynak egy új jelentése jön létre, amely minket magunkat is megváltoztat, amelynek révén mi is a hagyomány új jelentésének részeseivé válunk.

A dialógusnak mint hermeneutikai alapszituációnak a tanulmányozása lehetőséget teremt arra, hogy a hermeneutikai szemléletmódot általánosítva a dialógust az interakció általános modelljeként értelmezzük. A kérdés és válasz logikája mentén felfogott megismerés egyaránt engedi érvényesülni „magát a dolgot”, a „másik” álláspontját és saját szemléletünket. Erről az alapról új értelmet nyer a megismeréssel kapcsolatos érdekeltség kérdése, amely a kérdezés és kérdezettség szerkezetében bensőleg tartalmazza a „másik” igazában való érdekeltséget, a személyes előítéletek bűvköréből való kitörés lehetőségét. A „másik” megértésének az önmegértés feltételévé tétele hatékony kiindulópont az önmeghaladás és az interperszonalitás általános elméletének megalapozására.

A hermeneutikai szituációban konstituálódó dialogikus viszonyból kibontható filozófiai problémák közül a továbbiakban egyes kortárs gondolkodók racionalitásértelmezésének jellegzetességeivel, valamint az interszubjektivitás vizsgálatának a személyes viszonyulásban, a másság elismerésében és a kommunikatív érdekösszehangolásban kimutatható eredményeivel foglalkozunk. Elismerjük, hogy ezáltal egy rendkívül ter-

mékeny problémakomplexumnak mindössze néhány részletét emeljük ki, mégpedig egymáshoz való viszonyuk és az egyes szerzők önmagában is jelentős életművén belül játszott szerepük tárgyalása nélkül, azonban a kiemelt kérdésfelvetések csupán az általunk tárgyalt probléma továbbgondolásának példaszerű eseteiként jönnek itt számításba.

2. Racionalitás és dialógus

A kortárs filozófia hermeneutikai fordulata nem egyszerűen a filozófiai hermeneutika megjelenését jelentette, hanem egyszersmind azt is, hogy ezáltal gyökeresen átalakultak a filozófiai gondolkodás „játékszabályai”. Új kérdések jelentek meg a filozófia horizontján, és a régieket nem lehetett már többé a korábbi értelemben felvetni. E fordulatnak egyaránt voltak elméleten belüli (filozófiai) és gazdasági-társadalmi-politikai okai. A két tényezőcsoportot egymásra vonatkoztatva úgy tekinthetnők, hogy a hermeneutika megjelenése végigkövette és elmélyítette a modernitás önértelmezésének válságát, és létrehozta önkritikájának jellegzetes formáit. Az így említett fordulat lényegében úgy foglалható össze, mint a gondolkodás radikális alávétése az időbeliségnek, és ezáltal a racionalitás egész szempontrendszerének a gyökeres átalakítása. Az említett fordulat végrehajtásával a filozófiai hermeneutika az emberi-kulturális jelenségek értelmezéséhez olyan támpontokat adott, amelyek alapján egyaránt felismerhetővé vált a különböző kulturális tradíciók egymásmellettisége, illetve az etikai általánosítások problematikussága és az általánosan elfogadottnak tekintett racionalitástípusok érvényességének korlátozottsága. Mindezek a szemléletbeni változások azért különösen fontosak témánk szempontjából, mert előkészítették a hagyománytörténeti filozófiaértelmezés szempontrendszerét, illetve az etikai kérdések tevékenységi körök szerinti újrafelvetésének, meghatározott területen való alkalmazásának a lehetőségét.

A racionalitás szempontjainak megkérdőjelezése elválaszthatatlan a modernitás kritikájától. A modernításban a gondolkodás Heidegger kifejezésével élve „mint önmagára állított ész jut uralomra”. Az észnek ez a fogalma magába olvasztotta az igazság, technikai hatékonyság, a gazdaságosság, a történelmi haladás, a demokratikus legitimitás és az erkölcsösség képzetét. Ami *ésszerűnek* számított, az egyszerre kellett nemcsak valóságos, hanem igaz, hatékony, gazdaságos, haladó és erkölcsös is legyen, míg mindaz, amitől megvonták ésszerűségének az elismerését, az

egyszerre elvesztette jogát az említett minőségekre. Az észfogalom a modernitás központi jelentőségű, programatikus fogalmaként a kinyilatkoztatott, az átélés, a megérzések, illetve a tapasztalat igazságigényével szembeállítva fogalmazódott meg.

A hermeneutika többszörösen is kihívást jelent a hagyományos értelemben vett racionalitásgondolattal szemben: 1. kitágítja a vizsgálódás szempontjait olyan területek bevonásával, amelyek részt vesznek ugyan az értelem-kialakításban, de nem vethetők alá a módszer alapú ellenőrzés szigorának (előítéletek, művészi, vallásos képzetek stb.); 2. a „hermeneutikai kör” alapulvvé emelésével a hermeneutika elutasítja a megalapozás-gondolatban bennefoglalt egyirányú meghatározottság szempontjait, és ezáltal magát a megalapozást is; 3. azáltal, hogy nem válik technikává, hanem mindvégig csak nyitottságként érvényesül, megőrzi a *techné* és a *phronesis* ókori kettősségét, és a technének az összefüggéseket teremtő tudással szembeni alárendeltségét; 4. az „egyezségre jutás”, illetve a hagyomány érvényre juttatásának igényével elutasítja az egyetlen adekvát megértés eszményét, és kihangsúlyozza minden megértés korlátozottságát; 5. a hermeneutikai megértésnek a hagyománytörténelembe való belehelyezkedés követelménye miatt nem lehetett aufklerista módon forradalmi szerepe, nem szüntethette meg a hagyományt, amelyre folyamatosan támaszkodnia kellett.

Az említett szempontok érvényesítésének következtében a hermeneutika azokhoz a kortárs filozófiai irányzatokhoz áll közelebb, illetve azok számára nyújt háttérrel és kiindulópontot, amelyek elismerik a történelmek és az életformák sokféleségét, illetve a nyelvjátékok és a diskurzusok alteritását. Az itt számba vehető, egymással is vitatkozó álláspontok közül a továbbiakban Richard Rorty, Hilary Putnam és Jürgen Habermas álláspontját ismertetjük, akik mindannyian elfogadják a kijelentések, gondolatok, igazságok kontextuális meghatározottságát, de lényegesen eltér véleményük a kontextusoknak fölérendelt egyetemes elvek létezéséről.

Richard Rorty *pragmatista perspektivizmusa* szerint a megismerés objektivitásának gondolata nem egyéb, mint egy közösség tagjainak nyelvükben, ténylegesen osztott életformájukban hordozott konszenzusa. Ezért az „igazság” számára azonos azzal az eljárással, hogy egy közösség tagjai jónak gondolt elképzeléseiket igazként ajánlják. Az ilyen közösségi meggyőződés végső alapja Rorty szerint csupán az együttes emberi kutatás értékét elismerő szolidaritás (Rorty 1993). Rorty álláspontjával némileg szembehelyezkedve Hilary Putnam a maga *internalistának* nevezett ál-

láspontról elfogadja ugyan a nyelvileg közvetített nézetegyeztetés szükségességét, de tagadja, hogy az kimerítené a lehetséges észfogalom körét. Szerinte az észfogalom egyszerre immanens, vagyis konkrét nyelvjátékokhoz és intézményekhez kötődő és transzcendens is – vagyis határfogalom, regulatív eszme. Az ilyen jellegű határfogalmak el nem ismerése miatt Putnam relativizmussal vádolja Rortyt (Myerson 1994).

Habermas, mindkét említett állásponttal vitázva, lényegében a Putnaméhoz hasonló álláspontot fogalmazza meg, amelyet a továbbiakban összekapcsol az újkor általa még érvényesnek tekintett humanizmusgondolatával. Habermas a filozófia „kortárs válságából” a *kommunikatív* ész fogalmának felvázolásával próbál kiutat keresni. Felfogása szerint az általában vett kölcsönös megértés szükségszerű feltételeinek elemzéséből kifejleszthető a „sértetlen interszubjektivitás” eszméje. Az említett eszme önmagában tartalmazza a szabad és kölcsönös elismerés szimmetrikus viszonyait, mégpedig, elképzelése szerint, nem utópiaként, hanem konfliktusképes, de szolidáris együttműködés eredményeként (Habermas 1994).

A racionalitásfogalom határainak a megkérdőjelezése nyomán előállt helyzetet kiválóan összefoglalja George Myerson, aki a hagyományos racionalitás társadalmi válságjelenségeinek a kiküszöbölésére és a racionalitásról folytatott filozófiai viták áthidalására a dialogikus racionalitás fogalmát ajánlja. A dialogikus racionalizmus összekapcsolja az ész az emberek közötti interakcióval és a demokratikus ésszel, ugyanakkor megőrzi az ész kapcsolatát a tudománnyal mint a társadalmi haladás egyik tényezőjével. Myerson álláspontja szerint a dialogikus racionalizmus nem egy befejezett kutatás vagy mozgalom, nem is egyetlen diszciplína vagy szöveg. Ez az eszme különböző és egymástól eltérő célokat követő gondolkodóknak köszönheti megjelenését. A szóban forgó gondolkodók lehetséges közös céljai a következők: 1. megvédeni az ész mint a demokratikus fejlődés egyik lényegi követelményét és tényezőjét; 2. elismerni a tudományt és az általa nyújtott előnyöket a kockázatokkal együtt, anélkül, hogy az ész a tudománnyal azonosítanánk; 3. alkalmazni és elfogadtatni az ész mint dialóguselvét, amely szerint az ésszerűség azonos a jó dialógussal, a jó dialógus pedig központi jelentőséget tulajdonít az érveknek; 4. elismertetni, hogy az ésszerű egyet nem értés elengedhetetlen feltétel a jó társadalomhoz.

A megértés dialógusszerkezetének feltárása és elfogadása jelentős mértékben átalakítja a „racionalitás” fogalmának értelmezését. A dialógus és a dialogikus attitűd bevonása a racionalitás értelmezésébe meg-

szüntet számos e fogalomhoz tapadó negatív képzetet. Ilyenek a tudományos, illetve a technikai racionalitás privilegizálása, az önérvényesítő, hatalomnövelő gyakorlat példaszerűként kezelése, a természettől való elkülönülés és annak önös érdekek szerinti tetszőleges használata. A racionalitás értelmezésének dialogikus mozzanata humanizálja a racionalitás fogalmát, utat nyit az instrumentális gondolkodástól a morális szemlélet felé, és teret enged a politikai szféra demokratikus legitimációjának. E témakörben kapcsolható össze a hermeneutikai filozófia és az egzisztenciális analízis a késő modernitás önkritikáját megfogalmazó genealógiával, a kritikai elmélettel és a pragmatizmussal.

3. A dialogikus felelősségtudat

Azok között az eredmények között, amelyeket a kortárs filozófiai gondolkodásban az egzisztenciális analízis és dialogikus érzékenység hatásának tulajdoníthatunk, a legjelentősebbek az etika alpjainak újragondolásával kapcsolatosak. A dialóguselv az erkölcsi reflexió középpontjába a jó élet meghatározott képzete vagy a kölcsönösen kötelező normák mozgósító ereje helyett az erkölcsi viszony interpretációját, a másság erkölcsi elismerésének, illetve az eltérő érdekek kommunikatív összehangolásának problémáit állította. Noha érthető módon nem térhetünk itt ki e kérdések filozófiai tematizálásának szempontjaira az önálló filozófiai elméletek, illetve gondolkodói életművek szintjén, mégis érintenünk kell a jelzett problémák jelentkezésének körülményeit illetve azok egy-egy aspektusát. Olyan gondolkodók művei felé fordulunk, akik ihletett módon megértették az emberi lét dialogikus természetét, az Én és a Másik közötti távolság áthidalásának a fontosságát. Ilyen gondolkodók Martin Buber, Emmanuel Lévinas, Karl-Otto Apel és Jürgen Habermas. Az általánosan elterjedt szokással ellentétben, amely megkülönbözteti egymástól a dialógus, a kommunikáció és a diszkurzus különféle elméleteit, az általunk választott téma szempontjából minden olyan elméletet dialogikusnak nevezünk, amelynek kérdésfelvetése alapvető problémának tekinti az egyénközponitú (monologikus) álláspontok meghaladását.

A párbeszéd példaszerű esetében kérdező és válaszadó kölcsönösen feltételezik egymást, és mindkét fél számára elfogadhatatlan az önmagába (a monologikus attitűdbe) való visszahúzóds. A kérdésstruktúra elsődlegessége, a „másik” megértéséhez való útkeresés és a válaszadás kötelezettségének vállalása a dialógusban előfeltételezi a „másik” iránti

felelősség gondolatát, beleértve az ő álláspontja melletti érvelés képességét is. Ebből a szempontból a dialogicitás nem pusztán másságra való nyitottságot, hanem egyszersmind a „másik”-ban mint „máslet”-ben való érdekeltséget is feltételezi. Ennélfogva az Én–Te viszony kiemelt jelentőségű etikai alapviszonyként tételeződik és realizálódik a dialógus folyamatában. Így válik a felelet képessége és kötelezettsége a felelősség alapformájává, szintetikus kifejezésévé.

3.1. A viszony világa

Az emberről mint dialogikus viszonyulásra teremtett élőlényről, illetve mint viszonyainak világában kiteljesedő köztes egzisztenciáról az egyik legáthatóbb szemléletű művet Martin Buber írta. A „dialógusfilozófia” terminus a szó szűkebb értelmében Martin Buber filozófiáját jelenti, amelynek alapgondolatait a szerző *Én és Te* (1923) című művében foglalta össze. Buber dialogikus szemlélete mélyen a zsidó szellemiségben, azon belül is a chászid vallási hagyományban gyökerezik. A mű háttérében meghúzódó chászid vallásos alapgondolat szerint Isten a világban, az emberek között és az emberekben választott magának lakóhelyet. Ennélfogva az ember és Isten között levő végtelen szakadék ellenére találkozásuk mégis lehetséges. Ez a hit döntő befolyást gyakorolt Buber dialógus-felfogására. A buberi filozófia az emberi létet viszonyokban képzei el, amelyeket kiterjeszt az emberközi és ember–Isten közötti viszonyok területéről a létező egészére. Az így adódó dialogicitásnak isteni adományként és kiemelt emberi létmódként való felvázolásában Buber egyaránt támaszkodik az irodalmi és művészethermeneutika, az egzisztenciális hermeneutika és a vallásos élmény hermeneutikájának eszközeire. Művének alapkoncepciójában az említett hermeneutikák a megadott sorrend szerint egymásba épülnek.

Vizsgálódásunk szempontjából, amely a kultúrtörténeti hagyományhoz való viszonyulást és az erkölcsi magatartást egyaránt megalapozó dialogicitás elemeit igyekszik feltárni, rendkívül tanulságos az a mód, ahogyan Buber az emberi viszonyokon belül az *Én–Te* alapszó és az *Én–Az* alapszó által kifejezett viszonyokat megkülönbözteti. Az egyik esetben az ember teljes lényével megélt, nem tárgyiasítható, közvetlen és maximálisan személyes viszonyulásáról van szó. Az ilyen viszonyulás egy kegyelmi megszólítottságra adott autentikus válasz, amely teren és időn kívüli és minden egyéb viszonyt „megvilágít a maga fényével”. Ez

hozza létre az Én-t, és ugyancsak ez alapítja meg viszonyainak világát a természeti, az emberi és a szellemi szférákban létezőkkel. A másik esetben az embernek a világban lévő dolgokhoz fűződő szokványos hétköznapi viszonyulásáról van szó, amely létfenntartása szempontjából nélkülözhetetlen, de embermivoltának kialakításához és megőrzéséhez elégtelen. A kétfajta viszonyulás összevetéséből egyértelműen kiderül, hogy Buber számára minden valóságos élet találkozás, sőt a jelenvalóság is csak a találkozásban konstituálódik. Minden találkozás, és minden, ami jelenvalóvá válik az ember számára, Istenhez, az „örök Te”-hez fűződő viszonyára utal.

A buberi filozófia nem csupán alapjaiban dialogikus szerkezetű, hanem az így megragadott létszerkezet terminusainak tartalmi kibontása is lényegileg hermeneutikus. E filozófia dialogicitása vallási alapokon nyugszik, s ily módon az emberi létadottságok számbavétele csak annak igazolása, hogy az ember alkalmas magasabb rendeltetésének betöltésére – a neki rendelt üdvéltre; mégis a viszony világának szférái közül az embernek emberekkel való élete az, amely kitüntetett. A különféle szférák jellegzetességeinek feltárása a nyelvhez való viszonyukon keresztül történik. Eszerint míg az ember természettel való viszonya nyelv előtti, a szellemi létezőkkel való kapcsolata pedig nyelv nélküli, ám nyelvet létrehozó, az emberek közötti élet nyelvben testet öltő viszonyokat feltételez. Az emberi szféra az, ahol beteljesül a nyelv mint egymásra következő, mint beszéd és válasz, ahol a viszonymozzanatokat a rajtuk átáradó nyelv eleme kapcsolja egymáshoz. A nyelv sokrétű jelenléte az ember életében mindenütt valódi megszólítottság és válaszadás szerkezetét mutatja, és abban is osztozik az Istennel való viszony lényegi igazságában és revelatív erejében, hogy „igaz kérdésnek itt igaz válasz jut osztályrészül”. Buber a szellem emberi megnyilvánulási formáját is valódi hermeneutikus érzékenységgel, a titokból jövő megszólítottságra adott nyelvi válasznak tekintette.

Buber kérdésfelvetésének témánk szempontjából tekintett valódi jelentősége az emberi létnek viszonszerűségek és jelentéshordozó viszonyulások hálózatában való megragadása. Eszerint az emberi lét értelme viszonyainak valóságában konstituálódik. Mivel az emberi lét legmélyebb valóságában köztes lét, értelmét is a közöttiség pozitív értelem tartalmi hordozzák. Az így megnyíló szférában, az autentikus egymásravitkozások közös élményterében és elváráshorizontjában aktualizálódik a szellem, a nyelv, a teofánia és végül a megígért eljövendő ország is. Ily

módon Buber műve mindent egybevetve nem más, mint az interszubjektivitás egzisztencialitásának extatikus és eszkatológikus feltárása.

3.2. A Másik mássága

Az autentikus emberi viszony Buber által kidolgozott elméletéhez hasonlóan Emmanuel Lévinas is arra törekedett, hogy az Énnek a Másikhoz való viszonyát az objektív megismeréstől függetlenül és a tárgyakhoz fűződő viszonytól teljesen különböző módon alapozza meg. Tekintettel arra, hogy a dialogicitás problémájának értelmezése és későbbi alkalmazása szempontjából a Másik *mátságához* fűződő viszony etikai megalapozása lényeges összetevőnek számít, érdemes áttekintenünk e viszony elméleti felépítésének néhány mozzanatát Lévinas *Teljesség és végtelen* című művében (Lévinas 1999).

A buberi dialógusfilozófia Lévinas számára sok tekintetben ihlető előzménynek számított, azonban az *Én–Te* alapszóban kifejezett viszonynak a tárgytól, illetve annak jellegétől való függetlenítését elfogadhatatlannak tartotta. Ez az eljárás szerinte a koncepció formalizmusából adódik, ami aláássa a viszonyulás valóságát. Hasonlóképpen kifogásolta a tegező forma kölcsönösséget sugalló jellegét, ugyanis felfogásában a kölcsönösség haszonorientált karaktere kizárja az autentikus viszony létrejöttét. Ebből adódóan Lévinas kiemeli a Máshoz fűződő viszony értelmezését a Buber által kidolgozott keretből és új perspektívába helyezi. E perspektíva alapvető szempontjainak érzékletessé tételére Lévinas a *beszéd* és a *retorika* szemléletmódjának elhatárolásával felidézi a platóni retorikakritika tanulságait. Eszerint a Mást, mint olyant, *Másikként* megragadni azt jelenti, hogy megőrizve az igazság és igazságosság belső összefüggésének gondolatát a Mást nem kerülő úton közelítjük meg, hanem arról az oldalról, ahol mássága megjelenül, vagyis „az arc felől”. A Más ily módon nem pusztán témaként kínálkozik az Énnek, hanem az igazság feltárásának feltétele: *beszélgető társ – abszolút* (kategóriák alól kivont) *lét*.

A Másik létének abszolút volta, megszüntethetetlensége azt jelenti, hogy nem rendelhető alá az Ugyanaznak, a viszonyban állók valamiféle közösségének, és határt szab az Én világra irányuló birtoklási vágyának (Lévinas 1999. 56.). Ez az abszolút különállás és idegenség jelenül meg az arcban, és ez tárul fel a beszélgetésben. Éppen az abszolút idegenséggel való kapcsolat létesítése által válik lehetővé a „tisztá megismerés” vagy a „tapasztalat”, amely túlhatol a tárgyon. Az itt említett formában

megalapozott abszolút idegenségnek egyszersmind etikai jelentése is van: a Másik idegensége az ő szabadságát jelenti. Az embereket így módon közös szabadságuk különíti el egymástól. Az abszolút idegenség megjelenülése, epifániája az arc, amely meztelenségében, könyörgő és követelő jelenlétében kihívást intéz az Ugyanaz büvkörében élő Énhez, megkérdőjelezve előjogait. Ez a megkérdőjelezés csak erkölcsi jellegű lehet. Azáltal érvényesül, hogy a Másik felelősségre szólítja fel az Ént, és az Én, amely megérti az arc megszólítását, „igazságosságért kiáltó nyomorúságát”, válaszol erre a megszólításra. Helyzete ebben a tekintetben egészen kiváltságos, ugyanis az ő morális tudatán kívül a Másik nem tud Másikként megjelenni.

Az itt vázolt alapvető viszonyrendszer Lévinas szemléletében elsődleges jelentőségű bármely ontológiai valósággal szemben. Az etika ugyanis az ő felfogásában megelőzi és megalapozza az ontológiát. Az etikai viszony végső alaptermészete szerint metafizikai jellegű és érvényesülésében az Ugyanaz létkeretein túlcsorduló Másik abszolút valóságában megidézett végtelen jelenléte a döntő. Az Ugyanaz és a Másik megszüntethetetlen etikai alapviszonya jelenti a háttérét valamennyi emberi kapcsolatnak, a barátság, a mester és tanítvány, a szerelem, a család, de ugyanakkor az ellenségnek is. A Másikért való felelősség megelőzi az öntudatot és meghaladja a racionális, haszonorientált gondolkodást. Nem úgy ragadom meg a Másikat, hogy uralkodjam rajta, de válaszolok az arc epifániájára, mint egy olyan felhívásra, amelyet nem hanyagolhatok el. Ez a feltétlen felelősség fejeződik ki a lényegi nyitottságomat kifejező kijelentésben: „Itt vagyok”. A másik felhívására adott válasz egyedi és nem helyettesíthető.

3.3. A normamegalapozó diskurzus

A hermeneutikai dialógusmodell általános feltételeinek konkrét konszenzusorientált vitaformává való átalakítása Karl-Otto Apel és Jürgen Habermas tevékenységéhez kapcsolódik. Az erőszakmentes és konszenzusorientált erkölcsi vita, a dialógusformának ez a sajátos típusa a vélemények és normák problematizált érvényességi igényeinek megalapozására szolgál (Habermas 2001. 67.). Az erkölcsi viszonyok interszubjektív megalapozásának a feltételeit Apel és Habermas mind elméleti, mind pedig gyakorlati szempontból végiggondolták. Az elméleti keretek tisztázásában fontos szerepe volt a transzcendentál-pragmatikai reflexió problémaköre Apel általi kidolgozásának, míg az érvelő normamegalapozás

beszédhelyzetének konkrét feltételeit Habermas alapozta meg az „ideális beszédhelyzet” gondolatával. A transzcendentál-pragmatikai reflexió, a nyelvi kommunikáció feltételei vizsgálatának alapgondolata, hogy az *érvelés*, akárcsak a *nyelv* a kölcsönös megértés transzcendentális feltétele. Az érvényességigények normatív helyességével kapcsolatos konszenzus csakis az érvelők rendszeresen biztosított szimmetrikus jogainak a fenn-tartása mellett lehetséges.

A normamegalapozó diskurzus kiindulópontja az a feltételezés, hogy a beszédpartnerek kölcsönösen képesek az argumentatív beszédre és számon kérhetők. A diskurzusok minden esetben egy *ideális beszédhelyzetre* támaszkodnak, amelynek feltételei mellett az elért konszenzus igaz-nak számít. Ideális az olyan beszédhelyzet, amelyben a kommunikáció sem külső, esetleges behatások, sem pedig a kommunikáció szerkezetéből adódó kényszerek által nincs korlátozva. Az ilyen beszédhelyzet kizárja a kommunikáció szisztematikus eltorzítását, és biztosítja, hogy a vitában csakis a *jobbik érv* sajátos, *kényszermentes kényszere* érvényesüljön. A kényszermentes kommunikáció itt említett rendkívüli közegében alkalom nyílik az *állítások módszeres felülvizsgálatára*, és kedvező körülményeket biztosít a gyakorlati kérdések racionális eldöntésére. A kommunikáció kényszermentessége egyszersmind maga után vonja a vitapartnerek szimmetrikus viszonyának biztosítását a beszédaktusok készletének és a megnyilatkozások gyakoriságának a területén. A szimmetrikus viszony természetszerűleg magában foglalja a beszédszerepek elvi felcserélhetőségét.

Az ideális beszédhelyzet elsődlegesen nem a normamegalapozás „színtere”, hanem a normamegalapozás feltételeinek az előkészítését biztosító alapelvek kimunkálása. Ebben a folyamatban válik közmegegyezés tárgyává az érvényességigényeknek megfelelő kijelentéstípusok készlete, valamint a kérdés és válaszadás formája, illetve rendje. Mindazok a formális feltételek, amelyek az ideális beszédhelyzet normatív kereteit képezik, tényellentétesen anticipált társadalmi viszonyok előrevetítései. Az ily módon kialakított keretek belső „morális-demokratikus” koherenciájuk ellenére ki vannak szolgáltatva a tér, az idő és a hatalmi viszonyok nyomásának, ami azt jelenti, hogy a szóban forgó körülményeket és szavatolásuk feltételeit időről időre újra meg kell teremteni.

4. A dialogikus szemlélet alkalmazása

Az *Igazság és módszer* című munkájában a hermeneutikai megközelítés jellegzetességeinek leírása során Gadamer megfogalmazza az *alkalmazás* és értelmezés lényegi összefüggésének gondolatát. Eszerint az értelmezés gyakorlata nem csak a megértéssel áll benső rokonságban, hanem az alkalmazással is, ugyanis a megértéssel mindig együtt jár a megértendő szövegnek az értelmező jelen helyzetére való alkalmazása. Következésképpen a megértés, az értelmezés és alkalmazás egy egységes folyamat különböző vetületei. Ezáltal, véli Gadamer, a filológiai hermeneutika mellett a jogi hermeneutika válik a hermeneutika fejlődésének példászerű esetévé, amelyben a filológusi szövegrekonstrukción túl az élettel szoros kapcsolatban álló szövegnek a társadalomra való alkalmazása kerül előtérbe. Hasonló értelemben tekinthető a tolmács tevékenysége is a hermeneutikai megértés-alkalmazás jellegzetes esetének, aki a fordításban úgy érvényesíti a tárgyalófél gondolatát, ahogy az adott beszélgetésszituációban szükségesnek látja.

Amint az a két említett példából kiderül, a megértés különböző formáiban benne rejlő alkalmazás nem egy előre adott, önmagában kész és megértett egyetemes összefüggés későbbi alkalmazása egy adott esetre, hanem épp annak az összefüggésnek magának a megértése, amelyet az adott szöveg alkot számunkra. Tehát az alkalmazás a megértés jelenségének nem egyszerűen utána következő és nem is csupán alkalmi része, hanem egyazon egész részeként kezdettől fogva kölcsönösen meghatározzák egymást. A hermeneutika lényegénél fogva soha nem maradhat pusztán elmélet, azaz általános, elvont tartalmak értelmezője, hordozója. A filológus szövegrekonstrukciója, miközben a szöveg értelmét újabb és újabb történeti kontextusokban igyekszik feltárni, nem egyszerűen a kontextusok és időhorizontok feletti örök értelemre apellál, hanem éppen ellenkezőleg, engedi a dologhoz fűződő életviszony változásai által vezetett a kérdés szempontjait. A szöveg megértése ily módon minden értelmezésben annak konkrét értelmére és nem az elvont általános jelentésre irányul. A létvonatkozások, azaz a kontextusok és horizontok következetes érvényre juttatása éppen a megértés dialogicitásának megőrzését feltételezi.

Az értelmezés és alkalmazás egysége nem csupán a szövegmagyarázat jellegzetessége, hanem az emberi cselekvés változatos formáinak vizsgálatában egyaránt érvényesül. A hermeneutikai kutatások tárgykörét Dilthey a szövegek világán túlra, „valamennyi jelentéshordozó alak-

zatra” kiterjesztette, megalkotva ezáltal a „történeti megértés” elméletét. A hermeneutika kortárs képviselői, Hans-Georg Gadamer és Paul Ricoeur a hermeneutikát már nem csupán a humán tudományok módszertani megalapozására szolgáló eszközként vették számításba, hanem jellegzetes filozófiai kérdezőmódként. Így például Ricoeur arra vállalkozott, hogy a szöveg elméletét fokozatosan beépítse a cselekvés és a történelem értelmezésébe, megteremtve ily módon egy új típusú filozófiai antropológia lehetőségét. *A szövegek hermeneutikájától a cselekvés hermeneutikájáig* című esszéjében Ricoeur a következőképpen fogalmazta meg a szöveg és cselekvés egymásra vonatkoztatásában rejlő lehetőségeket: „Röviden úgy mondanám, hogy a szöveg fogalma jó *paradigma* az emberi cselekvés számára, másrészt pedig, hogy a cselekvés jó *referens* a szövegek bármely kategóriája számára.” (Ricoeur 1995. 146.)

A továbbiakban mi is konkrét alkalmazásokban próbáljuk nyomon követni a hermeneutikai dialogikus viszonyulás interpretációs, elméleti, illetve erkölcsi-gyakorlati és integratív szervező hatékonyságát. Ennek érdekében az értelmezésnek a szövegektől a történelmi léthelyzetekig és a jelen történetiségében lehorgonyozott, konkrét cselekvési szituációktól a közös erkölcsi hagyomány megteremtéséig terjedő gyakorlatát egyrészt a magyar filozófiai hagyomány tanulmányozásának területén, másrészt pedig a gazdaságetikai kérdésfelvetés megújítására tett próbálkozások vizsgálatában próbáljuk érvényesíteni. Kérdéseink, amelyekre a korábban ismertetett alapelvekre építve keresünk választ:

1.) Van-e a hermeneutikai dialogikus viszonyulásnak konkrét eredménye a magyar filozófia tanulmányozása számára?

2.) Milyen feltételek közepette válhat a dialogikus viszonyulás gyakorlatszervező, gazdaságilag is hatékony tényezővé?

4.1 A magyar filozófiai műveltség

A dialogikus szemlélet alkalmazása mindenekelőtt a filozófiáról alkotott szemléletünket változtatja meg és teszi nyitottabbá, többek között éppen a különféle társadalmi-kulturális „érzékenységek” és gondolati tradíciók sajátosságai iránt. A hagyomány és a „másság” beemelése az értelmezés folyamatába kulturális adottságainkhoz mérten viszonylagossá teszi, relativizálja szemléletünket, és más, hasonlóképpen viszonylagos szemléletekkel folytatandó párbeszédre készíteti. A megértésben konstituálódó értelem előrevetítése nem a szubjektivitás teljesítménye, hanem azé a közösségé, amely az értelmezőt összekapcsolja egy hagyománnyal.

Ennélfogva a saját kultúrán belüli filozófiai hagyomány időben távoli szövegeinek elemzése kiváló példát szolgáltat a hermeneutikai megközelítés követelményeinek alkalmazására és a dialóguselv elméleti hozadékanak bizonyítására.

A magyar filozófiai műveltség alkotásait olyan, filozófiai szempontból releváns értelemteljes alakzatokként kell kezelnünk, amelyek mai elméleti és gyakorlati érdeklődésünk előzményeiként megszólítják a filozófiával aktívan foglalkozót, és a maga léthelyzetének feltárására irányuló érdekeltségénél fogva bevonják a hermeneutikai viszonyulásba. A magyar filozófiai szövegek értelmezőjének az interpretációs folyamat kezdetén mindenekelőtt önmagával, saját léthelyzetéből adódó érdeklődésével kell számot vetnie annak tisztázása érdekében, hogy van-e olyan jelenérvényű kérdése a múltbeli szövegek számára, amely alkalmas arra, hogy átfogja a szövegek eredeti kérdésfelvetését, megteremtve ezáltal a dialógus feltételét. A jellegzetes feltáró létmód érintettsége ebben a szakaszban fontosabb, mint annak az előzetes eldöntése, hogy van-e az ily módon konstituálódó értelemnek jelenbeli vagy abszolút értelemben vett filozófiai jelentősége, jogosultsága. Bármit tartana is megelőlegezett módon a vizsgált szöveg értékéről, az értelmezőnek a megszólítotttság tényére hagyatkozva bizonyítania kell képességét arra, hogy a magyar filozófiai műveltség emlékeit (is) olyan értelemteljes alakzatokként tételjeze, mint amelyek jogosultak érdeklődésünkre.

Az előítéletek felfüggesztésének kívánalmát elsődlegesen nem az el-sajátított hermeneutikai alapelvek mint szabályok irányítják, hanem olyan „távolabb fekvő” motívumok, mint a filozófiai alakzatok változatosága, illetve a magyar kultúrán belüli jelenlétének sajátosságai iránti kíváncsiság. A kérdés ilyen jellegű megfogalmazása a konkrét szövegösszefüggésből kiolvasható nyelvtani és pszichológiai jelentést összekapcsolja a filozófia mint életmód lehetőségei iránti sokkal aktuálisabb érdeklődéssel. Ily módon ahelyett, hogy kitartanánk a kezdeti feltevések bizonytalanságát hordozó kérdésfelvetés mellett, azaz, hogy van-e a szöveg ily módon konstituálódó értelmének jelenbeli vagy abszolút értelemben vett filozófiai jelentősége, jogosultsága, átmenetileg annak az eldöntése mozgatja az interpretáció szándékát, hogy milyen a filozófia kulturális jelenléte és jelentősége a magyar művelődésben. Volt-e/van-e (és ha igen, akkor minek köszönhetően és mennyire hangsúlyosan) arra való igény, hogy valaki hivatásszerűen filozófiai gondolatok recepciójával, terjesztésével és produkciójával foglalkozzék? Hogyan, milyen formákban és milyen hatékonysággal lehetséges ez?

Csak miután az előbbi kérdések kellőképpen megragadták az érdeklődésünket, csak azután bocsátkozhatunk bele az interpretáció tényleges, grammatikai, pszichológiai, történeti aspektusaiba. Itt is azonban a szöveg sajátosságaiból kiindulva fokozatosan haladunk előre a rész és az egész szabályai szerint, és csak az elemzés későbbi szakaszában, a stiláris és magatartásbeli szabályok, illetve a korproblémákhoz fűződő viszonyulás sajátosságainak felleltározását követően tehetjük fel az arra vonatkozó kérdést, hogy miként jelentkeznek a magyar nyelvű filozófiai műveltségben a történelmi, nyelvi, kulturális és regionális meghatározottságok.

Mire vonatkozhat az a kérdés, amely alkalmas arra, hogy átfogja a szövegek eredeti kérdésfelvetését? Mindenekelőtt nem csupán egy sajátos filozófiafelfogás általános értelmét kell célba vennie, például azt, hogy bizonyos korban hogyan határozzák meg a filozófia szerepét, feladatait és a kultúra nagy alakzataihoz fűződő viszonyát. Egyszersmind azt is meg kell kérdeznünk, mégpedig a legteljesebben mai érdekeltségünket is szem előtt tartva, hogy: *Mit jelent, illetve milyen szellemi magatartást eredményez az, ha valaki szándéka szerint a filozófia vagy másképpen szólva az igazság vagy a tudomány szempontjainak alárendelt módon végiggondolja az ember, illetve a világ létállapota értelmezésének feltételeit?* Heidegger a *Mi a metafizika?* című értekezésében az egzisztenciális analitika szemléletmódját követve a legmélyebbre hatolva tette fel ezt a kérdést: „*Mi lényeges történik velünk jelenvalóletünk alapjaiban, ha a tudomány szenvedélyünké vált?*” Jelen esetben a heideggeri gondolat kibontásának a tanulságait is szem előtt tartva konkrétan talán azt kérdezhetnénk: Mit jelent (ma számunkra és mit jelentett a korabeli filozófus számára) annak a tudatosítása, hogy a gondolkodó szabadon választott magatartását a kérdezés, a meghatározás és a megalapozás tárgyi szakszerűségének való önalávetés határozza meg? Volt-e, van-e erre az általánostól eltérő sajátos indítéka, esélye vagy esélytelensége annak, aki a magyar kultúra nyelvi közegében vállalta/vállalja ezt a feladatot?

A hermeneutikai beállítódás követelményeivel összhangban a szóban forgó filozófiai álláspontot saját szellemi horizontján belül, a szerző szándékainak tiszteletben tartásával, a kortárs szellemi alakzatokkal való kölcsönhatásában kell feltárnunk. Ugyanakkor történelmi megközelítésünknek számolnia kell önmagunk és kérdésfelvetésünk saját történetiségével is. Eszerint egyszerre kell azonosulnunk a szerző álláspontjával és ragaszkodnunk a vizsgálódásunkat életre keltő mai érdeklődésünkhöz. Olyan kérdést kell intéznünk a történelmi hagyományhoz,

hogy az elemzett szemléletmód e hagyományban feltáruló értelme választ adjon sajátosan mai problémánkra.

Úgy gondoljuk, hogy egy filozófiai felfogás sajátos értelme saját fogalmi rendszerével, immanens módon nem tárható fel teljes egészében, hanem csakis azáltal, ha képesek vagyunk megmutatni helyét a folyamatos kritikai értékelésnek alávetett filozófiai hagyományban. A Minerva baglyát idéző népszerű hegeli metafora éppen az egyes szellemi tendenciák értékelését megkönnyítő történelmi időhorizont jelentőségét hangsúlyozza. Az értékítélet megfogalmazása végtelenül egyszerűbb olyan esetekben, amikor a tárgy történelmi önfejlődése maga hozza felszínre a saját minőségével együttjáró korlátokat.

A magyar filozófiai hagyomány kutatása, értelmének, jelentőségének keresése mindenekelőtt a kultúrák közötti viszonyokra, a történelemre és a filozófia szerepére vonatkozó szemléletünk átalakításával járulhat hozzá a magyar filozófia megújulásához. E hagyomány megragadása ugyanis elengedhetlenné teszi az egyetemes történelem egyoldalú felfogásának leépítését, a magyar történelem és művelődéstörténet, valamint az egyetemes művelődés sokrétű kapcsolatrendszerének feltárását. Olyan kölcsönviszonyt kell elképzelnünk, amelyben mind az „élenjáró” kultúra teljesítményeinek vonzereje, mind pedig a „befogadó” kultúra asszimiláló képessége és kreatív potenciálja meghatározó szerepet játszik.

A kulturálisan integrált, meghatározott filozófiai hagyomány figyelembe vétele alapvető interpretációs szempont. Egyazon kultúrán belüli interpretációk sorozata minden esetben ilyen hagyományt képez, amely műfaji vagy eredetiségi, elsőbbségi vagy elmaradottsági alapon nem zárható ki az illető nyelven fennmaradt filozófiatörténeti hagyományból. Ez akkor is így van, ha esetleg az említett szempontok szerinti pontosítás érdekében különbséget teszünk nagy és kis hagyományok között, és a konkrét interpretáció során figyelembe vesszük az egyes művekben tükröződő kölcsönhatásukat.

Így a kérdés megválaszolása előzetesen annak eldöntését igényli, hogy adott esetben minek tekinthető a filozófia. Például, az európai modern emberiség önfelvilágosításának, önfelszabadításának az eszköze-e, vagy sokkal inkább egyike azoknak a módozatoknak, amelyek révén egyének és közösségek értelmet adnak életüknek, kidolgozzák, illetve megalapozzák önazonosságukat? Ily módon a magyar kultúra mai kulturális és politikai tendenciáinak fényében nem hagyható figyelmen kívül, hogy a filozófia ma egyebek mellett európai önazonosságunk feltárásá-

nak és artikulálásának eszköze, amely folyamatosan feldolgozza és újraalkotja nemzeti és regionális kultúránk identitásképző elemeit.

Kiemelten nemzeti és par excellence filozófiai szempontok szerinti tájékozódás helyett a magyar filozófiai hagyományt az adott szerzőkben, az illető korokban a magyar nyelvterület társadalmi-kulturális környezetében hatékony tendenciákat, műveket/életműveket értelmező mintákként kell elfogadnunk. Eszerint magyar filozófiai hagyományról legalább kétféle értelemben beszélhetünk. Egyrészt magyar filozófiai hagyománynak tekinthetjük *tágabb értelemben* a magyar filozófiai műveltséget. A szellemtörténet európai hagyományainak örökségét, eszméit, műfaji elemeit, alakzatait értelmező és átértelmező magyar kulturális gyakorlatot. Ide tartozónak tekinthetők: a) az irodalmi alkotásokban reflektált filozófiai gondolatok; b) bölcséleti műfordítások; c) a filozófiaoktatás gyakorlata, szöveggyűjteményei és tankönyvei; d) a teológusi, törvényalkotói és politikusi feladatokkal összekapcsolódó sajátos szellemi fogékonyságok, elkötelezettségek és interpretációk; e) művelődési mozgalmak, értelmiségi társaságok, csoportosulások, irodalmi orgánumok és kiadók értelmezési mintái, felfogásuk az egyetemes kultúra értékeiről, valamint a nemzeti művelődés szerepéről. Másrészt pedig, *szűkebb értelemben* vett magyar filozófiai hagyománynak olyan eredeti alkotások történelmi egymásutánját tekinthetjük, amelyek az egyetemes filozófiai hagyomány kanonizált formái követelményeinek is megfelelnek, és magukon viselik egy meghatározott időszak magyar kultúrájának jellegzetességeit.

Az alkotás „magyar jellege” (a magyar filozófiai műveltség számára való jelentősége) ez utóbbi esetben sem jelent feltétlenül konkrét és kizárólagos tartalmi vagy formai meghatározottságot, s még az sem kizárólagos szempont, hogy magyar nyelven íródott vagy sem (lásd pl. Andreas Pannonius latin nyelvű írását, *Könyvecske az erényekről Korvin Mátyásnak ajánlva*). Meghatározó jelentőségű lehet viszont az, ahogy az ily módon számba vehető művek a maguk elé tűzött feladatokban, kérdésfelvetéseikben vagy szellemi irányultságukban magyar történelmi-kultúrtörténeti toposzokhoz, eszményekhez, alkotásokhoz vagy motívumokhoz kapcsolódnak. Általánosságban az is elegendőnek látszik, ha a szóban forgó művek bármilyen formában megjelenítik a magyar kultúrának egy adott korra jellemző, illetve a magyar társadalom valamely sajátos csoportjának a magyar kultúrán belüli identitáskeresését, anélkül, hogy e szempontok képeznék az illető alkotás legfőbb vagy egyetlen motívumát.

Az itt említett alkotások önállósága, eredetisége, újdonsága nem korszak- vagy irányzat-meghatározó. Feltételezi viszont a filozófia tágabb

(európai) hagyományára jellemző irányzatok, formák, műfaji követelmények alapos ismeretét és egy kiművelt saját stílus feletti teljes uralmat. Az eredetiség legtöbbször a szóban forgó (európai) hagyományon belüli irányzatok értelmezésében, egyéni variánsok létrehozásában, részletkérdések kidolgozásában áll. A kreatív viszonyulás elengedhetetlen feltétele a saját (adott kultúrán belül újnak számító) variáns kimunkálásához szükséges elméleti alapok és kifejezőeszközök birtoklása, a filozófiai alkotás korabeli európai termésének megítélésére, valamint a saját céloknak megfelelő eszköztár kiválasztására vagy kifejlesztésére való képesség. Az alkotóképességének birtokában levő szerző ily módon a korára, kultúrájára és saját társadalmi helyzetére jellemző történelmi tudattal és problémaérzékenységgel is rendelkezik. Ennélfogva rendszerint megállapítható, hogy művének alapkérdéseit nem az elvont egyetemesség kulturálisan közömbös vagy távoli kultúrákra utaló éteri logikája, hanem saját történelmileg és kulturálisan meghatározott problémahorizontja ihleti. Például az *erdélyi magyar karteizianizmus* terminus használata Apáczai életműve egyik domináns vonásának megjelölésére olyan szűkítő, kulturálisan behatároló fogalom, amely a descartes-i gondolkodással, mint átfogóbb tendenciával szemben az eltérő kulturális sajátosságokat hangsúlyozza. Eszerint többféle karteizianizmus létezik, amelyeknek jellegzetességeit a térben és időben körülhatárolt kultúrák létfeltételei és ennek megfelelően uralkodóvá vált stílusjegyeik határozzák meg.

Ebben az összefüggésben az eredeti műhöz képest a befogadás, értelmezés, a különféle nyelvi, technikai, intézményi adottságok és szabályrendszerek alakító szerepe bizonyos túlsúlyra tesz szert. Az eszmei tartalomnak eredeti megjelenésétől eltérő közegbe való beillesztése (mint pl. a descartes-i gondolatok erdélyi befogadása) újraértelmezésként, a szerző léthelyzetétől, kultúrájától, szándékaitól való eltávolodásként is jelentkezik. Ily módon az eredeti műnek vagy alapgondolatainak kifejezésformái alapvetően más szemantikai, ideológiai és pragmatikai tartalmakkal keveredhetnek, esetleg olyanokkal is, amelyeket a szerző nemcsak hogy nem láthatott előre, de kifejezetten ellenzett volna. Mindezek megkövetelik, hogy a magyar, illetve az erdélyi filozófusok valamely európai filozófiai irányzat neve alá besorolt alkotásainak (adott esetben a karteizianizmus dokumentumainak) áttekintése előtt felidézzük a korabeli Európa és Erdély társadalmi és kulturális életében azokat a közvetítő rendszereket, amelyek meghatározó szerepet játszottak a szóban forgó gondolatok elterjedésében. Mindezek mellett természetesen folyamatosan figyelniünk kell az önálló gondolkodó vagy a fordítás, szerkesztés,

rendszerzés munkáját vállaló közvetítő saját gondolkodásmódjára és szándékaira, egyszóval individualitására, amely nélkül a szövegének hivatkozási módozatai egyszerűen érthetetlenek lennének.

A magyar kultúra alkotásai és ezen belül a magyar nyelvű filozófiai irodalom nem csupán önmagára és a kora magyar társadalmára vonatkoztatott, hanem problémafelvetései, értékhangsúlyai és intellektuális stílusa szempontjából termékeny kölcsönhatásban áll tágabb szellemi környezetének tendenciáival. Ugyanúgy, ahogy a szellemtudományok többségéről kiderült, hogy az általuk tanulmányozott jelenségek nem tisztán általánosak, hanem „ökokulturálisan viszonylagosak”, azaz csak bizonyos kultúrákhoz kötődnek vagy kultúránként eltérő módon érvényesülnek, a filozófiai kérdésfelvetések és problémamegoldások értelmezésénél sem feledkezhetünk meg a helyi vagy regionális kontextusról (Boski 1992). A regionális kulturális háttérnek az értelmezés menetébe való bevonása lehetővé teszi, hogy egyébként véletlennek vagy egyéni hajlamra visszavezethetőnek tartott sajátosságokat úgy értsünk meg, mint amelyek a régió közös történelmi és kulturális tendenciái által meghatározottak. Ebből a szempontból a közép-európai létállapot egzisztenciális-kulturális problémakomplexumainak és alaptendenciáinak ismerete mindenekelőtt kulturális önazonosságunk vonatkoztatási rendszerének a feltárását segíti.

A közép-európaiság olyan attitűd, amely rányomja bélyegét a térség sorsközösségben élő nemzeteinek szellemi életére s ezen belül filozófiai műveltségére is. Ennélfogva az egyes filozófiai alkotások értelmezése szempontjából a közép-európaiság körülhatárolható hermeneutikai metahorizontot jelöl. A magyar filozófiai műveltség sajátosságának a kérdése olykor csakis e tágabb kontextusra támaszkodva érthető meg. A közép-európaiság kulturális és egzisztenciális hátterének, mentalitásbeli és közérzeti koordinátáinak a feltérképezése lehetővé teszi, hogy a művek értelmezésében elkerüljük a talajtalan egyetemesség és a radikális kulturális relativizmus szellemtelen alternatíváját.

Az említett háttér összefüggésében értelmezve a magyar filozófia történetének átfogó korszakait képviselő művek a közép-európai kulturális hagyomány közvetítésével, illetve annak gazdagításával kapcsolódnak az európai filozófia nagy korszakaihoz. Ily módon az európai intézményes és műfaji keretek közé kitűnően beilleszkedő Andreas Pannonius a *szellemi hatalom* és a *világi hatalom* kettősségének európai modelljéből indul ki, amikor a „lélekkel való törődés antik-keresztény hagyományának” (Patoëka 1995. 222.) szellemében a keresztény filozófia és a reneszánsz

humanizmus nyelvén fordul Korvin Mátyáshoz. Hasonlóképpen nyugati mintát követ Apáczai, mégpedig nem csak *közvetítőként*, a karteizianizmus, az enciklopédiagondolat és a tudás általi emancipáció eszméinek képviselőjeként, hanem puritanizmusának nyílt vállalásával is. Apáczai tartással és a maga szellemi teljesítőképességéről megbizonyosodott ember öntudatával néz szembe a maga elé tűzött életfeladat minden kedvezőtlen körülményével. A nyugati bölcseletrecepció és a közép-európai kulturális közeg jegyei sokkal közvetlenebb módon jelentkezik a felvilágosodás műveltség- és emancipációeszményét fichte fogalmakban megfogalmazó Köteles Sámuelnél, vagy a századfordulón német kulturális identitását magyarra cserélő és programszerűen magyar nyelvű filozófiai rendszert alkotó Böhm Károlynál. Ugyancsak a századforduló magyar kultúrájának példa nélküli nyugat-európai nyitottsága és közép-európai beágyazottsága figyelhető meg a bécsi impresszionista esztétikát kierkegaardi egzisztencializmussal és dosztojevszkiánus morálszemlélettel társító osztrák-magyar-zsidó Lukács Györgynél és a Vasárnapi Kört látogató kortársainál.

4.2. Dialóguselv a gazdaságetikában

A dialógus gyakorlatának másfajta, átfogóbb megértése válik elérhetővé a dialogikus megközelítésnek az írott szövegen túlmutató, társadalmi tranzakciókra és szervezetekre való alkalmazása által. A dialóguselv gazdaságetikai alkalmazása számos előnnyel jár, ugyanis a gazdasági jellegű kapcsolatok tranzakcionális jellege már önmagában is a dialogikus viszony jelenlétére utal. Az erkölcsös üzleti viszony, az érdekelteknek a kölcsönösségre és a tartós partnerségre alapozott méltányos együttműködése a legkülönbözőbb dialogikus formák állandó jelenlétét feltételezi. Éppen ezért a dialogicitás nyomon követése és etikai implikációinak feltárása a jellegzetesen gazdasági kapcsolatokban a hermeneutika alkalmazásán túl az etikai megújulás előtt álló lehetőségekre is figyelmeztet.²

A társadalmi együttműködés és a kortárs társadalomfilozófia alapproblémája a társadalmi összefüggésnek és a társadalmi viszonyok természetének az értelmezése. A társadalomkutatásban és a közgondolkodásban egyaránt hiányzik a társadalmi együttműködés széles körűen

² Az itt következő gondolatmenet *Business and Dialog. From Economics of Free Speech to Economics of Dialogue* címen bemutatásra került Szegeden a *Spirituality in Management* című Workshop keretében 2001. július 1–3. között.

elfogadott keretének terminusa, amely egyszersmind megőrzi a cselekvésszabadság és az önmegvalósítás lehetőségét a különböző egyének és kultúrák számára. Ebből a szempontból a komunitariánus és az utilitariánus szemlélet normatív szabályai alapvetően fontos elemeket kínálnak, de önmagukban nem képesek megoldani az emberek közötti viszonyok hatékony szabályozását. A modern és posztmodern társadalmakban hiányzik egy, az egész közösséget átfogó szellemiség, egy egyetemes összefüggés, „telos” vagy „tao” képzete, és ehelyett inkább rivális tradíciók jelenlétéről beszélhetünk, amelyeknek mindenike saját szemlélettel rendelkezik a részek egymásra vonatkozásáról. Ennélfogva a szemben álló tendenciák egyesítése és közös célnak alárendelt együttműködésük kialakítása csakis folyamatos érdekegyeztető kommunikáció révén lehetséges, amelynek során kiaknázható a különbözőségből adódó kreativitáspotenciál.

A társadalmi együttműködés kreatív potenciáljának mozgósítása érdekében el kell fogadnunk a társadalmi viszonyok értelmezésének két, hermeneutikai szempontok figyelembevételével kialakított alapelvét, amelyeket a *pluralista elkötelezettség* elveinek nevezhetünk:

1. Bármennyire is elkötelezettjei vagyunk saját kulturális hagyományunk és neveltetésünk révén elsajátított világgépünknek, illetve értékrendszerünknek, nem tekinthetjük úgy, mintha mindenki másnak is osztania kellene azt, hanem el kell fogadnunk, hogy két ember találkozása egy új szemlélet és egy új „szellemiség” megszületésének a lehetőségét hordja magában. Ha ez nem történik meg, mindketten elvesztik a találkozással együttjáró lehetőségek egy részét, s mivel minden találkozás egyszeri alkalom, magát ezt a lehetőséget.

2. Egy entitást bevonni az érdekkommunikációba azt feltételezi, hogy az együttműködés jelentését és jelentőségét nem csupán a mi saját szándékaink érvényesítésének szűk technikai szempontja szerint ítéljük meg, hanem az entitás saját artikulált álláspontja szerint (személyek esetében), vagy – amennyiben annak kifejezésére alkalmatlanok mint a természet nem emberi létezőinek köre – az entitás legtágabb környezetére vonatkoztatott alaptendenciájának megfelelően is értelmezzük.

Erkölcsei és gazdasági vonatkozásban az interakciók dialogicitása azt jelenti, hogy a döntések által érintettek (személyek, közösségek és természeti létezők egyaránt) a maguk megszüntethetetlen másságában, egy lehetséges dialógusban releváns álláspontot képviselő partnerekként jönnek számításba, akiknek saját érdekeiket érintő felvetéseire a cselekvőnek válaszolnia kell, érdekeiket be kell építenie saját szándékainak érté-

kelésébe. Eszerint csak az a célkitűzés tekinthető morális értelemben elfogadhatónak, amelynek megvalósítása folyamatában vagy annak következményeként nem kell számítania az érintettek lényegi ellenvetésére. Következésképpen dialogikus érzékenységet és nyitottságot kell tanúsítani mindazon létezőkkel szemben, „akik” érintett másokként a cselekedetek megítélésében legitim követeléssel állhatnak elő.

Amint arra rámutattunk, a felelősség nem csupán a már kialakult általánosság vagy egy szellemiség kötelességeleme, hanem úgy fogható fel, mint ami belsőleg kötődik az egymással viszonyban álló személyek, illetve személyek és egyéb entitások kapcsolatához. Az ilyen kapcsolat magában foglalhatja vagy nélkülözheti egy kommunikatív (vagy tranzakciós) folyamatban való részvételt, de mindig úgy jelentkezik, mint dialógusra való nyitottság. Feltevésünk, hogy ez a gondolat, az üzleti tevékenység társadalmi felelősségéről mindmáig folyó viták ellenére, kiterjeszthető a gazdasági élet területére is, ugyanis az üzleti gyakorlatról kialakított jelenkori elméletek számos területen már megvalósították az ehhez szükséges kategoriális fordulatot.

A beszédmetaforának az üzleti gyakorlat szinonimájaként való használatát Milton Friedman vezette be a gazdasági szakirodalomba *A szőlés-szabadság gazdaságtana* című írásában, anélkül, hogy kifejezetten utalt volna a dialogicitásra vagy egy általánosan elvárt válaszoló attitűdre. Ez szorosan összefügg az üzletről kialakított általános felfogásával, ugyanis, mint az közismert, a társadalmi felelősség-vitában Friedman egy társadalmi felelősségek nélküli, pusztán profitmaximalizáló üzleti gyakorlat mellett érvelt. Ily módon a társadalmi felelősséget vállaló üzletvezetés elméletét éppen Friedman álláspontjával folytatott vitában fogalmazták meg, amire a legjobb példa az Edward Freeman által kidolgozott, „érdekeltek-re összpontosító” – avagy *stakeholder-menedzsment*.

Freeman véleménye szerint a vállalati menedzsment feladata az, hogy figyelembe vegye és mérlegelje nem csupán a tulajdonosok vagy részvényesek érdekeit, hanem az egymással szemben álló érdekeltek sokféle elvárásait is. Ilyen érdekeltek a tulajdonosok mellett: a szállítók, a viszonteladók, a tőkekölcsonzók, a kormányhivatalok, a politikai csoportok, az alkalmazottak és szakszervezeteik, a fogyasztók és fogyasztóvédelmi szervezetek, a piaci versenytársak, a helyi közösség, a társadalom egésze, sőt a természeti környezet is, amely egy közkeletű megfogalmazás szerint „nem beszél ugyan, de hallatja hangját”. A stakeholder-elmélet szerint a vállalatot három alapelvvel összhangban kell vezetni, amelyek: a becsületes szerződés elve, a kapcsolat és viszonyteremtés elve és

a Földről való gondoskodás elve. Ezek szerint minden érdekeltnek szabadságában kell álljon, hogy világosan megfogalmazott, szabályszerűen érvényesíthető, megszüntethető és felülvizsgálható szerződésben rögzített megegyezéseket javasoljon. A játékszabályok megváltoztatásának eljárására pedig csak általános egyetértés mellett kerülhet sor.

Következésképpen a két említett elmélet összehasonlításából kiderül, hogy Friedman piacorientált „szólásszabadság-elmélete” alapvetően monologikus próbálkozás arra, hogy a csere mechanizmusa által megvalósítsák az eltérő értékek kibékítését, miközben minden résztvevő a maga különböző érdekét követi. A koncepció alapfeltevését szerzője a következő formulában foglalta össze: „...a szólásszabadsággal nem jár együtt az, hogy hallgatósággal is rendelkezünk, ugyanúgy, mint ahogy az eladás szabadsága sem jelenti azt, hogy vevőnk is lesz, csupán annak a lehetőségét, hogy keressünk egyet. Az eszmék piacán a tranzakció csak akkor jön létre, ha a beszélő és a hallgató kölcsönösen hasznot húzhat belőle.” (Leube 1987. 6.) Ezzel szemben a stakeholder-elmélet esetében tényleges hajlandóságot látunk a dialógus által vállalt felelősségre. Mindazok számára, akik a cserefolyamatban vagy annak következményeiben érintettek, a szólás szabadsága magában foglalja annak a jogát is, hogy meghallgatásra találjanak és figyelembe vegyék őket. Etikai terminusokban megfogalmazva, az egzisztenciális érintettség felelősséget és érdekeiről való gondoskodást követel, beleértve az érdekek valóságos alkuját vagy figyelembe vételét, miközben a korábbi elveket kiegészítik az egyetértés kidolgozásának folyamatát szabályozó, a helyzet értelmezését és az értékek jellegét megfogalmazó kölcsönösen elfogadott elvekkel.

A dialogikus (kommunikatív) szervezeti magatartás átfogó elméletét a stakeholder menedzsment-modell, a társadalmi folyamatok autopoietikus felfogása és a habermasi diskurzuselmélet alapján Peter Pruzan és Ole Thyssen dolgozták ki (Pruzan–Thyssen 1990). Felfogásuk központi fogalma a döntéshozók és a döntésben érintettek értékkommunikációja, a dialóguson alapuló szervezeti kultúra, amely megteremti a posztindusztriális társadalomra jellemző komplexitás, specializáció és pluralizmus konstruktív kezelésének lehetőségét a vállalati menedzsment területén. A társadalmi szerkezet változásait figyelembe véve ez az elmélet új viszonyt állapít meg erkölcs és etika között. Eszerint az erkölcs az egyes szubkultúrákon belüli konfliktusok feloldására szolgáló szabályok foglalta, míg az etika a szubkultúrák közötti társadalmi viszonyban jelentkező konfliktusok feloldása az értékorientált kommunikáció folyamatában.

Az így felfogott etika alapelve: egy döntés akkor etikus, ha racionálisan meg tudnak egyezni róla mindazok a felek, akiket a döntés érinteni fog.

A vállalat Pruzan és Thyssen szemléletében „kulturális egység”, az érdekeltek értékkommunikációiban önmagát szervező társadalmi rendszer, amelynek saját, a témák és értelmezések készletét magában foglaló közös nyelve van, és rendelkezik az etikus magatartás, azaz a konszenzusos problémamegoldás képességével. A konszenzus kialakítható az egyedi döntések szintjén, a véleménykülönbségek feloldására vonatkozó szabályok és eljárások szintjén, illetve az értékek és preferenciák szintjén. A döntéshozatalnak a konfliktusok feloldása során mindenkor képesnek kell lennie dialogikusan transzcendálni a hatalom hierarchikus felosztását és a formális szabályokat ahhoz, hogy a szervezet közös értékhorizontot fejlesszen ki, és kihasználhassa a komplexitásban és specializációban rejlő előnyöket. Ez azt jelenti, hogy rendszeresen fel kell oldani a konfliktusokat egyéni, csoport és vállalati szinten egyaránt, önmagukat formáló döntési folyamatok révén, amelyekben a konszenzus csupán egy állomása a kommunikációnak.

Az itt bemutatott elméletnek a vállalatok tényleges vezetési gyakorlatával való összevetése azt mutatja, hogy a dialogikus (kommunikatív) szervezeti magatartás elmélete számos ponton a szükséges változtatások irányát jelző idealisztikus feltevéseken alapul. Mindenekelőtt különös nehézségekbe ütközik annak elfogadtatása, hogy a menedzsment a szervezeti rendszer része, és csak azáltal nyeri el hatalmát, hogy részt vesz a rendszerben folyó tárgyalásokon és vitákban. Stanley Deetz, Debora Cohen és Paige P. Edley közös tanulmányukban arról számolnak be, hogy számos pozitív irányú változás ellenére a dialogikus (kommunikatív) szervezeti magatartás meghonosítása érdekében elfogadott intézkedések sok tekintetben korlátozottak. Egyrészt igaz, hogy számos vállalatban az alkalmazottaknak a döntéshozatalban való részvételi lehetőségei sokkal nagyobbak ma, gyakran a vállalatok a fogyasztók közvetlen képviselőjét biztosító kereteket hoznak létre és partnerségi megállapodásaik vannak a szállítókkal és ügyfelekkel. Másrészt viszont az alkalmazottak bevonásának terveit inkább azért fejlesztették ki, hogy fokozzák az engedelmességet, elkötelezettséget és a lojalitást, és inkább csak a döntések alkalmazására korlátozódnak, mintsem az értékviták kiszélesítésére és az újítások bevezetésére, míg az ügyfélszolgálati csoportok gyakran csak az eladást segítő ízlés és árképzési információk beszerzésére szolgálnak (Deetz–Cohen–Edley 1997. 217.). A vállalati menedzsment említett eljárásai arra irányuló próbálkozások, hogy a „módszeresen eltorzított kommunikáció”

révén csökkentsek a döntések bonyolultságát, illetve, hogy az értékkommunikációt instrumentális gyakorlattal helyettesítsék.

Az értékalapú menedzsment, a tényleges „vállalati kultúra” kialakítása folyamatosan össze kell vesse a maga céljait az érdekeltek értékeivel és elvárásaival, ami megköveteli az összes érintettel fenntartott állandó kapcsolatot egy körültekintően kiépített dialóguskultúra keretében. Csupán az ilyen kultúra hoz létre és erősít meg bizalomteljes viszonyokat, beleértve az érdekelt (hermeneutikus) nyitottságot mások céljaira, értékeire és preferenciáira. Kétségtelenül ez a viszonyulás alaposabb elmélyülést, türelmet és fejlett kommunikációs készséget igényel. Guttorm Floistad az etikának a vállalati vezetők távlati koncepcióját és szervezet-alakító munkáját befolyásoló szerepéről írt tanulmányában felhívja a figyelmet arra, hogy a kortárs szervezetekben a kommunikáció valóságos művészetté válik, amely alapvető jelentőségű a szociális és kulturális kompetencia szempontjából. Az üzleti kultúra vezetői a kapcsolatteremtés és a teljesség iránti érzék tanárai kell legyenek, és ahhoz, hogy tanárok lehessenek, gyakorlati embereknek és szónokoknak kell lenniük. Ennélfogva a sikeres szónok képességeit vizsgálva a szerző felidézi Quintilianus *Institutio oratoriájának* a szónokkal szemben támasztott alapkövetelményeit, mint amilyenek: a magasszintű morális tartás; a hallgatósághoz való személyes és érzelmi viszonyulás képessége; tökéletes nyelvi kifejezőkészség és a beszéd tárgyának alapos ismerete (Floistad 1999. 64–66.).

Másrészt, amint azt Pruzan és Thyssen említett tanulmányukban leírják, az értékkommunikáció rendkívül nehéz, hosszadalmas folyamat: az értékek és preferenciák megismerése kemény feladat elé állítja a verbális kommunikációt. Az egyezés mindvégig a kontingencia határán belül marad, sőt, ha a félreértések, kétértelműségek és a feltételezésekre vonatkozó véleménykülönbségek rendkívül tág lehetőségeit figyelembe vesszük, olykor úgy tűnhet, hogy pusztá illúzió. Ily módon az értékekre irányuló megbeszélés feltétele, hogy a résztvevők megállapodjanak a szavak jelentésében. Niklas Luhman szerint ez ténylegesen meg is történik, mégpedig a beszélgetésbe beleszövődő „jelentésteszték” formájában, amikor is minden résztvevő intuitív módon megállapítja, hogy a többiek vajon ugyanazt a nyelvet beszélik, illetve „ugyanazokkal a kártyákkal játszanak-e”, mint ő. Ha kiderül, hogy nem, akkor a beszélgetés vagy témát vált, önelemzővé válik egészen addig, amíg mindannyian újra közös nevezőre nem jutnak, vagy egyszerűen megszakad. Ebből is jól látható, hogy bárminemű beszélgetés erősen idealisztikus alapfeltevések sokasá-

gán alapszik. Habermas négy olyan feltevést nevezett meg, amelyek bármelyikének megszegése esetén a beszélgetés stratégiai kommunikációvá (azaz a hatalmi harc eszközévé) válik: a résztvevők érthetően fejezik ki magukat, az igazat mondják, érvényesek azok a szabályok, amelyekre támaszkodnak és őszinték. Éppen az őszinteség követelménye az, amely különösen nehézze teszi a vállalati kultúra kialakítását. A dialóguskultúra kialakításában – írja egy újabb, az értékalapú menedzsmentnek szentelt írásában Peter Pruzan –, ahol a vállalat abban a folyamatos párbeszédekben ismer önmagára, amelyek az érdekeltek játéktereként állandóan megteremtik és újrateremtik viszonyait, a menedzsment szavai és tettei között tökéletes harmóniának kell lennie. Az értékek elkötelezik „használójukat”. Következetességet követelnek. Az emberek arra kényszerülnek, hogy szavaikkal összhangban cselekedjenek, ellenkező esetben azt kockáztatják, hogy elveszítik a bizalmat, amely az értékalapú dialógus szüségképpen előfeltétele (Pruzan 1999. 270.).

A szükséges filozófiai és gyakorlati megfontolásokat figyelembe véve biztosak lehetünk abban, hogy a dialogikus gazdasági magatartás nem tartható fenn pusztán gazdasági megfontolások alapján, mint ahogy önmagában sem egy önértékesítő abszolutisztikus erkölcsi szabályrendszer, sem pedig az arany szabályban megfogalmazódó kölcsönösség gondolat nem képes érvényre juttatni. A dialogicitás eszménye bensőleg kapcsolódik bizonyos világnézetekhez, az emberek hitéhez és abbeli szándékához, hogy felelősségteljesen viszonyuljanak társadalmi és természeti környezetükhöz. Ez a gondolat abból a benső késztetésből fakad, hogy egy önfenntartó morális közösség tagjaiként tekinthessenek ömagukra, amely egyszersmind arra is képes, hogy egy bizonyos szellemiséget formába öntsön és követelményeit minden nehézség ellenére fenntartsa.

Konklúziók

A megértés létjellemzőként való vizsgálata megmutatta azt, amit az antropológusok és más társadalomkutatók már régóta megállapítottak, hogy az emberek társadalmi létezése nem csupán az egymással kapcsolatban álló, együttműködő emberek hétköznapi tevékenységeinek folyamatos alkotása, hanem egyszersmind az értelmezések olyan rendszere, amely belsőleg meghatározza mindazt, ami társadalmilag megtehető és értelmezhető. Mikor az emberek interakcióba lépnek egymással, kommu-

nikálnak, ígéreteket tesznek, barátságokat kötnek egymással, igyekeznek meggyőzni egymást és számos egyéb olyan tevékenységbe bocsátkoznak, amelyek eleve feltételezik a jelentések egy közös készletét (Rapport 1997). A hagyomány jegyében folytatott gyakorlatok és együttműködési formák egy tágabb értelemben vett, az egész közösséget átfogó beszélgetés, az egzisztenciális dialógus keretében zajlanak, amelynek során végbemegy a megértés feltételeinek állandó újratermelése, s amely végső soron minden emberi tevékenység és kijelentés kontextusát alkotja.

A dialogikus magatartás ebben az értelemben a beszélgetésen jóval túlmutató viselkedésmód, amelynek során értelmet nyer a különböző egyének embertársi viszonya, egymáshoz tartozása és egymással, beleértve egymás szükségleteivel szemben is fennálló felelőssége. Bármely tevékenységnek a dialógus elvei szerinti értelmezése érzékeny mutatóval szolgál a szóban forgó tevékenység moralitására vonatkozólag. Az alapkérdés ebben az esetben ugyanis mindig úgy vetődik fel, hogy vajon a szóban forgó tevékenység és gyakorlásának módja megkönnyíti és fenntartja, vagy sokkal inkább megnehezíti-e az emberek hosszú távú együttműködését. Valamennyi szabadon kialakított és fenntartott hosszú távú együttműködés magában rejtje azt a feltételt, hogy a résztvevők javára szolgál. A kölcsönösen előnyös együttműködés tiszta, a kölcsönösség felüggesztését is vállaló formái a barátság és az erkölcsi cselekvés. Nyilvánvalónak látszik, hogy a kölcsönös előnyöket szem előtt tartó együttműködés nem lehet más, csak olyan, amely a másik fél értelmezését is figyelembe veszi. Következésképpen a morális viszony szükségképpen mindig tartalmaz egy hermeneutikai komponenst, amely az erkölcsiség dialogikus eszméjében fejeződik ki. A dialogicitás egy érzékletes fogalmi keret, az emberek viszonyainak és lehetséges megegyezésüknek egy bizonyos elképzelése. A dialógusban részt vevő felek ugyanakkor megőrzik a maguk másságát és függetlenségét, elfogadják annak szükségességét, hogy együtt alakítsák ki a jelentések hálózatát.

SZAKIRODALOM

- BENHABIB, Seyla–DALLMAYR, Fred (ed.)
 1991 *The Communicative Ethics Controversy*. Cambridge, Massachusetts, London, The MIT Press
- BOSKI, Pavel
 1993 Between West and East. Humanistic Values and Concerns in Polish Psychology. In: UICHOLL, Kim–BERRY, John eds.: *Indigenous Psychologies*. Sage Publications, 79–103.
- BUBER, Martin
 1970 *Én és Te*. Budapest, Európa Könyvkiadó
- BULTMANN, Karl Rudolf
 1986 A hermeneutika problémája. In: *Medvetánc* 2-3. 27–46.
- DEETZ, Stanley–COHEN, Debora–EDLEY, Paige P.
 1997 Toward a Dialogic Ethic in the Context of International Business Organization. In: Fred L. Casmir eds.: *Ethics in Intercultural and International Communication*. Mahwah, New Jersey, London, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 183–225.
- FEHÉR M. István
 1998 Heidegger and the Hermeneutic Turn in Philosophy. In: *Kellék* 11-12. 7–22.
- FLOISTAD, Guttorm
 1999 Ethics in Visioning and Modelling by Leaders. In: Shitangsu K. Chakraborty–Samir Ranjan Chatterjee eds.: *Applied Ethics in Management. Towards New Perspectives*. Berlin–Heidelberg–New York, Springer Verlag, 56–70.
- FREEMAN, Edward R.
 1994 A Stakeholder Theory of the Modern Corporation. In: Freeman, Edward R.: *Ethical Theory and Business*. London, Prentice Hall, 66–76.
- GADAMER, Hans-Georg
 1984 *Igazság és módszer*. Budapest, Gondolat Kiadó
- GARDINER, Michael
 1996 Alterity and Ethics. A Dialogical Perspective. In: *Theory Culture & Society*, Volume 13, Number 2, 121–143.
- HABERMAS, Jürgen
 1994 Az ész egysége hangjai sokféleségében. In: Jürgen Habermas:

- Válogatott tanulmányok*, Budapest, Atlantisz, 309–349.
2001 *A kommunikatív etika*. Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó
- HEIDEGGER, Martin
1989 *Lét és idő*. Budapest, Gondolat Kiadó
- LEUBE, Kurt R. (ed.)
1987 *The Essence of Friedman*. Hoover Institution, Stanford University
- LÉVINAS, Emmanuel
1999 *Teljesség és végtelen*. Pécs, Jelenkor Kiadó
2001 Dialogul. In: Emmanuel Lévinas: *Când Dumnezeu devine idee*. Târgoviște, Editura Pandora, 211–231.
- MYERSON, George
1994 *Rhetoric, Reason and Society. Rationality as Dialogue*. London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage Publications
- PATOËKA, Ian
1995 Európa és az európai örökség a 19. század végéig. In: *Vigilia*, március, 220–231.
- PÖGGELER, Otto
1998 *Drumul gândirii lui Heidegger*. București, Humanitas
- PRUZAN, Peter
1999 From Control to Value-Based Management. In: Shitangsu K. Chakraborty–Samir Ranjan Chatterjee eds.: *Applied Ethics in Management. Towards New Perspectives*. Berlin–Heidelberg–New York, Springer Verlag, 254–279.
- PRUZAN, Peter–Thyssen, Ole
1990 Conflict and Consensus: Ethics as Shared Value Horizont in Strategic Planning. In: *Human Systems Management*, 135–151.
- RAPPORT, Nigel
1997 Edifying anthropology. Culture as conversation; representation as conversation. In: Allison James–Jenny Hockey–Andrew Dawson eds.: *After Writing Culture*. London and New York, Routledge, 177–193.
- RICOEUR, Paul
1995 *Eseuri de hermeneutică*. București, Humanitas
- RORTY, Richard
1993 Szolidaritás vagy objektivitás? In: *Hiány*, június–július, 36–41.
- SILVERMAN, Hugh J. (ed.)
1991 Gadamer and Hermeneutics. In: *Continental Philosophy IV, Science. Culture. Literature, Plato. Heidegger. Barthes. Ricoeur. Habermas. Derrida*. New York and London, Routledge

A KÖZÖSSÉGELVŰ (KOMMUNITÁRIUS) FILOZÓFIA ÉS AZ ETNIKAILAG NEM SEMLEGES POLITIKAI KÖZÖSSÉG GONDOLATA

1. Mi a politikai filozófia?

A politikai filozófia mint a „politikai dolgokról” vagy tágabban az „emberi dolgokról” (*rerum humanum*) való elmélkedés egyidős magával a filozófiával. Első művelőinek Szolónt, Biáoszt, Pittakhoszt tekinthetjük, azokat a görög államférfiakat, akik politikai tapasztalataikat versebe szedték s az utódokra hagyományozták. S bár ez láthatólag egy igen régi tudomány, mégis azok az antik szerzők, akiknél ez a fajta elmélkedés végül is szisztematikus formát öltött, Platón és Arisztotelész, igen eltérően vélekedtek karakteréről.

Úgy tudjuk, hogy Platón volt az első filozófus, akinek sikerült következetesen végiggondolnia az emberi ügyeket. Ő volt ugyanis az első, aki ehhez kellő fogalmi apparátussal rendelkezett. Hiszen ahhoz, hogy az emberi ügyekről elmélkedjünk, pontosan tudnunk kell, hogy mi a különbség emberi és nem emberi (úgy, mint természeti vagy isteni) dolgok között. És éppen erre szolgál – többek között – Platónnál az ideák vagy formák tana (Strauss 1999. 92.). Az idea – ahogy Platón gondolkodik róla – egyszerre elve egy dolog identitásának és létének – ugyanakkor a nembeliség meghatározó kritériuma. Egy dolog csak azért az, ami, mert „részesedik” önnön nembeliségének ideájából – ezáltal pedig elkülönül minden más nembe tartozó dologtól. A meghatározás, amit az illető dologról adunk, éppen a nembeliségnek ezt a lényegi vonatkozását magyarázza. Ez ugyan a filozófiai realizmus álláspontja, de csak így válik – végző soron – lehetőséggé az emberi dolgok elkülönült tanulmányozása.

Jóllehet Platón elkülöníti az emberi dolgokat a természeti és isteni dolgoktól, a politikai filozófiát – módszertani értelemben – továbbra is a filozófia, az egésze irányuló átfogó tudás részének tekinti. Ha a filozófia célja az összes dolgokat illető igazság feltárása, akkor a politikai filozófiának az emberi ügyeket érintő igazságot kell fellelnie. – Minthogy a világunk a jól látható, rendezett kozmosz része, az emberi ügyeknek is átlát-

hatóaknak és rendezetteknek kell lenniük. S bár ez a rendezettség első sorban az ideavilág, a „gondolati tér” (noétosz toposz) sajátja, semmi akadálya, hogy ezt a tapasztalati világban is meghonosítsuk. Ennek feltétele, hogy az emberi ügyeket a filozófusok, az igazság ismerői igazgassák, ne pedig a filodoxusok, a véleményyszeretők. Ha van igazság, akkor az államot az igazságnak kell kormányoznia, s nem a demokratikus hatalomnak. A politikai filozófia nem egyszerűen csak elmélet, mint ahogyan az elmélet sem csupán elmélet: ismerni a jót annyi, mint cselekedni a jót. Ez specifikusan szókratészi optimizmus. Eszerint – és Platón élete a példa rá – az emberi dolgok elmélete az ideális városállam megteremtésére tett kísérlet.

Nagyjából ugyanezen az állásponton van Arisztotelész is, bár ami a politikai filozófia lehetőségeit illeti, valamelyest szkeptikusabb. Úgy gondolja, hogy szigorú különbséget kell tenni politika és ún. „első filozófia” között. Az első filozófia célja az elvek és okok vizsgálata, módszere a kategoriális elemzés, melynek instrumentumait a logikától kölcsönzi. A politika, azaz az „emberi dolgok filozófiája” ezzel szemben a „végső dolgok” tudománya, értve ezek alatt az emberek mindenkori – és mindenkor változó – céljait. Minthogy a folyton változó dolgokról nem lehet maradandó ismeretet alkotni, mindaz, amit a politikai filozófia mondani tud, csupán feltételezhetően igaz, valószínű, feltételes igazság.

A módszertani kiindulópontot a célok vizsgálatában az emberek eltérő és gyakran ellentétes véleménye képezi arról, hogy mi is a jó nekik és másoknak. Ezt követi egyfajta dialektikus eljárás és finomítás, ami aztán eredményül adja a „jó”-nak azt a fogalmát, amelyet az emberek többsége nagy valószínűséggel elfogad mint saját javát (Lord 1994. 169.). Persze kétséges, hogy ez az eljárás valaha is eredményre vezet. Tény viszont, hogy Arisztotelész meg volt győződve: az embernek mint embernek, az emberi nemnek szabott céljai vannak, amelyek nem lehetnek mások, mint az értelem céljai, s amelyeket az okos ember megfontolás és mérlegelés révén ismer fel. Figyelembe véve azonban, hogy az értelmetlenség éppúgy jellemző az emberi cselekedetekre, mint az értelem, feltételeznünk kell, hogy az emberek egy része legalábbis értelmetlenségben él. A mindenkori kormányzatnak következésképpen nem marad más feladata, mint az embereket a nevelés révén értelemre szoktatni. Fontos ugyanakkor, hogy bár törekedhetünk – mint ahogyan a politikai filozófia mindenkor törekszik is – az emberi cselekvés jobbítására, szabadnak és autonómnak (azaz erkölcsileg megítélhetőnek) mégis csupán az a cselekedet számít, amelynek indítéka magában a cselekvőben van. Más szavakkal –

és ez Arisztotelész álláspontja – hagyni kell az embereket, hogy cselekedeteikben a saját céljaikat kövessék. – A politikai filozófia nem a tökéletes állam elmélete, hanem azé, amelyik megvalósítható.

Szokás Platón *Államát*, ellentétben Arisztotelész *Politikájával* utópiának tekinteni. Valójában mindkettőben van egy közös előfeltevés. Jele-sül, hogy az emberi dolgok tekintetében valamiképpen egyetértésre juthatunk. Noha ez látszatra egy ismeretelméleti előfeltevés, nem a görög filozófusok intellektuális alkata, hanem a városállam, a polisz politikai gyakorlata magyarázza.

Köztudott, hogy az athéni demokrácia egy közvetlen, participatív, tehát nem képviseleti politikai rend volt. Számos eszmetörténész és politikai filozófus felfigyelt már arra, hogy a közvetlen demokrácia csak addig működőképes, amíg polgárai között egyetértés van a létező politikai (társadalmi, kulturális, vallási) gyakorlatot illetően. Ha ez az összhang megbomlik, a rendszer diszfunkcionálissá válik. Persze, ez az összhang rendszerint nem egy reflektált, filozófiai konszenzus, inkább olyan egyetértés, amelyet a hagyomány, a nevelés és a tartós szokás biztosít. A filozófus csak remélheti – mint tette azt Platón és Arisztotelész –, hogy ez az összhang, miként azt az értelem kívánja, egyszer majd ésszerű megegyezéssé válik. Feltéve, hogy ilyensmi egyáltalán lehetséges.

Az újabb kori politikai fejlemények azonban azt bizonyítják, hogy – még ha lehetséges volna is – nem szükséges. Ma nem azért vagyunk szkeptikusak az emberi dolgokat illető egyetemes egyetértés tekintetében, mert ismeretelméleti alapokon elutasítjuk egy ilyen konszenzus lehetőségét, hanem azért, mert korunk legelterjedtebb államformája, a liberális demokrácia – lévén képviseleti rend – enélkül is működőképes. Mint minden képviseleti rendszer ez is az egyszerű többségi szavazat elvén nyugszik, következésképpen nincsen szükség rá, hogy a polgárok döntsenek a politikai igazság tekintetében. Ennek a másik oldala viszont, hogy maga az állam sem támogathat a maga világi autoritásával egyetlen világnézetet, felekezeti hitrendszert vagy filozófiát sem, s ezek egyikét sem ismerheti el igaznak, azaz nem emelheti állami világnézet rangjára. A modern liberális állam – sokan mondják – semleges, és szkeptikus a jó élet valaminő közösségi eszményét illetően. Mindazt, amit a polgárok lelki üdvükre nézve vagy a közösségben való boldogulásuk tekintetében igazán lényegesnek tartanak, azt a modern állam nem tekinti – és nem is tekintheti – másnak, mint pusztán hitnek és véleménynek, amelyre a polgárok lelkiismereti szabadságuknál vagy a vélemény és gondolat szabadságánál fogva jogot formálhatnak. Ez – ha úgy tetszik – az Európát

egykoron megosztó vallásháború egyik politikai következménye, de ugyanakkor – és ez fontos – a tényszerű politikai, társadalmi, felekezeti pluralizmus jogi keretfeltétele.

A politikai pluralizmus lehetővé teszi a politikai filozófiát – magánvéleményként.

Ha viszont elvitatjuk a politikai filozófiától az autoritás igényét, egyzsersmind elvitatjuk tőle a kritikai funkcióját is, amelyet Platón olyan nagyra tartott. Mi több, Rorty egyenesen odáig megy (Rorty 1993.), hogy kijelenti: a politikai filozófia az igazságosság érvényes értelmezését (és itt értelemszerűen az igazságosság demokratikus és liberális értelmezéséről, vagyis – Rawls nyomdokain haladva – az igazságosság formális és procedurális fogalmáról van szó) nem csupán hogy cáfolni, hanem igazolni sem képes. Az igazságosság értelmezésének olyannak kell lennie, hogy a jó és boldog életről alkotott legváltozatosabb elképzeléseket tegye lehetővé, következésképpen nem alapulhat ezek valamelyikén. A demokráciának elsőbbsége van a filozófiával szemben.

Rawls – a tekintély, akire Rorty folyton utal – maga is úgy véli, hogy az igazságosság elsődlegesen nem filozófiai, hanem politikai fogalom (Rawls, 1992.). Elsősorban azért, mert nem a filozófiából, hanem a politikai tradícióból származik. Egy olyan tradícióból, amely a türelem eszményének megfogalmazásával vette kezdetét, s az alkotmányos kormányzat gondolatán és gyakorlatán keresztül a piaci kapitalizmus kialakulásához vezetett. Ami tehát az igazságosság érvényes értelmezését igazolja, az nem a filozófia, hanem az igazságosság nyilvános értelmezésének hagyományai, illetőleg azok az intuitív eszmék, amelyek a létező demokratikus intézményekben öltének testet.

Jellemző viszont – és ez megmutat valamit a politikai filozófia mai állapotairól –, hogy mind Rawls, mind pedig Rorty szövege voltaképpen polémia. Ez utóbbi címzettje az a Michael Sandel, akit gyakran vádolnak metafizikai hajlandósággal, s aki a procedurális köztársaságról írott – mára már elhíresült – esszéjét a következő szavakkal kezdi: azt mondják, hogy a politikai filozófia életidegen dolog. „De ha a politikai filozófia főleg is egyik értelemben, nélkülözhetetlen a másikban. [...] Politikai gyakorlatunk és intézményeink nem egyebek, mint a teória megtestesülései. Elfogadni egy politikai gyakorlatot annyi, mint felvállalni egy elméletet. Minden kétségünk ellenére, ami a politikai filozófia végső kérdéseit illeti, leltlégyn szó akár az igazságosságról, akár a jó élet értékéről és természetéről, egy dologban bizonyosak lehetünk: hogy minden időkből bizonyos válaszok szerint élünk.” (Sandel 1998. 247.)

Meglehet, hogy mindezek után szofisztikusan hangzik, de – úgy gondolom – míg ilyen és ehhez hasonló viták folynak, addig van politikai filozófia is. A kérdés csupán az: metafizikai vagy egyszerűen csak technikai értelemben.

2.1. Liberalizmus vs. kommunitarizmus

A liberalizmust – ahogy én látom – két felismerés s ezzel kapcsolatos két politikai kíváncságnak vezérli. Az egyik, hogy az emberek ahányan vannak, annyiféle, s annyiféleképpen vélekednek a jó és boldog életről. Ez a felismerés közvetlenül az igazságosság értelmezésére van hatással. Az igazságosság értelmezésének olyannak kell lennie – mondják a liberálisok –, hogy az teret adjon a jó és boldog életről alkotott legváltozatosabb elképzeléseknek, következésképpen nem alapulhat ezek valamelyikén. A liberalizmus tehát az igazságosságnak egy formális fogalmát javasolja, amelyre nézvést egyetlen – a jóról vagy igazról alkotott – szubsztantív, filozófiai elképzelés sem lehet hatással. Ebből viszont az következik, hogy az igazságosság érvényes értelmezését egyetlenegy filozófia, a boldog életről alkotott egyetlenegy tanítás sem képes igazolni.

John Rawls írja (Rawls 1997.), hogy az igazságosság nem filozófiai, hanem politikai fogalom. Elsősorban azért, mert meghatározott politikai tradíción alapszik, és nem elvont eszméken. Azon a politikai tradíción, amely a reformációval és a vallásháborúval vette kezdetét, s a türelem eszméjén keresztül az alkotmányos kormányzat kialakulásához, illetőleg a szabadpiaci kapitalizmushoz vezetett. Az igazságosság érvényes értelmezését tehát nem a filozófia igazolja (azaz nem az elvont, platonikus eszmék időtlen összefüggésrendszere), hanem az igazságosság nyilvános értelmezésének hagyományai, illetőleg azok az intuitív eszmék, amelyek a létező demokratikus intézményekben öltönek testet.

Természetesen, ha a filozófia képtelen igazolni az igazságosság érvényes értelmezését, akkor értelemszerűen cáfolni is képtelen azt. Ebből vonja le Rorty (Rorty 1993.) – sűrűn hivatkozva Rawls-ra – azt a következtetést, hogy a demokráciának mindenkor elsőbbséget kell élveznie a filozófiával szemben.

Ha viszont az igazságosság helyes értelmezését meghatározott tartalmi elemek alapján megalkotni nem lehet, akkor kell hogy valami más legyen az irányadó az igazságosság adekvát értelmezésére nézve. Ezt nevezi Charles Taylor (Taylor é.n. 85–86.) – a kanti–rawls-i etikai elméletek vonatkozásában – „procedurális”, azaz nem „szubsztantív” ismérvnek.

Adott esetben annak eldöntésére, hogy egy kijelentés tekinthető-e az igazságosság tartalmát leíró kijelentésnek, mindig meghatározott „stílus, módszer vagy eljárás” (Taylor é.n. 85–86.) fog szolgálni. Ha például kantianus módon gondolkodunk, akkor azt fogjuk mondani, hogy hasonlóképpen az erkölcsi maximákhoz, ezeknek a kijelentéseknek is univerzálhatóaknak kell lenniük. Az igazságosságot ugyan tartalmi, szubsztantív terminusokban nem tudjuk megragadni, de mindenkor el tudjuk dönteni, hogy adott cselekedet vagy norma igazságosnak számít-e vagy sem.

A másik felismerés, amely a liberális megfontolásokat vezérli, hogy az emberek nem csupán vágyaikra, terveikre, ízlésükre és elképzeléseikre nézve különbözőek, hanem különböznek erkölcsi habitusukra nézve is; magyarul: vannak jó és rossz emberek. A liberálisok ezzel kapcsolatos kérdése a következő: melyik az a társadalom, amelyben a rossz emberek a legkevesebb kárt okozhatják embertársaiknak. Ebből a megfontolásból közvetlenül a törvény uralmának elve következik.

Történeti értelemben a törvény uralmának elve a klasszikus republikanizmus invenciója. Általam ismert első és legfontosabb védelmezője Arisztotelész. A *Nikomakhoszi Etikában* olvassuk, hogy „soha nem engedhetjük az »embert« uralkodni, hanem csak az ésszerűséget”, „mert igazságosságról csak ott lehet szó, ahol törvény szabályozza a polgároknak egymáshoz való viszonyát” (Arisztotelész 1997. 166–167.). Látható módon Arisztotelész az igazságosságot az ésszerűséggel összefüggésben értelmezi, s a legalitást az igazságosság konstitutívumának tekinti. Legalitásnak és igazságosságnak ez az összefüggése a törvény uralmának megalapozásához annyiban szükséges, amennyiben – mint erről mindannyiunknak vannak tapasztalatai – a törvény igazságtalan is lehet. Azt, hogy mi számít igazságos törvénynek, azt az igazságosság érvényes értelmezésével összefüggésben tudjuk eldönteni, mindenesetre Arisztotelész három olyan szempontot is említ, amelyet bajosan hagyhatunk figyelmen kívül: igazságosságról – mondja – csak ott beszélhetünk, ahol „olyan emberek társulnak életközösségre az autarkia céljából, akik szabadok, és akár arányosság, akár szám szerint egyenlők” (Arisztotelész 1997. 166–167.). Az igazságosság konstitutívumainak tehát – a legalitás mellett – a szabadság, közösség és egyenlőség számítanak.

Szabadság, egyenlőség, közösség – írja Ronald Dworkin (Dworkin 1993. 10.) – elvont eszmények, s mint ilyenek mindenkor konkrét értelmezésre szorulnak. Ha különbözőképpen gondolkodunk róluk, akkor az azért van, mert különböző konkrét értelmezéseit adjuk ezeknek az elvont

fogalmaknak. Úgy tűnik, hogy ez csupán interpretációs kérdés, valójában azonban – állítja Dworkin – tartalmi természetű. A liberalizmus szándéka az, hogy e három eszménynek olyan értelmezését javasolja, amelynek nyomán e három összegyeztethetővé válik. Ezt csupán egy olyan szemléleti keret teszi lehetővé, amelyet ő „az emberi jólét és emberi méltóság látomásának” (Dworkin 1993. 11.) nevez, s amelynek lényege az etikában s nem az etikától független politikában keresendő, mégpedig – közelebbről – az etikai individualizmus eszméjében. „Eszerint az értelmezés szerint a liberalizmus bármely felfogása az etikai individualizmus nála alapvetőbb eszméje által felvetett kérdésekre válaszolva *építi fel* szabadság-, egyenlőség- és közösségfogalmát, és ezért – amennyiben lehetséges – úgy kell megalkotnia őket, hogy ne versengő, hanem egymással összeegyeztethető politikai célokat határozzanak meg.” (Dworkin 1993. 11.) Ha tehát ez igaz a „liberalizmus bármely felfogására”, akkor ez azt jelenti, hogy mind a szabadság, mind az egyenlőség vagy közösség liberális értelmezésében az etikai individualizmus a mérvadó.

Ami szűkebben a szabadságot illeti, Rawls maga azt állítja róla, hogy „mindig három tényezővel magyarázható: a cselekvőkével, akik szabadok; az akadályokéval és korlátokéval, amelyektől szabadok; és azokkal a dolgokkal, amelyeket szabad vagy nem szabad tenniük.” (Rawls 1997. 247.) Az első determináns a szabadság alanyára utal, a második a szabadság tartalmára, a harmadik pedig a szabadság törvényi korlátaira, vagyis terjedelmére.

A Dworkin által bevezetett etikai individualizmus szempontjai szerint a szabadság alanya (aktora) – liberális értelmezésben – mindig az egyén. Ez jogi értelmezésben azt jelenti, hogy azok a szabadságjogok, amelyek egyszersmind a szabadság tartalmát is teszik, elsődlegesen mindig az egyént illetik meg, s a közösséget csupán annyiban, amennyiben ez bizonyos individuális szabadságjogok (például a társuláshoz való jog) gyakorlásából következik. Az individuális szabadság – amint azt talán legszélsőségesebb modernkori védelmezőjétől, Benjamin Constanttól tudjuk – elsősorban magánéleti szabadság vagy más szavakkal: a közügyektől való függetlenség. Az individuális szabadság ellentéte ekképpen az ún. politikai szabadság, azaz a közügyekben való közvetlen részvétel szabadsága. Constant gyanúja az volt (és ennek igazolását a jakobinus erényterrorban látta), hogy a politikai szabadság óhatatlanul a magánéleti szabadság felszámolásához vezet, azaz diktatúrához. Éppen ezért – mondja – sosem szabad „az egyéni függetlenség feláldozását kérni a politikai szabadság érdekében”. Az „igazi modern szabadság az egyén szabadsága”,

lévén ez az „első a modern igények és szükségletek közül”. (Constant 1997. 25.) Constant eme sejtelmével függ össze a liberális demokrácia mint politikai rezsim céljainak későbbi megítélése is. Hayek mondja – s ez valószínűleg reprezentatív a szabadelvű teleológia egészére nézve –, hogy a liberális demokrácia „alapvetően eszköz, az individuális szabadság megteremtésének utilitárius kelléke”. (Hayek 1991. 105.)

A kérdés az, hogy egészen pontosan hol húzhatók meg az egyéni függetlenség határai. Erről a kérdésről Isaiah Berlin írt nagy hatású tanulmányt (Berlin 1990.), amelyben a szabadság lehetséges értelmezéseit megkülönböztetendő, heurisztikus érvennyel a „negatív” és „pozitív” terminusokat vezeti be. A negatív szabadság fogalma nagyjából azt jelenti, amit az imént magánéleti szabadságnak neveztünk, vagyis a külső – első sorban állami – kényszertől való mentességet.

Ha abból indulunk ki – írja Berlin –, hogy a szabadság, az így felfogott szabadság „szent és sérthetetlen”, akkor nem létezhet olyan elv, amely megengedné ennek a szabadságnak bármilyen korlátozását. Ugyanakkor ebben a kérdésben valamilyen gyakorlati kompromisszumot mégiscsak találni kell, hiszen – mint azt Rawls is megemlíti – „a korlátozatlanul hagyott szabadságok összeütköznek egymással” (Rawls 1997. 248.). A kérdés tehát a következő: melyik az az elv – ha van ilyen –, amelyik igazolja a magánéleti szabadság korlátozását, illetve – immár a politikumra leképezve – meddig terjed a kormányzat és a törvényhozás jogköre, és hol kezdődik az egyén szabadsága. Hayek egyébként ezt a kérdést a liberalizmus alapvető kérdésének tartja, s egyszersmind olyan kérdésnek, amely elégséges kritériuma a liberalizmus és demokrácia elválasztásának: „A liberalizmus és a demokrácia – írja –, bár összeegyeztethető egymással, nem ugyanaz. Az előbbit a kormányzati hatalom mértéke foglalkoztatja, az utóbbit az, hogy kinek a kezében van a hatalom. A különbség a leginkább akkor látható, ha a velük ellentétes fogalmakat vesszük szemügyre: a liberalizmusnak a totalitarizmus az ellentéte, míg a demokráciának az autoritarizmus.” (Hayek 1995. 326.)

Visszatérve Berlinhez, álláspontja szerint az egyéni szabadság bármilyen korlátozását igazoló egyetlen lehetséges szempont, hogy ennek „ténylegesen növelnie kell mások egyéni szabadságát” (Berlin 1990. 349.), azaz a szabadság „abszolút” értékét a társadalomban.

A pozitív szabadság kérdése – ellentétben a liberalizmus iménti, alapvetőnek nevezett kérdésével – nem az, hogy meddig terjed a kormányzat hatalma, hanem, hogy ki az, aki uralkodik. „A »szabadság« szó »pozitív« értelme az egyénnek abból a vágyából fakad, hogy saját maga-

nak ura legyen. [...] Legalábbis részben erre gondolok, amikor azt mondom, hogy racionális lény vagyok.” (Berlin 1990. 361.) A szabadság pozitív elmélete tehát láthatóan olyan adottságok függvényében próbálja meg ezt értelmezni, amelyek – mint például a racionalitás – a szabad cselekvés tartalmát alkalmasint pozitíve determinálhatják. Berlin evidensnek veszi, hogy amennyiben itt racionalitásról van szó, annyiban ezt az ész formális, kanti akcepciójával kell azonosítanunk, majd egy nagy ívű gondolatmenet után arra a konklúzióra jut, hogy a szabadság efféle, determinált felfogása következményeiben óhatatlanul szocialisztikus színezetű totalitarizmushoz vezet. „Kant és a hozzá hasonló racionalisták nem tekintenek minden célt [amit az egyén szabadságában követhet] egyenértékűnek. Szerintük a szabadság határait az »ész« szabályainak alkalmazása jelöli ki; az ész sokkal több, mint e szabályoknak mint olyanoknak a pusztá általánossága. Az ész olyan képesség, amely minden emberben és minden ember számára azonos célokat teremt, és azonos célokat tűz eléjük. Az ész nevében el lehet ítélni bármit, ami nem ésszerű, így tehát, legalábbis elvben, az ész igényeinek érvényesítése céljából könyörtelenül el lehet fojtani azokat a különféle személyes célokat, amelyeket az emberek fantáziájuk vagy egyéni hóbortjaik hatására követnek – így például az önkiteljesedés esztétikai vagy egyéb nem racionális módjait. Az ész hatalmát és az ész által az emberekre ruházott köteleességeket az egyéni szabadsággal azonosítják, abból az előfeltevésből kiindulva, hogy csak racionális célok lehetnek a »szabad« ember »valódi« természetének »igazi« céljai. Be kell vallanom, sosem értettem, hogy mit jelent az ész ebben az összefüggésben. Itt csak utalni szeretnék arra, hogy ennek a filozófiai pszichológiának a priori előfeltevései nem egyeztethetők össze az empirizmussal, vagyis az olyan tanítással, amely a tudást arról, hogy milyenek az emberek és miféle törekvéseik vannak, a tapasztalatból meríti.” (Berlin 1990. 406.)

Berlin nézeteire sokan és sokféleképpen reagáltak, érdemben viszont – ahogy ő is megemlíti – kevesen vitatták. Időben legközelebb hozzánk talán Charles Taylor az, aki a leginkább figyelemre méltó ellenérvekkel szolgál. Taylor kiindulópontja, hogy amennyiben a szabadságon valóban independenciát, meghatározatlanságot értünk és semmi mást, akkor ez olyannyira meghatározatlan lesz, hogy elvesz minden indítékunk, amely bennünket önmeghatározásra készítetne. Vagyis értelmét veszti az önállóság és az egyéniség gondolata. A teljes szabadság liberális követelménye éppen emiatt – mondja – „üres” (Taylor 1996. 155.). Ez az álláspont végső soron olyan abszurd, a szélsőséges egzisztenciafilozófiára jellemző kö-

vetkezményekre vezet, amelyek értelmében, minden reggel felkelhetek és eldönthetem, hogy ma milyen ember is leszek (Kymlicka 1990. 209.). A szabadság tehát – állítja Taylor – meghatározásra szorul. Érdekes módon Taylor – Berlin ellenében – nem Kantot veszi védelmébe, ugyanis azon az állásponton van, hogy az ész formális fogalma a szabadság meghatározásában nem elegendő. Ugyanakkor elutasítja Berlin végső konklúzióját, miszerint a szabadság pozitív fogalma egyenlő lenne azzal, hogy „a kollektíva ellenőrzést gyakorol az egyén sorsa felett” (Taylor 1998. 418.). Ez karikatúra – állítja –, és Berlin alaptalanul vonatkoztatja a „pozitív” teóriák összességére. Ez az összesség ugyanis „magába foglalja a modern politikai gondolkodás azon elemeit is, amelyek őriznek még valamit az antik republikanizmus hagyományaiból, amelyek szerint tehát önmagunk kormányzása [az autarkia] önmagában is – és nem csupán instrumentális megfontolásokból – értékes tevékenység” (Taylor 1998. 418.). Különbséget kell tenni tehát independencia és dependencia, dependencia és autonómia, autonómia és autarkia, autarkia és autokrácia között. Az önkormányzat [self-direction] követelménye azért nem alapozható az ész formális fogalmára, mert önmagában ez is meghatározatlan: „a szabadsághoz a külső akadályok legyőzésén át eljutott egyénnek nincs se karaktere, se célja, bármennyire is elfedik ezt a tényt az olyan – látszatra pozitív – terminusok, mint a »racionalitás« és a »kreativitás«. Ezek ugyanis végső soron maguk is meghatározatlanok, következésképpen nem biztosíthatják az emberi cselekvés pozitív tartalmát, lévén egy ilyen tartalom elképzelhetetlen azokon az élethelyzeteken kívül, amelyek célokat biztosítanak számunkra, olyan célokat, amelyek egyszerűen a racionalitás öntőfomái és a kreativitás ihletforrásai.” (Taylor 1996. 157.) Taylor – láthatóan – hegeli álláspontról érvel, amennyiben az ész elveinek meghatározatlanságát állítja. Végső konklúziója a szabadság interpretációjára nézve – mint ahogyan az textuálisan meg is jelenik az imént idézett tanulmányában –, hogy a pozitív szabadság természetszerűleg feltételezi, hogy mindenkor „képesek vagyunk helyesen felismerni önnön legsajátabb céljainkat” (Taylor 1998. 428.). Végeredményben tehát a szabad cselekvés céljaira apellál a szabadság determinációjában, látszatra éppen azokra, amelyeket Berlin az „empirizmus” nevében utasított el. Valójában azonban Taylornál nem az „ész egyetemes céljairól” van szó, hanem az egyén céljairól. Ez értelemszerűen feltételezi, hogy a gyakorlati észhasználatnak egy, a kanti gyakorlati filozófiától idegen értelmezését kell javasolnia. Hiszen itt az ész, ha egyáltalán szóba jön, akkor csakis úgy, mint ami „képes helyesen felismerni saját céljait”. Hogy pon-

tosan milyen értelmezését javasolja a gyakorlati észhasználatnak, arra nézve az antik republikanizmusról tett megjegyzései lehetnek irányadók. Több művében is megemlíti (Taylor 1988; Taylor 1992), hogy az antik szerzők, jelesül Platón és Arisztotelész az ész valamiféle tartalmi koncepcióját kínálják nekünk. A *Sources of the Self* c. művében pedig, ahol mintegy Arisztotelésszel példálózik Rawls és Kant ellenében, kifejezetten azt állítja, hogy „az antikok a gyakorlati észet tartalmilag, szubsztantíve fogták fel. Racionálisnak lenni azt jelentette számukra, hogy helyes nézetet vallani, illetve, mint az arisztotelészi *phronesis* esetében, rendelkezni a helyes erkölcsi ítélet képességével”(Taylor é.n. 86.).

Természetesen a Taylor által képviselt komunitárius álláspont sem deskriptív célzatú, mint ahogyan a liberális nézetcsoporthoz is szembe-tűnő a normativizmusa. Ha viszont – feltételes érvénnyel – mégis deskriptív elméletként kezelnénk, akkor véleményem szerint az alapvető kérdése a következő lenne: miért van az, hogy bár az emberek szabadok, többnyire mégiscsak ésszerűen cselekszenek. És ez az, ami egykoron John Stuart Millt is őszinte meglepetéssel töltötte el.

2.2. Komunitarizmus

A szabadság értelmezése körül folyó kortárs politikaelméleti vita – melynek fontosabb eszméit a korábbi fejezetekben kíséreltem meg vázolni – többek között arra is példa, hogy az a politikai „csatározás”, amelyet liberálisok és komunitáriusok változó hevességgel mintegy harminc esztendeje folytatnak – részben legalábbis – elvi természetű: tétje a szabadság értékének, illetve az „önállóság” (self-determination), az egyéni autonómia liberális követelményének pontosabb megítélése. Ellenpólusa ez utóbbinak az, amitől a liberális szerzők rendszerint óvni szokták az olvasóikat: az állami vagy kormányzati paternalizmus. A kérdést tehát úgy is fel lehetne vetni: kívánatos-e, s ha igen, milyen mértékben a kormányzati paternalizmus? A vita tétje persze nem ez, bár az is igaz, hogy a paternalizmus gondolata részét képezi a közösségelvű argumentációs stratégiának. A cél azonban – mint említettem – az „önállóság” értékének és természetének megítélése.

Sandel, Taylor, Kymlicka vonatkozó érve két tézist foglal magába. Egyrészt, hogy a liberálisok az egyéni autonómia megítélésében nem szentelnek kellő figyelmet azoknak a „belső” tényezőknek, amelyek képessé tesznek bennünket az önállóságra, tehát mintegy a gyakorlati pszichológia oldaláról támadják az autonómia kanti, a gyakorlati ész fogalmá-

ra alapított fogalmát. Másrészt – mondják –, a liberálisok figyelmen kívül hagyják azokat a tényleges társadalmi feltételeket is, amelyek között az önállóságra való törekvésünk értelmet és meghatározást nyer.

A doktrínér liberalizmus ezzel szemben mindig is avval érvelt, hogy az egyéni autonómia értéke olyannyira nyilvánvaló, hogy nem szorul további magyarázatra; az egyetlen módja ugyanis annak, hogy az embereket egyforma tisztelettel kezeljük (értsd, hogy morális lényeknek tekintsük őket) az, ha önállóaknak tekintjük őket, azaz, ha biztosítjuk számukra annak tényleges lehetőségét, hogy önállóságra tegyenek szert. Az érvelés háttérében evidens módon jogi megfontolások rejlenek, ám úgy néz ki, hogy a tényleges társadalmi-politikai gyakorlatra vonatkoztatva az érv túl sokat bizonyít.

Legelementárisabb, legbanálisabb tapasztalatunk, hogy az emberek tévednek; tévednek életstratégiáik felmérésében, tévednek élettapasztalataik megítélésében, tévednek életcéljaik értékelésében, tévednek döntéseikben. Mindezt onnan tudjuk leginkább, hogy nagyon gyakran ők valának úgy, életük egy későbbi időpontján, hogy tévedtek. Feltéve, hogy mi képesek vagyunk felismerni tévedéseiket, még mielőtt elkövették volna őket, s feltéve, hogy nekünk törődést kell tanúsítanunk embertársaink iránt, mi akadályoz meg bennünket abban, hogy megóvjuk őket tévedéseiktől? Ha a válasz erre az, hogy az önállóság tisztelete az egyéni döntések tiszteletére kötelez, akkor igaza van Kymlickának abban (Kymlicka 1990. 200.), hogy az önállóság tisztelete igen gyakran nem egyéb, mint a közömbösség gyakorlata. Mindez – mutatis mutandis – igaz lehet állam és polgár, kormányzat és egyén viszonyára is. Bár a liberális elméletcsoport nem zár ki bizonyos mérvű és típusú paternalizmust (például gyermekek vagy elmebetegek esetében), végső álláspontja mégis az – amit talán John Stuart Mill fogalmazott meg máig hatóan (Mill 1983. 166.) –, hogy minden felnőtt embernek joga, s egyszersmind kötelessége, hogy saját élettapasztalatait értelmezze és értékelje a maga számára.

A jog szerinti érvelés természetesen leginkább akkor meggyőző, ha magába foglalja a jog igazolását is. Ezen a ponton, figyelembe véve a komunitárius érveket is, a liberális szerzők több stratégia közül választhatnak. Mondhatják azt – ezzel mintegy a komunitáriusok premisszáját cáfolva –, hogy az emberek nem tévedhetnek önnön élettapasztalataik megítélésében. Nem azért, mert az emberek tévedhetetlenek, hanem azért, mert életcéljainkkal kapcsolatos ítéletek valójában értékítéletek, melyek – ellentétben a tényítéletekkel – szubjektívek, és racionális igazo-

lásuk (vagy cáfolatuk) lehetetlen. Max Weber óta ez a fajta érvelés nem elképzelhetetlen.

Feltéve, hogy ez így van, vagyis, hogy az összes lehetséges értékítélet egyformán racionális vagy irracionális, a kormányzatnak (a közvéleménynek stb.) nem fűződhet semmilyen érdeke ahhoz, hogy bárki értékítéletét befolyásolja. Ha ilyen helyzetben bizonyos értékítéleteket mégis előnyben részesít, úgy csakis önkényesen teheti ezt, márpedig a liberális kormányzati politikában nincs helye az önkénynek.

Csakhogy ez az álláspont hamis.

Ugyanis, ha a polgárok nem tévedhetnek értékítéleteikben, akkor természetesen nem tévedhet a kormányzat sem. Mi (bárki legyen is ez a mi) tévedhetetlen módon előírhatunk másoknak – véleményünk szerint – értékes (vagy legalábbis az övéknél értékesebb) cselekvésfajtaikat, életstratégiákat. Ezzel tehát visszajutottunk a kiindulópontunkhoz: hogyan képes a liberális tanítás az önállóság értékét megvédeni?

Úgy néz ki, tényként kell elismerni – amit a kommunitériusok amúgy is tapasztalati ténynek szántak –, hogy az emberek igenis tévedhetnek élettapasztalataik megítélésében. Ha ez így van, akkor viszont – feltéve, hogy paternalista kormánypolitikát akarunk folytatni – rendelkezünk kell a helyes megítélés (illetve, ennek folytatásaképpen a helyes döntés) ismérveivel. Vélhetőleg ez – valamilyen módon – a döntés, a követendő életstratégia céljával függ össze. Márpedig úgy néz ki, a legáltalánosabb emberi cél a jó és boldog; jó, mert boldog élet, illetve az ehhez szükséges anyagi javak birtoklása. Természetesen a jó élet eme fogalma formális – szubsztantív fogalmát nem is vagyunk képesek megalkotni, hiszen az emberek mindenike mást tekint jónak, és másként vélekedik a boldogságról. Következésképpen a fenti fogalom nem igazít el bennünket abban a fontos kérdésben, hogy – in concreto – adott helyzetben melyek a helyes, és melyek a helytelen döntések. A felismerés következményei azonban mégis számosak és fontosak.

Először is annak megállapítását vonja maga után, hogy jó életet élni meglehet, hogy valami mást jelent, mint azt az életet élni, amelyet éppen élünk, és amelyről azt hisszük, hogy jó. Előfordulhat tehát, hogy saját életünk értékét illetően tévedésben vagyunk. Akkor viszont a döntés, amelyet alkalmanként saját életünkkel kapcsolatban meghozunk, óriási jelentőséget kap: hiszen előfordulhat, hogy tévedünk. Éppen azért vagyunk olyannyira óvatosak ezekben a döntésekben, mert tudjuk, hogy tévedhetünk. – És nem csupán abban az értelemben, hogy elszámítjuk magunkat, hanem tévedhetünk életterveink értékének megítélésében is,

azaz a jó élet kívánalmához viszonyítva életterveink bizonyulhatnak silányaknak. Ez pedig valamit elárul arról, ahogyan – liberális vélelem szerint – az emberek látják önmagukat. Álláspontjuk szerint a gondolat, hogy egyes dolgok értékesebbek másoknál, s egész értékelő magatartásunk azzal van összefüggésben, ahogyan mi, emberek értjük önmagunkat. Az értékelő magatartás még akkor is jellemző ránk, amikor ténylegesen nem értékelünk, vagy éppen nem tudjuk eldönteni, hogy mely dolgok értékesebbek másoknál. Az önállóság követelménye pedig éppen azt hangsúlyozza, hogy mi emberek, ahogyan értjük önmagunkat, értékelő lények vagyunk.

Elismerve a tévedés lehetőségét azonban, úgy tűnik, semmi nem állja útját a paternalista kormányzati politikának. Hacsak nem Mill azon érve, miszerint, még ha tévedek is, senki nincs nálam jobb helyzetben, hogy megállapítsa: mi is az én javam. Még ha adott esetben tévedésben is vagyok, s ha – mondjuk – gyakran tévedek is, akkor is én vagyok az, akinek a legtöbb esélye van arra, hogy jól döntsön. Ezt az álláspontot többféleképpen lehet igazolni, Mill például azt mondta, hogy mivel minden ember sajátos személyiség, mások élettapasztalatai az egyes ember, személy számára irrelevánsak – amit mások jónak vélnek, az az én egyéni döntésem szempontjából nagyjából irreleváns.

Csakhowy ez az argumentáció valószínűleg hamis. Értékeink, javaink – mindaz, amit mi egyszerűen jónak szoktunk tekinteni – valószínűleg nem egyetemesen kívánatosak minden ember számára, de nem is egyediek. Ugyanis ezek a célok, értékek, javak stb. nem légből kapottak, hanem kulturális hagyományainkba ágyazottak, olyan javak tehát, amelyeket közösségünk (bármit is jelentsen itt ez a szó) javakként ismer el és javakként kezel. Egyáltalán: javakat javakként felismerni szocializációnk során tanulunk meg. S minthogy ezek a javak, ha nem is egyetemesek, de legalábbis közösek, az ég kerek világon semmi nem szól az ellen, hogy egy jóindulatú kormányzat paternalista módon viselkedjék azokkal szemben, akik láthatólag tévedésben vannak önnön javukat illetően. Ha tehát Mill tévedésben van, és valóban lehetséges olyan fórum, amely jobban ismerheti javunkat minálunk, miért szegülnek ellene mégis a liberálisok a paternalizmus gondolatának. Érvük a következő: senkinek nem lesz jobb élete attól, hogy olyan értékeket követ, amelyeket képtelen értékeként felismerni. Lehetséges, hogy az ima, az imádkozás társadalmi léptékkal mérve értékes foglalatосkodás, de aki nem hisz Istenben, az csupán szavakat – értelmetlen szavakat – mond. Vagyis, mondják, ha nem látom cselekedetem célját és értelmét, akkor a cselekedet számomra értelmetlen.

Következésképpen a paternalizmus egy sor céltalan cselekedethez vezet, holott éppen a céltalan tevékenységet kívánja megszüntetni. Láthatóan a liberálisok – a premisszákat figyelmen kívül hagyva – a kommunikatíusok konklúzióját, vagyis magát a paternalizmus gondolatát igyekeznek cáfolni, kimutatva róla, hogy visszas következményekre vezet.

Míthogy a paternalizmus maga elvetendő, a premissza viszont (vagyis a gondolat, hogy az emberek tévedhetnek és tévednek is önnön javukat illetően) érvényes, az ésszerű társadalmi berendezkedés megvalósításának érdekében – liberális álláspont szerint – két (jogi természetű) feltételnek kell teljesülnie. 1. Szükséges, hogy életünket meggyőződésinkkel összhangban élhessük. 2. Képesek kell legyünk arra, hogy ezeket a meggyőződéseket, amennyiben úgy találjuk őket, hogy tévesek, adott esetben felülbíráljuk. Következésképpen – állítják a liberálisok – minden embernek rendelkeznie kell bizonyos jogokkal: először is a saját meggyőzésekhez való joggal (lelkiismereti szabadság); másodsor olyan jogokkal (mint pl. a szólásszabadság), amelyek lehetővé teszik a kulturális, társadalmi nyilvánosságot, amely módot ad arra, hogy a rivális meggyőzések megmérettessenek egymás között és felülbíráltassanak, ami megteremti a lehetőségét és feltételét annak, hogy adott esetben az egyén is felül tudja bírálni a sajátjait.

Ez tehát nagyjából az önállósággal kapcsolatos liberális álláspont, elsősorban Rawls és Kymlicka álláspontja. Következményei ennek az álláspontnak egyrészt az állam semlegességének követelménye (az állam nem értékelheti polgárainak meggyőződéseit), másfelől az egyenlőségnek egy olyan eszménye, amely az ún. elsődleges javak (Rawls) elosztásában mindig tekintettel van arra, hogy eme javaknak a lehető legváltozatosabb életstratégiákat kell kiszolgáltatniuk.

Mármint úgy néz ki, hogy a kommunikatíusok mind az önállóság liberális gondolatát elutasítják, mind annak a következményeit, inklusszívén tehát a semlegesség gondolatát is. Ez utóbbit leggyakrabban a közjó vagy közös jó nevében, arra az álláspontra helyezkedve, hogy, amennyiben értelmesen beszélhetünk közös jóról, annyiban az állam nem lehet semleges, ugyanis akkor a mindenkori kormánynak a közös jó előmozdításán kell fáradoznia, vagyis úgymond „a közjó politikáját” kell folytatnia.

A liberálisok ezzel szemben azt állítják, hogy itt valójában csupán egy interpretációs kérdéssről van szó, hiszen a liberalizmus is elismeri, hogy van közös jó: a mindenkori számára jó élet – a kormánynak pedig azon kell fáradoznia, hogy megteremtse azokat a jogi keretfeltételeket, amelyek között az emberek valóban jó életet élhetnek, és pedig saját döntéseikkel

összhangban. Továbbá azt állítják, hogy a komunitáriusok a *jónak* nem ilyen formális, hanem szubsztantív, tartalmilag is meghatározott fogalmát tartják szem előtt. S amennyiben ez képezi a kormányzati politika végső célját, annyiban ez egy sor liberális elv sérelméhez fog vezetni – többek között a szólásszabadság sérelméhez, illetőleg a társadalmi pluralizmus felszámolásához. A későbbiekben bizonyítani kívánom, hogy ez csupán karikatúrája a komunitárius álláspontnak. Egyelőre, visszatérve a kiindulópontunkhoz, vagyis az önállóság gondolatához, megpróbálom vázolni az ezzel kapcsolatos közösségelvű megfontolásokat.

A komunitárius kritika kiinduló tézise, hogy az önállóság gondolata mindenkor feltételezi meghatározott módját önértelmezésünknek, következésképpen az önállóság liberális fogalma annak függvénye, ahogyan a liberálisok vélekednek arról, hogy az emberek többnyire hogyan is értik önmagukat. Egyszerűbben: az önállóság fogalma a liberalizmus emberképének függvénye. Ez a tézis szorosan összefügg a komunitáriusok azon meggyőződésével, miszerint emberképünk kihatással van arra, hogy a politikai közösség milyen formáját tartjuk kívánatosnak az így értett emberek számára, s az emberek közösségi életét milyen intézményi keretfeltételek között képzeljük el. Ez egyfajta „metafizikai beállítódás”, amelynek lényegét Sandel fogalmazza meg, amikor azt mondja, hogy „politikai gyakorlatunk és intézményeink a teória megtestesülései”.

Márpedig, ha ez így van, akkor abból kell kiindulnunk, amit a szabadelvű politikai antropológia tanít az emberről. Amennyiben a liberálisok számára fontos tényező, hogy az individuum bármikor felülbírálhasa a meggyőződéseit, hogy föladhassa azt a társadalmi gyakorlatot, amelyet éppen követ, akkor úgy néz ki, hogy számukra az individuum azon képessége, hogy mindezt megtehesse, fontosabb, mint bármilyen létező társadalmi gyakorlat. Következésképpen a liberális emberképre nézve semmilyen ténylegesen létező társadalmi, vallási, gazdasági stb. gyakorlat, viszonyrendszer nem lehet meghatározó, amennyiben ugyanis az individuum ezek bármelyikén felülemelkedhet. Következésképpen a szabadelvű emberszemlélet meghatározó tézise, hogy az egyén mindenkor elsőbbséget élvez partikuláris céljaihoz képest, mely célokat bármikor felülbírálhat és elvethet. Nincs olyan partikuláris cél, amely önmeghatározásunkban, önértelmezésünkben meghatározó lenne, hiszen az összes ilyen cél felülbírálható. Az ember ilyenén felfogását gyakran nevezik kanti megközelítésnek, amit Sandel a következőképpen jellemez: az emberről alkotott liberális felfogásban nem az a fontos, hogy mely partikuláris célt választotta az egyén, hanem egyáltalán a képessége, hogy vá-

lasztani tud. Ez az, amit ő úgy nevez, hogy „gátlástalan” vagy „tehermentes” (unencumbered) én, amennyiben az egyén lehetséges céljai nem meghatározóak az egyénre nézve. Ezzel a liberális emberképpel szemben a kommunitáriusok alapvetően három kifogással élnek: 1. hogy üres; 2. ellentmond saját önértelmezésünknek; 3. figyelmen kívül hagyja az egyén közösségi természetét.

2.2.1. Az „ürességi” érv

Ezt az érvet legerőteljesebben Charles Taylor képviseli. Álláspontja szerint a liberálisok az önállóság gondolatával, az emberről alkotott tanításukkal mintegy a teljes szabadság eszményét követik. Eszerint az eszmény szerint az emberi szabadságra semmilyen előzetesen adott determináló tényező – leltégyen feltétel vagy cél – nem lehet meghatározó. Csakhogy, amennyiben az ént minden lehetséges cél fölé vagy elé helyezzük, úgy az én önállóságának, az egyén önállóságának gondolata kiüresedik, ugyanis maga az önmeghatározás, önállóság követelménye válik ekképpen meghatározatlanná – nincs olyan cél, ami engem önmeghatározásra készítetne, hiszen minden cél szükségképpen irreleváns önmeghatározásomban.

Taylor észrevétele valójában a szabadság liberális értelmezésének inherens ellentmondásait feszegeti: ha az emberi szabadság önérték, akkor evidens módon minél inkább és minél többet élek a választás szabadságával, annál szabadabb vagyok, és annál értékesebb a szabadságom, következésképpen annál értékesebb életet élek. Aki, mondjuk, ötször házasodott, értékesebb életet élt, mint aki csupán egyszer. Ami nyilván perverz következtetés. Következésképpen – állítják a közösségelvűek – a szabadság értékét azzal összefüggésben kell megítélni, ahogyan az emberek önmagukat és életüket többnyire értik és értelmezik. Ha a szabadság értékét innen közelítjük meg, akkor látni fogjuk, hogy az emberek a szabadságot ugyan az értékes élet részének tekintik, de nem tekintik szinte soha ezen élet céljának. Vagyis a szabadság nem olyan cél, amelyet önmagáért követnének az emberek. Innen nézve, mondják a kommunitáriusok, a liberális emberkép ellentmondani látszik saját önértelmezésünknek.

Sandel szerint, ha igaz van Rawls-nak, s az én valóban elsődleges partikuláris céljaihoz képest, akkor az egyéni introspekció során képesek kellene legyünk látni – túl a célokon, a habituson és minden egyéb dologon, ami bennünket jellemez – az ént, csupasz önmagában. Talán furcsának tetszik ez az argumentáció, hiszen azok, akik az európai filozófiai tradíciót valamennyire is ismerik, tudják, hogy a kanti transzcendentális

szubjektum, az ész valójában noumenon és nem fenomenon. Gyakorlatilag nem egyéb, mint a szabadság hipotézise. Sandelnek azonban mégis igaza van. Ahhoz, hogy ezt belássuk, ismernünk kell Rawls antimetafizikai szándékait.

Rawls álláspontja odáig menően antimetafizikus, hogy kijelenti: semmiféle metafizikai álláspont nem képes igazolni az igazságosság általa megalkotott elméletét – következésképpen a filozófia és a filozófiai teória fölösleges, hiszen sem az igazságosság elméletét, sem a szabadság intézményeinek, a demokratikus intézmények karakterét, sem pedig a demokratikus és liberális politikai gyakorlatot nem képes igazolni. Csak-hogy, ha nem a filozófia, akkor mi az, ami igazolja az igazságosság liberális értelmezését? Rawls álláspontja szerint ez az értelmezés mindenkor olyan intuitív eszméken nyugszik, amelyet a demokratikus intézmények testesítenek meg, illetőleg ezek nyilvános értelmezésének hagyományain. A *Kantian Constructivism* c. írásában pedig egyenesen azt állítja, hogy ami az igazságosság meghatározott elméletét igazolja, az nem az a tény, hogy igazodik az örök lényegiségek eleve adott morális rendjéhez (miként azt még Platón gondolta), hanem hogy igazodik *önmagunk mélyebb megértéséhez* és *szándékainkhoz*, amelyek mindenkor történeti beágyazottságúak, és ahhoz a nyilvános életben megtestesülő hagyományhoz, ami – szerinte – az igazságosság kérdésében a legjobb tanítómesterünk. Ha viszont ez így van, akkor Sandel érve teljesen jogos, hiszen éppen azt állítja, hogy Rawls emberképe valójában ellentmond önértelmezésünknek. Persze a kérdés, hogy miként is értjük önmagunkat, nem feltétlenül a percepció és az introspekció kérdése. Nem kell mintegy befele néznünk, hogy tudjuk, kik is vagyunk. Mindazonáltal tény: ahhoz, hogy képes legyek önnön aktuális céljaimat felülbírálni, képesnek kell lennem úgy tekinteni magamat, mint akinek identitására nézve ezek a célok nem konstitutívak. Kymlicka álláspontja szerint például képesnek kell lennem arra, hogy úgy gondoljak magamra, mint akinek más céljai vannak, mint amilyenek éppen aktuálisan vannak. S bár vélhetőleg sosem tudom magamat úgy elképzelni, mint akinek nincsenek céljai – hiszen ez nihilizmus –, de mindenképpen el tudom képzelni magam a jelenlegi céljaim nélkül. A gyakorlati észhasználatnak – véli Kymlicka – képessé kell tennie engem erre.

A véleménykülönbség tehát láthatóan a gyakorlati észhasználat természetét érinti. Kymlicka álláspontja szerint például, míg a liberálisok számára a gyakorlati észhasználat az ítélkezés képessége, addig a komunitáriusok számára nem egyéb, mint a felfedezés képessége. A li-

berálisok szerint a jó élet kérdése azt feltételezi, hogy adott ponton ítéletet hozzak, hogy milyen emberré is kívánok válni. Ezzel szemben a komunitáriusok számára egyszerűen annak feltérképezése, hogy kicsodák is vagyunk és milyen céljaink is vannak. Természetesen ez a szembenállás Kymlickánál megintcsak leegyszerűsített. Amit voltaképpen a komunitáriusok hangsúlyozni akarnak, az az, hogy céljainkat és értékeinket nem egyszerűen megválasztjuk, viszonyunk ezekhez nem arbitráris, lévén hogy céljaink és értékeink adják az identitásunkat, következésképpen önmagam értelmezésében sem tekinthetek el tőlük. Önmagunk határait céljaink jelölik ki, mely célok beletartoznak abba a körbe – imagináriusan szólva –, amely mindenkor mi magunk vagyunk. Természetesen ezek a határok sohasem merevek: újabb és újabb célokat választhatunk – de bármit is választunk, mindez meghatározó lesz arra nézve, hogy kik is vagyunk.

2.2.2. A társadalmi tézis

A társadalmi tézis azt a felismerést összegzi, hogy az önmeghatározásra csakis konkrét társadalmi feltételek között vagyunk képesek. Ennél azonban valamivel továbbmegy: ugyanis azt állítja, hogy értelmes válaszadás csakis ott lehetséges, ahol vannak értelmes opciók, vagyis csakis értelmes társadalomban, ahol az értelmes cselekvés túlsúlyban van az értelmetlennel szemben. Ebből viszont – közösségelvű nézőpontból – az következik, hogy el kell utasítanunk az állam semlegességének gondolatát, hiszen a semleges állam nem képes megakadályozni, hogy adott esetben ne kerüljenek túlsúlyba az értelmetlen cselekedetek. A kormányzatnak következésképpen a közjó politikáját kell folytatnia, bármit is jelentsen ez.

Bár meglehet, hogy ez a következtetés elhamarkodott, mégis van benne egy figyelemre méltó szempont. A liberálisok – mondják a komunitáriusok – úgy tesznek, mintha az értelmes cselekedetek túlsúlya természeti adottság lenne; vagy, ahogy Taylor fogalmaz: mintha a kreatív szabadság lehetőségfeltételei természeti adottságok lennének. Rawls válasza, hogy a jó élet értékes formái a kulturális piacon önértéküknél fogva mindig is fenn fogják tartani magukat, hiszen az emberek a szabadság feltételei közepette képesek felismerni ezeknek az életformáknak az értékét. Következésképpen állami beavatkozással élni a kulturális piacon fölösleges. Természetesen Rawls érve nem igaz, bár ez nem jelenti azt, hogy az állami beavatkozásnak a kulturális piacon helye lenne.

Igazából, amikor a közjó politikáját veszik védelmükbe a kommunikatáriusok, miként azt el is ismerik, az antikvitas demokráciáinak politikai gyakorlatára vannak tekintettel, és a politikai legitimitás természetéről kívánnak valami fontosat mondani. Azt állítják ugyanis, hogy amennyiben a hatalom, a kormányzat, az állam mereven ragaszkodik a semlegesség elvéhez, előbb vagy utóbb el fogja veszíteni legitimitását. Taylor és Sandel is azon van, hogy a semlegesség elvével nem lehet igazolni azokat az áldozatokat, amelyeket az egyes polgárok hoznak más – számukra ismeretlen – polgárok érdekében, végső soron a jóléti állam (welfare state) érdekében. A jóléti állam politikai gyakorlata megköveteli, hogy a polgárok nap mint nap áldozatokat hozzanak olyan emberek érdekében, akiket nem ismernek, s akikhez kötelezettségek nem fűzik őket. Ez elárulja, hogy a kommunikatáriusok milyen közösségben gondolkodnak: olyanban – mondja Dworkin –, amely nem elvek (nem a formális és procedurális igazságosság elvei), hanem erények mentén szerveződik. Erény és erény között azonban különbség van, s nyilván a kommunikatáriusok közösségi erényekben gondolkodnak vagy – más szóval – politikai erényekben: olyan erényekben, amelyek nem az egyes ember, hanem az egész közösség erényei. Innen származik „az erényes politikai közösség” szintagmája.

A közös erények célja a közös jó, s ennyiben az államnak is mint a közösségi életünk intézményi megtestesülésének a közjó megvalósításán kell fáradoznia. A liberális ellenérv, hogy, ha ez igaz, akkor a közjó szubsztantív fogalmára kell szert tegyünk, márpedig úgy néz ki, ez lehetetlen olyan körülmények között, amikor mindenki mást gondol és mást tart jónak. Valójában ez az ellenérv rossz, s ha a kommunikatárius érvelés mégis esendő, akkor más okból az. Ugyanis, ha figyelmesebben megnézzük az antik erénytáblázatot, látni fogjuk, hogy a közösségi erények nem teleologikusak. Olyanokra gondolok mint például az igazságosság, barátság, józan megfontolás stb. Ezek értéke és célja önmagában van, s ebben az értelemben a közjó politikája a kormányzat azon törekvése, hogy nevelés révén a polgárokat erényes életvitelre buzdítsa.

Ha valamiért mégis esendő ez az érvelés, akkor az az erény természete. A kérdés a következő: miként lehetséges egyáltalán közösségi erény? Mit jelent az, hogy az igazságosság közösségi erény? Hiszen tudjuk, hogy 1. nem mindenki igazságos, és 2. az igazságosság különböző dolgot jelent a különböző emberek számára. Ha az igazságosság nem elv, hanem erény, miként lehet egyetemes? Az antikvitas oly módon oldotta meg ezt a kérdést, ami ma már nem járható út. Ilyenkor ugyanis az antik filozófia az „emberi természetre” hivatkozott. Az emberi természet egy idea, egy

olyan szubsztancia, amely az egész nembeliséget felöleli. Az ember a maga általánosságában maga az emberi nem, az emberi közösség: ezt sugalmazza maga Arisztotelész is, amikor azt állítja, hogy az ember *természe*te szerint társas lény. Csakhogy számára az ember mint ember, az ember mint szubsztancia, vagyis az emberi közösség *valóságosabb*, mint az egyes ember. Ez a politikaelméleti realizmus, és nem a nominalizmus álláspontja. Ezzel mindenkinek, így a komunitáriusoknak is számot kell vetniük. A felismerés egyébként William Sullivantól származik, aki a következőképpen összegzi: „ez az értelme annak a görög és középkori állításnak, miszerint a politikai közösség ontológiai értelemben elsőbbséget élvez az egyénnel szemben. A *polis* az, amely az embert mint emberi lényt szó szerint lehetővé teszi”. (Sullivan 1982. 173.)

3.1. Az etnikailag nem semleges politikai közösség eszméje

Sokan gondolják ma azt, hogy a modernitás egyik fontos és jellegzetes politikai vívmánya az általános választójog bevezetése volt a politikai és joggyakorlatba. Ez vezetett végső soron a jelenkori képviselői demokráciák kialakulásához. Az általános választójognak – mint tudjuk – az a kíváncsi vetette meg az alapját, hogy az állam minden egyes polgárát – tekintet nélkül annak felekezeti hovatartozására, nemére, vagyoni állapotára, származására stb. – illesse meg – mégpedig egyforma mértékben – a politikai képviselőhöz való jog. Ebből pedig az következik, hogy az állam polgárainak elképzelt politikai közössége felekezeti és minden más szempontból semleges kell hogy legyen. Ez azonban – figyelembe véve a fentieket – csak úgy tartható fenn, ha feltesszük, hogy mindaz, ami a politikai közösséget esetlegesen megoszthatná (például a polgárok felekezeti hovatartozása), kizárólag a magánéleti szférára korlátozódik, azaz, magyaráz: nem lehet közügy. Az, hogy én, „x” állam polgára muszlim, keresztény vagy zsidó vagyok, egyes-egyedül rám, esetleg hittársaimra tartozik, akikkel vallási közösségre léptem, hogy együtt úgy tiszteljük Istent, ahogy hitünk szerint Isten ezt tőlünk megkívánja.

Mindez, állam és polgára viszonyában egyszerre két dolgot is jelent. Először is semmiféle polgári hatóság nem kényszeríthet engem arra, hogy másokkal felekezeti közösségre lépjek. Létezik tehát (hogy ennél a példánál maradjunk) a felekezeti hovatartozásnak egy szabadságjogi kodifikációja, amely kimondja, hogy mindenkinek magánügye, miként és miért (vagy esetleg miért nem) tiszteli Istent. Hitbéli ügyekben – Locke óta tud-

juk ezt – az egyén lelkiismereti szabadsága a mérvadó, felekezetiekben pedig a szabad társulás mindenkit egyformán megillető joga.

A másik aspektus viszont, hogy lévén a vallás magánügy – legalábbis elvben – senkit sem illethet meg speciális politikai többletjog a felekezeti hovatartozása okán. Az állam egyetlenegy polgárát sem részesítheti speciális politikai vagy gazdasági előnyökben csak azért, mert „x” felekezethez tartozik, hiszen valamely – szabadon választott – felekezethez tartozni egyetemes emberi vagy legalábbis egy adott állam minden polgárát egyformán megillető szabadságjog. A modern, liberális állam tehát felekezeti (vagy tágabban: világnézeti) szempontból semleges, *hiszen polgárainak szabadságjogait*, beleértve a lelkiismereti, szólás- és gondolat szabadságot *csak így tudja védeni*. Minden más opció – úgy néz ki – az állampolgári jogegyenlőség sérüléséhez vezet.

Azt látjuk tehát, hogy a semleges politikai közösség modern eszméje a magánélet és közélet szigorú és jogilag is kodifikált elválasztásán alapult. A politikai közösséget felekezeti értelemben semlegesnek tekinteni csak úgy volt lehetséges, hogy képesek voltunk a felekezeti hovatartozást a magánéleti szabadság tartalmát képező szabadságjogok terminusaiban megragadni. És erre – mint az európai történelem is mutatja – többé-kevésbé képesek voltunk. A kérdés az, hogy képesek leszünk-e hasonlóképpen eljárni az állampolgárok etnikai vagy nemzeti hovatartozásának tekintetében. Milyen individuális szabadságjogok lennének alkalmasak kodifikálni az egyének etnikai hovatartozását, illetve mi lehetne ebben az esetben a magánélet és a közélet közti elválasztás normája?

A kérdések annál aktuálisabbak, mivel – mint tudjuk – a földön ma létező államok nagy többsége etnikailag megosztott, azaz többnemzetiségű állam, és egyre nyilvánvalóbb, hogy a különféle etnikumok tagjai ma már nem elégszenek meg etnicitásuk, nemzeti identitásuk pusztán szimbolikus (például kulturális) megnyilvánításával. A kérdés tehát akár az is lehetne, hogy miért nem elégszenek meg a különféle etnikumok tagjai az-
zal, hogy szabadon ápolhatják saját nemzeti és kulturális hagyományait, és miért versengenek egymással etnicitásuk politikai elismertetéséért. (Így feltéve, a kérdés a politikai nacionalizmus elképesztő jelenkori sikerére keresne magyarázatot.) Ami viszont tény, az az, hogy az etnikai alapú nacionalizmus többnemzetiségű államok esetében folyamatos feszültségeket generál, mely feszültségek jogi, intézményi vagy politikai megoldására javaslatot tenni ma még a teória szintjén sem vagyunk képesek.

A régivágású teoretikusok, mint például Michael Walzer (Walzer 1995. 144.), azt tartják, hogy a megoldást az jelentené, ha „elválasztanánk

a politikumot az etnikumtól, ahogyan egyszer már elválasztották a vallástól”. Ezzel a javaslattal viszont az a baj, hogy tarthatatlan; először is azért, mert *gyakorlatilag* kivitelezhetetlen. A nemzeti neutralizmus álláspontja ugyanis nem látszik számot vetni a nacionalizmussal, és megfelelnek arról a tényről, hogy szemben a nacionalizmussal, amelynek van – egy igen népszerű – magyarázata a kollektív identitásra és lojalításra, a neutralizmus nem rendelkezik semmiféle hasonló magyarázattal, következőképpen igen valószínű, hogy az etnikailag semleges állam hamar elveszítené a legitimitását a polgárai szemében.

Másfelől viszont azoknak is igazuk van, akik azt állítják, hogy a nemzeti neutralizmus kívánalma valójában nem más, mint a liberális *nemzet-állam* megteremtésére irányuló kísérlet, amely ugyan kívánatos opció lehet homogén etnikai közegben, többnemzetiségű államok esetében viszont egész egyszerűen sérti az állampolgári jogegyenlőség alapvető liberális eszményét. Alátámasztandó a fentieket, vegyük például az anyanyelv használatához való jogot. Először is világos, hogy nem létezik etnikailag semleges nyelv, leszámítva bizonyos művi konstrukciókat, esetleg holt nyelveket. A politikai nyilvánosság terében viszont, amely a honpolgárok között képződő folyamatos viták tere – mint azt Kymlicka is állítja (Kymlicka 2000.) – olyan nyelvre van szükség, amelyet mindahányan értenek. Magyarán: az állam nem lehet meg hivatalos államnyelv nélkül. Ebben a helyzetben egy többnemzetiségű állam kormányzata két opció közül választhat: vagy hivatalos államnyelvvé nyilvánítja a többségi etnikum nyelvét (ez a leggyakoribb opció), ezáltal viszont megsérti a kisebbségi etnikum(ok) tagjainak az anyanyelvhasználathoz való jogát, tehát implicite az állampolgári jogegyenlőség eszméjét, vagy pedig kénytelen a területén beszélt összes nyelvet hivatalos államnyelvvé nyilvánítani. Ez utóbbi opcióról azonban hamar kiderülhet, hogy túl költséges, kényelmetlen, ráadásul haszontalan. „Mindez pedig azért, mert a demokratikus politika népnyelvi politika. [...] Mi több, a politikai kommunikáció rendelkezik egy hangsúlyos ritualisztikus összetevővel is, s a kommunikáció e ritualisztikus formája tipikusan nyelvi jellegű.” Ha minden egyes, egy adott állam területén beszélt nyelvet hivatalos államnyelvvé nyilvánítanánk, akkor az állampolgárok között folyó politikai vita folyamatosan feltelezné a fordítást, ezáltal viszont a kommunikációnak éppen ez a ritualisztikus összetevője vész el. „Általános szabályként elfogadhatjuk tehát [...], hogy minél inkább nemzeti nyelven zajlik egy vita, annál inkább bír képviseleti jelleggel.” (Kymlicka 2000. 70.)

Ez a példa ugyan nem bizonyítja, hogy az egalitás eszményének többnemzetiségű államokban feltétlenül sérülnie kell, azt viszont kellőképpen megmagyarázza, hogy *rendszerint* miért sérül. Egész egyszerűen azért, mert *az etnikai identitás nemzetállami kontextusban szorosan összefonódik a politikai reprezentációval*. Ebből pedig az következik, hogy a nemzeti hovatartozás – eltérően a felekezeti hovatartozástól – nem korlátozható szigorúan a magánszférára. Vagyis, hogy Walzer javaslata, miszerint a politikumot konzekvensen el kell választani az etnikumtól és az etnicitástól, *tarthatatlan*. Walzer javaslata ugyanis egész egyszerűen kiterjesztené a vallások liberális kezelését a lakosságot alkotó népcsoportokra is, holott a két dolog nem ugyanaz. „A hit, a meggyőződés és az erkölcsi életfelfogások kérdéseiben az állam semleges kell legyen, ha állásfoglalása sértené a polgárok egyenlő státusát. Ezért itt valóban az elválasztás a követendő technika. Ám az ilyen kérdésekben azért nincs más megoldás, mint a semlegesség, mert ugyanarról nem lehet egyszerre több dolgot igaznak tartani. Az állam nem ismerheti el egyszerre, hogy azoknak van igaza, akik szerint van Isten, meg azt, hogy azoknak van igaza, akik szerint nincs; hogy azoknak van igaza, akik szerint az igaz Isten azonos azzal, aki Jézust elküldte az emberek közé, meg azt, hogy azoknak van igaza, akik szerint az igaz Isten az, akinek Mohamed a prófétája. Az etnikai alapú kultúrák nem ilyen természetűek. Az egyik igenléséből nem következik, hogy a többi elutasítandó. Nincs abban semmi önellentmondás, ha az állam egyszerre többet is értékes hagyománynak ismer el és a saját hagyományaként kezel. A vallási semlegesség mellett szóló érvek nem kívánják meg az etnikai semlegességet. Ezért itt az elválasztás nem az egyedül lehetséges technika.” (Kis 1997. 156–157.) Vagy ha mégis – tehetnénk hozzá –, akkor viszont újra meg kell állapítanunk a magánélet és a közélet közti elválasztás normáját.

Mindenesetre olyan megoldást kell keresnünk, *amely képes megválaszolni a politikai összetartozás kérdéseit* multinacionális összefüggésben is, de úgy, hogy közben fenntartja szabadság és egyenlőség liberális összhangját.

3.2. Liberális nemzetállam, nacionalizmus, kulturális kisebbségek

Liberális nemzetállam és etnikai kisebbség viszonyának tárgyalásában gyakorlatilag négy ténnyel, illetőleg ezek politikai konzekvenciáival

kell számot vetni. Az alábbiakról van szó: 1. a modern demokratikus államok többsége nemzetállam; 2. a modern demokratikus államok többsége liberális állam; 3. a modern demokratikus államok többsége többnemzetiségű állam; 4. a nemzetállamiság s a nemzetállam politikai gyakorlata többnemzetiségű államok esetén sérti az egyenlő állampolgári jogok liberális eszményét. A fentebb felsorakoztatott tények kontextusában amellett fogok érvelni, hogy: 1. a nemzetállam egy igen stabil és sok szempontból kielégítő politikai konstrukció; 2. a nemzetállam és a politikai liberalizmus szövetsége nem véletlenszerű; 3. ugyanakkor viszont a különféle nemzeti (etnikai, kulturális) közösségek jogait védeni mindenkor kötelességünk.

Liberálisnak nevezek – egész tágon – minden olyan kormányzati rendszert, amely az egyenlő állampolgári jogok, a népképviselő gondolatára épül, s amely a hatalmi ágak szétválasztását, az alkotmányos kormányzatot, s a szabadpiaci gazdaságot előnyben részesíti a kormányzás és a gazdaság egyéb lehetséges formáival szemben. A nemzetállamiság gondolatán pedig azt a kíváncsiságot, illetve a kíváncsisághoz felzárkózó politikai mozgalmat értem, amely biztosítani törekszik azt, hogy egy adott országban nemzet és állam határai egybeessenek. Először arról beszélek, hogy miért stabil és kielégítő formáció a nemzetállam, illetve, hogy miért annyira erős a nemzetállam és a politikai liberalizmus szövetsége.

A nemzetállamiság (s a hozzá kapcsolódó politikai nacionalizmus) azért lehet kíváncsiság politikai formáció (program), mert van válasza a kollektív lojalitás kérdésre – használható vagy legalábbis általánosan elfogadott választ ad arra a kérdésre, hogy miért is kell nekünk hűek lennünk az államhoz, lojálisaknak lennünk egymáshoz. Miért fontos az, hogy a nemzetállamiságnak s a politikai nacionalizmusnak *van* magyarázata a kollektív lojalitásra? Először is, mert a modern liberális kormányzatnak az általános jólét megteremtésére irányuló (jóléti) programja megköveteli, hogy az állam polgárai áldozatokat hozzanak olyan emberek (polgártársaik) javára, akiket nem ismernek, s akikkel szemben ilyesféle morális kötelezettségeik nincsenek. A történelem azt tanúsítja, hogy az emberek hajlamosabbak áldozatot hozni, ha létezik 1. a közös identitásnak a tudata, amely lehetővé teszi, hogy az ismeretlen emberek javára hozott áldozatokról úgy gondolkodjunk, mint társaink, közösségünk tagjainak javára hozott áldozatokról, és 2. ha létezik az állam polgárai között a bizalomnak egy magasszintű formája, amely biztosíték gyanánt szolgál, hogy a meghozott áldozatok egyszer majd visszafizettetnek (Kymlicka, 1999.). A liberális nacionalisták álláspontja szerint a nemzeti identitás

mind a bizalmat, mind pedig a közös identitást erősíti. Ez a magyarázata liberalizmus és nemzetállam tartós szövetségének.

A probléma csupán az, hogy – általános vélemény szerint – a nemzetállamiság sérti az egyenlő állampolgári jogok liberális követelményét egy multinacionális államban. Ez a politikai rend nem egyeztethető össze a legalapvetőbb elvvel, amely az alkotmányos demokráciákat legitímálja, s amely szerint az államnak minden polgárát egyenlőként kell kezelnie. Mellesleg nemzetállamiság és liberalizmus szövetsége egyéb furcsa következményekkel is jár: a liberalizmust úgy ismerjük, mint a jogok elsőbbségét tanító doktrínát vagy világnézetet (*primacy-of-right theory*); továbbá azt is tudjuk, hogy a liberalizmus hagyományosan egyetemes emberi vagy polgári jogokban gondolkodik; Kymlicka említi, hogy az egyik paradoxona ennek a furcsa szövetségnek éppen az, hogy a liberalizmusnak máig sincs magyarázata arra a tényre, hogy miért is van a földön majdnem kétszáz állam.

Mármost vannak olyanok, akik azt állítják, hogy a nemzetállam politikai programja nem sérti önmagában az egyenlő polgári jogok eszméjét még a többnemzetiségű államban sem, amennyiben tiszteletben tartja a polgárok alapvető szabadságjogait. Vagyis, amennyiben a nemzetállam politikája az emberi jogok gyakorlását garantáló legalitás keretein belül marad, úgy a konfliktus a nemzetállam és a kisebbségek között megszűnik. Erről az álláspontonról különösebb kertelés nélkül kijelenthetjük, hogy nem igaz.

Példaként három olyan gyakorlati, politikai stratégiát említ Kymlicka, amely teljes mértékben tiszteletben tartja a polgári jogokat, ugyanakkor mégis ellehetetleníti a kulturális és nemzeti közösségek, kisebbségek identitásának megőrzését. Az egyik ilyen lehetséges kormányzati program az állami segédlettel végrehajtott, önkéntesnek tetsző társadalmi migráció – a többségi nemzethez tartozó lakosok betelepítése a kisebbségek által tradicionálisan birtokolt területre, illetve, egy ilyen betelepülés szorgalmazása különféle juttatások, megemelt javadalmazás stb. segítségével. Ez a politika arra irányul, hogy a kisebbségek azokon a vidékeken is kisebbségbe kerüljenek, ahol hagyományosan többséget alkottak. A másik a közigazgatási egységek politikája: az államhatalom oly módon húzza meg a közigazgatási, regionális adminisztratív egységek határait, hogy azokon belül az ott élő kisebbségek újfent kisebbséget alkossanak. A harmadik a hivatalos államnyelv politikája: az az eset, amikor az állam a többségi nemzet által beszélt nyelvet hivatalos nyelvvé nyilvánítja.

Mindhárom program vagy politikai stratégia tiszteletben tartja az alapvető emberi jogokat, mégis megnehezíti vagy ellehetetleníti a kisebbségek

ségek tagjai számára identitásuk megőrzését, s konfliktusokat gerjeszt kisebbség és állam, a kisebbségi és többségi nemzet tagjai között.

Úgy néz ki, ha a konfliktus feloldására törekszünk, gyakorlatilag két opciónk van: az egyik a nemzeti neutralizmus, a másik a multinacionalizmus, vagy ahogy Kymlicka nevezi, a „multinacionális föderalizmus”.

A nemzeti neutralizmus politikájának egyik legfontosabb szószólója Michael Walzer (Walzer 1995). Álláspontja szerint a politikát (a politikumot) konzekvensen el kell választani az etnikumtól (etnicitástól), annak analógiájára, ahogyan egykoron elválasztották a politikumot a vallástól. A szabadelvű államnak ezek szerint etnikailag semleges államnak kell lennie, s a politikai közösséget valamennyi kulturális közösségtől konzekvensen el kell választani. Ez ellen persze több érvet is fel lehet hozni.

Először is azt, hogy gyakorlatilag kivitelezhetetlen. Ennek pedig a legfontosabb oka a politikai nacionalizmus korunkbeli váratlan sikere. A nacionalizmusnak – mint mondtam – van magyarázata a kollektív identitásra és lojalításra. Ezzel szemben a neutralizmusnak nincs hasonló magyarázata, s valószínű, hogy emiatt az etnikailag semleges állam hamar elveszítené a legitimitását. Azok az emberek, akik az államukat nem tekintik a magukénak, egymást sem tekintik egy közös ügy részeseinek; csak a verseny, az érdekérvényesítés, az előnymaximalizálás kontraktuális viszonyai képződhetnek közöttük, és nem viták arról, hogy mit tekinthetnek együtt igazságos és jó társadalomnak. Olyan megoldást kell tehát keresni, amely képes megválaszolni a politikai összetartozás kérdéseit, de úgy, hogy közben fönntartja szabadság és egyenlőség liberális összhangját.

A másik érv, amit a neutralizmus ellenében fel lehet hozni, az más szempontból akár előnyére is válhatna. Úgy néz ki ugyanis, és maga Walzer kifejezetten utal is erre, hogy a neutralizmus gondolata nem egyéb, mint a magánélet és a közélet közti különbség liberális elvének kiterjesztése. Tény, hogy mind a multinacionális, mind a semlegességi álláspont módosítaná a közélet és a magánélet határainak hagyományos szabadelvű értelmezését. Azt kell tehát bizonyítanunk – amennyiben tarthatatlannak ítéljük a neutralizmus álláspontját –, hogy az az értelmezés, amelyet a semlegességi megfontolások kínálnak: rossz. Vagyis azt kell bizonyítani, hogy az etnikai identitás nem utalható a magánéleti szabadság körébe, azaz az etnikai, nemzeti hovatartozás nem olyasvalami, mint a vallásos meggyőződés, amelyet mindenki – legalábbis elvben – szabadon választ meg magának, lelkiismeretére hagyatkozva.

Vitathatatlan, hogy számos esetben segítségünkre van, ha fönntartjuk azt a hasznos közjogi fikciót, amely az etnikai hovatartozást a szerződéses

társulás (azaz egy szabadságjog gyakorlásának) terminusaiban írja le. Mint ahogyan azzal kapcsolatosan is van tapasztalatunk, hogy némely ember etnikumot választ magának, földja régebbi identitását egy új nemzeti, etnikai identitás kedvéért. Az említett közjogi fikció éppen azért lehet hasznos, hogy az ilyen emberek ne kényszerüljenek régebbi közösségeik szankcióit elviselni döntéseik és választásaik miatt. Az azonban megintcsak vitathatatlan, hogy az etnikai hovatartozás – még a nemzeti önértelmezés paradigmáján belül is vagy elsősorban azon belül – adottság. Az etnikumok nem társulás révén jönnek létre (még akkor sem, ha történetileg nézve netán törzsszövetségek révén képződtek), hanem egyszerűen csak vannak. Innen nézve a nemzeti neutralizmus nem járható út. Ha ezt elismerjük, akkor egyúttal azt is elismertük, hogy az ortodox liberalizmusnak az egyenlő polgári jogokkal kapcsolatos álláspontja a többnemzetiségű államban tarthatatlan. Csakhogy: akkor mi a teendő?

Először is világos, hogy az államok számát elvben is képtelenség odáig menően szaporítani, ahány kulturális, etnikai stb. közösség van. Másrészt viszont a liberális értékekről sem kívánunk lemondani. Kymlicka álláspontja, hogy mivel a nemzeti identitás láthatóan igen fontos, ragaszkodnunk kell olyan politikai egységek (units) létezéséhez, amelyeken belül a nemzeti közösségek, kollektívumok gyakorolják az önkormányzatot; ugyanakkor viszont ezek az egységek nem lehetnek nemzetállamok, hanem multinacionális államoknak kell lenniük. A multinacionalizmus azt jelenti, hogy minden nemzetiséget államalkotó tényezőként ismerünk el, s az állam a kollektív jogok és támogatások bonyolult eszköztárát veszi igénybe annak érdekében, hogy a kisebbségi népcsoportok tagjai hovatartozásuk miatt ne szenvedjenek el speciális hátrányt a politikai identifikáció és elismerés terén (Kis 1997). Ez a megoldás megintcsak módosítani fogja a magánélet és a közélet közti elválasztás tradicionális határait; az állam illetékes lesz olyan dolgokban, amelyet a liberalizmus hagyományosan a magánéleti szabadság hatáskörébe utalt. Ugyanakkor, mivel pozitív diszkriminációt feltételez a kormányzati hatalom részéről, meg fogja bontani az egyenlő jogok s a polgári egyenlőség hagyományos liberális politikáját. Ugyanis, ha elismerjük, hogy az etnikai, nemzeti identitás nem utalható a magánélet körébe, akkor egyezsmind azt is elismertük, hogy a magánéleti szabadság tartalmát képező szabadságjogok nem elegendőek az identitás fönntartásához, tehát: egyrészt bonyolultabb jogi modellt kell alkalmazni, olyan modellt, amely, ha kollektív jogi modell, akkor feltételezi a különböző etnikumokhoz, kulturális közösségekhez tartozó egyének jogainak közjogi megerősítését, másrészt, ezzel összefüggésben az állam aktív segédletét az identitás fönntartásában

pozitív, diszkriminatív politikai döntések és nem egyenlően mért anyagi juttatások, költségvetési tételek révén.

Tehát a válasz arra a kérdésre, hogy összeegyeztethető-e liberalizmus és multinacionalizmus evidens módon azon múlik, hogy miként értelmezzük a magánélet és a közélet közti elválasztás normáját. A múlt századi liberálisok arra az értelmezésre hajlottak, miszerint az egyén szabadsága az állami beavatkozástól való függetlenséget jelenti. Továbbá azt állították, hogy a liberális politikai berendezkedés célja az egyéni szabadság maximumának biztosítása kell legyen. Ha így értjük, ahogy ők értették az elválasztás normáját, akkor a multinacionális stratégia valóban összeegyeztethetetlen vele. Ebből nem következik feltétlenül, hogy el kell vetni ezt a stratégiát; meglehet, hogy az elválasztás hagyományos értelmezésében van a hiba. Az etnikai sokféleség diszkussziója talán éppen arra világít rá, hogy a magánszféra maximális kiterjesztése nem lehet öncél a liberalizmus számára, s hogy kívánatos határainak kijelöléséhez a lehető legnagyobb szabadság céljánál bonyolultabb kritériumokra van szükség (Kis 1997). „A liberalizmus azon a kívánnalmon méri a politikai rend értékét, hogy elfogadható összhangot teremtsen szabadság és egyenlőség között, mégpedig úgy, hogy közben létrehozza a feltételeket a harmadik nagy liberális érték, a szabad és egyenlő polgárok közössége számára. Ha ez a cél csak bonyolultabb szervezetben közelíthető meg, mint amilyen a liberalizmus klasszikusainak szeme előtt lebegett, akkor a liberális értékrend elkötelezettjeinek bonyolultabb szervezetben kell gondolkodniuk.” (Kis 1997. 157.)

A multinacionális stratégia elfogadása azonban nem feltételezi automatikusan a kollektív jogi modell érvényességének elfogadását. Feltételezi ugyanakkor, hogy a kisebbség tagjait különleges, csoporthoz kötött jog (jogok) is megilleti (megilletik) az állammal és a többség tagjaival szemben. Vegyünk három esetet: a hivatali anyanyelvhasználat, a beiskolázási szám és a regionális önkormányzat eseteit. (Egyébként mindhármát Kis János hozza fel példának.) Az anyanyelvhasználat jogának alanya, akárcsak az állampolgári jogok alanya az egyén. Sajátossága csupán annyi, hogy a jog birtokosa az állampolgárok körénél szűkebb csoporthoz tartozik; (elvben persze ez a jog is mindenkit megillet). A jog gyakorlása, illetőleg a joggyakorláshoz szükséges feltételek megteremtése (például tolmácsok foglalkoztatása, a hivatalnokok nyelvi iskoláztatásának költségei stb.) az államra adott esetben többletkiadásokat róhat a kisebbségek érdekében és a többség terhére. (Ezeket a kiadásokat is – mint Tamir (Tamir 1993) említi – a profit igazolja: hányan vannak, akik profitálnak egy ilyen értelmű döntésből; egy ember kedvéért egész biztosan nem fogadnak tolmácsot a városházán.)

A másik példa a beiskolázási szám, a *numerus clausus*. Ez a jog két szempontból is bonyolultabb az anyanyelvhez való jognál. Először is, az egyének maguk élnek vele (ők a jogalanyok), ámde csupán társaikkal együtt. Másrészt ennek a jognak alanya csak annyiban lehet az egyén, amennyiben meghatározott közösségnek a tagja. Az igazi jogalany tehát nem az egyén, hanem a közösség. Ez a jog átvezet abba a tartományba, ahol az ún. kollektív jogok kezdődnek. Ilyen például az önkormányzathoz való jog.

Az embereket együttesen megillető jogok gondolata persze nem újdonság. Az egyesüléshez (társuláshoz) való jog például az egyén joga ugyan, de arra irányul, hogy másokkal együtt tegyen meg bizonyos dolgokat. A szerződéses társulások akár önálló jogi személyiségre is szert tehetnek, csak-hogy – és ebben különböznek a kollektív jogoktól – ezeket a társulásokat az állam nem kell közjogi elismerésben részesítse. A kollektív jogok, a kollektív jogalanyiség tehát más természetű, mint a társuláshoz való jog, mégpedig több okból is az. Először is a jogosultak köre nem önkéntes társulás útján képződik. (Azaz az etnikai közösségek esetében nem rendelkezünk a tagság pontos kritériumával.) Az első kérdés tehát, hogy kicsoda is pontosan a jog alanya? Élhetnek-e ezzel a joggal a kisebbség azon tagjai, akik történetesen éppen, *de facto* nem élnek vele? És élhetnek-e a többségi nemzet azon tagjai, akik valamilyen oknál fogva élni kívánnak vele? Mindebből két azonnali következmény származik: mint mondtam, egyrészt nem világos, hogy kit illet meg a jogalanyiség és kit nem; másrészt, minden a közösség által birtokolt jogot az államnak közjogi aktus révén kell elismernie, ugyanis, mivel ezek nem szerződéses társulások, nem világos az, hogy miért, kit és egyáltalán megilletik-e ezek a jogok.

A kollektív jogokat tehát két ismerv különbözteti el a társult egyének közös jogaitól: először, alanyuk nem egyesülés útján keletkezik, hanem egyszerűen csak adva van, és másodszor, az államnak hivatalosan el kell ismernie ahhoz, hogy jogalannyá válhasson – azaz az államnak különbséget kell tennie polgárai között. A legnagyobb problémát azonban nem ez képezi. Az igazi kérdés az, hogy a liberális állam részesítheti-e közjogi elismerésben az illiberális közösségeknek például az önkormányzathoz való jogát. Az együttélő népcsoportok némelyike olyan kultúrához kötődhet, vagy olyan hagyományokkal rendelkezhet, amelynek normái konfliktusban vannak az egyén alapvető jogaival. A dilemma a következő: ha az állam ilyen esetben a közösségi hagyományok elismerésének ad elsőbbséget, akkor feladja az emberi jogok mindenre kiterjedő védelmét; ha viszont az emberi jogok védelmét részesíti előnyben, erőszakos beavatkozásával szétrombolhatja a kultúrát, amely a szóban forgó közösséget élteni.

SZAKIRODALOM

ARISZTOTELESZ

1997 *Nikomakhoszi Etika*. Budapest, Európa

BERLIN, Isaiah

1990 A szabadság két fogalma. In: *Négy esszé a szabadságról*. Budapest, Európa, 349–411.

CONSTANT, Benjamin

1997 *A régiek és a modernnek szabadsága*. Budapest, Atlantisz

DWORKIN, Ronald

1993 Szabadság, egyenlőség, közösség. In: *2000* 3. 9–20.

HAYEK, Friedrich August von

1991 *Út a szolgálághoz*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Kiadó

1995 A liberális társadalmi rend alapelvei. In: *Piac és szabadság*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Kiadó, 325–342.

KYMLICKA, Will

1990 Communitarianism. In: *Contemporary Political Philosophy*. Oxford, Clarendon Press, 199–237.

1999 Cosmopolitanism, Nation-States, Minority Nationalism. In: *European Journal of Philosophy* 1, Blackwell Publishers, 65–88.

KIS János

1997 Túl a nemzetállamon. In: *Az állam semlegessége*. Budapest, Atlantisz, 129–184.

LORD, Carnes

1994 Arisztotelész. In: *A politikai filozófia története* I. kötet. Budapest, Európa, 168–219.

MILL, John Stuart

1983 *A szabadságról*. Bukarest, Kriterion

RAWLS, John

1980 Kantian Constructivism. In: *Moral Philosophy. Journal of Philosophy*. 515–572.

1997 *Az igazságosság elmélete*. Budapest, Osiris

1998 A méltányosságként értett igazságosság: politikai s nem metafizikai elmélet. In: *Modern politikai filozófia*. Budapest, Osiris, 174–188.

RORTY, Richard

1993 The Priority of Democracy to Philosophy. In: *Prospects for a Common Morality*. Princeton, Princeton University Press, 254–278.

SANDEL, Michael

1998 The Procedural Republic and the Unencumbered Self. In: *Contemporary Political Philosophy*. Oxford, Blackwell, 247–255.

STRAUSS, Leo

1999 *Természetjog és történelem*. Budapest, Pallas

SULLIVAN, William S.

1982 *Reconstructing Public Philosophy*. Berkeley, University of California Press

TAMIR, Yael

1993 *Liberal Nationalism*. Princeton, Princeton University Press

TAYLOR, Charles

1988 Humanizmus és modern identitás. In: *A modern tudományok emberképe*. Budapest, Gondolat, 150–215.

1992 Atomism. In: *Communitarianism and Individualism*. Oxford, Oxford University Press, 29–50.

1996 *Hegel and Modern Society*. Cambridge, Cambridge University Press

1998 What's Wrong with Negative Liberty. In: *Contemporary Political Philosophy*. Oxford, Blackwell, 418–428.

É.n. *Sources of the Self*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press

WALZER, Michael

1995 Pluralism: A Political Perspective. In: *The Rights of Minority Cultures*. Oxford, Oxford University Press, 139–154.

A KISEBBSÉGI LÉTHELYZET ELEMZÉSE ÉS AZ IDŐ PROBLÉMÁJA

Bevezetés

„*Veritas temporis filia*” – hangoztatja a reneszánsz ezt az igazságot inkább ködösítő, mintsem annak természetét vagy akár a szubsztanciáját a megértőhöz közelítő mondást. Az idő huszadik századi „újrafelfedezésével” olyan kérdések kezdtek izgatni a filozófiát, amelyekkel addig nem akadt dolga. Az idő nyomába eredt minden: irodalom, művészet, a különböző társadalom- és természettudományok. Az üldözött idő az igazságot hivatott szimbolizálni, benne az igazságot vélték valamilyen módon megragadhatónak. A figyelem középpontjába az egzisztencializmus ténykedésének folyamányaként az emberi élet történeti jellege került. A boldog megvilágosodás korszaka volt ez. Az idő azonban ezt követően is a hallgatás burkában maradt. Bölcsessége, ha szabad itt a megszemélyesítés, abban áll, hogy felismertségét csak egy felvillanás erejéig engedi szóhoz jutni, annak ellenére, hogy jelenlétét állandóan érezteti. Azt is mondhatnánk, hogy ez azért van, mert az állandóság érzetét a jelenlétben ő szolgáltatja.¹ Az idő fogalmának heideggeri analízise a jelenlét (*Dasein*) és az idő paradoxális kapcsolatára épít: „*Das Dasein ist die Zeit, die Zeit ist zeitlich. Das Dasein ist nicht die Zeit, sondern die Zeitlichkeit*”. Az állandóság érzete az idő időbeliségét nem jelzi, ennyiben az állandóságnak egy hamis képzetével van dolgunk, hiszen az nem valósulhat meg az elkülönülés nélkül. A jelenlét azonos az idővel, amennyiben az idő az individuáció elvét testesíti meg, ehhez azonban elengedhetetlen az idő időbeliségének elismerése. Az individualitás tehát kizárólag a *Dasein*t illeti meg, azonban a heideggeri analízis az idő ontikus leképződése lehetőségének elismerésével utat nyit egy másodlagos individuumképződmény számára: a dolog a latin „*res*” ér-

1 Vö. M. Heidegger: *Lét és idő*, 118. Az antik „parúzia” kifejezés heideggeri magyarázata szerint a lét értelme a jelenlétre, tehát az időre vezethető vissza. Ez a *Lét és idő* motivációs alapja is.

telmében az időben válik tapasztalhatóvá, abban nyer egyediséget (Heidegger 1989. 655.). Ez a másodlagos individualizáció a „nyilvános időben” zajlik, abban a szférában, ahol tulajdonképpeni és kizárólagos módon testesül meg a dolog és nemkülönben a *közös dolog*, a Másik számára hozzáférhető, amelyről a beszélgetés folyik, és amelyre a közös cselekvés irányul. Ehhez köthető a Dasein-analízis kiváltotta elégedetlenségek számottevője, habár – feltehetőleg – több elégedetlenkedő van, aki másodlagos individualizációra utaló nyomot még csak nem is keres a szövegben. A másodlagos individualizáció nem csak a közös dolgot illeti meg, hanem a csoportot is, amelyről szó van. Hogy ez a tanulmány központi tárgyának, a kisebbségnek esetében miképp valósul meg, kérdéses. Habár a csoportlétről csak mint individuális létezők együtt létezéséről beszélhetünk, anélkül, hogy annak éppígy-létét, tehát az ontológiai értelemben vett *differentia specificá*ját megragadnánk,² hagyatkozhatunk ez esetben a nyilvános idő értelmi dimenzióját alkotó közös dolgokra, mint a tudomány, vallás, művészet konnexiójára, tehát a kultúrára.

Mert mi az az éppígy-lét, amelyet a csoport teoretikusai szüntelenül keresnek? Valami szubsztancia kell legyen, amely felmutatható mint a csoportok *principium individuationis*a. Ha ezt az elvet mint kollektív tudatot rögzítjük, előbb-utóbb egyet kell értenünk Heller Ágnes nézetével, miszerint „a kollektív tudat (kollektív Dasein) paradigmája megengedi az egyéni tudat és szabadság elnyomását”. (Heller 1993. 192.) A fenti megállapítás a Lukács és Heidegger által kidolgozott *kollektív egzisztencialitás* eszméjére vonatkozik. A kettő ugyanis a kierkegaardi egzisztenciális választásnak tulajdonít lényeges szerepet a kollektív egzisztenciának nevezett fenoménben. Egzisztenciális választásról azonban ezen a szinten Heller Ágnes szerint nem beszélhetünk. A nyilvános idő szféráját kitöltő közös értelmi entitás tehát nem lehet a kollektív egzisztenciális választás eredménye, csak az egyénié. Hasonló kollektív egzisztencia fogalmaként

2 Filozófiaiilag megkerülhetetlen a megkülönböztető jegy kérdése. Annak ellenére, hogy általában a csoport vonatkozásában semmi akadálya a kulturális különbségség *differentia specificaként* történő megtételének, a kisebbségi csoport esetében ez nem elégséges. A nemzetállam paradigmáját pedig meg kellene haladni. Biológikum? Mester Béla ezt a véleményt osztja: „Úgy látom, a mai önmeghatározásokban egyre inkább csak az válhat legitim identitásképző tényezővé, ami valóságos vagy quasi-biologicum”. (Mester 2000. 38.) Talán a keresett jegy nem szubsztanciális, hanem formális csupán, tehát viszonyjellegű ez esetben? Gondolunk itt a negatív diszkriminációra, amely a kisebbségi vitázók mindenike számára magától értetődő.

a középkelet-európai filozófiai megközelítések a kisebbségek problémáját tűzték napirendre. Legtöbb esetben ez nem egyéb mint a nemzeti kisebbségek kérdése, amely térségünk nemzetállamaiban és az azokat éltető ideológiákban tabuként kezelendő, legtöbbször mély ellenérzést kiváltó „teher”. A filozófiai elemzések nagy része – a kisebbségi „státussal” bíró elemzők szinte konszenzuális alapon – a nacionalizmus, a nemzet paradigmájában mozognak, ami önmagában még nem baj, csak szűkebb horizontját alkotja a kérdezésnek.

A „kisebbségi lét” bármilyen filozófiai adaptációja a világnézeti részrehajlás elutasításának következtében igencsak problematikussá válik. Legfőképpen azért lehetünk egy ilyen bonyodalom szemtanúi, mert a „kisebbségi lét”-fogalom mint előzetesen értelmezett, már maga is egy világnézet komponense. Milyen értelmezési vektorok alakíthatnak ki egy hasonló fogalmat? Ez akár a jelen tanulmány fő kérdése is lehetne. Mögéje lehetne-e nyúlni, fel lehetne-e tárni ezt a struktúrát? S ha igen, milyen szempontok szerint kell haladjon a kutatás?

A fenti kérdések kidomborítják azt, amit módszertani dilemmaként fogunk tárgyalni a következőkben. Ám ami a leglényegesebb és minden feltárást megelőző döntésre vonatkozik az, hogy milyen fogalmisággal közelíthető meg a probléma.

A teória problémája

Bárminemű elemzés esetében számolni kell olyan tényezőkkel, amelyek pontosan az elemzésből adódóan – lévén annak lényegi vonásai – a kritikai szemléletmód számára akadályozó tényezőkként konstituálódnak. Itt annak a módszertani dilemmának *eleven állapotáról* van szó, amely végül – közsímszerű módon – a hermeneutikai kör problémájában oldódik fel. Az *Igazság és módszer* című művének a hermeneutikai kört tárgyaló részében Gadamer a heideggeri értelmezésig mutat vissza: „A kört nem szabad – akár megtűrt – vitiosussá sem degradálni. A legeredetibb megismerés pozitív lehetősége rejlik benne, melyet persze csak akkor ragadunk meg igazán, ha az értelmezés megérti: első, állandó és végső feladata megakadályozni, hogy az előzetes szándékot, az előretekinést és az előrefogást ötletek és populáris fogalmak határozzák meg. A kidolgozásban magából a dologból kell a tudományos témát biztosítani.” (Heidegger id. Gadamer 1984. 191.)

A fenti idézet a jelen elemzésekísérlet teljes problematikusságát felszínre hozza azáltal, hogy az ötleteket és populáris fogalmakat határozottan elutasítja „magáért a dologért” cserében. A dolog maga így, hogy aztán *préjugés légitimes*-ről, azaz jogos előítéletekről beszélhessünk, a populáris fogalmak előzetesen kiépült struktúrájának lebontásában kell utat mutasson. Persze az értelmező elemzés semmiképp sem e fogalmakra irányul legfőképpen, azonban pontosan az említett kör mint önértelmezés által válhat igazoltá e fogalmak némelyikének jogosultsága.

Nemhiába beszélünk módszertani dilemmáról, amelynek jelen állapota eleven, s mely első látásra fogalomzavarnak tűnik, azonban meglehet, hogy a kitartó vizsgálódás mélyebb szerkezeti összeférhetlenségre bukkan mögötte.

Ha követjük a heideggeri „utasítást”, miszerint egyetlen irányadóként „magát a dolgot” illik tekinteni, óhatatlanul a szemünkbe ötlük a saját „dolgunknak magának” és elemzésének kérdésessége. Számolnunk kell ugyanis azzal, hogy az a dolog – a kisebbségi lét – maga, amelyre jelen elemzés is irányul, a legkevésbé körülhatárolt fogalmaink egyike, olyan, amelyet „ráakasztással” alkalmazunk valami homályos – a filozófiai megközelítések számára vitatott hozzáférhetőséggel bíró – közös egzisztencia jelenségére.

Kérdés azonban, hogy a releváns irodalomban oly gyakran emlegetett illuzórikusság, mint a szóban forgó egzisztencia kivételéseire alkalmazott minőségjelző, nem érvényes-e a teljes jelenségre, tehát nem degradálja-e azt pusztán holmi látszattá. Ezzel csak arra akarjuk felhívni a figyelmet, hogy nem kizárt annak veszélye, hogy az említett fogalom nem több populáris fogalomnál,³ amolyan üres referencianélküliségnél, sokaknak várhatóan azonnali tiltakozása ellenére is.

Láthatóvá válik, hogy azzal a módszertani eszménnyel találkozunk, amely Descartes-tól kezdve olvadt be a nyugati filozófiába. Olyan sztereotipikus teoretikus viszonyulás tapasztalható a „közösségi lét mint olyan” elemzéseiben, amely – jól láthatóan – kritikátlanul követi a karteziánus elvi boncolás kikezdhetetlennek látszó szabályait. A dubitatio alkalmazása, véleményem szerint, azonban nem minden esetben következetes. Jóllehet nyilvánvaló egy teljesen előfeltevés-mentes teoretizálás lehetetlensége – hisz ezt maga a karteziánus kételkedés eredményei is igazolják –, az mégis legalább a végsők megkérdőjelezéséig próbál eljutni.

3 Amennyiben a kisebbségi léthelyzet *differencia specificá*ja nem mutatható fel, filozófiailag a „kisebbségi lét” terminus populáris fogalomnak bizonyul.

Végsőként jelen tanulmányban csak a teória és a praxis viszonya kerülhet tárgyalásra, egy olyan viszony, amely az utóbbi időben lényegi változásokat szenvedett el: az értelmiségi diskurzusnak nevezett folyamat átlényegüléséről, átértékelődéséről van szó.

Miért fontos erről beszélni? Az elméleti és gyakorlati diszkurzivitás helyzetállandói megingásának jogos következményeként az értelmiségi-ek vezető szerepébe vetett hit értelmetlenné válik. Deleuze és Foucault meglátása nyomán a teória nem pusztán egy praxis kifejeződése, eszmei átkonvertálása, hanem maga is – most már lokális, illetve regionális – praxis (Engelmann 1997. 23.).

A teória tehát visszahúzódik az őt megillető speciális helyre, vagyis a tudományos diszkurzivitás területére, és lemond az addigi totalizáló kiváltságáról. Egy elemzés lehetőségét vizsgálándó tehát okvetlenül vissza kell térni a teória problémájához, hisz mint kiderült, az elemzett-elemzés viszony az adott tárgy vonatkozásában nem kellően tisztázott.

Amint a teória, amely végső soron itt egy kérdező (szókratészi) viszonyulás formája és tárgya is egyben, lemond a mindent átfogni tudás szerepéről, teret ad más, deskriptív és gyakorlati diszkurzív megnyilvánulásoknak, tehát különböző formáknak és tárgyaknak, elzárva ezáltal számos esetben az átjárás útjait. És az a csapdahelyzet, amelyet a teória megsejt ebben, a valóság problematizálásában mutatkozik meg. Ezáltal nyilvánul meg azon félelme, hogy a valóságnak csak bizonyos szegmensei biztosítottak számára, s hogy a többihez nem férhet hozzá.⁴ A teoretizáló diskurzus szóban forgó formájának, a filozófiának hozzáértő művelői saját tevékenységüket egy egyedi kutatási terület megjelölésével tekintik legitimálnak. Természetesen a létről van szó. A teória magát általában a tárgy felől igazolja, jogosultságát – a közvélekedés szerint – attól nyeri. Csakhogy a „lét”, a „van” nem pusztán egy szegmense a valóságnak, hanem annak meghatározója: ami van, az valóságos. Azaz azon létezők (léttel bírók) meghatározottsága, amelyek a valóságot alkotják.

Jelen tanulmánynak azonban nem célja a valóság kérdésének véghezvitele, hiszen arra nincs is szükség. Elegendő annak megállapítása, hogy a teória így vagy úgy „a valóságot” veszi célba, tárgyasítja: „A tárgyak *jelentéssel bíróként* jelennek meg, és csak egy *bizonyos módon* ír-

4 A kisebbség kérdését formáló diskurzus jobbára politikai jellegű. A nemzeti kisebbségek helyzetének fogalmi megragadását a filozófiai diskurzus a „lét” terminussal valószínűsítette meg. A nemzeti kisebbségek helyzetének leírására alkalmazott „kisebbségi lét” szóösszetétel a nemzet mi- és kilétének kérdésére látszik utalni, ez pedig teljesen más mederbe tereli a vizsgáldást.

nyitott és tagolt teoretizálásban nő ki a világ faktikus felbukkanásjellegeből (a jelentéssel bíró dologból) a puszta dologszerűség és tárgyszerűség értelmében az, ami tárgyi”. (Heidegger 1997. 13. Második kiemelés tőlem – S.D.)

Az az „egy bizonyos mód”, amelyet Heidegger megemlíti a hermeneutikai szituációt tárgyaló művében, magában rejti minden teória lehetőségét. A világ faktikus felbukkanásjellege nem képezheti elégséges alapját a teóriának, a jelentéssel bíró tárgy csakis egy tudatosan irányított folyamat eredményeként jelenhet meg. Ez azonban csak „többnyire *kifejtetlenül rendelkezésre álló szempontok*” szerint megy végbe, olyan szempontok szerint, amelyek történetileg adottak. Nem új az a gondolat ugyanis, miszerint a teória hagyományfüggő. Ennek felismerése vezetett a kérdező megismerés – újonnan – kultúrfilozófiaként való definiálásához. A teória hagyományfüggőségének gondolata érvelésünk egyik sarkalatos pontjaként a különböző diskurzusok közti átjárhatóság igazolására és néhány előfeltevés megvilágítására fog szolgálni.

A teória univerzalizációsigénye mindenképpen fennáll, s ez a követelmény csak a referenciális funkció általános érvényűsége révén elégíthető ki. Az univerzalizációsigény legjobb próbatételének Ricoeur a teóriának a praktika szférájába való terjedési képessége felől történő kikérdezést látja (Ricoeur 2001. 199.). Habár ő ezt az eljárást a saját képzelőerővel kapcsolatos meglátásait igazolandó alkalmazta, nekünk arra szolgál, hogy belássuk a képzelőerő nélkülözhetetlenségét a teória és a praxis kapcsolódásában. Ugyanis cselekvés (actio) nem létezik képzelőerő nélkül (Ricoeur 2001. 209.). Ezen a vonalon válik láthatóvá, hogy az a bizonyos mód, amely a teoretizálást általánosan jellemzi, szoros összefüggésben áll a képzelőerőnek a Kant utáni filozófiai diskurzusban igencsak népszerűvé vált kérdésével. A képzelőerő egyik meghatározása a fenti gondolatmenetet világosabbá teszi: szabad játék néhány lehetőséggel, az észlelt világtól és a cselekménytől független állapot (Ricoeur 2001. 205.). Az a bizonyos mód, amely a tárgyi dolgot felbukkani engedő teoretizálást jellemzi nem más mint a szabadság, mely a teória lehetőségfeltétele is egyben. Természetesen az itt elhangzó munkadefiníciók pusztán a vizsgálódás irányát képesek kijelölni, viszont semmilyen körülmények között sem képesek a szabadság kívánalmainak megfelelni, mégis e tételek – általánosságai fokukat tekintve – egy *Wesensschau* lehetőségét hordozhatják. Nem leszünk következetesek, ha nem válaszoljuk meg a képzelőerő alapját képező szabadságprobléma és a teoretizálás előre adott szempont-

jainak kérdése között feszülő disszonanciát, amely mellékesen szólva látszólagos.⁵

A teoretizáló folyamat a filozófiai megismerésben két síkon valósul meg: a gyakorlati és az elméleti, mely distinkció a platóni jó ideájára irányuló arisztotelészi kritika eredménye. A *Kategóriák*ban található fogalmi felosztást érvényre juttató érvelés a *Nikomakhoszi Etika* első könyvében követhető a jóra vonatkozó tudományról szóló bevezető fejtegetésben, ahol Arisztotelész a jó egyetemes jellegét a kategóriák segítségével cáfolja. Az egyetemes jó, amelyről egyetlen tudomány szólhatna, nem lehetséges, mondja Arisztotelész, „mert különben nem lehetne róla sólnunk valamennyi kategóriában, hanem legfeljebb csak egyben”. Az érvelés fő premisszája arra vonatkozik, hogy az ideatan megalkotói, a „jó barátok” nem vonatkoztattak ideákat, vagyis nem neveztek ki ideákat oly fogalmakra, amelyeken belül *προτερον και υστερον*-ról lehetne beszélni.⁶

Fontosnak látszik itt Gadamernek azon próbálkozására utalni, hogy kimutassa a platóni, illetve a szókratészi örökséget Arisztotelész „jó” fogalmában (Gadamer 2000. 129.). A jó mibenlétére vonatkozó szókratészi kérdés a még kibontakozás előtt álló teoretizálás gyakorlati aspektusát világítja meg, megelőlegezve ily módon az Arisztotelész által létrehozandó gyakorlati filozófia alapvetését. Ennek legfőbb forráspontja, a *ανθρωπινον αγαθον* nem pusztán válaszadás arra az igényre, hogy a platóni jó ideáját mint absztrakt entitást vissza kell hozni a földre (habár a jó emberközelsége igencsak nyomós érv), hanem az a lényeges meglátás, hogy a jó ideája a praxis számára nem használható (Gadamer 2000. 138.).⁷ Az elhangzott két lehetséges konklúzió között lényeges különbség van, és mindkettő egyforma csáberővel bír a természetfilozófia és a gyakorlati filozófia közt egyensúlyozó Arisztotelész számára, aki éppenséggel nem a legtisztábban látja a helyzetet. Ezt igazolja – Gadamer döbbenetes megállapítása szerint – az a „zavarok gyűjteménye”, amelyet Metafizikának nevezünk (Gadamer 2000. 106.).

5 Ezek az „előzetes szempontok” már nem kijárt utak, amelyeket újból bebarangolni egyébként teljesen fölösleges lenne. A továbbiakban kiderül majd, hogy ezek pusztán jelzések, a mozgás szabadságát egyáltalán nem korlátozzák, hanem inkább, mondhatnánk, lokalizációs funkcióval bírnak.

6 Az arisztotelészi érvelés arra vonatkozik, hogy az ideatan mint teória (az isteni *mozgalmasság* értelmében) nélküli a dinamizmust, nem számol az idővel, tehát nem temporális jellegű.

7 Lásd ennek kapcsán bővebben: Demeter M. Attila: Az antik erénytan (in: *A jó álmától a demokratikus államig*), ahol a jó átértékelődésének folyamatát vizsgálja.

Hatalmas feladatnak bizonyulna a jó kérdése körül kialakult interpretációs zavar elsimítása, s mivel ez amúgy sem tisztünk, nem vágunk bele, elég, ha azt szemlélet tárgyává tesszük olyanként, amely képes utalni a teoretizálás mindenhatóságába vetett hit hiányos alapozottságára, a racionalizmus eszményének törékenységére és arra, amit mostanság kultúrfilozófiaként emlegetnek. Miért?

Ha ugyanis belebocsátkozunk a jó problémájának fejtegetésébe, szinte észrevétlen odáig juthatunk – interpretációs zsákutcáról lévén szó –, ahol az egész inkább végeláthatatlan, bonyolult és művies fogalomboncolásba torkollik, még akkor is, ha teljes határozottsággal el tudjuk dönteni: hol a helye a különböző teoretizáló folyamatokban a végső jó, a cselekvés, az igazságosság, az akarat, a szabadság, az identitás, a politikum stb. összefüggésben álló kérdéseinek. Ez az óvatosságra intés azzal kapcsolatos, amit néhány évezrede filozófiának neveznek, attól félt, amit legszívesebben állandó válsághelyzetnek neveznénk. A filozófálásnak azon vonásáról van szó, amelynek még a leghatározottabbak és a legkomolyabbak is tudatában vannak, noha egy szóval sem mondják.

A baj ott kezdődik, hogy sok esetben mégsem tudjuk, hogy egy fogalmat miért pont egyik diszciplína fennhatósága alá tartozónak kell tekinteni, miért nem a másinak, sőt, sok esetben képtelenek vagyunk megvonni a határokat az úgynevezett filozófiai részdiszciplínák között. Valószínűleg azért, mert e területek, úgyanúgy, mint a hatáskörükbe tartozó fogalmak, kizárólagosan meghatározott korokban rögzített konvenciókon alapulnak és semmi más. Nincs tehát pl. az ismeretelmélet és a tapasztalat örök problémája. A filozófia kérdése különös módon a Saussure-tól Wittgensteinig terjedő kutatások eredményeként a nyelv problémájával analóg szituációnak bizonyult. Azt, amit Heller Ágnes az abszolút szellemről értekező tanulmányában az „áhítat” (Andacht) hegeleli fogalmának irányából közelített meg, jól el lehet mondani a fenti analógia segítségével. Vagyis a filozófia a hermeneutikai tendenciának köszönhetően ráébred annak tudatára, hogy amint a langue is a parole-ban, úgyanúgy ő maga is csak a filozofálás aktusában él. A nyelv funkciója azonban nem merül ki ezzel az analógiával, mert az autentikus „áhítattá” emelkedett hermeneutika pontosan a nyelv önzetlen odaadása folytán eléri azt az abszolút szintet, ahonnan már mindenki hermeneutának számít, még a hermeneutika ellenfelei is (Heller 1993. 47.), és minden filozófia – a nyelviség mint az abszolút közeg ugródeszkáját használva –

kultúrfilozófiának.⁸ A nondiszkriminatív hagyománymentő olvasáson kívül, amelyről Heller Ágnes mint „gyülekezetünk” legfőbb tevékenységéről beszél, még egy hihetetlen eszmecsere is folyik, a „kultúrfilozofálás”.

Következő lépésként tisztázásra szorul az, amit egy módszertani dilemma eleven állapotaként említettünk meg. Hogy ne pusztán a néha-néha felvillanó, belénk nyillaló érzések és hangulatok szintjén mozogjunk a tárggyal kapcsolatban, egy olyan horizontba helyezkedve, ahol mindekenélőtt a tudományosság és a tudományoskodás, az objektivitás és a racionális attitűd, illetve a logika szabályait szubjektív megfontolásokból kikerülő magatartás határai egybemosódnak, szükségesnek látszik tehát megrajzolni egy lehetséges útépités irányát, akár egy popperi értelemben vett hipotézisét is. Ámbár nem tudni – legalábbis eddig –, hogy ez a dilemma a rendelkezésre álló módszerek közti választás során felmerült tanácstalanság vagy épp ellenkezőleg, az alternatívák elégtelenségéből fakadó tehetetlenség érzése.

Első nekifutásra megkockáztatható az az – egyébként korántsem lényegtelen – indítómondat, hogy a hozzánk legközelebb álló módszertani eszmény nem más mint a tiszta filozófiai kutatás, annak – mondhatni – naiv szókratészi értelmében. Annak igazolására, hogy itt nem álszerénységről van szó, bővíteni kell a kutatási eljárás (mondhatjuk, hogy program?) meghatározását: „ohne Seitenblicke auf weltanschauliche Betriebsamkeiten”. Tehát explicálva: a tiszta filozófiai kutatás egyik s talán leglényegesebb vonása az, hogy még csak oldalt pillantást sem vet világnézeti ténykedésekre: „A filozófiai kutatásnak nincs szüksége világnézeti felcicomázásra, sem túlbuzgó aggodalomra amiatt, hogy lekési valamely jelen zűrzavarát, és elmulasztja a bennük való részvételt, ha az általa megragadott tárgy alapján megérti, hogy e tárggyal együtt bármely világnézet lehetőségének eredeti, létszerű feltételei mint kutatandók reá vannak bízva – olyan valamiként, ami csak a kutatás szigorának köszönhetően válik láthatóvá”. (Heidegger 2000. 19.)

Ez a programatikus megfogalmazás akár a populáris fogalmak elleni kirohanás meghaladásának is tekinthető egy tágabb horizontba helyezve, ahol a populáris fogalmak világnézeté szerveződnek, és jórészt strukturalitásuk folytán és nemkülönben kihívó naprakészségük, aktualitásuk segítségével befolyásolják a teoretizáló diskurzusokat. A világnézetek

8 Természetesen nem a kultúrfilozófiai részdizciplínáról, hanem egy teoretizáló metaszintről van itt szó, amely az egészet jelző kultúra fölött található. Heller Ágnes ezzel a teória újabb, nem föltétlenül rossz, totalizáló megnyilvánulására hívja fel a figyelmet.

ilyen magyarázata azonban, be kell ismerni, túlságosan sarkított, hiszen az sokkal komplexebb szerveződés, semmint hogy azt pusztán a populáris fogalmak rendszereként lehetne értelmezni.

Ezek után megkérdezhetnénk, hogy melyik az a vonás, amely a filozófiai kutatást ennyire elütővé teszi a többi empirikus és más teoretizáló kutatáshoz képest. Megjegyzendő, hogy itt a kérdező megismerésről mint kutatási hagyományról beszélünk a „theorein” értelmében, mely görög alapterminusként a „legtisztább mozgalmasságot” jelöli, amely „isteni” jellegénél fogva a „legmagasabb létjelleg” kifejezésére szolgál (Heidegger 2000. 43.).

A filozófiai kutatás nem az empíria síkján zajlik. Módszertani különbözőségét Gadamer a következőképpen szemlélteti: „Az előbbiek (természettudományok) eljárás módja objektíváló, az utóbbiak (szellemtudományok) esetében részvételről van szó”. (Gadamer 2000. 207.) Minden kétséget kizáróan arra gondol itt Gadamer a „részvétel” emlegetésével, amit egy helyen Nietzsche a „nagy szellemek társalkodásának” nevez, vagy valami hasonlóra.⁹ Ez mély összefüggésben áll a Dilthey-i „hatásösszefüggés” gondolatával, amelyről jól tudjuk, hogy Gadamer kölcsönvetten és előszeretettel használta. Láthatóvá válik ezzel együtt a hermeneutika nagy érdeme a szellemtudományok – köztük a kérdező megismerés – reputációjának megmentésében, már ami a tudományos objektivitásigény kérdését illeti.

A filozófiai kutatás közege a hermeneutikai tendencia alapján egy interszubjektív szféra, ahol az irányadó entitás mindig a Másik, mely nélkül a „teilnehmen” nem valósulhat meg, és a közlésnek sincs értelme.

Csoport és idő

Az idő, amelyet a csoport számon tart, nyilvános idő. A tanulmány elején már utaltunk a nyilvános idő heideggeri analizésére, amely implicite tartalmazza az általunk másodlagos individualizáció lehetőségének nevezettét. Az ez irányba tett konkrét utalás a következő: „A nyilvánossá vált idő ezzel a valamire-való-vonatkozással azt a struktúrát nyilvánítja meg, melyet korábban mint *jelentésséget* ismertünk meg”. (Heidegger 1989. 658.) A jelentésség struktúrája, mint hamarosan látni fogjuk, nem pusztán a teória eredendő lehetőségét (amely ugyancsak az időbeli-

9 Gondoljunk ezzel szemben Descartes *petit esprit*-jére.

ség függvénye), hanem a gyakorlatét is magában hordozza, amint ezt a *Lét és idő*nek egy nagyon fontos bekezdése is mutatja: „Ahhoz, hogy a kéznél levő tematizálása, a természet tudományos felvázolása lehetővé váljék, a *jelenvalólétnek transzcendálnia kell* a témává tett létezőt. A transzcendencia nem az objektiválásban áll, hanem az objektiválás előfeltételezi a transzcendenciát. De ha a világon belüli kéznél levő tematizálása a körültekintően felfedő gondoskodás átmenete, akkor már a kézhez állóhoz kötött »gyakorlati« létnek is a jelenvalólét transzcendenciáján kell alapulnia.” (Heidegger 1989. 589.)

Ha egy kissé eltávolodunk a heideggeri szövegtől, hogy zavartalan pillantást vethessünk a világon belüli létezőre, arra az entitásra, amelyre a jelenvalólét gondoskodása irányul, és amelyet ugyancsak ő maga transzcendál, megállapíthatjuk, hogy ez az entitás tulajdonképpen bármi lehet, ami az ontologikusan-ontikusan kitüntetett létező világának a komponense. Elmondható tehát, hogy mind a társadalmi gyakorlat, mind a kultúrát alkotó minden statikus, dinamikus, szellemi és materiális entitás ide tartozik. Az ily módon feltárulkozó világ struktúráját pedig a nyilvános idő adja. A nyilvános idő még nem szociális idő, hangzik a következő munkadefiníció, hanem csak lehetőségfeltétele annak. Hasonló kitételekre szükség van, hogy ne zavarjuk össze a témát (vizsgáló egyént). A nyilvános idő kezdeti meghatározása szerint az nem más, mint a világ differenciálódására figyelő ember számoló tevékenységének tárgya. Tovább lépve úgy tűnik, hogy a közös világ, a *közös dolog* az egyedüli materiális feltétele a „most” közösen történő kimondásának, különböző egyének szimultán idejű cselekvésének. A jelentésesen feltárulkozó világ, a transzcendált létezők világa hasonló módon vagy esetleg más törvények szerint differenciálódik, és hasonló vagy más nyilvános idő lehetőségét hordozza. Ha ez így lehetséges, akkor a transzcendált még egyszeri transzcendálásával a sor a végtelenig folytatható.

A nyilvános idő az eddigi fejtegetés szerint a közös cselekvés keretétől, formai feltételétől szolgál. Azonban nem csak a közös cselekvéshez, hanem a csoport önidentifikációjához is szükséges a nyilvános idő, a közös dologhoz hasonlóan. E kettő az „itt és most” kijelentést teszi lehetővé, azt a kijelentést, amely a csoportnak nem csak öndefiníciós alapja, hanem egyben a legnagyobb gondja is. Az „itt és most” probléma felvázolása előtt egy nem véletlenszerű kitérőt tennék Jan Assmann korszakalkotó munkájára, *A kulturális emlékezet*re. A kulturális emlékezet terminus, ha lefordítjuk Heidegger nyelvezetére, a kultúrát alkotó transzcendált entitások megőrzése lesz a kollektíva, a csoport által. A kollektív Dasein fo-

galmát óvatosságból nem használjuk. Érthetővé válik, miért, ha Heller Ágnesnek fent idézett meglátására utalunk, amelyben az egyén elnyomásának benne rejlő lehetőségére figyelmeztet. De mit mond nekünk a kulturális emlékezetről és annak kapcsán Assmann?

A konnektív struktúra fogalmának bevezetésével Assmann a kultúrának azon egységesítő hatását hangsúlyozza, amely két dimenzióban valósul meg: a társadalom és az idő dimenziójában. Ezekben a struktúra három részre tagolódik. Az első rész a közös tapasztalati egység, amely az idő dimenziójában a közös múltat jelenti. Lévéen a konnektív struktúra alapelve az ismétlés, a világ tagolódásában jelen kell legyen a ciklikusság, különben a nyilvános idő számunkra ismeretlen törvények szerint alakulna. A másik két nagy egysége a konnektív struktúrának a várakozási tér, amely a jövőre irányul és végül a cselekvés tere, a kiterjedt jelen dimenziója (Assman 1997. 16.). Berger és Luckmann nyomán Assmann a kultúra konnektív erejét, vagyis csoportalkotó képességét a „szimbolikus értelemvilágban” látja, amely a felsorolt egységek kialakítója is egyben. A szimbolikus értelemvilág nem más, mint a jelentésesen feltáruló világ, ehhez nem fér semmi kétség. Ez teret ad a normáknak és a narrációnak, a kollektív identitás genetikai alapjainak: „Ami az egyes egyéneket mi-vé kovácsolja, nem más, mint a közös tudás és az önelképzelés konnektív struktúrája, amely egyfelől közös szabályokra és értékekre, másfelől a közösen lakott múlt emlékeire támaszkodik”. (Assman 1997. 16.) A konnektív struktúra közös tapasztalati szférája és a jelen cselekvési tere között található kontinuitásképző elemek az értékek és a normák. A moralitás, az emberi jó jelensége az, amely végső soron a konnektív struktúra egységesítő erejét bizonyítja. A normák és értékek az időben alakulnak ki, folytonos változásuk is az időbeli aspektusukra hívja fel a figyelmet: nem pusztán a társadalmi alakulatokat kötik össze, hanem megteremtik az idő folytonosságát is, a csoport idejét. Egy olyan közegeben jönnek létre, amelynek az utóbbi időben nem győzték eleget hangsúlyozni temporális meghatározottságát: a nyelvben. A nyelv funkcionális sokoldalúsága folytán nem pusztán a transzcendálás eszköze, hanem a transzcendens szimbolikus értelemvilág belső kohéziójának biztosítója, valamint egyben összekötő híd is az individuum és e világ között. Ez az értelemvilág az egyénektől nem elszakadtan létezik, hiszen az értelem hordozója az ember, ugyanúgy, ahogy a transzcendálás sem egy másik világba való átlépést jelent, hanem *értelemadást*, amely kizárólag a közlésben nyilvánul meg. A transzcendencia a Másik értelme, vagy a „mi” értelmünk, s ez az én analógiáján valósul meg (Ricoeur 2001.

276.). A transzcendencia következőképpen nem valami hegeli értelemben vett objektív szellem, hanem elsősorban közlés eredménye. A kulturális emlékezet assmanni fogalma azonban nem pusztán kommunikatív emlékezet, tehát az interakcióban zajló értelemadó folyamat, mert ez esetben a csoportot állandóan az időbeli gyökértelenség jellemezné. A kommunikatív emlékezet, mint azt az *oral history* példája is jól szemlélteti, csekély retrospektív és reprodukív képességgel bír, ami azt jelenti, hogy a hagyományozást nem teszi teljességgel lehetővé.

Az értelem hagyományozásának, tehát temporalizálásának leírására használja Assmann a kulturális emlékezet fogalmát, amely magában foglalja a kommunikatív, a tárgyak és a mimetikus emlékezet előzetesen leírt formáit (Assmann 1999. 20.). Ebben hatalmas szerepe van az írásbeliségnek. A szöveg maga, Konrad Ehlich szerint nem más, mint egy „kiterjesztett szituáció”. Az írásbeliség teszi lehetővé a hermeneutikai viszonyulást, amelyet a tanulmányban a teória kapcsán problematizálunk.

A szociális idő fogalma

A teória problémáját tehát nem véletlenül vetettük fel. Tárgyunk ugyanis, úgy tűnik, ellenáll minden más jellegű próbálkozásnak, ami nem politikai filozófiai természetű. Nyíltan még nem tettük fel a kérdést: miért lét a kisebbségi lét? A kérdés azonban mindvégig a sorok között lappangott. Az elnevezést illető legtöbb vád azt veti a keresztszülők szemére, hogy a lét, amely természetétől fogva valami egyetemest jelent, nem rendelhető egy partikuláris szituációhoz.¹⁰ Tehát: lét és létezés nem ugyanaz. Mivel a vita jobbra meddő marad, s a hirtelen fellángolás után hamar elhalkul, a politikai filozófusnak megvan minden oka az elégedettségre: egzisztencialista életérzéssel telíteni a témát vagy azt csalogatni ki belőle teljesen fölösleges, sőt, a kisebbségi sorsban osztozó minden nyomorúságát, fájdalmát, kilátástalanságát és talajvesztettségét elemezgetni haszontalan. A gyakorlati aspektusát ajánlatos inkább szemügyre venni, az emberi boldogulás eszközeit feltárni és leírni. Ez minden értelmes, mi tehető. Ergo: a politikai és a nemzeti diskurzus továbbra is meg nem fellebbezett jogosultságot és prioritást élvez e területen. A mi távolgástartásunk e tárgyalásformáktól javarészt azzal indokolt, hogy tár-

10 Ha nagyon ragaszkodunk az elnevezéshez, egyetlen megoldásként a kisebbségiség egyetemességének elismerése bizonyul.

gyunk, a kisebbség és az idő nem igényli a fentiek fogalmiságát, eszközeit és buktatóit.

Visszatérve magához a dologhoz, amely a kutatás egyetlen irányadó-jaként vált rögzítetté, a *szociális idő* fogalmát vonjuk be a tárgyalásba. E fogalomról tanulmánymeretben Mészáros András értekezik (Mészáros 1999.). Szociálfilozófiai jellegű vizsgálódásaiban saját „csoport”-fogalmunkkal otthonosan érezhetjük magunkat. Mészáros a miénkhez hasonló indíttatásból a társadalom hipotetikus időstruktúrájának felvázolásával próbálkozik, természetesen mindezt egy filozófiai koncepció keretében. Azt, amit jelen írás a teória mozgalmasságaként tárgyal, Mészáros a tudományok „sajátságos temporális szemléletének” nevezi. A rend fogalma, amelyből kiindul, ontológiai idői meghatározottsággal bír, s a továbbiakban már csak az a kérdés számára, hogy ez a rend a szociális lét valamilyen szubsztanciája által jön-e létre vagy attól független folyamat. A félreértések elkerülése végett megjegyzendő, hogy itt az emberi cselekvésformákat koordináló rendről van szó. Tehát az idői rend kérdése ez, vagyis annak a valaminek, amihez igazodhat a közös most-mondás, a társadalmi interakció alapfeltétele. Azt hiszem, nyugodtan ráhagyhatjuk, hogy a már tárgyalt nyilvános idő az a rend – vagy legalábbis az felel meg annak –, amelyet Mészáros keres. A rend időbeli meghatározói, az elválasztáselv és a kontinuitáselv, mint lényeges attribútumok kapcsán utalnék Arisztotelészre, de nem azért, hogy e két elv eredetét lokalizáljam, hanem hogy alátámasszam: az a rend, amelyről Mészáros beszél, igenis, *lehet* egy transzcendens norma anélkül, hogy szubsztanciális jelleggel bírna, ami alatt Mészáros azt érti, hogy időtlen.

Arisztotelész a *Fizika* c. könyvében az időt az előbb és az utóbb szerint, a mozgás számaként határozza meg. A definíció és a szöveghely, valamint a magyarra lefordíthatatlan finom különbségtevés a mivolt és a szubsztrátum között, mely utóbbi létfontossággal bír a szövegértelmezés szempontjából, a szám, a mozgás és az idő közötti szubsztrátumi azonosságról beszél. Ma már igencsak nehéz úgy ennek értelmi befogadása, mert az a *világlátás*, amely Arisztotelészt könyvének megírásában vezérelte, tőlünk idegen. A szubsztrátumi megfelelés vagy azonosság – ami felületesebben véve analógiára is fordítható – lényegében azt mondja ki, hogy e megfelelés *csak* az előbb és az utóbb révén áll fenn. A továbbiakban nehéz, sőt, lehetetlen úgy beszélni a szövegről, hogy közben akaratlanul ne csempésszük át Arisztotelész természetfilozófiai koncepcióját a mozgás, a szám és az idő alapját képező lélekről. Az átcsempészás azonban nem biztosan rossz számunkra. A szubsztrátumi együttállásra gon-

dolva azt mondja a Filozófus, hogy az előbb és az utóbb mozgásban van, és az idő csak annyiban lehet e két mozgó, amennyiben azok megszámlálhatók. A számlálást végző lélek az önmagában érzékelt (számolt) és mozgatott valamit időiesíti (nem véletlen a heideggeri „zeitigen”), vagyis reflektál valamilyen módon a transzcendált, ám mozgó dolgokra, tehát önmagába tekintve kijelenti a most-ot, figyelembe véve az előbb és az utóbb mozgását. Ez az immanens transzcendencia tulajdonképpen az individuális gondolatiság területe.

Ez a kis kitérő azt próbálta alátámasztani, hogy az emberi cselekvésformák háttérét képező (idő)rend, amennyiben transzcendens jelleggel bír, nem szükségszerűen időn kívüli. Persze, egyszerűen az szorulna tisztázásra, hogy mit is értünk transzcendencián. Éppen ezért a teória szempontjából veszélyes a fogalommal meggondolatlanul dobálózni. Miért ne lehetne az említett transzcendens norma, hangzik a kérdésem, az idő leglényegibb létrejövés-feltételeként maga is idői?

Ennél több kifogást nem szükséges emelnünk, hiszen már itt lenne az ideje méltatni Mészáros András erőfeszítését. A csoport időstruktúrájának felvázolásában szándéka szerint sokat segít, sőt, ez irányban nagy lépéseket is tesz. Amit ő akar, nem más, mint a csoport specifikumait magán viselő időséma. Lehetséges-e ez egyáltalán?

Mészáros a szociális lét temporális jegyeiként a szubzisztenciát, az aktív önregulációt és az öntranszcendációt hozza nyilvánosságra. Ez azt jelenti, hogy a csoportlét magában egységesíti a szervetlen létszféra jegyét, a szubzisztenciát, amely a megmaradás tekintetében a megszűnés közvetlenségére vonatkozik, tehát arra, hogy a szervetlen entitások nem élhetnek a reprodukció lehetőségével; továbbá a szerves entitásokra jellemző önregulációs képességgel, tehát egyedeinek reprodukciós lehetőségével is rendelkezik. Harmadik jegyként, amely sajátosan emberi, az öntranszcendációt említi, amellyel mi eddig több alkalommal is találkoztunk: Assmann-nál a „szimbolikus értelemvilág” fogalmában, amely a csoportalkotás legfőbb feltételeként a kultúra konnektív struktúrájának összekötő erejét biztosítja. Heideggernél ez mint a világ jelentéses feltárulkozása jelenik meg.

Az első jegy, a szubzisztencialitás a végességet teszi érthetővé: a csoport nem örök, kezdete van és vége, mondhatnánk, születése és halála. Nem örök a nemzet sem, a kultúra sem és az emberiség sem. Erről az aspektusról szívesen megfélekedeznek az ideológiák, s ennek folytán olyan képet alakítanak ki, amelyben nyoma sincs a csoport időbeli határoltság-

gának. Az ideologizált történelem víziójában a népcsoport kialakulása a ködbe vész.

A szubzisztenciát Mészáros – Hartmannt követve – a történetiséggel azonosítja: „A történeti idő tehát a szociális időnek az a szintje, amelyet az adottság jellemez. Az aktualításban jelen levő objektivált múlt formája. A rend egzisztenciális bázisa.” (Mészáros 1999. 78.) Valóban, az emlékezet nagyon lényeges a csoport időiségének szempontjából. Ha viszont elfogadjuk, hogy a történetiség a rend, a csoport nyilvános idejének egzisztenciális bázisát alkotja, akkor egyben korlátozzuk a múlt kezelésének azt a teoretikus tendenciáját, amely a múltra építve próbálja egy csoport specifikumát megragadni. A múlt dominanciája, ahogy arról Veress Károly értekezik (Veress 2000. 21.), nem kizárólagosan a kisebbségi csoportok idejének sajátja, ugyanis léteznek erősen hagyományorientált népek, amelyek számára a múlthoz való feltétlen ragaszkodás az értékek és normák révén létaktus. A múlt dominanciája nem feltétlenül a jelenből való kizorítottság következménye, hanem a kontradistinkció eredménye is lehet. Utalnék itt Assmannra: „A distinktív módon megerősített identitás »ellenidentitás« (counter-identity), az ellenállás mozdulata. Ellenidentitások nem a kultúrátlan káosz, hanem a domináns kultúra ellenében alakulnak ki és maradnak fenn, jellemzően kisebbségek körében.” (Assmann 1999. 152.) A kontradistinkció eredményeként hangsúlyozott múlt és a jelen kilátástalanságából, esetleges realitásszegénységéből való múltba menekülés közt érezhető egy hajszálvékony eltérés. A domináns múltú csoport jelene tehát nem feltétlenül valóságszegény.

Az önszervezés hartmanni fogalma az, amely a szociális idő esszenciáját képezheti. Mészáros szavaival a csoport az önszervezés révén „temporalizálja saját létét” (Mészáros 1999. 79.). Az önszervezés egy dinamikus képességet jelöl: a múlt, a jövő és a jelen e képesség kiterjesztése folytán állandó alakulásban van, tehát hol egyik, hol másik jut domináns szerephez. Ha amellet érvelünk, hogy egy kisebbségi csoport esetében a múlt dominál, nem pusztán annak legsajátabb adottságaként kezeljük a kisebbségi sorsot, hanem eltekintünk az önszervező képességtől. Az önszervezés a nyilvános idővel való bánni tudás képessége, és egyben a csoport időstruktúrájának legfontosabb erővonala.

Természetesen nem tekinthetünk el attól, hogy az önszervezési képesség a kisebbségeket alkotó csoportok esetében egy sajátos jeggyel bír: hangsúlyozottá válik. Ennek két nagyon fontos oka van: egyrészt a tudatos elhatárolódás más (esetleg többségi) csoportoktól, másrészt az önszervezés átlényegítő szerepe. Az öntranszcendáció, azaz a csoport legfőbb

temporális jegye nélkül nem beszélhetünk önszervezésről. Ennek megértése hozzásegít az önszervezési képesség „fejlettségének” megállapításához különböző csoportok esetében. Az időt nem csak az egyes emberek, hanem csoportok is különbözőképpen élik meg. Fejlett írásos kultúrával rendelkező csoportok példáján észlelhető, hogy az önszerveződés időbeli kiterjedése zsugorodik. Ezen csoportok értelmvilág-ideje kitágul, a ciklikusság jelentősen háttérbe szorul.

Az öntranszcendáció lehetőségét a jelen birtoklása adja, mert a jelent birtokolni annyit jelent: az értelmet sajátunknak tudni. Az öntranszcendáció a mindenkori jelenből indul, az önszerveződés pedig a mindenkori jelenre irányul. Amennyiben képtelenek vagyunk bármilyen módon is túllépni az adott pillanaton, szerveződni sem tudunk. Mindez azon alapul, hogy az öntranszcendáció tapasztalhatóvá teszi az időt és az önszervezés „átírhatóvá”. Ez az „átírás”, mióta ember él a földön, folyamatosan zajlik, és szerepe a szó szoros értelmében sorsdöntő. Az önszervezés hangsúlyozása az eredeti intencióval ellentmondóan üthet ki: a csoport ereje helyett annak esetlegességére hívja fel a figyelmet. Az önszervezés tudatosítása az „itt és most” tudatosítása is egyben, lényegében állandó készenlét valamilyen önfelszámolásra. A kisebbségi csoportok esetében az önszervezés javarészt a kisebbségiség leküzdésére irányul. Ám itt nem kell feltétlenül frusztrációra gondolnunk. Mégis, ha frusztráló valami, akkor az az emberi méltóság kérdéses mivolta. A legfőbb emberi érték, a legtágabb értelemben vett méltóság hiánya ellehetetleníti az idővel való bánni tudást. Innen az önszervezés hangsúlyozottsága, amely mindvégig a fölösleges retorikába való torkollás veszélyével fenyeget.

Következtetések

A már tárgyalt konnektív struktúra lehetővé teszi – a társadalmi jelenségek leírása által – a különböző társadalmi alakulatok időstruktúrájának felvázolását. Ennyiben a teória mint lokális és regionális praxis nincs elzárva a társadalom egészének megragadásától. A csoport idői aspektusának leírása, illetve elemzése a teóriának csak az egyik lehetősége a számos más között. A kérdező megismerés mint tiszta teória előbbutóbb eljut ahhoz a demarkációs ponthoz, amely másik felén már csak deskriptív jelleggel működhet, ez azonban önmaga felszámolását jelentené. A tiszta teóriának egyetlen lehetősége az, ha megmarad annál a programnál, amit Husserl a reflexió feladatában lát megvalósíthatónak. Ez a

kutatási program a filozófiát nem zárja el a többi deskriptív jellegű megismerési módozattól, azonban állandó tudatosítására készíti annak, hogy ő maga fogalmi gondolkodás (nem zsonglőrködés) s a tautologikus meghatározottságánál fogva: szabadság.

Világos, hogy a tanulmánynak nem célja egy „csoportelmélet” kidolgozása, éppen ezért fogalmi készlete nem vetekezhét a politikatudományi, szociológiai és egyéb deskriptív tudományos fogalmisággal. Mégis megfontolandó az a vád, amely a filozófiai elemzéseket a fogalmiság irányából közelíti meg, és azok elmaradottságára figyelmeztet.¹¹

Összegzőképpen elmondható, hogy a kisebbségi csoportok időstruktúrája csak az önszervezés egyedisége folytán mutathat különbségeket. Az egyes idősíkok dominanciáját vagy részleges privációját nem lehet a csoport adottságaként kezelni. A csoport egyetlen adottsága a saját történetisége, amelyet az individuális szinten zajló reprodukcióval kiterjeszthet, illetve amelyet – az ugyancsak individuális szintű – „öntranszcendációval” intenzívebbé tehet. A saját létét temporalizáló kisebbségi csoport előtt már nem pusztán egy lehetőség a „kisebbségiség” viszonylagosságának felismerése.

Végezetül utalnék Komoróczy Géza történészre, aki a következő filozófiai értékű következtetésre jutott: „Az emberi társadalom, ha az interakcionista modell segítségével próbáljuk megérteni, voltaképpen csak kisebbségekből áll. Nincs »többség«, helyesebben: a többséget vagy a többség látszatát is csak a társadalmi interakciók teremtik meg. [...] Nem, ez a többség nincsen. A valóság ezzel szemben az, hogy mindenki valamely kisebbséghez tartozik [...] kisebbségként kell megkapnia minden jogot, lehetőséget, védelmet, ami a többieket is megillet.” (Komoróczy 1994. 365.) Ez nem egyszerűen pacifizmus, hanem emberi álláspont.

11 Hasonló jelleggel bír Bakk Miklós írása (Kisebbségi léthorizont és modernitás), Veress Károly elemzésekísérletére adott válaszként.

SZAKIRODALOM

ASSMANN, Jan

1999 *A kulturális emlékezet*. Budapest, Atlantisz

BAKK Miklós

1998 Kisebbségi léthorizont és modernitás. *Magyar Kisebbség* 4. 3–4. 3–10.

DEMETER M. Attila

2000 *A jó államtól a demokratikus államig*. Kolozsvár, Komp-Press

ENGELMANN, Peter

1997 *Hegel – Filozófia és totalitarizmus*. Budapest, Osiris

GADAMER, Hans-Georg

1984 *Igazság és módszer*. Budapest, Gondolat

2001 *A filozófia kezdete*. Budapest, Osiris

HEIDEGGER, Martin

1989 *Lét és idő*. Budapest, Gondolat

1997 *Fenomenológiai Aristoteles-interpretációk*. Szeged–Budapest, Societas Philosophica Classica

1999 *Der Begriff der Zeit*. București, Humanitas

2000 *Kant és a metafizika problémája*. Budapest, Osiris

HELLER Ágnes

1993 Az abszolút szellem. *Magyar Filozófiai Szemle* 1–2. 3–49.

HELLER Ágnes–FEHÉR Ferenc

1993 *A modernitás ingája*. Budapest, T-Twins

KIRÁLY V. István

1998 *Filozófia és Itt-lét*. Kolozsvár, Erdélyi Híradó

KOMORÓCZY Géza

1994 *Bezárkózás a nemzeti hagyományba*. Budapest, Osiris

MÉSZÁROS András

1999 *A szociális idő*. Fórum 1. 1. 73–89.

MESTER Béla

2000 Többség, kisebbség, filozófia. *Magyar Kisebbség* 4. 3–4. 34–41.

RICOEUR, Paul

2001 *De la text la acțiune*. Kolozsvár, Echinox

VERESS Károly

2000 *Kisebbségi létproblémák*. Kolozsvár, Komp-Press

EGY KISEBBSÉGI LÉTPARADOXON ÉRTELMEZÉSI SZINTJEI

1. Módszertani megfontolások

1.1. A vizsgálódás szempontjai

1937 februárjában a magyarországi *Láthatárban*¹ Makkai Sándor volt erdélyi református püspök, debreceni egyetemi tanár cikket jelentetett meg *Nem lehet* címmel. Ebben a kisebbségi lét alapvető, belső ellentmondásosságát tárja fel, amely a későbbiekben *kisebbségi létparadoxon* néven épült be a köztudatba. A kisebbségi lét paradox természetét megvilágító értelmezés élénk vitát váltott ki a korabeli erdélyi magyar értelmiség soraiban és a sajtóban. A vita a magyarországi sajtóban és a Makkaihoz közel álló értelmiségi csoportok képviselőinél is visszhangra talált.²

Milyen értelmezési perspektívákban közelíthető meg ez a probléma, melyek a felmerülő-felderíthető értelmezési szempontok, milyen félreértési lehetőségek, értelmezési csapdák adódnak? Többek között ezek a kérdések foglalkoztatnak, amikor jelen tanulmányomban a kisebbségi létparadoxon problémakörének és a *Nem lehet*-vitában való megközelítéseinek *értelmező* kifejtésére vállalkozom. Hipotézisem szerint a kisebbségi létparadoxon gondolati tartalmában különböző értelemszintek találkoznak össze és játszanak egymásba. A problémának egyaránt van filozófiai, morális, egzisztenciális és politikai vetülete. A *Nem lehet*-vitában a résztvevők ezek mindenikét érintik, több-kevesebb részletességgel kifejtik, de nem olyan rendszeres és módszeres hozzáállással, amelynek

1 A *Láthatár* 1933 és 1944 között Budapesten megjelenő folyóirat, kisebbségi szemle. Alcíme szerint *Az összes magyar nyelvterületek életének figyelője*. Felelős szerkesztője Csuka Zoltán, költő, lapszerkesztő, a kisebbségtudomány művelője.

2 A vita anyagát a nyolcvanas évek végén Cseke Péter és Molnár Gusztáv összegyűjtötte, rendszerezte és a Hétorony Könyvkiadónál 1989-ben kötetben jelentette meg *Nem lehet. A kisebbségi sors vitája* címmel. Munkájuknak köszönhetően a vita anyaga áttekinthető formában vált hozzáférhetővé a további értelmezések és a tudományos kutatás számára. Ehhez a szerkesztők maguk is hozzájárultak egy-egy elő-, illetve zárótanulmánnyal.

eredményeként a kisebbségi létproblémák megértésében játszott szerepük egyértelműen érthetővé válna. A vita legalább annyira el is rejti, mint amennyire nyilvánvalóvá teszi a maguk differenciált mivoltában ezeket a lehetséges értelmezési szinteket. Tanulmányomban megkísérlem kifejezni a kisebbségi létparadoxon értelemtartalmát a különböző értelmezési szinteken, a filozófiai, morális és egzisztenciális értelmezés kontextusában. A magam eljárása is lényege szerint *értelmező*, s megvalósításában a *hermeneutikai szemlélet* alkalmazásával kísérletezem.³ Ennek hatékonysága érdekében azonban szükségesnek vélem a problémakör megközelítését a szerző, Makkai Sándor életútja, illetve a szöveg, a *Nem lehet* cikk intertextuális kontextusa irányából is.

Tanulmányom egy hosszabb időre tervezett munka része. Ezért nem vállalkozhat a felvállalt kérdéskör minden irányú, részletes kidolgozására. Például, itt nem tudom behelyezni a kisebbségi létparadoxon problematikáját a két világháború közötti erdélyi magyar kultúra egészének kontextusába. Nem tudok kitérni a *Nem lehet*-vita továbbgyűrűzésére a későbbi évtizedekben. De úgyszintén nem vizsgálhatom itt meg a *Nem lehet*-problémát Makkai életműve egészének az összefüggéseiben sem; például nem tárgyalhatom a teológiai felfogásával való lehetséges összefüggéseket, és egyelőre tartózkodom Makkainak a nemzeti kérdésről vallott felfogásának a részletesebb tárgyalásától is. Ez nem zárja ki azt, hogy tudatában vagyok mindezek fontosságának a teljesebb megértés megvalósításában, ezért további vizsgálódásaim ezekre a problémákra is szükségképpen ki fognak terjedni.

1.2. Az értelmezés körülményei

Makkai Sándor *Nem lehet* című cikke: szöveg, azaz „írásban rögzített megnyilatkozás” (Ricoeur 1999. 10.). Mint ilyen, viszonylag önálló enti-

3 Az *értelmező* eljárást itt a gadameri és a ricoeuri hermeneutikai koncepció szellemében értem. Az értelmezés útonlevés az értelemhez, amely a megértésben/megértésként tárul fel; részvétel az értelem történetiség folyamatában. „Az értelmezés nem olyan aktus – írja Gadamer –, amely utólag és alkalmasszerűen járul a megértéshez, hanem a megértés mindig értelmezés, így az értelmezés a megértés explicit formája” (Gadamer 1984. 218.). „...Értelmezni pedig azt jelenti – írja Ricoeur –, hogy a szöveg megnyitotta gondolati utat választjuk, útra kelünk arra, amerre *kelt* a szöveg.” (Ricoeur 1999. 30.) Az értelmezés részvétel az értelem felépítésében; ebben a folyamatban az értelmező nem csak az értelmet, hanem önmagát is mint értelmezőt felépíti. A hermeneutikai reflexióban „az én és az értelem felépítése egyívásúak” (Ricoeur 1999. 26.).

tás, amelynek önazonosságát az általa hordozott és benne kifejeződő értelem adja meg. A szöveg által kommunikált értelem egy értelem-történelmi folyamatnak éppen a szöveg megalkotása révén egységgé (értelem-egységgé) artikulálódott szakasza, amely kiemelkedve a tagolatlan kontinuumból viszonylag önálló létmódra, önálló életre tesz szert.

A szöveg megalkotása tehát egy értelmezési eljárás, amely során megragdíthatóvá, birtokba vehetővé válik egy értelem, azaz megértés jön létre. Az értelem-történelmi folyamata nem áll meg az alkotás mozzantában, hanem továbbhalad a szöveg különböző olvasataiban, a szöveggel folytatott kommunikációban. A szövegben artikulálódó értelem tehát további értelmezési folyamatokban újabb és újabb értelemegységekként, a megértésnek újabb mozzanataiként artikulálódik.

Mi az, ami egységben tartja mégis ezt a sokfelé kiképződő értelmet, és miért, miként lehetséges az értelmezések sokfélesége.

Az *értelem egységének* az alapja „maga a dolog”, amelyre a megértés irányul.⁴ A szöveg értelmének a megragadása megértés, de ez mindig egy *dolognak* a megértése. Az értelem mindig egy tapasztalatilag megragadható létezőben, illetve annak tapasztalati megragadásában táruul fel.

Az értelmezés folyamatának mint értelemképződésnek, értelemfeltárulkozásnak a közege a *tapasztalat*. Minden értelmezési folyamat a tapasztalat bevonását feltételezi. És mindig más és más tapasztalatét. Ezért az újabb és újabb értelmezések során a szöveg értelme mindig *más* értelemként, a bevont tapasztalatok közegében újraalkotott értelemként is feltáruul.⁵ Az *értelmezések sokféleségének* alapja tehát a tapasztalat. A tapasztalat maga is történelmi, egymásba kapcsolódó viszonylagosan önálló élethelyzetekké szerveződő-artikulálódó életfolyamat. Ezért bármelyik pontján is lépünk be egy tapasztalati folyamatba, már készen találjuk egy előzetes állapotát, amelyből előrevetül a továbbhaladás horizontja, s e kettő kölcsönhatásában mennek végbe a jelen eseményei, azaz képződnek ki az éppen aktuális tapasztalati tartalmak. Ezek új tapasztalatok előfeltételeit alkotják és kirajzolják azok horizontját.

Maga a szöveg nem más, mint bizonyos szabályok szerint, egy meghatározott szerkezeti felépítésben és kommunikációs szituációban artikulálódó valós vagy lehetséges tapasztalat. Egy konkrét szöveg nem csak

4 „Akár szövegekről – írja Gadamer –, akár beszélgetőpartnerekről van szó, akik a dolgot elének állítják, a megértés oly módon megy végbe, hogy maga a dolog szólal meg.” (Gadamer 1984. 264.)

5 Gadamer: „Elég azt mondani, hogy *másképp* értünk, *amikor egyáltalán megértünk*” (Gadamer 1984. 211.).

a megalkotásában és értelemzéseiben részt vevő közvetlen élettapasztalatokkal szembesül, hanem más szövegekkel is, amelyek szintén valamilyen tapasztalati közegben élnek a maguk életét. Ugyanakkor a közvetlen élettapasztalatokba beleszövődnek, vagy azokra ráépülnek a különböző szövegekkel kapcsolatos tapasztalatok is, nem csak az alkotási tapasztalatok, hanem az olvasási, értelmezési szokásokká szerveződő tapasztalatok is. A szöveghez való hermeneutikai viszonyulás így módon megszünteti írás és olvasás, alkotás és befogadás, szerző és címzett különállását, azt a helyzetet, amelyet Ricoeur úgy jellemez, hogy „az olvasó hiányzik az írásból, az író pedig hiányzik az olvasásból”. A szöveg ilyenkor „az olvasó és író kettős elfedését hozza létre; s ekképpen ama párbeszéd helyébe lép, amely közvetlenül fűzi össze az egyik hangját a másik hallásával” (Ricoeur 1999. 11.). Az értelmezés játékba hozza és egyazon horizont hatókörébe vonja be az írói és olvasói tapasztalatokat, s így felfedi, élővé teszi azt, ami a pusztá, önmagában levő szövegben halott: a szerző és a befogadó párbeszédét.

A sokféle tapasztalati sík kölcsönhatási pontjaiban ugyanaz a dolog más és más megvilágításba kerül, különböző nézőpontokból más-más arcát mutatja meg. Mindenik értelem a dolog értelme, de mindig más értelem, mint a többi. A dolog így módon értelemtörténésként tárul fel a tapasztalási folyamatban, illetve a rá vonatkozó szöveg értelmezéseiben. Ugyanakkor e különböző nézőpontokból és tapasztalati alapokon feltáruló értelemek egymással kölcsönhatásba kerülnek, különböző értelemszintekként egymásba (egymásra) épülnek, egymást kölcsönösen megvilágítják. A megértési folyamatnak körstruktúrája van. Az újabb értelmezési folyamatban feltáruló értelem nem csak előrelépést jelent a történetben, hanem hátralépést is, azokhoz a már meglévő, készen kapott értelemekhez, amelyek előfeltételét alkotják, s azokat is új megvilágításba helyezve újraértelmezhetővé teszi. Ebben a körkörös folyamatban bontakozik ki „az értelmezések játéka” amelyben feltárul az igazság (Resweber 1988. 83.), s amely sokszor – Ricoeur kifejezésével – „az értelmezések konfliktusa” formát ölti.

Ezért – általánosan – azt mondhatjuk, hogy bármely lehetséges tapasztalat az értelmezésnek e szerint a körstruktúrája szerint épül fel, tehát *hermeneutikai tapasztalatként*, amely egy hermeneutikai kör mentén bontakoztatja ki a maga értelem-történetét. Ez a szövegekre is érvényes, mind a szövegalkotás, mind pedig a szövegértelmezés tekintetében.

Az emberi tapasztalat és az azt hordozó szövegek hermeneutikai természetűe a *hermeneutikai beállítódásban* tárul fel. Ezzel a hermeneutikai

beállítódással próbálok a továbbiakban a Makkai-szöveghez, annak problémafeltevéséhez, gondolatmenetéhez, keletkezési és értelmezési körülményeihez közelíteni.

2. A *Nem lehet* gondolatmenete

Melyek voltak azok a gondolatok, amelyek provokatíven hatottak az értelmiségi tudatra, s Makkai számos kortársát véleménynyilvánításra, állásfoglalásra készítették?

Makkai egy ténymegállapítással kezdi fejtegetését: a világháborút követő békeszerződések következményeként fellépő kisebbségi kérdés, politikai szempontból nézve, ahelyett, hogy közelebb jutna a megoldáshoz, egyre távolodik attól, egy világkatasztrófa bekövetkezését vetítve előre. Ez azt mutatja, hogy a kérdés megoldásának igazi *emberi* lehetőségei – a belátás és a méltányosság – mindinkább háttérbe szorulnak.

Makkai már az elején nyomatékosan hangsúlyozza, hogy ebben az írásában a kisebbségi kérdést *nem politikai* szempontból veszi szemügyre, hanem egy olyan mélyebb vetületében, amelyben e kérdés gyökere világtörvényszerű, az, ami egyedüli alapját képezheti minden politikai és egyéb megoldási kísérletnek. Makkai arra is utal, hogy tudomása szerint e kérdés lényege ilyen értelemben még sehol sem került kifejtésre, de egyben felhívja a figyelmet arra, hogy szerinte ez az egyetlen módja e kérdés igazi természetével való szembesülésnek, amelynek „*mellőzése és letagadása önmagában hordozza azt a végzetet, amelyet semmiféle politikai bölcsesség el nem háríthat*” (Makkai 1989a. 107.). A kérdésnek ez a mélyebb vetülete: az *emberi* vonatkozása. Ehhez csak úgy lehet eljutni, ha a valóságos élet megtapasztalható jelenségein túllépünk egy olyan „légüres térben” mozgó, azaz spekulatív (filozófiai) vizsgálódás irányába, amelyben a lényegi összefüggések, a törvényszerűségek tárulnak fel. Egy ilyen vizsgálódás során világosan beláthatóvá válik, hogy a kisebbségi kérdésnek nem lehetséges emberhez méltó elrendezése, mivel a kisebbségi kérdés lényege szerint megoldhatatlan. Ennek oka a kisebbségi kategóriában keresendő. Makkai elgondolása szerint *maga a kisebbségi kategória emberhez méltatlan és lelkileg lehetetlen* (Makkai 1989a. 107–108.).

Melyik az a létforma, amely Makkai szerint a korabeli történelmi körülmények között az emberhez méltónak tekinthető? Makkai előbb a *liberalizmust* említi, amely csupán ábrándnak bizonyult. Vele szemben az adott történelmi helyzetben Európában egyedül a *nemzeti* közösség te-

kinthető olyan valós létformának, amelyben embernek érezheti magát az ember, azaz kibontakoztathatja az emberhez méltó élet lehetőségeit. A „nemzeti *öntudat* soha nem ismert új értelmű kivirágzása és megteljesedése”, „a nacionalizmusnak ez a fellángolása most már a jövődőt alakító leghatalmasabb tényezővé vált” (Makkai 1989a. 108.). Ennek alátámasztására Makkai a neokantiánus filozófustól és pedagógustól, Natorptól⁶ kölcsönöz elméleti érveket. Eszerint alaptételként – a *törvényszerűség egyetemességigényével* – fogalmazható meg az a gondolat, hogy „az ember emberré csak a közösség, a társadalom által lesz” (Makkai 1989a. 108.). Ez az egyetemes igazság *konkrét történelmi formájában* jelenik meg „ma”, azaz a kor Európájában, abban a belátásban, hogy az ember csak a saját *nemzeti közösségében* érezheti és teheti magát emberré” (Makkai 1989a. 108). Makkai ezt még azzal a gondolattal is kiegészíti, hogy egy nemzeti közösség a nemzeti állam keretei között, azaz saját nemzeti szuverenitásának kötelékében található meg ténylegesen az emberhez méltó élet lehetőségeit.

Makkai itt a nemzeti közösséget nem empirikus fogalomként, politikai kategóriaként kezeli, hanem ontológiai kategóriaként, amelyben az adott történelmi szituációban az autentikus emberi létezés formáját lehet megragadni. *Ebből a nézőpontból* – a nemzeti közösség mint a teljes és hiteles emberi létezést kibontakoztató *ontikus közeg* nézőpontjából – a kisebbségi sors „nem csak gyakorlatilag, hanem elvileg és lényegileg is lehetetlenné és tarthatatlanná vált” (Makkai 1989a. 108.). A kisebbségi sors olyan „lefokozott életforma”, amelyben „hosszú időig el lehet tengődni, de nem lehet *fejlődésképes nemzeti életet élni*, ez pedig az új Európában annyit jelent, hogy nem lehet *embernek lenni*” (Makkai 1989a. 109.). Nem az a kérdés, hogy a kisebbségi sors konkrét vonatkozásaiban, azaz politikai, gazdasági, szociális vagy kulturális szempontból „elhordozható-e” vagy nem. A kisebbségi sors „legmélyebb gyökerében elviselhetetlen”, mert „merőben *ellenkezik az emberi méltósággal*”. Ez az, amit „Európa lelkiismeretének” nem szabadna eltűnnie és elhordoznia (Makkai 1989a. 109.).

Annak a ténynek, hogy semmiféle kisebbségi közösségben nem élhető meg a nemzeti élet igazi teljessége, nem csak *külső* akadályai vannak, hanem olyan *belső* akadályai is, amelyek a kisebbségek életvitelében, lelkiületében előálló beszűkülések, torzulások formájában mutatkoznak meg.

6 P. Natorp a marburgi iskolához tartozó neokantiánus filozófus és pedagógus a XX. sz. elején. Natorpnak erre a szociálpedagógiai értekezéséből vett gondolatára Makkai *Magyar nevelés, magyar műveltség* c. nemzetpedagógiai művében is többször visszatér.

A közügyekből való kiszorítottság állapotából fakadó belső érdekellentéteket, a beszűkülő lehetőségek kiélésének reménytelenségét, a kicsinyes személyi, családi és csoporttharcokat, a saját érdekek és gondok túlbecsülését, azaz a törpeség átkait semmilyen „etikai elszántsággal” sem lehet ellensúlyozni. Ennek mind egyéni, mind közösségi szinten megmutatkozhatnak nagyszerű példái, de „az *állandóságáról* beszélni naiv optimizmus lenne” (Makkai 1989a. 110.). De ugyanakkor a „változás reménye” nélkül *lehetetlen* elviselni az „idegenség”, a „szellemi értelemben vett hontalanság”, a „lelki ellenségesség” nyomasztó élményét, amely „kiközösíti a kisebbséget az emberi élet tevékeny és gyümölcsöző közösségéből, a magát megvalósító nemzet előretörő sodrából” (Makkai 1989a. 109.).

A kisebbségek politikai döntéseknek és hatalomgyakorlásnak köszönhetik a létüket, de létjogosultságuk politikailag megalapozhatatlan. Nem rendelkeznek olyan politikai impériummal, amely a hatalomgyakorlás és önrendelkezés körülményei között lehetővé tenné közösségi életük emberi tartalmainak a szabad kibontakoztatását. Ily módon a kisebbségek csak etikai, tágabb értelemben kulturális impériumot gyakorolhatnak maguk fölött. „A kisebbség létjogát tehát sajátos kultúrája igazolja” – írja Makkai (Makkai 1989a. 110.). Más szóval egy kisebbség nem mint politikai közösség, hanem csak mint kulturális közösség, egy sajátos kultúra birtokosaként és hordozójaként alapozhatja meg magát autentikus emberi közösséggént. Ez sokkal „elemibb és *emberibb*” egység, mint a külső politikai egység.

Ezzel kapcsolatban viszont feltehető a kérdés, hogy van-e, lehetséges-e egy kisebbségnek a létjogosultságát megalapozó, azaz az emberi lét teljességét minden irányban kibontakoztató sajátos (saját) kultúrája? Makkai véleménye szerint a kisebbség kultúrélete, saját forrásai ellenére visszafejlődésre van ítélve, amennyiben el van vágva az egységes nemzeti kultúra anyagi és szellemi erőforrásaitól. A tudományos kultúra elszigetelten képtelen létezni. Az irodalom és a művészet összehasonlítási lehetőségek és kellő technikai eszközök hiányában szintén versenyképtenné válik. És végül, az erkölcsi kultúra, a kisebbségi társadalom belső erkölcsisége is leromlik a kisebbségi létezés korlátai és belsőleg bomlasztó kihatásai közepette (Makkai 1989a. 110.).

Mindebből az következik, hogy a kisebbségi sors nem csak politikai, hanem *erkölcsi lehetetlenség*, tágabb értelemben *kulturális lehetetlenség* is. Makkai külön hangsúlyozza, hogy ezzel a következtetéssel nem a kisebbséget és a kisebbségi sorsban élőket marasztalja el, hanem annak a világnak a lelkiismerete ellen emel vádat, amely könnyelműségből vagy

gonoszságból hozott döntésével egy nemzet szétdarabolását, nemzeti fejlődésének megtörését idézte elő (Makkai 1989a. 111.).

Makkai az elvi síkon felvetett kérdést a magyar nemzet és a magyar kisebbségek helyzetére konkretizálja. Szövegében azonban a két fejtegetési szint egymásba játszik, itt csak az értelmi hozzáférhetőség érdekében választom szét ezeket. Makkai abból indul ki, hogy a magyar nemzet nagy tömbjei akaratuk ellenére, külső kényszerből kerültek idegen impériumok uralma alá. Ennek a ténynek negatív következményei megtapasztalhatók mind a nemzet, mind a kisebbségek esetében. A magyar nemzet több mint egyharmad részét elveszítve, társadalmi és szellemi struktúrájában leépülve, abba a helyzetbe került, hogy nemzeti létkeretei nem esnek egybe állami szuverenitásával, s ily módon nem képes egészséges nemzeti életet élni. A magyar kisebbségek mint kisebbségi nemzetdarabok szintén nem képesek az élet teljességét kibontakoztató közösséggé formálni magukat. Ez annál is inkább lehetetlen, mivel minden külső látzat ellenére a kisebbségi nemzetrészek a magyar nemzethez tartozóknak érzik és tudják magukat, a magyar nemzet „belül, lelkileg és szellemileg eltéphetetlenül egy maradt” (Makkai 1989a. 109.). Ezért ebben a politikailag szétszabdalt állapotban a magyar nemzet és a magyar kisebbségek számára nincs végleges és kibékítő politikai megoldás. De a magyar nemzet és a magyar kisebbségek számára kielégítő kulturális megoldás sincs. Egy olyan kis nemzet, mint a magyar, nem bírja meg azt a fényűzést, hogy öt nemzeti kultúrával dicsekedhessék (vö. Makkai 1989a. 110.).

Makkai meglátása szerint a kisebbségi magyarságnak a külső nyomásnál is sokkal veszedelemesebb ellensége az a tény, hogy a külső politikai hatalom nemhogy letörné, hanem éppenséggel támogatja azokat a belső parazitákat, akik a helyzetet kihasználva belülről demoralizálják a kisebbségi társadalmat. Az európai hatalmak lelkiismeretlen döntése következtében, amely a történelmi hivatását betöltött és Európa egyensúlyát biztosító magyar nemzet szétdarabolását eredményezte, a kisebbségi sorsba, idegen nacionalizmusok hatókörébe juttatott nemzetrészek mellőzött, lenézett, tétlenségre kárhoztatott állapotukban emberi méltóságukban szenvednek jóvátehetetlen sérelmet és lassú pusztulásra vannak ítélve. Ezzel az európai hatalmak az *emberi méltóság* ellen követtek el olyan merényletet, „amely a világtörténelem e legsötétebb korszakának valamikor rettenetes ítéletévé fog válni” (Makkai 1989a. 111.).

3. Az értelmezések konfliktusa

Makkai szövege a romániai magyar közéletben élénk vitát váltott ki. Végigkövetve a vita menetét, világosan kirajzolódik az *értelmezéseknek az a konfliktusa*, amely e szellemi konfrontáció éltető ereje volt. Látszólag a Makkai álláspontját, következtetéseit kifogásoló, kritizáló vagy ép-penséggel Makkai gesztusát megvádoló, elítélő álláspontokkal, érvekkel a Makkai elgondolását a megértetés szándékával magyarázó-értelmező és a Makkait ért vádak elhárítani igyekvő hozzászólások szembesülnek. Egyes hozzászólásokban éppenséggel együtt jelentkezik az elmarasztaló és a felmentő érvelés. Valójában azonban mindezekben a korabeli feltételek között lehetségessé váló *értelmezések* fogalmazódnak meg és konfrontálódnak egymással. Ezek az értelmezések nem csak a *megértés* lehetőségeit, elérhető színvonalát, hanem a *félreértés* tipikus mozzanatait is magukba foglalják.

Ebben a tanulmányomban nem célom a vita egészének átfogó, részletes elemzése, de szükségesnek vélem az alapvető, előfordulási gyakoriságuk és általánosító erejüknél fogva jellegzetesnek, tipikusnak vélhető ellenvetéseket, illetve azokkal szemben Makkai álláspontjának a védelmében felhozott érveket összefoglalni:

3.1. Az ellenvetések

1) Makkai felfogása olyan elvi álláspontra helyezkedik,⁷ amelyből a valós tapasztalatoknak ellentmondó következtetések vonhatók le. Ezért végkövetkeztetése feloldhatatlan ellentmondáshoz vezet az elv és a valóság között: kisebbségi sorsban nem lehet emberi módon élni, de mégis muszáj azoknak, akik történetesen kisebbségi sorsban élnek.⁸ A valóság felől nézve: Makkai végkövetkeztetése a kisebbségi sorsban levőket vagy-

7 Hegedüs Nándor: „...Makkai nézete tisztára elmélet, amivel a kisebbségek élete egy jottával sem mehet előbbre...” (Hegedüs 1989. 112.)

8 „Kisebbségi sorsban egyszerűen nem lehet lenni és élni. És ha mégis muszáj?” – teszi fel a kérdést Hegedüs Nándor, aki elsőként reagált Makkai írására. Majd: „Mert akinek az az álláspontja, és ezzel a problémát el is intézi, hogy a kisebbségi sors lehetetlenség, az természetesen nem is mondhatja meg, hogyha azonban mégis lehetséges, akkor hogyan lehetséges.” Később még egyszer visszatér rá: „Makkai a »nem lehet« elvét hirdeti. De ez a valóságba bele nem illeszthető, mert ami mégis megvan, arra hiába mondjuk, hogy nem lehet.” (Hegedüs 1989. 112., 114.)

vagy típusú választás elé állítja: vagy lemondanak a kisebbségi sorsukról, vagy az emberhez méltó létállapotról mondanak le.⁹

2) Makkai érvelése belsőleg inkohereus, mivel egymásba csúsztatódik az elvi szinten kibontakoztatott spekulatív érvelés és a politikai-gyakorlati érvelés síkja. Makkai az elvi szinten megfogalmazott kijelentéseit összetéveszti a valós tényállással.¹⁰

3) Makkai álláspontja, tételei, végkövetkeztetése ellentmondanak a modern kisebbségelméletek álláspontjának.¹¹

9 Hegedüs Nándor utal arra a „vagy-vagy”-ra, „ami között természetesen egyetlen kisebbségi nemzet sem tud választani, azaz: hogy vagy ne legyen kisebbség, vagy ha van, akkor a kisebbség nem nemzet, és tagjai nem emberek többé” (Hegedüs 1989. 115.).

10 Szemlér Ferenc aprólékosan megvizsgálja a Makkai által alkalmazott bizonyítási módot, és többek között a következő belső inkohereciát véli felfedezni benne: „Kénytelen vagyok megállapítani, hogy Makkainak *elvi síkon* mozgó cikke ismét összeveti a gyakorlatot az elmélettel. Mert lehetséges, hogy egész Európában általános lesz a faji uralom, de ez még mindig nem jelenti a faji vagy nemzeti kizárólagosság alapján bekövetkezett tények *elvi* helyességét.” Majd: „Mert ha elfogadjuk Makkai állítását, hogy a nemzeti öntudat kivirágzása megdönthetetlen törvény, akkor e törvény és a kisebbségi sors között valóban feloldhatatlan ellentmondás van. »A faji és történelmi sajátosságait« kiélő nemzet és a kisebbség kizárják egymást. Ha az egyiket feltételezzük, a másiknak meg kell semmisülnie, mert mindkettőnek egy időben való létezése – Makkai kedvenc kifejezésével élve – elvileg lehetetlen. Azonban a kisebbség jelenléte az európai nemzettestekben ma még kimutatható. Viszont az »élettörvények«, ha elméleti antinómiákat meg is tűrnek, gyakorlatiakat hosszabb ideig nem engedélyeznek. Valamiféle megoldásnak tehát be kell következnie.” (Szemlér 1989. 178.)

László Dezső szintén ilyen belső következetlenséget mutat ki Makkainál, arra hivatkozva, hogy Makkai a szövege líraiságára, elégikus műfajára jellemző lírai igazságot azonosítja a történelmi igazsággal. „Amilyen mértékben háttérbe szorul az általánosító liberalizmus, és tör fel helyébe az elszíntelenedést elsöprő új nacionalizmus, olyan mértékben válik a kisebbségi élet minden vonatkozásban lehetetlenné. A cikknek ez a magva történetfilozófiai megállapítás. Most azt kell kérdeznünk, hogy ez a megállapítás – nem lírailag, hanem történelmileg – igaz-e. (Lírailag a lírikusra nézve igaz.) Ez a megállapítás történelmileg nem igaz. [...] Mindenesetre tudományosan nem lehet azt állítani, hogy a nemzeti szellem soha nem ismert új értelmű kivirágzása az egyetlen utat és lehetőséget jelenti Európa számára. Makkai ezt azonban nem így állapítja meg, hanem egyben értékeli is, és ezt az egyetlen életformát tartja értékesnek és emberhez méltónak.” Majd: „Makkai egy történetfilozófiai megállapításból indul ki, de mielőtt mint filozófus tovább vizsgálódna, átadja a szót a lírikusnak. Ebből a magatartásból következik az a lírailag igen értékes magatartása, hogy relatív tényeket abszolutizál. Ez amennyiben megbocsátható egy lírikusnak, éppen annyira elítélendő a történetfilozófusnál.” (László 1989b. 194–195.)

4) Makkai itt kifejtett álláspontja és végkövetkeztetése a kisebbségi kérdéssel kapcsolatban ellentmond korábbi nézeteinek, mindannak, amit elméleti szinten írt és tanított a kisebbségi léthelyzetről.¹²

5) Makkai itteni álláspontja ellentmond korábbi élethivatásának, egyéni beállítódásának és közéleti vezérszerepének.¹³

11 „Makkai Sándor tétele merőben ellenkezik a kisebbségi törekvések modern elméletével, amely éppen azt akarja bizonyítani, és azt szeretné meg is valósítani, hogy egy nemzet szellemi és kulturális élete, szabad kibontakozása, szóval mindaz, ami az embert emberré teszi, elképzelhető és megteremthető akkor is, ha ennek egyes tömbjei nem rendelkeznek az állami impérium attribútumaival. A nemzet és állam fogalmának és funkciójának gyakorlati szétválasztása, az állam s nemzet azonosításának megdöntése felé tör a kisebbségi tudomány, a kisebbségi irodalom legjobbainak erőfeszítése” – írja Hegedüs Nándor (Hegedüs 1989. 113.).

12 „Tudjuk – írja Hegedüs Nándor –, hogy azóta roppant változás állott be Makkai életében; kisebbségi magyarból többségi magyarrá emelkedett, de még ez a rendkívül nagy s átalakító változás sem magyarázhatja meg azt a tátongó eltérést, ami akkori művei és mostani »nem lehet«-je között ásít.” (Hegedüs 1989. 115.) Hegedüs itt Makkainak az 1929-ben kiadott *Mi utunk* című könyvére és az 1931-ben megírt *Magunk revíziója* című munkájára utal. Ezekben fogalmazza meg Makkai a kisebbségek „világhivatásával”, illetve a „kisebbségi magyar öntudattal” és az önerőre alapozott kisebbségi önmegvalósítás imperatívuszával – „Miután kell, tehát lehet is” (Makkai 1998. 78.) – kapcsolatos gondolatait. Makkai a következőképpen fogalmaz: „De a kisebbségre nézve a maga szellemi életének és kultúrájának megteremtése, kifejlesztése és fenntartása nem luxus, hanem önfenntartásának lényege, melyet kölcsön nem vehet és kívülről nem táplálhat: önmagából kell kitermelnie a maga adott és sajátos szükségleteinek megfelelően: ez a tény kényszeríti arra az erdélyi magyarságot, hogy önálló szellemi életet éljen és saját kultúrát teremtsen, ha élni akar. Ennek a követelménynek van egy olyan mély alapja, amelyet köztudattá és közmegyőződéssé kell tenni az erdélyi magyarságban. Ez a *kisebbségek világhivatása* [kiemelés tőlem – V. K.] a jelenlegi súlyos időkben. [...] Minden önálló ország kultúrája szükségképpen alkalmazkodik a politikai érdekhez, ellenben a kisebbségek kultúráját ilyen érdek nem kötvén, nemzeti jellemét és sajátosságait mindig egytemesen emberi ideálok szolgálatába állíthatja és kultúrájában keresheti és megközelítheti a nemzeteket összekötő nagy, közös értékek csúcsait. A kisebbségek vannak hivatva, már csak szükségképpen, a helyzetükből következő szenvedéseiknél fogva is egy nemesebb humánus, egy egyetemesebb emberi szellemiség, egy a nemzeteket összekötő kultúra és végre az igazi embertestvériség nagyszerű és gyógyító jövőjének előkészítésére.” (Makkai 1935. 20–21.) „Az a tény, amely a mi kisebbségi magyar öntudatunkat meghatározza, annak a realitásnak minden oldaláról való komoly végiggondolása és számbavétele, hogy *mi semmiféle földi impériummal nem rendelkezünk*. Ez azt jelenti, hogy sajátos életünkben csak annyit valósíthatunk meg, amennyit minden külső segítség nélkül a magunk erejéből meg tudunk valósítani.” (Makkai 1998. 78.)

Reményik Sándor is „rég” és „új” Makkairól beszél, oly módon, hogy az újjal szembeállítja a régít, továbbra is annak a tanítását tartva hitelesnek a kisebbségi

6) Makkai fejtegetése a kisebbségi sors lehetetlenségéről az önigazolás szándékával íródott.¹⁴

7) Makkai szövegének végkicsengése, végkövetkeztetése pesszimista hangvételű és a kisebbségi sorsban élők számára demoralizáló hatású.¹⁵

sorsra nézve: „Kisebbségi mivoltunkat a régi Makkaival szólva: mártír-példának és tanító-küldetésnek valljuk önmagunkon túl, többségi nemzetek számára is. Hiszszük, hogy állandó belmisszióval önmagunk között s a lélek végtelen lehetőségeivel a hátunk mögött, a lélekbe való visszavonulás végtelen útjában bízva, egyszer majd nyilvánvalóan is otthonra találunk a minket körülvevő népek között.

Az új Makkai Sándor elcsodálkoztató és megdöbbentő gondolatai mellett állandóan idézgetjük a régi Makkai Sándort, a kisebbségi élharcost, akitől azt tanultuk, hogy az életből az Életbe juthatunk, hogy az élet minden körülmények ellenére is nem pusztá valóság, hanem megvalósítandó minőség, nem csak lehetőség, hanem követelmény, nem csak adottság, hanem kategorikus imperatívusz.

Az erkölcsi törvény mint magyar követelmény bennünk. A transsylvan csillagok pedig felettünk. És semmi más.

Nekünk lehet – mert kell.” (Reményik 1989. 127–128.)

- 13 Ezt Jancsó Béla fogalmazta meg a legpontosabban: „Makkai hirdette mindig a kisebbségi sors külön méltóságát, erejét, világhivatását. Személye és műve egyik erőt adó, figyelmeztető szimbólumunk volt: Íme, lehet kisebbségi életet élni, és abban lehet gazdag hatású, felfelé ívelő, egészséges életet élni. Eltávozása már sok lélekben megingatta ezt a hitet, újabb írása pedig ezt a folyamatot csak fokozta. Makkai Sándor nem magánember, hanem közszellem és szellemi szimbólum volt, azon kevés mai magyarok egyike, aki munkája sugallata alatt lelkeket tudott az életre megtartani. Cikke ezt a felbecsülhetetlen hatást és erőt rombolta le vagy gyengítette meg nagyon sok erdélyi magyar életében.” (Jancsó 1989b. 224.)
- 14 Szász Endre: „»Nem lehet!« – mondja mentegetőzve: »erkölcsileg lehetetlenség« volt a maradása.” (Szász 1989. 118.) Az önigazolás gondolatát Szentimrei Jenő pontosan megfogalmazza: „Aki ismeri Makkai körünkből való távozásának igazi és mélyebben fekvő rugóit, csálhatatlanul kéri e sorok mögöl, hogy ez a cikk csakugyan önigazolásfélének íródott.” (Szentimrei 1989. 138.)
- 15 Makkai végkövetkeztetésének pesszimizmusát, sőt nihilizmusát sokan felpanaszolják: Hegedüs „lesújtó nihilről” beszél (Hegedüs 1989. 116.); Szentimrei Jenő Makkai „sötétenlátását” említi (Szentimrei 1989. 137.); Bertalan István szerint „nagy hiánya és gyengéje a tanulmánynak, hogy teljesen reménytelen és kilátástalan eredményre jut” (Bertalan 1989. 157.); Katona Jenő szerint is Makkai „a teljes reménytelenséget” hirdeti a magyar kisebbség számára (Katona 1989. 161.). De hasonlóképpen vélekedik Magyarországon Bajcsy-Zsilinszky Endre is Makkai „éjfekete pesszimizmusáról” (Bajcsy-Zsilinszky 1989. 154.). Jancsó Béla továbbmegy. Ő pontosan fogalmazza meg, több rendben is, annak a vélt demoralizáló hatásnak a lényegét, amelyet Makkai álláspontja az erdélyi magyar emberekben kiválthat: „Sok emberben rendítette meg ezzel a szükséges élethitét, és szabadított fel a pesszimizmust.” (Jancsó 1989c. 183.); Makkai „hitet ölő gondolatmenetének” legkárosabb hatása: „a kisebbségi élet lehetségeségébe vetett hit megingatása” (Jancsó 1989b. 224.).

3.2. A Makkai álláspontját fenntartó érvek

1) Makkai gondolatmenetével kapcsolatban az alapvető félreértés abból származik, hogy nem azt a címzettet tulajdonítják neki, akihez szól. Makkai végkövetkeztetése ugyanis nem a kisebbségi sorsban élőknek szánt üzenet, hanem az európai hatalmak lelkiismeretéhez címzett figyelmeztetés.¹⁶

2) Makkai nem politikai szempontból vizsgálja a kisebbségi kérdést, hanem az általános humanizmus nézőpontjából.¹⁷

3) Makkai nem a kisebbségi sorsról mond elmarasztaló véleményt, hanem a kisebbségi kategóriáról.¹⁸

16 Ezt többek között pontosan megfogalmazza Bertalan István: „Az írás nem azoknak szól, akik kisebbségi sorsban élnek, hanem azoknak, akik ezt az életformát a szükség által nem parancsolt mértékben elszaporították. Egyelőre azonban nem a címzettekhez érkezett el, hanem eljutott azokhoz, akik közel húsz esztendeje vállalták és viselik a kisebbségi életsorsot...” (Bertalan 1989. 157.). Hasonlóképpen vélekedik Vásárhelyi János is: „Úgy érzem, hogy Makkai Sándor cikkét teljesen félreértették, és a vitát vele egészen más területre vitték át, mint amely területen mozgott a cikk akkor, amikor Makkai Sándor elvi fejtegetéseit, amelyek a világpolitikai helyzet és világpolitikai törekvések összefoglaló szempontjainak mérlegeléséből keletkeztek, a mindennapi politikai élet és éppen a mi kisebbségi életünk napi kérdéseinek körébe vonták bele.” (Vásárhelyi 1989. 165–166.) Dávid Gyula: „Értsük meg! Makkai írása a világ lelkiismerete előtt átütő erejű, hangosan elzokogott vádbeszéd és védőbeszéd, melyet éppen nekünk kell végül meghallgatnunk, mert bár *rólunk*, de nem *hozzánk* szól.” (Dávid 1989. 191.)

17 Paál Árpád pontosan megfogalmazza: „Az egész cikk alapeszméje az, hogy nem politikai szempontból, hanem az általános humanizmus szempontjából nézi a kérdést.” (Paál 1989a. 130.) Csuka Zoltán, a kisebbségi kérdés szakértője, úgyszintén világosan látja Makkai szándékát: Makkainak „éppen az volt a célja, hogy a kisebbségi kérdés *szakértőinél* vitát kezdeményezzen, s ezzel legalább egy hajsztállal közelebb vigye Európa egyik legvajúzóbb kérdését, a kisebbségi problémát az elcsendesítő megoldás felé.” Majd: „Mindenekelőtt maga Makkai Sándor hangsúlyozta, hogy a kérdést *nem politikai szempontból* nézi, hanem a legmélyebb gyökerében, *a humánus sorsát illetően*. Azok tehát, akik szenvedélyességükben bármelyik oldalról is politikai síkra igyekeznek áttolni, alapjában tévednek Makkai intencióinak megítélésében.” (Csuka 1989. 168.)

18 Paál Árpád kihangsúlyozza ezt a cseppet sem elhanyagolandó értelmezési szempontot: „Látnivaló, hogy nem a kisebbségi sorsban élők erkölcselenségéről, hanem magának a kisebbségi kategorizálásnak a tarthatatlanságáról szólott a szerző.” (Paál 1989a. 130.) Ugyancsak Paál utal arra is, hogy a kisebbségi kategória tartalmilag pontatlan, bizonytalan. „A »kisebbségek« fogalmát a világháború utáni nemzetközi szóhasználat alkotta, de tartalmára nézve ma sincs általánosan elfogadott megállapodás. Egyik felfogás szerint átmeneti állapotot jelent, másik szerint állandó létformát. Ez az ellentét is jelzi a kisebbségi kategória bizonytalanságát.” (Paál

4) Makkai felfogása a kisebbségi kérdésről szellemi fejlődése eredményeként alakult ki, és nincs ellentmondásban sem az azelőtti felfogásával, sem az addigi egyéni beállítódásával és közéleti szerepvállalásával. Ellenkezőleg, mindezeknek az elvi, elméleti megalapozását jelenti.¹⁹

1989a. 131.) Ugyancsak Paál azt is kifejti, hogy *megalapozott és őszinte önkormányzatok nélkül a „kisebbségi kategória” csak szellemi hontalanságot adhat. „Jó volt – írja –, hogy ezt Makkai megdöbbenően megmondotta, mert máskülönben soha fígyelem nem támad még a magyar közvéleményben se e súlyos emberiségi kérdés iránt, holott abban milliós tömegű magyar néprészletek sorsa is benne foglaltatik. Jó volt ezt megmondani, habár Erdély magyarságából zavaros visszhang is támadt reá. De ez a zavaros visszhang is csak annak a bizonyítéka, hogy a kisebbségi kategória fogalmával mennyire nem vagyunk tisztában, s mennyire rászorulunk ebben a tekintetben is a több felismerésre és öntudatosságra.”* (Paál 1989b. 188.)

A kisebbségi kategória problémás voltára a kisebbségtudomány képviselője is felhívja a figyelmet: „Azzal Európában minden kisebbségtudománnyal foglalkozó ember tisztában van, hogy a nemzeti öntudat »új értelmű kivirágzása« után maga a kisebbségi kategória is egészen új, talán még 1918-ban sem ismert kritikus helyzetbe jutott, s épp ezért vált – mai formájában – a humánus szempontjából lehetetlenné, s épp ezért láthatjuk a kisebbségtudomány terén azt a törekvést, hogy a más nemzet politikai államában élő nemzetrészek életformája is új megfogalmazást kapjon. [...] Tehát *a kisebbségi kategória átértékelésben van*, s a kisebbségtudomány feladata, hogy a nemzeti öntudat mai hevessege idején is a más nyelvi államban élő nemzettömbök részére az új életforma lehetőségét kölcsönös jóindulattal megtalálja. [...] A javítás tehát nem csak a mai kisebbségi nemzetrészek *életérdeke*, hanem a többségieké is, mert Európa majd minden nemzete bizonyos részében kisebbségi vagy többségi, és így a kérdés megoldása *egyetemes európai érdek. Úgy is mondhatnánk, hogy ez a javítás Európa életmentő akciója.*” (Csuka 1989. 168–169.)

- 19 Makkai szövegének értő olvasói az általa kifejtett gondolatokban nem következtetlenséget látnak, hanem a szellemi fejlődés, az átfogóbb és mélyebb elgondolás megnyilvánulását. Pilder Mária: „Az a baj, hogy lényegében *nem értik* jól a dolgot még Sándorék sem. [A levél szerzője itt Reményik Sándorra utal – V. K.] Ők azt hiszik, hogy »következtelen« vagy, és egy »új Makkai«-ról beszélnek a »régi«-vel szemben. [...] Ha »következtelenség«, akkor csak örülni tudok neki, hogy fejlődés és előre megy, ahelyett, hogy megállj egy helyben. Énszerintem csak a buta ember »következetes«. [...] A »következtelenség«-ről tehát ez lenne a véleményem. De szerintem még csak nem is következtelenség, amit írtál, hanem egyszerűen csak az érem *másik* oldala, és mindannak, amire tanítottál és amit hirdettél, a mélységesen mély és eddig rejtett *fundamentuma*.” (Pilder 1989. 120–121.) Vásárhelyi János is leszögezi, hogy „Akik figyelmesen újból és újból átolvassák a Makkai Sándor cikkét, azok egyet fognak érteni velem abban, hogy [...] azért ő mégsem tért le arról az útról, amelyen eddig járt. Írásában most is a keresztyén kultúra és az ő népe sorsán töprengő léleknek gondja és aggodalma nyilatkozott meg.” (Vásárhelyi 1989. 167.) Dávid Gyula is hasonlóképpen fogalmaz: „Régi és új Makkai nincs, csak az, akinek ma is Erdélyben nyargal minden gondolata, rajta van most is szeme féltő tekintete. Én úgy látom, hogy ő most is egészen az, aki volt. Csak a világ lett más és gonoszabb.” (Dávid 1989. 191.)

4. Makkai Sándor, a szerző

4.1. Makkai életútja

Egy szöveg értelmének a felfejtése során nem érdektelen vállalkozás odafigyelni a szerzőre, annak életútjára, mindazokra a lelki és szellemi élményekre, gyakorlati élettapasztalatokra, amelyekre a szöveg megírása előtt szert tett. Mindezek olyan előzetes tapasztalatok, amelyek a szöveg megalkotása során „játékba jönnek”, részt vesznek a szöveg értelemtartalmának a megformálásában, és fontos értelmezési szempontokat kínálhatnak ennek megértéséhez. Hasonlóképpen fontos értelmezési szempontokkal szolgálhatnak a szerzőnek mindazok a megjegyzései, reflexiói, amelyek a szövegével, keletkezési körülményeivel, másoknak a hozzáfűződő reakcióival kapcsolatosak. Mindez annál is inkább fontos, mivel a szövegalkotásnak egy olyan, a racionalitás-modernitás környezetébe ágyazódó technikájáról és kulturális környezetéről van szó, amelyben a szerző szerepkörében megjelenő alkotó szubjektum aktivitása cseppet sem elhanyagolandó, sőt a központban áll, sokszor egyenesen a középontba állítódik. És nem csak ezért fontos, hanem M. Foucault szerint azért is, mert a szerzőknek az a megkülönböztető jegyük, hogy nem csak saját műveiket hozzák létre, hanem valami mást is: megteremtik „más szövegek kialakításának lehetőségét és szabályait” (Foucault 1987. 33.). Ebben a vonatkozásban Makkai nem csak a *Nem lehet* szerzője, hanem bizonyos mértékben annak a vitának is, s eme vita szövegeinek is, amely a *Nem lehet*-probléma körül kialakult.

A *Nem lehet* című írás szerzője Makkai Sándor, a két világháború közötti időszakban az erdélyi magyarság egyik egyházi, politikai és szellemi vezéregyénisége. Makkai életútja a Nagyenyeden és Kolozsváron folytatott teológiai és filozófia tanulmányok után a sárospataki és kolozsvári teológiai tanárkodáson, lapszerkesztési és egyházszervezési tevékenységen keresztül a püspöki székhöz vezetett. 1922-től az erdélyi református egyházkerület püspökhelyettese, 1926-tól tíz éven keresztül püspöke volt. 1936-ban egészségi okokra hivatkozva lemondott a püspökségről, és Magyarországra távozott, ahol Debrecenben egyetemi tanárságot vállalt.

Mindez azonban az *életútnak*²⁰ csak a külsődleges aspektusa, az az „eseménytörténete”, amely a belső élményrétegződés, a megtanult és meg-

20 Itt és a továbbiakban az *életút* kifejezést abban filozófiai-hermeneutikai értelemben használom, amelyet Dilthey tulajdonított neki: „Az életút részekből, élmé-

szerzett tapasztalatok lelki és szellemi feldolgozása, az ezek alapján kimunkált cselekvési stratégiák gyakorlati megvalósítása szervez olyan egységgé, amely egy értelemegésként jelenítődik meg az élettörténeti folyamatban.

Makkai Sándor életútja a *Nem lehet*-cikk megírását megelőző időszakban az értelmező vizsgálódásban is ilyen értelemegésként, a lelki-szellemi és gyakorlati életvitel szétbonthatatlan egységeként ragadható meg. Ebből a nézőpontból tekintve Makkai a szó valódi, tulajdonképpen értelmében *értelmiségi* volt, azaz olyan egyén, aki számára a szellemi és gyakorlati síkon megélt élet létteljessége tudatosan megalkotott értelemteljességként bontakozott ki és jelenítődött meg a maga hiteles létmódjában, a *kultúrában*. Számára a kultúra nem csupán egy külsődleges szellemi környezetként létezett, hanem a kibontakoztatható emberi teljesség létalapjaként, az emberi szellem és cselekvés *ontikus közegeként*. A kultúrával szembeni ilyenyszerű beállítódásában szerzett értelmiségi tapasztalatai mindvégig alakítólag hatottak kultúraszemléletére, és megvilágítják azt az *egzisztenciális jelentőséget*, amelyet Makkai a kultúrának tulajdonít egy emberi közösség életében. A viszony fordítva is érvényesül: Makkai lelki-szellemi érzékenysége és gyakorlati cselekvőképessége egy olyan kultúrában formálódik – az erdélyi magyar kultúrában –, amely a maga önszemléletében az erdélyi magyarság megtartó létalapjának tudja magát, és a kultúrahordozó értelmiség kultúraszemléletében, az értelmiségi szerepkörrel, hivatástudattal, feladatvállalással kapcsolatos elvárásokban ilyenként definiálja önmagát.

Makkai az erdélyi magyar értelmiségnek egy olyan kimagasló képviselője volt, aki mind szellemi-elméleti, mind pedig gyakorlati értelemben *tudatosan* készült az értelmiségi hivatásra, és mindvégig ezzel a tudatossággal gyakorolta is mindkét vonatkozásban az értelmiségi szerepkörét. Sorsa, életútja, értelmiségi hivatása szervesen összefonódott az erdélyi magyarság történelmi sorsának átalakulásával, kisebbségi léthelyzetbe kerülésével. Egyházi vezetőként konkrét és hatékony lépéseket kezdeményezett nem csak az egyház belső életének a megújításáért, hanem az erdélyi magyarság oktatási, kulturális, szociális körülményeinek a megtartásáért, felemeléséért. A román szenátus tagjaként a politikai harcokban is részt vett az erdélyi magyarság politikai jogainak védelmében. Gyakorlati tevékenysége mindvégig egy jól átgondolt, tervszerű kisebbségsszervező, közösségépítő

nyekből áll, amelyek belsőleg összefüggenek egymással. Minden egyes élmény valamely énre vonatkoztatott, amelynek részét képezi; a többi résszel alkotott struktúra révén egy összefüggést képez.” (Dilthey 1990. 65.)

stratégiába illeszkedett. Ezt nem csak gyakorlati szempontból, hanem elméleti munkásságával is megalapozta, amely egy összefüggő, koherens kisebbségfilozófiai koncepció elemeinek a kidolgozására irányult.

Makkai elméleti vizsgálódásait kettős cél vezérelte: megérteni a kisebbségi léthelyzetet és megoldást találni az emberi létteljesség kibontakoztatására. Ehhez kiváló szellemi és módszertani alapot nyújtott filozófiai előképzettsége és mindvégig kitartó filozófiai érdeklődése, amely elsősorban nem kész filozófiai tételek egyszerű átvételében és hirdetésében nyilvánult meg, hanem a szó valódi értelmében vett *alkalmazott filozófia* művelésében. Az ő esetében ez egyrészt a kisebbségi lét mély filozofikus tartalmának, belső kategoriális összefüggéseinek a feltárásában, másrészt egy gyakorlati kisebbségi létprogram filozófiai megalapozásában valósult meg. Egyszerre törekedett a belterjességre, öncélúvá válásra hajlamos kisebbségi létezés kritikájára és egy konstruktív létprogram kidolgozására. Erre úgyszintén alkalmassá tette filozofikus gondolkodásmódja, amely hozzásegítette ahhoz, hogy filozófiai problémák öncélú vizsgálata helyett az emberi létezés lényegi problémáit filozófiai problémaként ragadja meg. De nem elhanyagolható kiváló íráskészsége sem, amelynek köszönhetően pontos megfogalmazásban, világos nyelvezettel, könnyed, gördülékeny stílusban tudta előadni mondanivalóját. Ennek köszönhető gazdag esszéírói és szépirodalmi munkássága is, amely szintén a kisebbségi öntudat alakítását, a létproblémákkal való kritikai-konstruktív szembenézést és a megoldáskereső törekvéseket szolgálta.

Összegezve: Makkai életútjának, személyiségének, erkölcsiségének egységes megnyilatkozási formája, Makkai értelmiségi létformája a *szolgálat*. Ebben mutatkozik meg a filozófiai, hitbéli, morális és személyes-egzisztenciális dimenziókban kibontakozó személyiségének széttörhetetlen egysége. Ez az egység tükröződik vissza mind a művei gondolatvilágában, mind a gyakorlati feladatvállalásainak koncepciójában és kivitelezésében, mind pedig általában az egyházához, a kisebbségi magyar közösséghez és önmagához való viszonyában.²¹ Ez az egység ugyanakkor az emberi tapasztalás átfogó és természetes egysége, amelyben az élet és a szellem törekvései, a közvetlen élmény és a megszerzett tudás, a tárgyilagossá szemlélődés

21 Makkai önszemléletére jellemző, hogy saját életútját ő maga is belsőleg minden részletében összefüggő egységes szolgálatként értelmezi, mégpedig nem csak az utólagos visszatekintés során, hanem az életét végigkísérő folyamatos önértelmezésben is, amely éppen ezért ennek a szolgálattá szervesülő-egységesülő életútnak szerves alkotóelemévé és alakítójává is válik. Ennek a hermeneutikai nyitottságának a legfontosabb dokumentuma éppen *Szolgálatom* című írása 1944-ből.

és a cselekvő részvétel, a megélt hit és a racionális meggyőződés, a morális kötelesség és a lehetőségekben feltárulkozó szabadság együttesen alkotja Makkai számára az emberi létteljességet. Ebben együtt van szemlélet és önszemlélet, értelmezés és önértelmezés, a külső körülményekre és önnön személyiségére egyaránt irányuló hitszerűen megalapozott, morálisan felelős, gyakorlatilag hatékony formáló-alakító, kritikai-konstruktív cselekvés.

4.2. Makkai Sándor és Jancsó Béla levelezése

Ez a létteljesség az értelmes élet, vagyis az önmagát az értelem felől szemlélő és az értelem irányában kiteljesítő élet folyamata, *hermeneutikailag nyitott történés*, amelynek az egyes mozzanatai kölcsönösen értelmezőleg kapcsolódnak egymáshoz. Ebből lehet megérteni azt a beállítódásbeli különbséget, amely Makkai, illetve számos erdélyi értelmiségi kortársa esetében megmutatkozik abban a kritikus időszakban, amikor életében fordulat következik be. A *Nem lehet*-vitában elhangzó hozzászólások, állásfoglalások egész sorozata mindenképpen összefüggést igyekszik teremteni Makkai életútjában a megelőző időszakban bekövetkezett változás és a cikk megírása, illetve mondanivalója között. Elégséges, ha itt csupán Jancsó Béla Makkaival folytatott levelezésének néhány mozzanatára utalunk, amelyek fontos értelmezési szempontokat tartalmaznak a *Nem lehet*-problémához is.

Jancsó Béla a Makkai életútjában bekövetkező változásokat – a püspökségről való lemondást, valamint a Magyarországra való áttelepülést – az erdélyi magyar közélet, a kisebbségi sors vonatkozásában tartja morálisan problematikusnak. Véleménye szerint az első tény, a lemondás, még ha emberileg indokolhatónak és morálisan becsületesnek is tekinthető, „erdélyi magyar szempontból” „nem csak egyházi, hanem egyetemes erdélyi magyar veszteség” (Jancsó 1989a. 96.). A második tény, az áttelepülés, amely nem szükségszerű következménye a püspökségről való lemondásnak, azon túlmenően, hogy Makkainak a kisebbségi sorsról, a hűségről és a helytállásról szóló addigi tanításával ellentmondásban álló cselekedet, morálisan is kifogásolható, mivel az erdélyi magyarságért, a kisebbségi sorsért felelősséget vállaló értelmiségi felelőtlen lépésének, lelkiismeretlen cselekedetének, erkölcsileg romboló hatású példának²² minősül, olyan tettnek amely a közös-

22 „Nagyobb [a püspökségről való lemondásnál – V. K.] s hatásaiban kiszámíthatatlan csapás: egy borzasztó példa erkölcsi rombolása akkor, amikor pusztán az erkölcs, a hűség tarthat meg bennünket.” (Jancsó 1989a. 96.)

ségi eszmények szolgálatáról való lemondással jár az egyéni törekvések érvényesítése érdekében, és ami miatt egy olyan személyiség mint Makkai „az erdélyi magyar lelkiismeretnek” tartozik számadással. Jancsó már az első lépéssel kapcsolatban figyelmezteti Makkait, hogy a helyes döntés érdekében a (személyes) egészség, az egyház és az erdélyi magyarság hármasszempontjára egyaránt tekintettel kell lennie, mert döntése (lemondása) nem csak az erdélyi magyarságra hozhat kiszámíthatatlan csapást, hanem önmagához is méltatlanná válhat általa.²³ Itt még Makkai személyisége és közéleti szerepvállalása kapcsán Jancsó tekintettel van a probléma egyéni és közösségi, közéleti dimenzióira, még megengedi azt, hogy a közügyet hátrányosan érintő döntésbe az egyéni, magánéleti motiváció is elfogadható módon belejátszhat. A második lépés megítélésében viszont már a személyes szempont, s annak személyes vonatkozású moralitása nem jöhet számításba a közösségi szempont erkölcsi súlyával, az „őrhely elhagyásának vádjával” szemben.²⁴ Az erdélyi magyarságnak itt és most nem olyanokra van szüksége, akik távolról és kívülről szolgálják az ügyét, mert ezt az ügyet igazából csak belülről lehet szolgálni (vö. Jancsó 1989d. 44).²⁵ Ez az ügy – lép tovább Jancsó – éppen a Makkai által eszményként hirdetett „lelki ember” ügye, „a lelki ember alapja pedig: a felelősség” (Jancsó 1989e. 59–60.). A végső, s az egész érvelési mód voltaképpen természetét megvi-

23 „Mindhárom szempont – egészségé, egyházadé, az erdélyi magyarságé – azt írja elő: ne hamarkodd el döntésedet, ne teremts most kész helyzetet, mert leveledben feltételezett szándékod magadra, egyházadra, az erdélyi magyarságra egyaránt kiszámíthatatlan csapást hoz. Terád azt a legnagyobbat, ami egy akkora szabású és hivatású embert csak érhet, mint Te, azt, hogy *méltatlan leszel önmagadhoz.*” (Jancsó 1989d. 44.)

24 „Az elvi kérdésen túl erkölcsileg: kétségtelenül van különbség aközött, hogy egyenlő vagy kisebb állásba kész. De az őrhely elhagyásának vádját sehogy se kerülhetnéd el.” (Jancsó 1989d. 43.) Makkai előző levelében kifejtette, hogy az erdélyi célokat is szolgáló magyarországi munkavállalást egyáltalán nem tartja elítélendőnek. De erkölcsileg elítélendőnek tartaná egy erdélyi munkakörhöz hasonló magyarországi munkakör elvállalását. Például azt, hogy az erdélyi püspökségről való lemondása után mondjuk Magyarországon püspöki funkciót vállalna el. „Azt tartom ui., hogy hasonló vagy azonos munkakört vállalni föltétlenül kedvezőbb anyagi és külső feltételekkel, kényelmesebb és csillogóbb világbeli körülmények között: ez joggal elítélhető volna. Ez az őrhely elhagyásának volna mondható. Ilyen értelemben tehát tényleg »hihetetlen« állítás rólam az, hogy az erdélyi püspökséget fölcserélem ittenivel.” (Makkai 1989c. 40.)

25 Ezt az érvet Jancsó megint csak Makkaival vitatkozva fogalmazza meg, Makkainak arra a kijelentésére válaszolva, hogy: „Én azt sem tartom, hogy aki testileg, helyileg nem Erdélyben van, az nem szolgálhat erdélyi célokat.” (Makkai 1989c. 40.)

lágító alapvető érvet Jancsó már a *Nem lehet* megjelenése után fogalmazza meg, az abban kifejtett végkövetkeztetésre is vonatkoztatva: „Makkai Sándor nem magánember, hanem közszellem és szellemi szimbólum volt”. (Jancsó 1989b. 224.) Jancsó nézőpontjából az erdélyi magyar kisebbség vonatkozásában az az egység, amelyet Makkai szolgálata megvalósít, olyan totalizáló egységgé minősül át, az egyházi-közéleti-szellemi vezér kizárólagos szerepkörévé, aki teljességgel magábaolvasztva-megszüntetve Makkai magánemberi mivoltát, szellemi szimbólummá átlényegülten fejt ki megtartó erejét a kisebbségi tudatban. Ez a szimbólum, amely a kisebbségi sors hősi-es vállalására ösztönzi az erdélyi magyarságot, szenved visszavonhatatlan károsodást Makkai morálisan elmarasztalható tette folytán. Csakhogy itt Jancsó akaratlanul is a paradox morális ítélkezés csapdáját állítja fel: ugyanis az őrhely felelőtlen elhagyásával, a kisebbség lelkiismeretlen cserbenhagyásával vádolt Makkai döntésének immoralitása a kisebbségre azért jelent csapást, mert a szellemi szimbólum, a hitet éltető bálvány omlik ezáltal össze. A szimbólum morális talapzatát megingató ítéletet éppen az a kisebbségi értelmiségi tudat állítja fel, amely éppen szimbólumokra támaszkodó szemléletmódjánál fogva csak az önnön nézőpontjából képes megítélni és elítélni a Makkaiéhoz hasonló cselekedeteket, éppen a lényegét nem látva be: a szimbólumnak és a magánembernek azt a szerves, de differenciált egységben való összetartozását, amely Makkai szolgálatának szétszakíthatatlan lét- és értelemegységét adja. Ily módon a kisebbségi létet szellemi szimbolikus alapokra építő kisebbségi tudat magába záruló öncélúságában és csillapíthatatlan szimbóluméhségében menthetetlenül saját szimbólumait falja fel, s előbb-utóbb a teljes reménytelenség mocsarába süllyed.

Makkai erre – a kisebbségi létre belülről leselkedő – veszélyre is figyelmeztet, valahányszor a kisebbségi létezés öncélúságát teszi a kritika tárgyává. Leveleiben erre Jancsó Béla figyelmét is ismételten felhívja, de érvei mindig éppen Jancsónak a kisebbségi öncélúságból táplálkozó szemléletébe ütköznek. Makkai a maga nyitott élethorizontjában természetesen véli, hogy a belső lelki-szellemi élményekké átformálódó tapasztalatok és az alakulásban levő külső körülmények hatására mind az elméleti elgondolásai, mind a cselekvési módozatai rendre átalakulnak. Ez az átrendeződés viszont nem érinti azokat az alapvető értékeket és azt az általánosan jellemző beállítódást, amelyek a személyiség morális integritását és az egész életegység értelmi tartalmát szavatolják. Ilyen, az életét magán- és közéleti dimenzióiban egyaránt érintő nagyobb horderejű változásokról tájékoztatja leveleiben Jancsó Bélát, okokra és érvekre is hivatkozva. Ami az erdélyi magyarsággal kapcsolatos elméleti álláspontját illeti,

annak olyan értelmű módosulásáról számol be, mely szerint az erdélyi magyarság problémáját az öncélúság és a különállóság helyett az egységes magyarság keretében véli megoldhatónak.²⁶ Ez az elgondolás – amelyre a későbbiekben is még érvelő-magyarázó szándékkal visszatér – összefügg az erdélyiségről (transzszilvanizmusról) alkotott sajátos felfogásával is, mely szerint az elsődleges hangsúly ugyancsak arra tevődik, hogy a kisebbségi sorsban élő erdélyi magyarság az egységes magyarság része.²⁷ Az is kiderül, hogy nem egy hirtelen bekövetkező szemléletváltásról van szó, hanem egy hosszabb ideje érlelődő koncepció körvonalazódásáról, amely Makkainak egy átfogóbb nemzetpedagógiai koncepciójába illeszkedik bele. Álláspontja megváltozása miatt a Jancsó Bélában ébredt kételyeket²⁸ eloszlatandó arra is hivatkozik, hogy egy olyan rendszeres nemzetpedagógiai könyvön dolgozik, amely a felmerülő kérdésekre választ fog adni.²⁹

26 „Te bizonyára igen jól tudod – írja Jancsónak bizalmasan –, hogy a Magunk revíziója óta eltelt esztendőök alatt az én felfogásom mind határozottabban arra fordult, hogy az erdélyi magyarság vagy az erdélyi református egyház különállósága helyett éppen a magyar szellem, hit és munka egységét érvényesítsük, tehát egy itteni [magyarországi – V. K.] református püspök munkája az én szememben nem más munka, mint az enyém Erdélyben.” (Makkai 1989c. 40.) Egy másik levelében már a morális elmarasztalásra válaszolva írja sokkal szenvedélyesebben: „Ha most köztetek lennék, és valaki mást, hasonló okok miatt, meg kellene védenem, egészen más cikket írnék arról, akit szeretek, és akinek adósa vagyok, és bebizonyítanám neked, kedves Béla, hogy az erkölcs, hűség és helytállás parancsát nem szegte meg az, aki az erdélyi magyarság sorsát hosszú tépelődés és tapasztalat után csakis az egyetemes magyarság egységes sorsához kötve látja megoldhatónak, és ezért, amíg csak él, küzdeni akar, szükségképpen megváltozott térbeli és formai feltételek között.” (Makkai 1989g. 98.)

27 „Az erdélyiség mint szellemiség, mint értékkategória igazán nincs térbeliséghez és testséghez kötve. Ha ahhoz volna kötve, ezt jól értsd meg, kedves Béla, akkor árulás volna az egyetlen és egységes magyar szellemiség ellen, és akkor az ítélet azokra hull vissza, akik így értelmezik.” (Makkai 1989g. 99.)

28 „Kisebb baj – írja Jancsó –, hogy ez nekem fáj [mármint álláspontjaik távolodása egymástól – V. K.], a nagyobb, hogy még nem tudom: a Te új s még eddig ki nem fejtett, be nem bizonyított ideológiai álláspontod jelent-e a közre annyi hasznót, mit az előbbi jelentett. Ez az igazi kérdés. Ennek kifejtésére és az erre töled várt »felelet«-re nekünk, erdélyieknek nagy szükségünk van, mert lelki eltávolodásod okai bizonyára a hirdetett transzszilvanizmus hibáiból is erednek, azt látnunk kell, azt mutasd meg nekünk.” (Jancsó 1989g. 100.)

29 „Most – egyebek mellett – egy rendszeres nemzetpedagógiai könyvön dolgozom, majd a tavasszal fog megjelenni, mely Neked sok tekintetben feleletet fog adni meg nem válaszolhatott kérdéseidre abban, hogy az én gondolkodásom s hivatás-érzetem hová s miért alakult.” (Makkai 1989h. 101.) Itt Makkai *Magyar nevelés, magyar műveltség* című készülő könyvére utal.

Hasonlóképpen, leveleiben Makkai Jancsó Bélát a gyakorlati tevékenységében bekövetkező fordulatról is tájékoztatja, a püspökségről való lemondás és a Magyarországra való áttelepülés körülményeiről. A püspökségről való lemondással kapcsolatban nagyon sokatmondó Makkai érvelésének a tartalma, amely rámutat arra, hogy miként is érti ő a kisebbségi sorsban egy közéleti funkció betöltésének morális vonatkozásait. A közéleti szerepet Makkai nem a szimbolikus oldaláról, hanem a napi problémákat felvállaló és megoldó gyakorlati ember nézőpontjából tekinti. Ez pedig világosan megvonja a gyakorlati hatékonyság tekintetében az adott szerepkör betölthetőségének a határait, mind szubjektív-egyéni, mind pedig objektív-intézményi vonatkozásban. Makkai alapgondolata szervesen beleilleszkedik kisebbségpolitikai koncepciójába. Egy kisebbségi közéleti szerepkör tényleges hatékonysága (haszna) a kisebbség számára nem annyira szimbolikus jellegében, mint a problémamegoldó működtetésében rejlik. A kisebbségnek nem szimbólumokra, hanem tevékeny, problémamegoldó személyiségekre van szüksége. Makkai számára ebből morális tekintetben két következmény adódik. Egyrészt minden közéleti funkció betöltőjével kapcsolatban morális követelményként merül fel az, hogy az illető funkciót a maga belső mértéke szerint töltse be, tehát úgy, ahogy az a legműködőképesebb, a leghatékonyabb, a céljának leginkább megfelelő. Másrészt – s éppen az előbbiből következően – az illető közéleti személyiség addig láthatja el az adott szerepkört, amíg képes azt a mértéke szerint betölteni. Akkor jár el imorálisan és vonható erkölcsileg felelősségre, ha a ráruházott szerepkört nem használja ki a lehetőségek maximális szintjén, illetve ha betöltéséhez akkor is ragaszkodik, amikor már nem tudja a megkívánt módon ellátni a feladatait. E tekintetben ténylegesen azoknak tartozik felelősséggel, akik az adott funkciót ráruházták,³⁰ illetve saját lekiismeretének, amely folytonosan a belső mércére irányítja a figyelmét.

Leveleiben Makkai azzal indokolja lemondását, hogy olyan helyzetbe került belsőleg és külsőleg³¹ egyaránt, hogy már nem tölthette be az ál-

30 „Az egyetlen fórum, amelynek én felelősséggel tartozom hivatalosan, az egyházkerületi közgyűlés...” – írja Makkai (Makkai 1989c. 39.).

31 „...a »mi időnk« Erdélyben lejárt” – [mármint az idősebb nemzedék szemléletileg, módszertanilag betájolható cselekvési ideje – V. K.] (Makkai 1989d. 94.). Ezt a környezetében levők és elfogulatlanul ítélők is így látják. László Dezső szinte szószerint ugyanezt mondja Makkairól: „Makkai mint a maga sorsát, küldetését és a világ folyását élesen látó ember előre megérezte, hogy az ő ideje Erdélyben eltelt; testi, szellemi erejéből már nem futja az itteni súlyosbodó föladatok betöltésére”. (László 1989a. 102.) Ezzel kapcsolatban Makkai teológiai önéletrajzában így ír: „Nem a munkába fáradtam és betegedtem tehát bele, hanem olyan meddő küz-

tala állított magas mércének megfelelően a püspöki funkciót, tehát morális kötelessége (is) volt a lemondás.³² De mind a püspöki funkció ellátása tekintetében, mind a lemondás tekintetében cselekedete morálisan nem vonható kétségbe, s felelősséggel egyedül az egyháznak tartozik, amely kinevezte a püspöki funkcióba és felmenti belőle. Az erdélyi magyarságnak nem ebből származik kára, hanem abból származott volna, ha Makkai továbbra is ragaszkodik a püspökséghez olyan feltételek között, amelyek között már nem tudta volna feladatait hatékonyan ellátni. Akkor lehetne erkölcsileg felelősségre vonni, az erdélyi magyarság lekiismerete elé idézni. Az emberi megnyilvánulások valós erkölcsi dimenzióját a tények nem ismeretében történő elfogult, helytelen ítélkezés torzíthatja el.³³ Magyarországi áttelepülésének egyéni-személyes vonatkozásait Makkai úgyszintén természetesenek tartja, az előbbi gyakorlati elvből kifolyólag is. Szerinte ha valaki ténylegesen hatékonyan akarja szolgálni az erdélyi magyarság ügyét, akkor azt semmiképpen sem közösségi vagy szellemi szimbólumként teheti, hanem meg kell keresnie a cselekvő szolgálat gyakorlatilag leghatékonyabb módját. Ez pedig nincs kizárólag Erdélyhez kötve. Makkai úgy véli, hogy a maga sajátos, személyes életfeltételei között és a magyarságról alkotott koncepciójának megfelelően a továbbiakban Magyarországon sikeresebben szolgálhatja az erdélyi magyarság ügyét is, mint „élő tilalomfaként” otthon Erdélyben.³⁴ És ismételten biztosítja levelezőpartnerét afelől, hogy ez irányban az alapvető beállítódása, szándéka nem változott meg.³⁵

delmekbe, melyeket a mind imperialistábbá és reakciósabbá váló kormányzattal legelemibb jogainkért és ősi intézményeinkért folytatva, mindinkább éreznem kellett, hogy tevékenységem már nem előmozdítja, hanem akadályozza egyházam, népem érdekeit.” (Makkai 1990. 119.)

32 E tekintetben Makkai világosan, egyértelműen fogalmaz: „Én azt tartottam és tartom becsületes dolognak, hogy lemondtam, mert a *lekiismeretem* által megállapított mérték szerint a munka egészét nem tudtam volna továbbvinni.” (Makkai 1989d. 57.)

33 Azzal kapcsolatban, hogy Jancsó romboló erkölcsi példát lát Makkai döntéseiben, Makkai helyesbít: „Sajnos, köztünk támadt végzetes szakadék: te »egy borzasztó példa erkölcsi rombolásának« ítéled máris, a tények teljes ismerete nélkül, azt a kényszerű és szomorú eseményt, ami rajtam végbement, mintha én azt akartam volna, hogy példát adjak vele. Holott ez a beállítás, ez a figyelemfelhívás nyomja reá a példa erejét.” (Makkai 1989g. 99.)

34 „... az *élő tilalomfa* szerepét Erdélyben, amelyről írtál, semmiképpen nem kívánom sem magamnak, sem másnak” (Makkai 1989d. 57.).

35 „De abból, hogy »borzasztóan megnehezítené [az] eddig közös eszményeinkért vívott harcot« az én mostani távolmaradásom, hidd el, csak azoknak lesz káruk, akik még nem akarják az én segítségemet ostobán, botorul elfogadni. Természete-

Makkai Jancsóhoz írt leveleiben, érvelési módjában világosan kirajzolódik két, módszertanilag tanulságos gondolat, amelyekkel az öncélú erdélyiség és a romantikus hősies helytállás mítoszainak a veszélyeire hívja fel a figyelmet. Egyrészt arra, hogy elvi, szellemi síkon a létstratégiák kialakításában a romantikus elfogultsággal szemben a józan, racionális megfontolásokat kell előnyben részesíteni.³⁶ Másrészt arra, hogy mind a közéleti szerepkörök betöltésében, mind az azokat betöltő személyiségek megítélésében világosan szét kell választani a személyes-szubjektív és az intézményi-objektív szempontokat, dimenziókat. Az erdélyi magyarságnak hatékony közéleti megnyilvánulásokra van szüksége, s ez a hatékonyság – ténylegesen a probléma megoldására, azaz a dologra magára irányuló cselekvés, és az adott cselekvés valós természetének és mértékének megfelelő hiteles megítélés – csak akkor érhető el ténylegesen, ha sikerül mind a cselekvésben, mind a megítélésben valóban különválasztani a magánszféra és a közélet területeit. A „kisebbségi szimbólum” valójában egyszerre magánember és közéleti személyiség, s mindenkinek megvan a maga területén az érvényessége a másikkal szemben. Ezek nem a mindennapok külsőségeiben, hanem az egyéni életút belső élményvilágában találkoznak össze és szerveződnek szilárd és átfogó élet- és értelemegységge.

5. A *Nem lehet* című cikk mint szöveg

5.1. A szöveg műfaji és tartalmi jellemzői

Makkai *Nem lehet* című cikke műfaji *határterületeken* mozgó írás. A vizsgálódás elvi szintjének megfelelő filozófiai perspektívával egyrészt tudományos megfontoltság és távolságtartás, másrészt a résztvevő érintettségéből fakadó szubjektív, olykor lírai kifejeződési formát öltő szenvedélyessége társul. Az átélt élmény és a tiszta szellemi közegben kimunkálódott gondolat oly módon találkozik benne és erősíti fel kölcsönösen

sen attól én Erdélyért meg fogom tenni, amit meg lehet és meg is kell majd tennem.” (Makkai 1989e. 62.) Egy másik levelében: „Én kész vagyok tovább dolgozni azokért a célokért, amelyekért eddig is dolgoztam.” (Makkai 1989f. 94.)

36 „Egyébként pedig – írja Jancsónak –, ha nem gondolkozunk romantikusan, hanem józanul, gyarló emberektől ne kívánjunk többet, mint amennyit elbírhhatnak. Ha minden erdélyi magyar helytáll addig, amíg bírja, éppen eleget tett.” (Makkai 1989g. 99.)

egymást, hogy közben az érintett résztvevő szubjektív érdekeltsége diszkréten a háttérben marad, s a tételesen megfogalmazódó, a kijelentés sodró erejével magával ragadó gondolat a filozófiai általánosság szintjén maradván nem nyer tudományos bizonyítást. Az írás belső szenvedélyességének éltetője a *kritikai hangnem* is, amely viszont a külső politikai tényezők felé irányul, anélkül azonban, hogy konkrét politikai megoldással kapcsolatos programot kínálna. Makkai szövege tehát szigorúan tekintve nem módszeres filozófiai értekezés, nem is tudományos szaktanulmány, még kevésbé szépirodalmi, lírai alkotás vagy politikai vádbeszéd. Bár mindenik műfajból hordoz magában bizonyos elemeket egy olyan sajátos keveredésben, amely csak a jó értelemben vett *publicisztikai esszé* sajátja lehet.³⁷

Annál is inkább ennek tekinthető, mivel Makkai maga már jó ideje a legkülönbözőbb szövegeiben a kisebbségi kérdéssel kapcsolatos felfogásának alakulásáról beszél, s ez az út valóban dokumentálható részletesen kidolgozott, sokszor terjedelmes szövegekkel, amelyek tartalma, mondanivalója szerves összhangban áll a *Nem lehet*ben felvetett problémákkal és kifejtett állásponttal. A *Nem lehet*ben a pillanat tömörségébe és tömörségébe sűrítődik az a koncepció, amely hosszabb ideje érlelődik

37 Makkai írásának műfaji behatárolását László Dezső kísérelte meg: „prózában írt lírai alkotás”. „Én nyugodt lélekkel mertem a címben elégiának, azaz gyászdalnak minősíteni ezt az írást, gyászdal a kisebbségek felett – prózában. Ezzel azt akarom jelezni, hogy a Makkai Sándor írása lírai alkotás.” (László 1989b. 193–194.) A líraiság vonásával egyetérthetünk, anélkül azonban, hogy a Makkai-írás olyan domináns vonásának tekintenők, amely műfajilag lehetségessé teszi a kisebbségi sors vonatkozásában a pesszimista hangvétel érvényesítését. Egy jelenkori olvasatban sokkal szembetűnőbb a világ lelkiismeretét megcélzó vádló, kritikai hangnem, mint a kisebbségi sorssal kapcsolatos pesszimizmus. A sötét tónus, a pesszimizmus sokkal inkább a korabeli olvasat (értelmezés) sajátja, mintsem magáé a szövegé. Ezen túlmenően azonban helyeselhetjük László Dezsőnél a filozófiai aspektus erőteljes – és a kisebbségi magyar kultúrában jellemző módon szinte egyedüli – kihangsúlyozását. „Ebben az írásban az írásmű, az elégia tartalmát a történetfilozófus adja, de a feldolgozást a lírikus végzi. Elégiájában a történelem egyik megrendítő fejezete felett filozófiai eszmélkedést folytat, a filozófus éppen csak hogy meglátja a tények egy bizonyos összefüggését, de nem kutat tovább, nem hasonlít össze, nem mérlegel, nem keres ellenérveket, hanem elhallgat és átadja a szót a lírikusnak, aki a filozófus által megsejtett lehetőségeket továbbnőtteti, abszolutizálja és uralkodóvá teszi. A filozófus által megpillantott sötét lehetőség a lírikus számára természetszerűleg lett az egyetlen lehetőség. Az írás műfaji értéke éppen abban van, hogy ezt az egyetlen lehetőséget vakmerő bátorsággal, sugalló erővel, minden más lehetőségre való tekintet nélkül állítja a mű középpontjába.” (László 1989b. 193–194.)

már Makkai saját életútjának belső erőterében – Makkainak a kisebbségi kérdésről, a transzszilvanizmusról, a magyarság problémájáról való felfogásának fokozatos átalakulása, nem csak az elméleti érdeklődése, hanem és főleg a közvetlen élményei, élettapasztalata hatására³⁸ –, szerves összefüggésben a külső társadalmi-politikai körülmények alakulásával – az 1937. esztendő küszöbén Makkai számára úgy látszott, hogy Európaszerte felerősödik a nacionalizmus, nemzeti sovinizmus, irredentizmus, a román és a magyar kormányok politikáját is beleértve –, s e kettő találkozásának egy kritikus pontján hirtelen, majdhogynem ötletszerűen a felszínre bukkan a maga váratlan, döbbenetes és megmásíthatatlan szókimondó nyíltságával. Ennek köszönhető az az értelmiségi körökben lelki-szellemi-erkölcsi viharokat kavaráó hatás is, amelyet kiváltott.

Makkai írásának van egy szembetűnő sajátossága: a *kimondás*, amelynek minden szaván átsüt a természetesen feltárulkozó igazság mondásának hite. A Makkai által kimondott kihívó igazság nem a tudományos megalapozottság bizonyosságával hivatkozik, s ezért törékenynek, vitára ingerlőnek tűnik, de azt még a legvehemensebb vitakozók is titkon érzékelik és bevallják, hogy radikálisan ellentmondani neki, megsemmisítő cáfolatot ellenében felhozni igazából mégsem lehet. A kimondott igazság: *teremtő igazság*. Teremtő erejének semilyen bizonyító eljárással sem lehet ellenállni. Ezért tüzei fel olyannyira a szenvedélyeket és dobja felszínre a kisebbségi értelmiségi tudatnak a mélyben szunynyadó önmagával szembeni összes veszélyes elfogultságát. Nem egyszerűen az a probléma, hogy most Makkai látszólag váratlanul mást mond, mint amit addig mondott, vagy amit már megszoktak tőle, hanem arról, hogy az általa felvetett kisebbségi problémáról ettől a pillanattól másképp kell gondolkozni és beszélni, mint ahogy addig gondolkoztak és beszéltek róla. A hagyományba ágyazódó megszokás ásitó nyugalalmát lendíti ki a sarkaiból végzetesen és végletesen. Olyan erővel robban be a közéleti nyilvánosságba Makkai igazsága, hogy az általa felkavart nyugalomnak már többé nem áll módjában eredeti állapotába visszaállni. A kisebbségi tudatot rákényszeríti az önmagával való szembesülésre, olyan önkinyilatkoztatások megtételére, amelyekben a Makkaihoz hasonló kimondásos teremtő igazságok formájában elkerülhetetlenül lelepleződik a rá jellemző romantikus, heroizáló szemléletmód, az összes mítoszképző

38 „Lassanként halmozódott fel lelkemben – írja teológiai önéltrajzában – a kisebbségi kategóriának tarthatatlanságát, lehetetlenségét, a nemzeti és emberi méltósággal összeegyeztethetetlen voltát éreztető tapasztalások besegítő mérge is.” (Makkai 1990. 119.)

mechanizmusaival egyetemben, és ettől arrafelé nem történhet az eredeti formájában való visszaállítására irányuló olyan kísérlet, amelyre ne vetülne rá a rossz lelkiismeret nyomasztó árnyéka.

5.2. A szöveg értelemszintjei

Makkai írásának igazságtartalma több értelmezési szinten közelíthető meg, az írás által megkívánt és a benne felmerülő probléma által hordozott értelmezési szempontoknak megfelelően. Ezek a filozófiai, politikai, morális és egzisztenciális értelem-, illetve értelmezési szintek.

a) Az írás elvi szinten, „légüres térben” mozgó általános érvényűnek szánt kijelentései, illetve az általános humánium nézőpontja, amelynek horizontjában a végkövetkeztetését levonja, elsősorban filozófiai megközelítést és értelmezést igényelnek, az egész problémafeltevés filozófiai kontextusba helyezését;

b) az írásnak elsősorban a politikai tényezők és a politikai szituáció, döntéshozatal ellen irányuló kritikai éle, valamint általános érvényűnek szánt végkövetkeztetésének sajátos politikai konzekvenciái szükségessé teszik Makkai mondanivalójának a konkrét történelmi-politikai kontextusban való megvilágítását is, még akkor is, ha saját bevallása szerint a politikai megoldás keresésétől tartotta a legtávolabb magát;

c) az írás értelemtartalmának mind a filozófiai, mind a politikai összetevői a morális vonatkozások dimenzióiban teljeseznek ki, az általános humánium horizontjában, amely elkerülhetetlenné teszi a felvetett probléma morális kontextusának, erkölcsi vetületeinek a vizsgálatát;

d) végül nem kerülhető meg az elvi megközelítés egyetemességi horizontjában nem kellőképpen explicitált, de közvetett, rejtett vagy elejtett utalások formájában mindvégig jelen levő, a közvetlen tapasztalati élmények formájában a többi értelmi szintbe is szervesen beleszövődő és folytonosan belejátszó egzisztenciális értelmezés sem, amely a más értelmezőktől/értelmezésektől függetlenül is Makkai egyéni, személyes életútjának kontextusába állítja mondanivalójának az értelmét.

Ezek az értelemszintek, Makkai írásának műfaji sajátosságainál fogva, de a problémafeltevés módjánál fogva is átjátszanak egymásba és kölcsönösen rávilágítanak egymásra. Ezért az értelmezési kísérletekben nehéz lenne egyértelműen elhatárolni a különböző értelemszinteket egymástól. Annál is inkább, mivel nem különböző igazságok feltárulkozásáról és megmutatkozásáról van szó, hanem egyazon átfogó igazságról, amely a különböző megközelítési perspektívákban és a partikuláris ta-

pasztalatokra való vonatkoztatottságaiban más-más arcát mutatja felénk, de egyikkel sem azonos a maga egészében. Lényegéhez az is hozzátartozik, hogy ez *történő igazság*, amely az értelmezések révén, az azokba bevont előzetes tapasztalatok és problémahorizontok összefüggéseiben is folytonosan formálódik, mivel maguk az értelmezések is szerves részét és alakító erejét képezik ennek az igazságtörténésnek.

5.3. A szöveg címzettje(i)

A továbbiakban nyilván az a kérdés is felmerül, hogy ki (kik) ennek az írásnak a *címzettje(i)*.

Az előzőekben már láttuk, s ezt maga Makkai is több helyütt megerősíti, hogy a *Nem lehet* mondanivalójának félreértése abból adódik, hogy az írás végkövetkeztetését az erdélyi magyar kisebbség képviselői magukra vonatkoztatták, holott nem a kisebbségekről mondott ítéletet, hanem azoknak a hatalmaknak a lelkiismeretlenségéről, akik a kisebbségi kategóriát megteremtették és fenntartják. Az írás első számú címzettje tehát – mint ahogy ez közvetlenül magából a szövegből is kiderül – „Európa lelkiismerete”, a „világ lelkiismerete”, amely kritikátlanul eltűri, elviseli az emberi méltósággal össze nem egyeztethető kisebbségi létállapot mesterséges fenntartását.

Ugyanakkor azonban van Makkai írásának egy másik – egy rejtett – címzettje is, s ez éppen az, akit maga Makkai ugyan nem nyilvánít hivatalos címzettnek, de akihez közvetve ebben az írásában is szól, és végső fokon ugyanazt mondja most is neki, amit előző írsaiban közvetlen fogalmazásban már többször is elmondott. Ez nem más, mint a kisebbségi értelmiségi tudat, amely az írás mondanivalója által találva érezve magát, vitatkozó buzgalmában önkéntelenül is leleplezi a kritikai önreflexió hiányában tenyésző öncélúságát. A kisebbségi tudatnak a belső erőtere, sajátos öncélú és önreproduktív világa – Makkai számára is világosan – egy olyan sajátos értelmező közegként működik – lásd az „erdélyi akusztika és sugártörés” másságát a magyarországgal szemben –, amely az eredeti értelmet áthangolja a maga befogadói igényei szerint, mindig azt értve meg belőle, ami számára öngazolólag hat. Ebben az értelemben is – Makkai mondanivalójának az értelmezési tehetetlenség folytán való félreértése, félreértelmezése révén is, ami voltaképpen szintén nem más, mint egy lehetséges, a belterjességben tenyésző kisebbségi előítéleteket játékba hozó értelmezés – az öncélú kisebbségi tudat maga termeli a pa-

radoxont, amikor az önigazolás vádját fordítva szembe Makkaival voltaképpen saját önigazolásába bocsátkozik.³⁹

5.4. A szöveg intertextuális kontextusa

További kérdésként nyilván az merül fel, hogy ez az írás hogyan illeszkedik be, elsősorban tartalmilag-értelmileg, Makkai más írásainak kontextusába, hogyan alakul az az *intertextuális* erőter, amely az objektívabb, célratoróbb, a dolog természetéhez pontosabban igazodó értelmezést elősegíti.

Tartalmi-értelmi vonatkozásban Makkai életművén belül a *Nem lehet* három másik íráshoz kapcsolódik. Van egy fontos előzménye, Makkai *Hősiesség* c. cikke, amely 1935 januárjában jelent meg a *Budapesti Hírlapban*. Továbbá, háttérben ott áll a készülő nagy nemzetpedagógiai munka, a *Magyar nevelés, magyar műveltség*. Végül 1939-ben Makkaitól

39 Álljon itt két fontos önmagáért beszélő Makkai-szövegrész, amelyek a fentieket egyértelműen megvilágítják: „Ezentúl, kedves Sándorom [Reményik Sándor – V. K.], arra szeretnék rámutatni, hogy álláspontomat, sőt állításaimat is félreértetted. Ez a félreértés természetesen egészen más, mint egy rosszhiszemű emberé, mert te szeretettel igyekeztél belehelyezkedni az én állítólag »új« gondolatvilágomba is. De ténybelileg mégis félreértés. Úgy látszik – ami pedig nem volt tulajdonságom –, nem tudtam magamat világosan és félreérthetetlenül kifejezni. Vagy az erdélyi akusztika és sugártörés tényleg más, mint az itteni. Mentségem, hogy amint te is rámutattál, cikkem nem *nektek* szólt, hanem *helyettetek* szólt a világ *lelkiismerete* felé.” (Makkai 1989i. 146.)

„Igen tanulságos volt az a vihar, amelyet 1937 tavaszán a *Láthatárban* megjelent *Nem lehet* c. cikkem idézett fel. Ebben elsősorban Erdéllyel kapcsolatban fejtem ki a kisebbségi kategória lehetetlenségét, az emberi méltósággal össze nem férő voltát s tarthatatlanságát. A szenvedélyeket tulajdonképpen egy félreértés kavarta fel. Azt a kitételemet, hogy a kisebbségi létforma elsősorban nem is politikai, hanem erkölcsi lehetetlenség, némely erdélyiek maguk ellen irányuló ítéletnek magyarázták, holott természetesen azoknak a lelkiismeretlen hatalmaknak a megbélyegzésére vonatkozott, amelyek a kisebbségi szegyenkalodát kitalálták és megteremtették. De az ekörül megindult hírlapi és folyóirati vitában minden résztvevő érdekesen leleplezte magát. Kiderült, hogy a kisebbségi öncélúsághoz kétféle okból is ragaszkodnak az illetők: vannak, akik a maguk életének a kis igazságát féltik a nagyobb igazság megjelenésétől, és vannak, akik a magyar igazság megvalósulását azért nem akarják, mert a leleplezéstől és a megtorlástól rettegnek. A tények azonban nekem adtak igazat és a tények kényszere alatt a lelkek többsége is, igen rövid idő alatt.” (Makkai 1990. 126.) Itt nyilván figyelembe kell venni, hogy Makkai a *Szolgálatom* c. teológiai önéletrajzát 1944-ben írta, s a tények, amelyekre hivatkozik, az időközben bekövetkezett történelmi események.

megjelent egy terjedelmesebb tanulmány *Nemzet és kisebbség* címmel, amelyben a *Nem lehet* tematikáját részletező alapossággal kifejti. Ez utóbbi munkát a korabeli értelmezők nyilván nem ismerhették, a későbbiek – úgy tűnik – nem sok jelentőséget tulajdonítanak neki – érthetetlenül. E tanulmány megírásánál Makkai nyilván figyelembe vette a vitában megfogalmazódott kifogásokat, fenntartásokat, álláspontján azonban lényegében nem változtatott. A kérdés részletesebb kifejtésén, filozófiai és tudományos megalapozásán túlmenően a tanulmány számos olyan többletinformációt is tartalmaz, amelyek fényében érthetőbbé válik Makkainak a *Nem lehet*ben érvényesített álláspontja.⁴⁰

Makkainak a *Hősiesség* c. írása azért fontos, mert ebben fejti ki részletesen már 1935-ben a kisebbségi magyarságnak a magyarság egészéhez való viszonyáról kialakuló felfogását. Az elmúlt tizenöt év tapasztalataiból levonva a tanulságot Makkai úgy látja, hogy a kisebbségi sorsban a magyarság életének a külső vetületeiben az „intézményszerűségtől az atomizálódás felé” halad, belső lelki, szellemi életében pedig egyre inkább magára hagyatottá válik. Ezért az erdélyi magyarság önmaga felé forduló törekvéseivel szemben már itt felhívja a figyelmet, hogy az erdélyi magyarságnak rá kell ébrednie arra, hogy csak egyetlen magyarság és egyetlen magyar probléma van, s ezen belül kell megtalálnia a maga értelmes és értékkeremtő létformáját. Ebben rejlik az igazi kisebbségi magyar öntudat lehetősége.⁴¹ Ebben az írásában is hangsúlyozza Makkai, hogy a

40 Ebben az írásomban, amely elsősorban a *Nem lehet* értelmezési lehetőségeit s ezek megjelenítődését a vitában veszi számba, a *Nemzet és kisebbség*ből inkább csak a szükséges információkra támaszkodom. Egy másik, nagyobb terjedelmű tanulmányban kerülhetne sor a két írás részletes tartalmi összevetésére.

41 „És így az erdélyi magyarság, külső frontján széttöredezve és atomizálódva, belső öntudatában és szellemi életében is egészen és végképpen magára maradt. Ez a helyzet e pillanatban végzetesnek látszik. De szerintem éppen ebben a tényben villan fel az erdélyi magyar, a kisebbségi magyar igazi öntudatának lehetősége. Az erdélyi román tudja, hogy nincs két román probléma, hanem csak egy. Az erdélyi szász tudja, hogy a németiség az egész világon egy és ugyanaz. Az erdélyi magyaroknak is, mint általában a kisebbségi magyaroknak, végre teljes tudatossággal kell ráébrednie, hogy magyar probléma is csak egyetlenegy van. Nincs négy vagy öt magyarság a földön, hanem csak egy. [...] A kisebbségi magyarság, amíg bírja, intézményesen, s ha már nem bírja, atomjaiban, utolsó kis ízcsekkéig az egész magyar szellem részese, és ebben a mivoltában kell részt vennie azoknak az államoknak az életében, ahol él. Öncélja csak abban a szűkebb értelemben van, hogy önfenntartása egyúttal feladata is; de életének értelme, tartalma, magasabb mértéke csakis abban van, hogy egész mivoltával túlmutat önmagán és az egyetlen magyar szellemiséget reprezentálja bárhol a világon.” (Makkai 1989b. 26.)

magyarság kérdését elsődlegesen nem politikai kérdésként, hanem „szellemi kérdésként” kezeli, s ilyen értelemben keres megoldásokat rá.⁴²

A *Magyar nevelés, magyar műveltség* című könyvének megírását Makkainak az arra vonatkozó koncepciója motiválja, hogy a szellemi magyarság megteremtése elsősorban a nevelés és a kulturális felemelkedés útján lehetséges. Itt arról tesz hitet „hogyan lehetségesnek látja egy autonóm magyar szellemiség kialakítását, amelynek helye van az összeurópai magyar kultúrában” (Fekete 1997. 48.).

Ebből a munkából két fontos mozzanatot emelhetünk ki, amelyek a *Nem lehet*-probléma feloldását sugallják. Az egyik Makkainak a nemzet és kisebbség konfliktusos viszonyával kapcsolatos felfogásának világosabb megértéséhez nyújt támpontot. Itt tisztázódik az a tény, hogy Makkai amikor a nemzetet állítja középpontba, mint az autentikus emberi közösség létformáját, a nemzet *modern* gondolatát tartja szem előtt, és nem a korabeli nacionalizmus eltorzult nemzeteszmenyét. Ugyanakkor hangsúlyozza, hogy a nacionalizmus abban a formájában, amelyben az ő korában fellép, kisebbségellenes. Végső fokon e nacionalista túlbujánzás mesterséges termékének tekinthető az a kisebbségi kategória, amely bizonyos nemzetrészeket emberileg méltatlan léthelyzetbe sodor.⁴³ A másik lényeges mozzanat ebben a műben, amely a feloldás irányába mutat, egy lehetséges „magyar szellemi egység” gondolatának a felvázolása, amely felette áll a politikai értelemben vett nemzeti egységnek, s amelyben a nemzet és a kisebbség közötti ellentét valóságosan is feloldhatónak tűnik.⁴⁴ Makkai végül is ebben látja a magyarság mint nemzeti közösség autentikus emberi közösséggé váló kiteljesedésének Európa számára is példaadó esélyét.

42 „Nem vagyok politikus – vallja magáról Makkai –, és hála Istennek, nem vagyok felelőtlen légvárépítő sem. Különb is az a véleményem, hogy a politikai megoldások önmagukban véve még nem tesznek egy nemzetet életképpé, ha az önmagában nem bírja az élet erőit és feltételeit. A magyarság kérdése az én szememben szellemi kérdés, mely minden adott helyzetben és azon felül létezik és megvalósítandó.” (Makkai 1989b. 26.)

43 „Elismerem – írja Makkai –, hogy a *nacionalizmus* mai formája *kisebbségellenes*. De hangoztatom, hogy a nemzeti szellem *modern* gondolata nem *szükségképpen* az. Éppen ennek az új nacionalizmusnak *hevességét* kell valahogyan lefékezni, hogy a kisebbség *emberi* életet élhessen.” (Makkai é.n. 157.)

44 „Lehetséges egy olyan *magyar szellemi egység*, melyhez a szétagolt nemzet egyes részei mind sajátos színeket és értékeket adnak, s ez végeredményben termékeny és tisztelt valóság lehet egész Európa számára, a béke és együttműködés tényezője a nemzetek között, de minden külső egység dacára is meg volna pecsételve a magyarság sorsa, ha ez a belső egysége létre nem jönne s mind hatékonyabbá nem teljesednék.” (Makkai é.n. 10–11.)

A későbbi *Nemzet és kisebbség* c. műből szintén két fontos információt emelhetünk ki, amelyek megkönnyítik a *Nem lehet*-probléma értelmezését. Makkai itt először is hangsúlyozza, hogy a kisebbségi kategóriával kapcsolatban a két évvel előbb megfogalmazott álláspontját továbbra is fenntartja, sőt ismételten és erőteljesen hangsúlyozza. Tehát a vitában felmerült ellenvetéseket nem tekinti olyan cáfolatoknak, amelyek a nézetei felülvizsgálatára kellett volna késztessek. Továbbá Makkai itt reflektál is azokra a kifogásokra a gondolatmenetével szemben, amelyek a *Nem lehet*-vitában megfogalmazódtak. Két alapvető kifogást emel ki: mindig voltak, vannak és lesznek kisebbségek; a „nem lehet” kimondása magukra a kisebbségekre nézve nem csak elcsüggesztő, de elfogadhatatlan is, mivel nekik „lehet, mert kell”. Szerinte ezek fogalmi félreértéseken alapulnak, s egyáltalán nem érintik a probléma lényegét. A fogalmi félreértés abban áll, hogy az értelmezők összetévesztettek két olyan valamit, amelyek semmiképpen sem azonosak: a mesterségesen előállított „kisebbségi kategóriát” összetévesztették a „kisebbségi sorssal”, amelyet a leszakított nemzetrészek tényleg hordoznak (Makkai 1939. 1.). Egy másik fontos információ, amely ebből a munkából nyerhető, Makkai gondolatmenetének filozófiai megalapozásával kapcsolatos. Itt konkrét bibliográfiai hivatkozásokkal is alátámasztja a nemzettel mint egzisztenciális közösséggel kapcsolatos elgondolását. Az egzisztenciafilozófia művelőire, elsősorban Heidegger és Jaspers munkáira hivatkozik (Makkai 1939. 4.). Ennek alapján világosan kirajzolódik Makkai filozófiai elgondolásainak két alapvető forrása: egyrészt a kanti erkölcsfilozófiai hagyományokat átörökítő neokantiánus kultúr- és értékfilozófia, másrészt az ontológiai fordulatot megvalósító heideggeri–jaspersi egzisztenciafilozófia. Ezeknek a filozófiai koncepcióknak a közvetítésében nagy szerepet játszottak és Makkaira is közvetlen hatást gyakoroltak elsősorban tanára Böhm Károly, majd kortársai, Bartók György és Tavaszy Sándor.

5.5. A szerző által kínált értelmezési szempontok

Végül az a kérdés is feltevődik, hogy a fentebb vázolt kontextuális-intertextuális szempontokon túlmenően Makkai maga kínál-e valamilyen konkrét értelmezési kulcsot a *Nem lehet*-probléma megértéséhez és a félreértések elkerüléséhez. A válasz pozitív: Makkai explicite is megfogalmazza az általa helyesnek tartott értelmezés módját egy levelében, amelyet Reményik Sándorhoz írt. Makkai ebben a levelében a *Nem lehet* szövegében megjelöli a kisebbségi sorssal foglalkozó legfontosabb részt, kiemeli belőle az értelmezését vezérlő kulcsszavakat, majd rámutat arra,

hogy gondolatmenetéből két következtetés adódik, amelyek közül a *Nem lehet*ben ténylegesen csak az egyik fogalmazódik meg, a másik a cikkben nincs kimondva, mert nem annak a hangsúlyozása volt a cél. A kimondott következtetés Európa lelkiismeretét illeti, és arra mutat rá, hogy az adott (politikai) formák és irányzatok között a kisebbségi kérdésnek nem lehetséges emberhez méltó „végleges és kibékítő” megoldása. A másik, a ki nem mondott, de a sorok között meghúzódó következtetés éppen arra vonatkozik, hogy a kisebbségeknek mindent meg kell tenniük az önfenntartás, a megmaradás érdekében mindaddig, míg a kisebbségi probléma valamilyen ésszerű megoldáshoz jut.⁴⁵

6. A probléma: a kisebbségi létparadoxon

6.1. Miért paradoxon?

A paradoxon kifejezés első hallásra közvetlenül érthetőnek tűnik, valójában azonban többféle értelmet hordoz magában. A híres matematikus, Solomon Marcus a paradoxonokról írt könyvének mindjárt az elején rámutat arra, hogy a paradoxonok közös vonása: a józan ész kihívása. A paradoxonok különleges, hihetetlen, abszurd helyzetet teremtenek logikailag vagy nyelvilag, sokkoló hatással vannak a befogadókra. Erre utal a paradoxon kifejezés eredeti, görög értelme is: ellenvélemény, az általános vélekedésnek ellentmondó vélemény (vö. Marcus 1984. 9). Az, ami sokkolólag hat a paradoxonokban, éppen az igazság természete. Úgy tűnik, hogy a paradoxon ellentmond az általánosan elfogadott igazságnak, de mégsem kevésbé igaz. Úgy is ki lehetne ezt fejezni, hogy a paradoxonokban egyazon igazság két különböző arca mutatkozik meg.⁴⁶ A vizsgálódó

45 „A másik következtetés ebben a cikkben *nincs* kimondva, mert nem az volt a cél. Itt »a *végleges és kibékítő*« megoldásnak az »adott« formák és irányzatok közt való *lehetetlenségét* kellett felmutatni. De ez *természetesen és implicite* magába foglalja azt, hogy *maguknak* a kisebbségeknek *időileg*, a nem tőlük függő, de éppen azért a rajtuk kívül állók felé *feltétlenül* hangoztatandó »*így vagy úgy*«-ig nemcsak *érdemes*, hanem *kell* is, és mert *kell*, tehát *lehet* is mindent megtenniük arra nézve, hogy »*ahogy lehet*«, megtartsák magukat a jövődőlnek.” (Makkai 1989i. 147.)

46 A paradoxonokat tanulmányozó szakember rámutat: lényegében a paradoxonokkal foglalkozó összes definíció a következő háromban vonható össze: 1) A paradoxon egy ellentmondásosnak tűnő kijelentés, amely valójában igaz; 2) A paradoxon egy igaznak tűnő kijelentés, amely valójában ellentmondást tartalmaz; 3) A paradoxon egy olyan érvényes érvelés, amely ellentmondó következtetéshez vezet (Falletta 1988. 11.).

analitikus ész ezeket szétválasztja, és egymásnak ellentmondó gondolatokban gondolja el, és kifejezésekben fogalmazza meg. Innen adódik az ész számára a paradoxon megoldhatatlansága. Az igazság egyik arcát sem lehet végérvényesen kijátszani a másik ellen. De nézőpontváltással minden paradoxon meghaladható.

Makkai *Nem lehet* c. cikkében eredeti szándéka szerint a kisebbségi kategória belső ellentmondásosságára, paradox természetére óhajtja felhívni a figyelmet. A kisebbségi kategóriában megmutatkozó paradoxon azonban a kisebbségi lét paradox természetére irányítja a figyelmet. A *Nem lehet*-vita fő hajtóereje, belső motivációja éppen ebben rejlik: a kisebbségi tudat a kategóriában felmutatott paradoxon sokkoló hatására a kategóriában megragadott lét paradox természetével szembesül. A paradoxon kényszerítő erejénél fogva a kisebbségi értelmiségi tudat nem térhet ki az elől, hogy számot vessen a kisebbségi létezés valós természetével. Ez pedig kijózanítólag hat vissza rá.

6.2. A kisebbségi kategória paradox természete

Miben áll a kisebbségi kategória paradox természete? A válasz mindenekelőtt magának a kategóriának a valós természetéből következik. A *kategória* kifejezés eredeti értelme szerint vádat, vádemelést, megítélést, ítélet alá vonást jelent. A kategória eredeti funkciója szerint is az emberi értelem eszköze, amely azt a célt szolgálja, hogy a segítségével az értelem a tapasztalat sokféleségét, szétszórtságát egy egységes ítélet alá vonja, s így módon a maga számára megragadhatóvá tegye. A kategóriában tehát – az igazi kategóriában – a létnek egy olyan csomópontja ragadható meg, amelyben a létezés tapasztalatilag összesűrítődik, egy összefüggő egységbe rendeződik, s így módon a kategóriában a lét valós természete, a „dolog maga” tárul fel az értelem számára.⁴⁷

A kisebbségi kategóriában a kategóriának éppen ez az eredeti funkcionálitása érvényesül. Olyan értelmi képződmény, amellyel az értelem az emberi egyének egy bizonyos csoportját egy egységesítő, általánosító ítélet alá vonja: *kisebbség*. És pontosan ebben látja meg Makkai a kisebbsé-

47 Ezt a gondolatot Arisztotelész – akinél először tettek szert filozófiai jelentőségre a kategóriák – kategóriahasználatára vonatkoztatva így fejti ki Király V. István: A *kategória* kifejezésnek „Arisztotelésznél sincsen voltaképpen más filozófiai értelme, mint megadni azokat az alapszemponthoz, amelyeknek a bázisán egy bizonyos dolog a megítélés megvilágított porondjára állíttatik, hogy ott róla a maga teljes, minden lényeges szempontból kidolgozott *igazsága* eldöntessék”. (Király 1999b. 32.)

gi kategória paradox jellegét. A kisebbségi kategória az emberi létezésnek egy csomópontját ragadja meg. Az emberi létezés ezen a pontján is, mint minden lényeges pontján a maga valós természete szerint mutatkozhat meg az értelem számára: a lét, a létezés egy meghatározott *minőségeként*, mégpedig ama legmagasabb rendű minőségeként, amely a lét teljességének és hitelességének a hordozója. Az emberi létezés a kisebbségek esetében is a maga valós természete szerint emberi minőségű, azaz a teljesség és hitelesség horizontjában előrehaladó létezés lehet. Ezzel szemben a kisebbségi kategória a *kisebbségi* minősítéssel az emberi létezésnek ezt a csomópontját *mennyiségi* megítélés alá vonja, mégpedig annak negatív értelmében, *kevesebbségként* állítva szembe a létteljesség igényével. Makkai azt is kiemeli, hogy ez a kevesebbség nem csak a számszerűség értelmében, hanem az értékvonatkozás tekintetében is értendő. A kisebbség nemcsak mennyiségileg kevesebbet, hanem – szellemi értelemben – *kisebbségtérként* is jelent.⁴⁸ Ezzel az ítélettel az érintett embercsoportot a kisebbségi kategória éppen emberi minőségéből, az emberi élet teljességéből rekeszti ki. A maga mennyiségi szempontját szembehelyezi az emberi minőséggel, és erőszakosan, lefokozó értelemben érvényesíti vele szemben. Ez kihívást jelent az *emberi méltósággal* szemben, amely az emberi életnek a létteljesség horizontjába való helyezését jelenti.

Az emberi méltóság fogalmát a kanti filozófia állítja az európai emberkép középpontjába. Szerves összefüggésben áll az öncélként való, öntörvényű, szabad emberi létezéssel, amely képes autonóm módon, a maga belső törvényei szerint kibontakoztatni magát.⁴⁹ Ennek a létmódnak van „belső értéke, vagyis *méltósága*” (Kant 1991a. 68.). Emberhez méltó módon élni a modern európai ember önszemlélete, illetve a modernitás európai kultúrájának emberszemlélete szerint nem jelent mást, mint a létteljesség horizontjában élni. A méltóság voltaképpen *törekvés* – kanti értelemben az eszes és szabad emberi lény törekvése az emberileg teljes és hiteles életre. Ez egyaránt magában foglalja a jó kiérdeklése irányában ható *viselkedést* és a jóból való részesülés *reményét*.⁵⁰ A kisebbségi kategória ettől az emberi dimenziójától fosztja meg egy embercsoport életét,

48 Ennek részletes kifejtését Makkai ugyancsak a *Nemzet és kisebbségben* adja meg: vö. Makkai 1939. 16–17.

49 Az eszes lény *méltóságának* eszméje azon alapul, hogy „csak annak a törvénynek engedelmessé válik, amit egyúttal maga ad önmagának” (Kant 1991a. 68.).

50 „Hogy a jó teljessé váljék – írja Kant a *Tiszta ész kritikájában* –, ehhez szükséges, hogy aki viselkedésével kiérdekelte a boldogságot, remélhesse is, hogy részesülni fog benne.” (Kant 1995. 610.)

tehát emberi létezésüket éppen emberi lényegétől, emberi mivoltától, emberi értelmétől fosztja meg: a méltóságra való törekvéstől, a létezésnek az emberi teljességre és hitelességre nyíló horizontjától. Ezért merül fel Makkaiban a probléma: a kisebbségi kategória nem igazi kategória. Az igazi kategóriában az emberi létezés valós természetének kellene megmutatkoznia az értelem számára. A kisebbségi kategóriában viszont, éppen ellenkezőleg, az emberi lét valós természete elrejtődik, és ehelyett egy olyan attribútuma tárul fel, amely nem csak hogy ellentmond az emberi lét igazi lényegének, hanem a rajta alapuló gyakorlati cselekvésekben ténylegesen ellene is hat. A kisebbségi kategória alá vont valós emberi létfolyamatok nem az emberi létezés kiteljesedése, hanem a leépülése, ellehetetlenülése irányában zajlanak.

A kisebbségi kategóriába záruló paradoxon Makkai számára végső formájában tehát abban a felismerésben tárul fel, hogy a kisebbségi kategória nem igazi kategória. Olyan kategória, amely tartalmában és funkcionalitásában éppen ellentmond az igazi kategóriák, mint értelmi eszközök, valós tartalmának és funkcionalitásának. Az értelemnek a léthez való viszonyában éppen ellenkezőleg működik, mint ahogy azt eredeti célszerűsége megkövetelné: ahelyett, hogy értelmi rendet vinne a létezés tapasztalatába, a rend lebontása irányában hat; ahelyett, hogy a racionalizálás eszközeként működne, irracionális létállapotot teremt. Végső fokon a kisebbségi kategória magának az értelem eredeti kategorizáló szándékának, éppen a kategóriák értelmének mond ellent: az értelemmel ellenkező kategória. Ezért veti fel további lépésként Makkai azt a gondolatot, hogy egy ilyen kategória nem az értelem természetes kategorizáló hajlamából adódik, hanem *mesterségesen* előállított kategória. Azok, akik előállították, nem az emberi értelem tényleges igényeit tartották szem előtt, hanem az emberi értelemmel ellenkező partikuláris érdekeknek megfelelően egy olyan létesítményt alkottak, amely nem illeszkedik bele természetes módon az emberi világ értelmi rendjébe. Nem az emberi létezés racionalizálása, hanem irracionális létállapotok megteremtése irányában hat. A kisebbségi kategóriát politikai hatalmak hozták létre egy politikai rendteremtési folyamat elemeként. Az ily módon mesterségesen létrehozott kategória viszont éppen a humánus lényegének ellentmondó emberi helyzeteket és viszonyokat teremt, tehát az emberi létezés racionalizálása helyett éppen annak az irracionalizálását segíti elő. A kisebbségi kategória révén tehát az eredeti politikai szándék is a visszájára fordul azáltal, hogy az általa hordozott politikai szemlélet és cselekvés a humánus érvényre juttatása helyett a humánus megszüntetése irányá-

ban működik. A kisebbségi kategória révén a partikuláris politikai érdek és cselekvés, amelynek az egyetemes humánium horizontjában kellene megtalálnia a maga igazi értelmét, éppen a humánium ellen elkövetett merényletté alakul át. A kisebbségi kategóriában tehát a politikai szféra feloldhatatlan összeütközésbe kerül az egyetemes humánumban kifejeződő alapvető emberi létérdekekkel; az emberi célokat és érdekeket szolgáló cselekvés emberellenessé válik. Végző fokon ebben nyilvánul meg a kisebbségi kategória által hordozott paradoxon.

6.3. A kisebbségi sors paradox természetű

Hogyan minősül át Makkai *Nem lehet* c. írásának értelmezéseiben a kategória-paradoxon kisebbségi létparadoxonná, illetve sorsparadoxonná?

Ezt a folyamatot mindjárt a cikkre vonatkozó első reflexióban, Hegedüs Nándor írásában nyomon követhetjük. Itt mutatkozik meg először az a „fogalmi félreértés”, amelyre Makkai a *Nemzet és kisebbség*ben hivatkozik, miszerint az értelmezők a kisebbségi kategóriát azonosították a kisebbségi sorssal. Ez a „félreértés” viszont – Makkai számára is előreláthatatlan és voltaképpen beláthatatlan módon – *termékeny félreértésnek* bizonyul magának a kisebbségi lét paradox természetének feltárása tekintetében, amellyel most már a kisebbségi értelmiségi tudat szembenézésre kényszerül.

Hegedüs háromféle megfogalmazásban vázolja fel a létparadoxont, amelyek három értelemszintet képviselnek, három lépést a kisebbségi sors paradox természetének megértése irányába.

a) Az első: Kisebbségi sorsban nem lehet lenni és élni, de mégis muszáj (kell) (Hegedüs 1989. 112.). Vagyis, a kisebbségi sorsban élő ember a lehetőség és a szükségszerűség (kötelesség) ellentmondásával szembesül. Számára az élet a maga természetes, objektív síkján mint emberi élet lehetetlenség, de mégis ez az ő élete, amely nem egyéni választás révén, hanem külső adottságként tartozik hozzá. Ez a külső kényszerűség számára mint emberi lény, azaz morális lény számára belső kényszerűséggé, kötelességgé, létparancssá minősül át: a lehetetlen életet kötelesség élni! Az ellentmondás egyrészt az élet külső ténye és belső emberi lehetetlensége, másrészt a lehetőség lehetetlensége és az adottság kötelességszerűsége, kényszerűsége között húzódik meg. A sors ebben az esetben az emberi élet külső kerete, amely viszont az emberi életen belül kitermeli ezt az ellentmondást.

b) A második: A kisebbségi sors lehetetlen; hogyha mégis lehetséges, akkor hogyan lehetséges? (Hegedüs 1989. 112.) Vagyis, a kisebbségi sors elvileg lehetetlen, mivel nem emberi sors, de a kisebbségi sors mégis valóságosan fennáll, mivel ténylegesen léteznek kisebbségi sorsban élő emberek. A kisebbségi sors mint elvi lehetetlenség szembeállítható a valósággal és kiiktatható belőle, de mint az emberi létezés valós kerete beletartozik a valóságba, nem csak mint adottság, hanem úgy is, mint valós lehetőség, amely kényszerítő erővel hat: lehetséges, hogy bizonyos emberek kisebbségi sorsban éljenek. A kisebbségi sorsban tehát elv és tapasztalat, értelmi elvárás és valós emberi tényállás kerül megintcsak feloldhatatlannak tűnő ellentmondásba.

c) Végül: a kisebbségi közösség (és ezen belül a kisebbségi egyén) folytonosan „vagy-vagy” típusú választás előtt áll: vagy ne legyen kisebbség, vagy ha mégis kisebbség, akkor nem emberi közösség, s egyénei nem a tényleges emberi létezés megvalósítói (Hegedüs 1989. 115.). A kisebbségi sors tehát folytonos választási szituáció, választási kényszer, amelyben mégsem lehet ténylegesen választani. Ugyanis nem reális, hanem egymást kizáró lehetőségek között kellene választani: ha emberi módon akar létezni, akkor le kell mondania a kisebbségi sorsáról, azaz a természetes emberi közösségről; ha pedig a kisebbségi közösségéhez ragaszkodik, akkor le kell mondania az emberi módon való létezés lehetőségeiről. Az ilyen rövidre zárt választási szituációkat morális és egzisztenciális paradoxonokként élük meg a benne élők; választani kell, de nem lehet; legalábbis nem lehet oly módon, hogy az egzisztenciális érdek is érvényesüljön, s az ember morális lény is maradjon. A „nincs megoldás” traumáját élük át az ilyen helyzetekben. Ezekben a „vagy-vagy” szituációkban mutatkozik meg ténylegesen a kisebbségi sors paradox természete: a *szükségyszerűség*, azaz a sorsszerű kényszerűség és a *lehetőség* közötti feloldhatatlan ellentmondás. A kisebbségi sorsban való megmaradást választó számára a feje tetejére áll a szükségyszerűség és lehetőség természetes létrendje: a kényszerűség és a lehetőség közötti választásban a lehetőségeket kizáró kényszerűség minősül emberi létdimenziónak, amelynek heroikus vállalása a feltétlen kötelesség parancsa a kisebbségi sorsban élő és sorsot megélt számára; a kényszerűséget feloldó lehetőség pedig emberellenes dimenzióként tűnik fel, a kötelesség előli menekülés „szabadságaként”.

7. A kisebbségi létparadoxon főbb értelmezési irányai

7.1. A kisebbségi létparadoxon mint filozófiai probléma

A kisebbségi sors paradox természetű, a kisebbségi létparadoxon, avagy sorsparadoxon a *Nem lehet* problémafeltevése alapján az eddig is jelzett alapvető értelmi szintek mindenikén megvilágítható és kifejezhető: filozófiai problémaként, morális problémaként, egzisztenciális problémaként és nemzeti problémaként.

Filozófiai síkon a kisebbségi létparadoxon lényege a XX. század első felének szellemi életére és Makkai filozófiai felkészültségére, érdeklődésére jellemző két ellentétes irányú filozófiai beállítódás – a neokantiánus érték- és kultúrfilozófia, valamint a heideggeri–jaspersi egzisztenciafilozófia – metszéspontjában ragadható meg. A század eljének szellemi légkörére, az értelmiségi tudat formálódására a közép-európai kultúrkörben, beleértve az erdélyi magyar kultúrát is, elsősorban a neokantiánizmus nyomta rá bélyegét.

A neokantiánus szemléletű értelmiségi tudat szerint a valóság, a tények világa egy külsődleges történés eredményeként adott, olyan kényszerűségként, sorsként, sorsszerűségként, amelyen változtatni nem lehet, de amelyből át lehet lépni egy ideális világba, egy belső történésbe, amely az értékek világában és a kultúrában zajlik, amelyben felépíthető egy, az emberi teljességet lelkileg, szellemileg kibontakoztató világ.⁵¹

Az egzisztenciafilozófia szerint viszont a filozófiai feladat a létet a létezőből érteni meg, s ez a megértés a jelenvalólétnek mint a létre rákérdezőnek az átlátszóvá tétele a maga létében. Ezért ez a létmegértés maga is a létező mint emberi létező, a *jelenvalólét* létbeli meghatározottsága. A rákérdezés itt magára az egzisztenciára történik, a jelenvalóság létre, amely magának az egzisztenciának a léttörténése, s ez a történés éppen ebben a történő egzisztenciában zajló belső történés, nem pedig egy tőle függetleníthető külső történés. A maga immanens időiségében és történetiségében kibontakozó egzisztencia az adott létezésének minden állapotában mint letté vált lehetőségek faktuma, amely önnön értelmezéseiben ragadható meg.⁵²

51 E szerint a felfogás szerint a kultúra – írja a badeni iskolához tartozó neokantiánus Rickert – „nem más, mint azon dolgok összessége, amelyeket az értékek szerint cselekvő ember vagy közvetlenül hozott létre, vagy pedig, ha már megvannak, legalább a hozzátapadó értékek kedvéért szándékosan ápol. Minden kultúrfolyamatban valamely az ember által elismert érték testesül meg.” (Rickert 1923. 22.)

52 „Jóllehet – írja Heidegger – a jelenvalólét ontikusan nem csak közeli vagy éppen-séggel a legközelebbi, hanem ez a jelenvalólét mindenkor mi magunk *vagyunk*.

Az egzisztenciafilozófia nézőpontjából tehát az emberi létező számára való valós világ nem más, mint saját alakítása, saját léttörténete. Nem távolítható el tőle a külső kényszer, a rá kimért sors impériumaként, s nem is vezet belőle semmiféle út valami olyan transzcendenciába, amelyben az itteni egzisztenciális hiányokat ott születő értékek pótolhatnák. Ebben érvényesül leginkább, főleg a kisebbségi gondolkodó számára, a heideggeri egzisztenciafilozófia kijózanító hatása: ráébreszti arra, hogy az embernek nincs más valós világa, csak a saját egzisztenciája, s ez nem egyéb mint saját létté vált lehetőségeinek megvalósulása. Az autentikus lét az ebben az egzisztenciában kibontakoztatott létteljesség; tehát ebben a jelenvalólétben lehet és kell az embernek kibontakoztatnia léte teljességét. Ebből a nézőpontból a transzcendens értékdimenzió kiépíthetősége ezen az egzisztencián kívül és a benne való megalapozás nélkül merő illúciónak minősül.

A paradoxon lehetősége tehát abban az ellentmondásban rejlik, amely a kisebbségi értelmiségi tudatban a kétfajta filozófiai beállítódás – a létlehetőségeket a tényszerű, sorsszerű valósághelyzetből az értékek és a kultúra, a szellem világába kivezető, és a létlehetőségeket magában a valós egzisztenciában mint egyedüli lehetséges kibontakozási terükben felmutató filozófiai beállítódás – között húzódik. Ennek az ellentmondásnak a mélyen kategóriális jellege éppen abban mutatkozik meg, hogy a neokantiánus érték- és kultúrfilozófia szemléletmódját magába építő értelmiségi tudat s az ebben formálódó kisebbségideológiák a kisebbségi létet mint *sorsot* tekintik, és arra összpontosítanak, ami ennek a tényállásából következik az emberi magatartásra nézve; ezzel szemben a egzisztenciálfilozófiai elgondolás-belegondolás a kisebbségi létet mint *egzisztenciát* veszi szemügyre.

A paradoxon annak a filozófiai belátásában rejlik, hogy az, ami az érték- és kultúrfilozófia nézőpontjából »lehet (mert kell)«, az egzisztenciafilozófiai nézőpontból tekintve »nem lehet«. Miért nem lehet? Makkai válasza szerint azért, mert a kisebbségi létkategória a faktummá vált lehetetlenség; belső története nem a létté váló lehetőség, hanem az ellehetetlenülés, elléttelenülés folyamata. A kisebbségi lét nem egyszerűen inautentikus lét, azaz a létteljességét még kellőképpen ki nem bontakoztatott lét, hanem az autentikus lét radikális tagadása, olyasmi, aminek

Ennek ellenére, vagy éppen ezért, ontológikusan ő a legtávolabbi. Igaz, legsajátosabb létéhez hozzátartozik ennek a létnek a megértése, és az, hogy létének már bizonyos értelmezettségében tartja magát.” (Heidegger 1989. 105.)

nincs semmiféle természetes létszerűsége, amihez egy másfajta létállapotból vagy léttörténésből nem vezet semmiféle természetesen járható út. A kisebbségi létkategória voltaképpen nem igazi kategória, mert nem olyasmi, amit a filozófiai gondolkodás természetes módon venne észre a létezőn. Nem olyasmi, ami az emberi létezéssel kapcsolatos gondolatainkat egy olyan meghatározott irányba vezérelhetné, amelynek a mentén az emberi lét mély, lényegi összetevői kerülhetnének felszínre. Ellenkezőleg, a kisebbségi kategória minden alapvető emberi tartalmától megfosztottként állítja elénk az emberi egzisztenciát, tehát merőben nem emberiként, embertelenként, emberellenesként. Egzisztenciafilozófiai értelemben: a kisebbségi kategória *filozófiai lehetetlenség*.

7.2. A kisebbségi létparadoxon mint morális és egzisztenciális probléma

A kisebbségi sorsot a *Nem lehet*ben Makkai nem empirikusan, nem a mindennapi élet tapasztalati oldaláról veszi szemügyre, hanem spekulatív. A kisebbségi kérdés politikai, gazdasági, szociális és kulturális megoldáskísérletei sikerétől, avagy megoldatlanságától függ az, hogy a kisebbségi sors a benne élők számára *gyakorlatilag* mennyire elviselhető vagy elviselhetetlen. Elvi szinten viszont arról van szó, hogy a kisebbségi sors mint az emberi létezés ontikus közege lényegénél fogva „legmélyebb gyökerében elviselhetetlen”, mert „merőben *ellenkezik az emberi méltósággal*”, mert olyan létállapot, amelyben a lét emberi tartalma – a humánus – ahelyett hogy kibontakoznék és kiteljesednék, beszűkül és elsovad (Makkai 1989a. 109.). Más szóval: a kisebbségi sors nem hiteles, nem autentikus emberi létforma. Ezen mit sem változtat az a konkrét tényállás, hogy a létezés mindennapi empirikus síkján kisebbségek vannak, kisebbségi sorsban élő emberek léteznek, akik a maguk egyéni és közösségi életkereteikben nap mint nap megküzdnek azokkal a problémákkal, amelyek ebből a léthelyzetből származnak.

A probléma lényegével való elvi, spekulatív szembesülésnek, racionális végiggondolásnak megvan a maga fontossága, egzisztenciális vonatkozásban éppúgy, mint morális vonatkozásban. A kettő még az elemző-értelmező megközelítésben is nehezen lenne szétválasztható egymástól.

Egzisztenciálisan tekintve, nem mindegy az, hogy a kisebbségi sorsban élő ember tudati szinten hogyan, miként vet számot sorsának lényegével, mennyire képes alapjaiban, gyökereiben megragadni azt. Ugyanis a létproblémák tudatosítása nem egyszerűen a gyakorlati élet szellemi le-

reagálását, leképeződését jelenti, hanem szerves alakítójaként beletartozik abba. A kisebbségi sorsban élő ember más-más életstratégiát alakít ki, más-más módon viszonyul a lét problémáihoz, attól függően, hogy illúziókat táplál és heroizálja vagy dramatizálja a helyzetét, avagy józan belátással mérlegeli a lehetőségeit, képességeit és eszközeit. Továbbá, az élethelyzetekhez való józan, ésszerű viszonyulás a modern ember számára nem csak praktikus, hanem morális követelmény is, a benne rejlő és a vele kapcsolatban álló másokban is kibontakoztatható értékteremtő humanum érvényesítésének erkölcsi követelménye. Ebben fejeződik ki az az igény, hogy a modern ember sorsának nem csak pusztá alakítójaként, hanem sorsáért felelősséget is vállaló és felelősséggel is tartozó lényként élje az életét. Ebben az értelemben az illúziók fogságában való élés vagy a gyakorlati hatékonyság és az értékteremtés feltételeivel való józan számvetés az egyéni és közösségi életvitel moralitásának mutatója is.

Éppen ebben mutatkozik meg a kisebbségi sors *morális* problémája. A kisebbségi sorsban élő ember azáltal kerekedhetne felül a sorsa lényegi természetéből adódó kisebbségi problémáin, ha racionális életstratégiát követve felelős emberként élhetné az életét. Moralitásának igazi értelme az illúziók jegyében való hősieks sorsvállalás helyett ebben kellene hogy megnyilvánuljon. Sőt, ezen a téren kellene megtalálnia a módját annak, hogy a kisebbségi hátrányt morális többlettel ellensúlyozza. Ezzel szemben viszont éppen a kisebbségi sorsnak a spekulatív elgondolás szintjén megmutatkozó alaptermészete olyan, amely az emberi egyént és közösséget a racionális életvitel és az önnön létével szembeni felelősség gyakorlásában korlátozza. Ez a tényállás nem az elgondolásból adódó következmény, hanem abban csupán csak megmutatkozik. Valójában olyan, a partikuláris fenoménekben benne rejlő univerzális *factum brutum*, amely az elgondolástól függetlenül vagy annak hiányában is érvényes, akár csak az a *factum*, hogy a kisebbségi sors spekulatív belátható emberhez méltatlan mivolta ellenére kisebbségek, kisebbségben élő emberek mégiscsak valóságosan léteznek. Viszont a kisebbségi sors természetének belátása vagy be nem látása szervesen beletartozik a kisebbségi élet realitásába és alakítója annak. Ezen a ponton tárul fel a paradoxon másik oldala: a kisebbségi sorsban élő ember számára sorsa igazi természetének belátása – akár spekulatív szinten is – olyan racionális aktus, amely háttárt szab e léthelyzet korlátozó jellegének, amely a helyzettel szembeni emberhez méltó viszonyulás alapja.

A kisebbségi sors lényegi természetének belátásából adódó morális problémának van egy másik vetülete is, amely „Európa lelkiismeretének”

a problémájához küld. Mire utal Makkainak az erre való hivatkozása? A lelkiismeret, akárcsak a normára vonatkoztató ész (normatív ész, értelem) morális kategória. A modernitás emberszemlélete szerint az emberi céloknak és érdekeknek leginkább megfelelő cselekvés az emberit, a humánumot a legteljesebb módon érvényre juttató cselekvés. Ez egyszerre követeli meg a praktikus hatékonyságot és a morális megalapozottságot. Egyszerre kell a racionálisan kitűzött céloknak az eszközök és az eljárások tekintetében a leginkább megfeleljen és az – ugyancsak racionálisan belátható – erkölcsi normákhoz igazodjék. Ennek hajtóereje egyrészt a normát és az ennek megfelelő cselekvés szükségességét felismerő racionális belátás, másrészt – külső hatalmi kényszer hiányában – egy belső, lelkiileg kényszerítő érzület, a lelkiismeret. A morális lény leginkább arról ismerszik fel, hogy a kritikus cselekvési szituációkban megszólal benne a lelkiismeret hangja, amely a tiszta célracionális hatékonyság érdekében önmagát a normára vonatkoztatottságából kivonó észat visszatéríti a normához való igazodáshoz.⁵³ Egy szóval: a célracionális hatékonyságnak megvonja a morális határait.

Ez a morális behatároltság a politikai cselekvésre is érvényes, amennyiben nem öncélú, hanem az emberre vonatkoztatott, azaz a humánum által hordozott emberi célokat és érdekeket szolgáló cselekvésként valósul meg. A kisebbségi sors lényegének spekulatív feltárása fényt vet a kisebbségi léthelyzetet gyakorlatilag előidéző politikai tényezők cselekvésének morális oldalára, a politikai lépésekkel, megoldásokkal járó erkölcsi felelősségre. Ebben a megvilágításban az európai hatalmak politikai döntése – amelynek alapján a békeszerződések keretében embercsoportokat kisebbségi helyzetbe sodortak – immoralis cselekedetnek minősül. Döntésük akkor is immoralis, ha tudatlanságukban döntöttek, csupán pragmatikus megfontolások által vezérelve, azaz anélkül, hogy elvi, spekulatív szinten végiggondolták volna a kisebbségi sors lényegi természetét. Az ilyen, a pragmatikus ésszerűséget egyoldalúan érvényesítő döntés azért erkölcstelen, mert miközben az azonnali hatékonyságot tartja szem előtt, éppen a racionális megfontolások normára vonatkoztatottságát nélkülözi. Egy ilyen döntés immoralitását az sem mentesíti, hogy miközben egyes embercsoportok számára kisebbségi helyzetet teremtetek, más embercsoportok esetében éppenhogy megszüntették a ki-

53 A lelkiismeret a kantianus-neokantianus morálfilozófia egyik központi kategóriája. Kant definíciója szerint: „Az emberben a *belső törvényszerűség* tudata (amely előtt gondolatai vádolják vagy felmentik egymást) a *lelkiismeret*.” (Kant 1991b. 554.)

sebbségi helyzetet. De a politikai hatalmak döntése a másik oldalról tekintve is erkölcstelennek bizonyul. Amennyiben a kisebbségi sors igazi természetének racionális belátása birtokában történt a döntésük, azaz a kisebbségi sors emberi méltatlanságának belátása ellenére, mégis a kisebbségi lét gyakorlati előidézése és fenntartása mellett döntöttek, annyiban cselekedetüket a legmélyebb cinizmus jellemzi. Ugyanis ebben az esetben az ésszerűség két oly módon összetartozó vetületét játszották ki egymás ellen, amelyek csak együttesen szolgálják a humánus érvényesítését, külön-külön nem. A gyakorlati hatékonyságot nélkülöző normatív ész a maga öncélú idealizmusában csupán morális illúziókat táplál, a normára való vonatkoztatottságot nélkülöző gyakorlati ész a maga öncélú pragmatizmusában csupán az azonnali hatékonyságot hajszolja.

Az európai hatalmak, akár pragmatikus megfontolásokból, akár cinizmusból sodortak kisebbségi sorsba embercsoportokat, döntésükből kiiktatták a lelkiismeret szavát. Cselekedetük nélküli a morális dimenziót szavatoló normára vonatkoztatottságot. Döntésükből hiányzik az a lelki elem, amely a modern európai ember számára a cselekvés tiszta észszerűségét összehangolja az erkölcsi követelményekkel, amely a humánus szolgálatába állított racionális cselekedet garanciája. Makkai amikor az európai hatalmak (hiányzó) lelkiismeretére apellál, voltaképpen az európai életforma, tágabban az egész európai modernitás csődjére irányítja a figyelmet. A racionalitás és a moralitás kettős, egymással szétválaszthatatlanul összefüggő, mert csak egymás vonatkozásában érvényes elvére felépülő *európai modernitás* ütközik önnön előfeltevéseinek a határaiba azáltal, hogy egy olyan gyakorlatot termelt ki, amelyben ezek az alapelvek kijátszhatók egymás ellen. A kisebbségi lét és nemzeti lét emberileg feloldhatatlan ellentmondásában a kisebbségi létparadoxon az európai modernitás univerzális paradoxonává, elv és gyakorlat, idealizmus és realizmus, moralitás és racionalitás, kultúra és politika feloldhatatlan ellentmondásává tágu.

Ebben a megközelítésben válik igazán érthetővé Makkai szövegének kezdőmondata, amely szerint az európai emberiség a világháborút követő békeszerződésekben „a saját halálos ítéletét írta meg” (Makkai 1989a. 106.). A békeszerződésekkel az európai emberiség az európai létforma legtisztább lényegének – a humánusnak – ellentmondó emberi létállapotot szentesített, s ezáltal önnön eszményeivel és lételeményeivel fordult szembe. A kisebbségi létparadoxon ily módon az európai modernitás legátfogóbb és leglényegbevágóbb kritikáját hordozza.

8. Következtetések helyett

Kinek az alkotása a kisebbségi létparadoxon?

Makkai szövegének az értelmezői – úgy tűnik – a maguk módján – éppen a kisebbségi sors problémája kapcsán – beleesnek saját értelmezési intenciójuk csapdájába. Szellemi erő kifejtésük elsősorban arra irányul, hogy a Makkai által támasztott elvi emelkedettségből – a kisebbségi kategória elvi-spekulatív vizsgálatának a szintjéről – a kisebbségi sors mindennapi létproblémáinak empirikus köréhez hozzák vissza és láncolják oda a problémafeltevést. Közben Makkai gondolkodásmódjának hatása alá kerülve és akaratlanul magukévá téve is azt, a kisebbségi sors analízisét saját elgondolásaikban is *elvi szintre* emelik, amelyen annak paradox természetével tiszta formájában szembesülnek. Értelmezéseikben, Makkaival szemben támasztott kifogásaikban így módon az egész elgondolás, amelyet Makkai a kisebbségi kategóriára épít, áttevődik magára a kisebbségi sorsra, s a vita során a kisebbségi sors paradox természetének feltárásaként bontakozik ki. Ez annál is inkább lehetségessé válik, mivel a *Nem lehet*ben maga Makkai sem von olyan éles kategoriális határt a kisebbségi kategória és a kisebbségi sors között, mint amekkora jelentőséget ennek a különbségnek, s az ebből származó félreértéseknek a *Nemzet és kisebbség*ben tulajdonít.

A kisebbségi létparadoxon és sorsanalízis így módon *közös alkotás*: lényegében a *Nem lehet*-vita terméke, a vita résztvevőinek közös alkotása.

SZAKIRODALOM

BAJCSY-ZSIILINSZKY Endre

[1989] Egy délután élményei. In: *Nem lehet. A kisebbségi sors vitája*. Válogatta Cseke Péter és Molnár Gusztáv. Budapest, Héttorony könyvkiadó, Limes-könyvek

BERTALAN István

[1989] Felettünk az erdélyi csillagok. In: *Nem lehet. A kisebbségi sors vitája*. Válogatta Cseke Péter és Molnár Gusztáv. Budapest, Héttorony könyvkiadó, Limes-könyvek

CSUKA Zoltán

[1989] Hogyan lehet? In: *Nem lehet. A kisebbségi sors vitája*. Válogatta Cseke Péter és Molnár Gusztáv. Budapest, Héttorony könyvkiadó, Limes-könyvek

DÁVID Gyula

[1989] Értsük meg Makkai Sándort. In: *Nem lehet. A kisebbségi sors vitája*. Válogatta Cseke Péter és Molnár Gusztáv. Budapest, Héttorony könyvkiadó, Limes-könyvek

DILTHEY, Wilhelm

1990 Vázlatok a történelmi ész kritikájához. In: *Filozófiai hermeneutika*. (Szöveggyűjtemény). Válogatta Bacsó Béla. Budapest, A Filozófiai Figyelő Kiskönyvtára, 4. kötet

FALLETTA, Olas

[1988] *Le livre des paradoxes*. Paris, Pierre Belfond

FEKETE Károly, ifj.

1997 *Makkai Sándor gyakorlati teológiai munkássága*. Debrecen, Debreceni Református Kollégium kiadása

FOUCAULT, Michel

1987 Mi a szerző? *Világosság* 7. sz. Melléklet.

HEGEDÜS Nándor

[1989] Megjegyzések. In: *Nem lehet. A kisebbségi sors vitája*. Válogatta Cseke Péter és Molnár Gusztáv. Budapest, Héttorony könyvkiadó, Limes-könyvek

HEIDEGGER, Martin

1989 *Lét és idő*. Budapest, Gondolat

GADAMER, Hans-Georg

1984 *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata.*

Budapest, Gondolat

JANCsó Béla

[1989a] A Makkai-rejtély. In: *Nem lehet. A kisebbségi sors vitája.*

Válogatta Cseke Péter és Molnár Gusztáv. Budapest, Héttorony
könyvkiadó, Limes-könyvek

[1989b] A „Nem lehet” vita margójára. In: *Nem lehet. A kisebbségi
sors vitája.* Válogatta Cseke Péter és Molnár Gusztáv. Budapest,
Héttorony könyvkiadó, Limes-könyvek

[1989c] Jancsó Béla levele Makkai Sándorhoz. 1937. III. 27. In:
Nem lehet. A kisebbségi sors vitája. Válogatta Cseke Péter és Molnár
Gusztáv. Budapest, Héttorony könyvkiadó, Limes-könyvek

[1989d] Jancsó Béla levele Makkai Sándorhoz. 1936. ápr. 18. In:
Nem lehet. A kisebbségi sors vitája. Válogatta Cseke Péter és Molnár
Gusztáv. Budapest, Héttorony könyvkiadó, Limes-könyvek

[1989e] Jancsó Béla levele Makkai Sándorhoz. 1936. V. 23. In: *Nem
lehet. A kisebbségi sors vitája.* Válogatta Cseke Péter és Molnár
Gusztáv. Budapest, Héttorony könyvkiadó, Limes-könyvek

[1989f] Jancsó Béla levele Makkai Sándorhoz. 1936. júl. 20. In:
Nem lehet. A kisebbségi sors vitája. Válogatta Cseke Péter és Molnár
Gusztáv. Budapest, Héttorony könyvkiadó, Limes-könyvek

[1989g] Jancsó Béla levele Makkai Sándorhoz. 1936. aug. 11. In:
Nem lehet. A kisebbségi sors vitája. Válogatta Cseke Péter és Molnár
Gusztáv. Budapest, Héttorony könyvkiadó, Limes-könyvek

KANT, Immanuel

1991a Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. In: Immanuel Kant:
Az erkölcsök metafizikájának alapvetése... Budapest, Gondolat

1991b Az erkölcsök metafizikája. In: Immanuel Kant: *Az erkölcsök
metafizikájának alapvetése...* Budapest, Gondolat

[1995] A tiszta ész kritikája. Ictus

KATONA Jenő

[1989] Lehet – vagy nem lehet? In: *Nem lehet. A kisebbségi sors
vitája.* Válogatta Cseke Péter és Molnár Gusztáv. Budapest,
Héttorony könyvkiadó, Limes-könyvek

KIRÁLY V. István

1999a „Alkalmazott filozófia” és a filozófia esélyei. In: Király V.

István: *Filozófia és Itt-lét*. Tanulmányok. Kolozsvár, Erdélyi Híradó

1999b „Alkalmazott filozófia” és a kategoriális elemzés. In: Király V.

István: *Filozófia és Itt-lét*. Tanulmányok. Kolozsvár, Erdélyi Híradó

LÁSZLÓ Dezső

[1989a] Makkai Sándor távozásáról. In: *Nem lehet. A kisebbségi sors vitája*. Válogatta Cseke Péter és Molnár Gusztáv. Budapest,

Héttorony könyvkiadó, Limes-könyvek

[1989b] Kommentár Makkai Sándor kisebbségekről írt elégiájához.

In: *Nem lehet. A kisebbségi sors vitája*. Válogatta Cseke Péter és

Molnár Gusztáv. Budapest, Héttorony könyvkiadó, Limes-könyvek

MAKKAI Sándor

é.n. *Magyar nevelés, magyar műveltség*. Budapest, Révai, második kiadás. (1. kiad.: Budapest, 1937. Révai kiad.)

1935 Közönség és irodalom. In: Makkai Sándor: *Az élet kérdezett*.

Tanulmányok. II. kötet. Budapest, Révai kiadás, 19–30. (1. kiad.:

Makkai Sándor: *A mi utunk*. Elmélkedések, beszédek, előadások,

temetési beszédek, cikkek. Cluj–Kolozsvár, 1929. „Ifjú Erdély”

kiadása)

1939 *Nemzet és kisebbség*. Budapest, Egyetemi nyomda. (A műből részletek jelentek meg a *Nem lehet. A kisebbségi sors vitája* c.

kötetben. Válogatta Cseke Péter és Molnár Gusztáv. Budapest,

[1989], Héttorony könyvkiadó, Limes-könyvek)

[1989a] *Nem lehet*. In: *Nem lehet. A kisebbségi sors vitája*. Válogatta

Cseke Péter és Molnár Gusztáv. Budapest, Héttorony könyvkiadó,

Limes-könyvek

[1989b] Hősiesség. In: *Nem lehet. A kisebbségi sors vitája*.

Válogatta Cseke Péter és Molnár Gusztáv. Budapest, Héttorony

könyvkiadó, Limes-könyvek. (1. kiad.: Budapesti Hírlap, 1935.

január 20. LV. évf. 17. sz.)

[1989c] Makkai Sándor levele Jancsó Bélához. 1936. ápr. 13. In:

Nem lehet. A kisebbségi sors vitája. Válogatta Cseke Péter és Molnár

Gusztáv. Budapest, Héttorony könyvkiadó, Limes-könyvek

[1989d] Makkai Sándor levele Jancsó Bélához. 1936. V. 18. In: *Nem*

lehet. A kisebbségi sors vitája. Válogatta Cseke Péter és Molnár

Gusztáv. Budapest, Héttorony könyvkiadó, Limes-könyvek

[1989e] Makkai Sándor levele Jancsó Bélához. 1936. V. 25. In: *Nem*

lehet. A kisebbségi sors vitája. Válogatta Cseke Péter és Molnár

Gusztáv. Budapest, Héttorony könyvkiadó, Limes-könyvek
 [1989f] Makkai Sándor levele Jancsó Bélához. 1936. VII. 26. In:
Nem lehet. A kisebbségi sors vitája. Válogatta Cseke Péter és Molnár
 Gusztáv. Budapest, Héttorony könyvkiadó, Limes-könyvek
 [1989g] Makkai Sándor levele Jancsó Bélához. 1936. július hó 30.
 In: *Nem lehet. A kisebbségi sors vitája.* Válogatta Cseke Péter és
 Molnár Gusztáv. Budapest, Héttorony könyvkiadó, Limes-könyvek
 [1989h] Makkai Sándor levele Jancsó Bélához. 1936. XII. 28. In:
Nem lehet. A kisebbségi sors vitája. Válogatta Cseke Péter és Molnár
 Gusztáv. Budapest, Héttorony könyvkiadó, Limes-könyvek
 [1989i] Makkai Sándor levele Reményik Sándorhoz. 1937. II. 17. In:
Nem lehet. A kisebbségi sors vitája. Válogatta Cseke Péter és Molnár
 Gusztáv. Budapest, Héttorony könyvkiadó, Limes-könyvek
 1990 *Szolgálatom.* Teológiai önéletrajz. 1944. Budapest, a
 Református Egyház Zsinati Irodája Sajtóosztályának kiadványa
 1998 *Magunk revíziója.* Csíkszereda, Pro-Print Könyvkiadó. (1.
 kiad.: *Magunk revíziója,* Kolozsvár, 1931. Erdélyi Szépművés Céh
 kiadása)

MARCUS, Solomon

1984 *Paradoxul.* București, Editura Albatros

PAÁL Árpád

[1989a] Félreértett írás. In: *Nem lehet. A kisebbségi sors vitája.*
 Válogatta Cseke Péter és Molnár Gusztáv. Budapest, Héttorony
 könyvkiadó, Limes-könyvek
 [1989b] Lehet-e megoldása a „kisebbségi” kérdésnek? In: *Nem lehet.*
A kisebbségi sors vitája. Válogatta Cseke Péter és Molnár Gusztáv.
 Budapest, Héttorony könyvkiadó, Limes-könyvek

PILDER Mária

[1989] Pilder Mária levele Makkai Sándorhoz. 1937. febr. 5. In:
Nem lehet. A kisebbségi sors vitája. Válogatta Cseke Péter és Molnár
 Gusztáv. Budapest, Héttorony könyvkiadó, Limes-könyvek

REMÉNYIK Sándor

[1989] Lehet, mert kell. In: *Nem lehet. A kisebbségi sors vitája.*
 Válogatta Cseke Péter és Molnár Gusztáv. Budapest, Héttorony
 könyvkiadó, Limes-könyvek

RESWEBER, Jean-Paul

1988 *Qu'est-ce qu'interpréter? Essai sur les fondements de*
l'herméneutique. Paris, Les Éditions du Cerf

RICKERT, Henrik

1923 *Kultúrtudomány és természettudomány*. Budapest, Franklin Társulat kiadása

RICOEUR, Paul

1999 Mi a szöveg? In: Paul Ricoeur: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Budapest, Osiris Kiadó

SZÁSZ Endre

[1989] „Nem lehet?” In: *Nem lehet. A kisebbségi sors vitája*. Válogatta Cseke Péter és Molnár Gusztáv. Budapest, Héttorony könyvkiadó, Limes-könyvek

SZEMLÉR Ferenc, I.

[1989] Elvek és törvények. In: *Nem lehet. A kisebbségi sors vitája*. Válogatta Cseke Péter és Molnár Gusztáv. Budapest, Héttorony könyvkiadó, Limes-könyvek

SZENTIMREI Jenő

[1989] Üzenet Makkai Sándornak. In: *Nem lehet. A kisebbségi sors vitája*. Válogatta Cseke Péter és Molnár Gusztáv. Budapest, Héttorony könyvkiadó, Limes-könyvek

VÁSÁRHELYI János

[1989] Sajtónyilatkozata a Makkai-ügyről. In: *Nem lehet. A kisebbségi sors vitája*. Válogatta Cseke Péter és Molnár Gusztáv. Budapest, Héttorony könyvkiadó, Limes-könyvek

A KÖTET SZERZŐI

Dávid István a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem filozófia szakának IV. éves hallgatója.

Demeter Márton-Attila 1972. augusztus 9-én született Szentegyházán. 1996-ban államvizsgázott a Babeş–Bolyai Tudományegyetem filozófia szakán, ugyanitt 1997-ben magiszteri fokozatot, 2001-ben pedig doktori címet szerzett. Jelenleg a Babeş–Bolyai Tudományegyetem adjunktusa, illetőleg a Partium Keresztény Egyetem társult oktatója. Alapítója a *Kellék* c. filozófiai folyóiratnak, valamint a kolozsvári Pro Philosophia Alapítványnak, melyeknél szerkesztői, illetve elnöki tisztséget tölt be. A kötetben szereplő tanulmányához kapcsolódó korábbi könyvei, publikációi: *A jó államtól a demokratikus államig* (Korunk, Komp-Press, Kolozsvár, 2001); *Filozófia és nyilvánosság*, in: *Kellék*, Kolozsvár, 1998.10.; *Szabadság és autonómia*, in: *Korunk*, Kolozsvár, 2000.1.; *Nacionalizmus Közép- és Kelet-Európában*, in: *Székelyföld*, Csíkszereda, 2000.3.; *Negatív és pozitív szabadság*, in: *Magyar Kisebbség*, Kolozsvár, 2000.4.

Egyed Péter 1954. április 6-án született Kolozsváron. A Babeş–Bolyai Tudományegyetem Filozófia-Történelem Karán 1978-ban filozófia-történelemtanári képesítést szerez, ezt követően középiskolai tanár Temesváron. 1990-től adjunktus a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Filozófiatörténet és Logika Tanszékén, majd 2000-től ugyanezen tanszék docense. 1996–2000 között összehasonlító eszme- és filozófiatörténet kollokviumokat vezet a római La Sapienza egyetemen. 1998-ban doktorált, disszertációjának tematikája: politika-tudomány, politika-filozófia. A *Korunk* szerkesztője, valamint a *Kellék* szerkesztőbizottsági tagja. Kutatási területei: a szabadság filozófiai, szemiotika, a magyar filozófia története, alkalmazott politikai filozófia, kisebbségkutatás. Számos tanulmány, esszé szerzője, melyeket hazai és külföldi lapokban, folyóiratokban, konferenciakötetekben közölt. Kötetei: *A szenvedés kritikája* (1980); *Az ész hi-eroglifái* (1993); *A jelenlétről* (1997).

Gál László 1954. december 6-án született Bánffyhunnyadon. Középiskolai tanulmányait a nagyenyedi Bethlen Gábor Kollégiumban végezte, ahol 1973-ban érettségizett. Egyetemi oklevelet 1980-ban szerzett a

Babeş–Bolyai Tudományegyetem Filozófia-Történelem Karán. 1981 és 1990 között középiskolai tanár Kolozsváron. 1991 után adjunktus a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Filozófiatörténet és Logika Tanszékén és párhuzamosan a Tankönyvkiadó szerkesztője. 2000 májusától ugyanazon tanszék docense. 1998-ban doktorált, disszertációjának címe *A logikai műveletek használatának ontológiai alapjai*. Fontosabb könyvei: *Bevezetés a logikába* (1999); *Nyelv és logikusság* (2000).

Kiss Márton Zsolt a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem filozófia szakának IV. éves hallgatója.

Marha Tibor a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem filozófia szakának IV. éves hallgatója.

Schmidt Dániel a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem filozófia szakának III. éves hallgatója.

Ungvári Zrínyi Imre 1960-ban született Marosvásárhelyen. Egyetemi oklevelet 1985-ben szerzett a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem filozófia szakán. Jelenleg a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Szisztematikus Filozófia Tanszékének adjunktusa, etikatanára. A Politikatudományi Kar Újságíró Szakán sajtóetikát, a Marosvásárhelyi Színművészeti Egyetemen axiológiát tanít. Doktori értekezésének címe: *Az axiológia helye Böhm Károly filozófiájában*. Önálló esszékötete: *Változó értelemben. Közelítések a filozófiához* (1998).

Veress Károly 1953-ban született Szovátán. A kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetemen szerzett filozófia szakos oklevelet 1976-ban. A filozófiai tudományok doktora. Jelenleg egyetemi docens a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Szisztematikus Filozófia Tanszékén, valamint a nagyváradi Partiumi Keresztény Egyetem Filozófia Tanszékén. Az *Erdélyi Múzeum* c. folyóirat szerkesztőségének tagja, több filozófiai tárgyú kötet szerkesztője. Számos tanulmányt, esszét, recenziót, cikket közölt romániai és magyarországi lapokban, folyóiratokban, konferenciakötetekben. Egyetemi jegyzetek szerzője. Nagyobb tanulmánya: *A tényprobléma és megközelítései* (1989). Könyvei: *Paradox (tudat)állapotok* (1996); *A nemzedékváltás szerepe a kultúrában* (1999); *Filozófiai szemiotika* (1999); *Kisebbségi létproblémák* (2000).

ABSTRACTS

DÁVID István

SELF COMPREHENSION AND THE TRUTH OF THE TEXT

This study attempts to shed light on the non-verbal, non-linguistic although, both verbally and linguistically dependent aspects of comprehension within the hermeneutical conception, in order to answer the question: how far can the interpretation explore and maintain the truth and the meaning of the text? Gadamer has analysed interpretation and distinguished several types of structural elements. The study tries to point at the limits and the problematics of the conceptual interpretation. The author sets out from the idea that the comprehension – although it is not independent from the language – cannot be called a linguistic act, as it cannot be kept within conceptual limits. This is due to the non-verbal aspect of comprehension. Starting from this, the present paper looks for that type of non-verbal hermeneutics, or a methodology standpoint, which does not constrain the non-verbality of the comprehension to conceptual limits that may render impossible the *maintenance* of the truth of the text. Starting out from the relation between the comprehension and the interpretation of the text, the paper looks at the close connection between text-comprehension and self-comprehension on the basis of some texts by Gadamer, Iseri and Ricoeur. In connection with this the author points at the part-whole problem which disentangles itself along the conceptual interpretation and for which in this case the solution offered by the hermeneutical circle is not suitable, and indeed works like a cul-de-sac in the time of text-comprehension. The author calls this cul-de-sac the synecdoche-trap. According to this idea the truth of the text cannot be maintained by the conceptual interpretation because as a result of the method it must keep some kind of distance in its relationship with the text, and the distance makes impossible the *maintenance*. To what extent is a conceptual interpretation possible which is also capable of maintaining it? The possibility is found in the Heideggerian interpretation, called by Bókay existential commentary.

The last chapter of the paper looks at a poem by Nichita Danilov, trying to point at the possibility of a non-verbal hermeneutics, according to

which there is not only one kind of reading-technique, not only one kind of text-comprehension (which develops along the well-known terminology of philosophy and literary theory).

KISS MÁRTON Zsolt

ADDRESSABILITY OR „HERMENAUTICS”?

The central question of this paper refers to a possibility of opening described as addressability. The starting point consists of the analysis of the hermeneutic situation, as the author considers that if the addressability really has existential relatives, it must show itself in this basic situation of understanding and interpreting.

The paper considers the problem of prejudices and horizon, the problem of experience, the question of tradition and language, and that of the application. The aspects concerning the interconnections and relations to each other are examined.

The part concerning the problem of application has a central place in this paper, and not simply because it constitutes a frame for what was already told, but in the first place because the existential relations of addressability turns up here. One is always what and how he/she understands him/herself. One understands itself according to his/her options. One has to set these options free to become his/her actual options. This can be done if the person is addressable. This turns up to be the essential and existential relation of addressability.

MARHA Tibor

THE HERMENEUTICS OF IMAGE AND THE SUITABLE LANGUAGE

The paper looks at various aspects of the picture hermeneutics, while maintaining and exploring some opportunities of epistemologic analysis. After the hermeneutics of the picture, the problem of the picture's existence rank on the basis of Gottfried Boehm and Hans-Georg Gadamer's texts. „Just since the pictures do not have place we know again that the pictures are not just pictures, but they need place”. So the situation of the picture directs us to the notion of the „existence process”, the notion that

distinguishes the Gadamer notion of the picture from the others. The analysis of the relationship between the picture and its image the attitude of the picture to itself may be deduced. The next step is the discussion of a characteristic time structure, which results from the intention of the picture and we denote it with the „dwelling on” notion. The „dwelling on” and the „proceeding” notions give a particular shining to the reading and to the interpretation. This is the point where the analysis can take another way, some of these problems can be found inside the parameters of Nietzsche’s philosophy. This is the ending moment of this paper, too. If we put the cognition in the perspective of the passion, we reach to the next conclusion. The passion of the cognition carries both the „cognition at any price” and the impossibility of the „every existing thinking”. The indignation, which exposes the impossibility of satisfaction of our mistakes and our need for totality, can’t become a permanent mood. Or rather no cognition act begins with the weight of miss. On the contrary the oblivion and the giving up makes free space for the interpretation. The first one is the oblivion of the impossible, and the second one is the giving up of everything which can be an obstacle to the cognition. So none of them is a moment of inertia, but a kind of economic operation. This is the condition of the „rebirth”, this is the starting point for the subject to gently explore things and freely compose the poliphony of sounding and hearing.

GÁL László

LOGICAL SYMBOLISATION AND INTERPRETATION

This paper studies the link between the instruments of logic and the different interpretations of the expressions of natural language. The paper starts by explaining the meaning of the concepts of logical symbolisation and interpretation. The theoretical results are used in the interpretation of the results of an experiment. The subjects of the experiment had the task to interpret a proverb and to identify its logical symbolic form. The results of the experiment demonstrate that the subjects of the experiment symbolise in different ways the same proverb. This means that they understand different things in the same proverb. The logical interpretation of the logical forms leads us to the conclusion that the majority of them are different. We also met two cases of identity. The paper shows that logical symbolisation and interpretation can be used in clarifying the complex problem of the interpretation of hermenutics.

EGYED Péter

THE BRAIN-ISSUE

IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY

The connection between philosophy and science has a classic tradition, an epistem, that means the scientific facts keeping their facts keeping their factuality work as suitable arguments in an appropriate sequence of ideas. The philosophical epistem issued from Aristotle's works where the biological-anatomical knowledge has been built in the philosophical system and constituted from the universal concept of man.

Great philosophers of modernism (Descartes, Locke, Kant, Hegel) elaborated also those matrices of idea (brain, mind, sense, intellect, spirit) in which the brain is more than itself, it becomes the organ and icon of man's expedient projection of reality.

Today's results of chaos-research relevating the electric, genetical and neurochemical „deep-structure" of brain, refer to the traditional text-interpretation in a way that the philosophical and factual connotations (secondary information) are manifested, too. The role of brain as centre has created the symbolic dimension of relation between reality and cognition where the brain/mind was always the complete representation of man.

Whereas the cognitive sciences create a reductive-coherence in which the brain is only an image-maker, a problem-solver instrument is similar to computers. The brain produces a subjective reality and its environment is built only by local interactions.

UNGVÁRI ZRÍNYI Imre

DIALOGUE, INTERPRETATION AND INTERACTION

Application of the hermeneutic dialogue-model in the history of philosophy and in ethics

The problem of dialogism posed by contemporary crisis phenomena in society and the „hermeneutic turn" in contemporary philosophy has changed the way of thinking and lead to the rethinking of traditional philosophical concepts. Reevaluation of rationalism according to the criteria of dialogism paved the way starting from the instrumental thinking to the transition, towards moral view and offered considerable new possibilities for the democratic legitimisation in the sphere of politics.

The practice of interpretation, explanation and application adjusts the meaning and develops in the context of a certain tradition the concrete existential situation and cultural determinants of the interpreter. The basic situation opens new perspectives on the one hand for the exploration of those characteristics of a philosophical text which are given by its linguistic and cultural context, and on the other hand, allows for its interpretation as the general model of self-supported and consensus-oriented interactions, through applying the dialogical view of hermeneutics on concrete economic problems.

DEMETER Márton Attila

**THE IDEA OF ETHNICALLY
NON-NEUTRAL POLITICAL COMMUNITY
AND THE COMMUNITARIAN PHILOSOPHY**

This paper attempts to reconstruct the debate between liberal and communitarian thinkers started 30 years ago. The major problem of this discussion is the link between ethnic and political community. The most important communitarian argument from this point of view is, that the liberal vision of neutral political community cannot be sustained, because the ethnic identity is a constitutive part of the membership in political community. Juristic models have to be elaborated, which include collective rights and ensure that the members of ethnic minorities do not suffer specific disadvantage on the field of political identification and acknowledgement, preserving in the same time the liberal balance between liberty, equality and political community.

The debate has also a theoretical side, which is also analysed by this paper. This arises from the liberal and communitarian views on liberty and political community. The paper also questions political nationalism, trying to show the alternatives of liberal or communitarian interpretation of political community. Finally, the paper analyses the concept of common good, and explains the relevance of these problems in present-day Eastern Europe.

SCHMIDT Dániel

THE ANALYSIS OF MINORITY EXISTENCE AND THE PROBLEM OF TIME

Though it occurred mainly in the political discourse, the minority issue became a focus point of the philosophic analysis as well. The philosophic approach in analysing the minority existence is problematic and remains a controversial topic. This is why the peculiarities of this existence have never been revealed. The questions dealt within this study are: is it appropriate to use the term *existence*? If we use an ideology-free approach or philosophic research, how can the minority existence be described? Is the current approach in the discourse on the national minorities appropriate or misleading? The study uses hermeneutics and applied philosophy methodology to avoid the 'precaution warning' and intends to demonstrate the not only philosophic observation, that society consists of minorities. This society is an entity in which the relativeness emerging from interactions reflect the social and other defencelessness of human beings, and therefore each person may be considered as being part of a minority with their rights acknowledged not as a privilege but as an indispensable element of their human existence. The study also deals with the question of group identity, with regard to the most important characteristic of the interactions, i.e. temporality.

VERESS Károly

LEVELS OF INTERPRETATION OF A PARADOX OF MINORITY BEING

Makkai Sándor, former Transylvanian Reformed Bishop and University Professor in Debrecen professedly grasps the root of the minority question in his writing published in February 1937 issue of *Láthatár*. Unlike the usual approaches, the author deals with this matter on a conceptual level, regarding it as a philosophic problem. Apparently, his contemporaries and later scholars have not considered important this point of view, revealed by the one-sidedness of the interpretations up to the present. This study declines the traditional ways of interpretation and in line with the initial intentions of the author, analyses the philosophic aspects of the minority existence. The study brings to the fore-

front the interpretive points of view and possibilities along which the political, moral and existential meaning of the so-called paradox of minority existence is revealed by philosophic presuppositions and considerations. The study emphasizes the methodological advantages of the hermeneutic approach.

REZUMATE

DÁVID István

COMPREHENSIUNEA SINELUI ȘI ADEVĂRUL TEXTULUI

Acest studiu urmărește să aducă unele clarificări asupra aspectelor non-verbale, non-lingvistice – dependente totuși atât din punct de vedere verbal cât și lingvistic – ale comprehensiunii în cadrul concepției hermeneutice, cu scopul de a răspunde la întrebarea „cât de adânc poate explora interpretarea și în ce măsură poate ea menține adevărul și sensul textului?” Gadamer a analizat interpretarea și a ajuns să distingă câteva tipuri de elemente structurale. Studiul încearcă să prezinte limitele și problematica interpretării conceptuale. Autorul pornește de la ideea potrivit căreia comprehensiunea – deși nu este independentă de limbă – nu poate fi considerată act lingvistic, deoarece nu poate fi păstrată între limite conceptuale. Acest fapt se datorează aspectului non-verbal al comprehensiunii. Pornind de aici, prezenta lucrare se află în căutarea celui tip de hermeneutică non-verbală, sau a unui punct de vedere metodologic, care să nu constrângă non-verbalitatea comprehensiunii între limite conceptuale, situație în care *menținerea* adevărului textului ar deveni imposibilă. Pornind de la relația dintre comprehensiune și interpretarea textului, lucrarea se oprește asupra legăturii strânse dintre comprehensiunea textului și comprehensiunea sinelui, făcând trimitere la unele texte ale lui Gadamer, Iseri și Ricoeur. În această privință, autorul ridică problema relației parte-întreg, care se clarifică prin interpretarea conceptuală și pentru care, în acest caz, soluția oferită de cercul hermeneutic nu este potrivită, acționând, într-adevăr, ca un *cul-de-sac* în timpul comprehensiunii textului. Autorul numește *cul-de-sac* capcana-sinecdocă. Conform acestei idei, adevărul unui text nu poate fi menținut prin interpretarea conceptuală deoarece, ca rezultat al acestei metode, aceasta trebuie să păstreze o oarecare distanță în relația cu textul, iar distanța face imposibilă *menținerea*. În ce măsură este posibilă o interpretare conceptuală care să mențină adevărul textului? Această posibilitate o oferă interpretarea heideggeriană, numită de Bókay *comentariu existențial*. Ultimul capitol al lucrării tratează o poezie a lui Nichita Danilov, încercând să demonstreze posibilitatea unei hermeneutici non-verbale, potrivit căreia

nu există doar un singur fel de tehnică de citire, nu doar un singur fel de comprehensiune a textului (dezvoltate în cadrul bine cunoscutei terminologii a filosofiei și a teoriei literare).

KISS MÁRTON Zsolt

ADRESABILITATE SAU „HERMENEUTICĂ”?

Problema centrală a acestei lucrări o constituie posibilitatea deschiderii, văzută ca adresabilitate. Punctul de plecare îl reprezintă analiza situației hermeneutice, autorul considerând că dacă adresabilitatea are într-adevăr relative existențiale, ea trebuie să apară în această situație elementară de înțelegere și interpretare.

Lucrarea abordează problema prejudecăților și a orizontului, problema experienței, problema tradiției și a limbii, precum și pe cea a practicii. Sunt examinate aspectele legate de interconexiunile și relațiile existente între acestea.

Partea referitoare la practică ocupă un loc central în această lucrare nu doar pentru simplul motiv că aceasta constituie cadrul pentru ceea ce s-a spus deja, ci mai ales pentru că aici apar relațiile existențiale ale adresabilității. Fiecare este ceea ce se consideră și cum se consideră el/ea însuși/însăși. Individul se înțelege pe sine în funcție de propriile opțiuni. Pentru ca aceste opțiuni să devină cu adevărat opțiuni proprii, individul trebuie să le elibereze. Acest lucru se poate realiza dacă persoana este adresabilă. Aceasta se dovedește a fi relația esențială și existențială a adresabilității.

MARHA Tibor

HERMENEUTICA IMAGINII ȘI LIMBAJUL ADECVAT

Lucrarea abordează diverse aspecte ale hermeneuticii *tabloului*, prezentând și explorând în același timp unele încercări de analiză epistemologică. În concepția hermeneuticii *tabloului*, problema existenței tabloului este pusă în termenii textelor lui Gottfried Boehm și Hans-Georg Gadamer. „Doar în momentul în care tablourile nu au loc, abia atunci ne dăm seama că tablourile nu sunt doar tablouri și că ele au nevoie de loc.” Această situație a tabloului ne conduce la noțiunea de „proces al existenței”, care deosebește concepția de tablou a lui Gadamer de celelalte.

Din analiza relației dintre tablou și imaginea sa înțelegem cum funcționează acesta, prin atitudinea tabloului despre sine. Următorul pas este discutarea unei structuri temporale caracteristice, care rezultă din intenția tabloului, pentru care utilizăm noțiunea de „cugetare” (*dwelling on*). Noțiunile de „cugetare” și de „procedare” (*proceeding*) pun într-o nouă lumină citirea și interpretarea. Acesta este momentul în care analiza ia o altă direcție, unele dintre problemele atinse putând fi regăsite în filosofia lui Nietzsche. Acesta este de altfel și punctul terminus al lucrării. Dacă privim cunoașterea din perspectiva pasiunii, ajungem la următoarea concluzie. Pasiunea cunoașterii este purtătoare atât a „cunoașterii cu orice preț” cât și a imposibilității „oricărei gândiri existente”. Indignarea, care expune imposibilitatea satisfacției pentru greșelile noastre precum și nevoia noastră de totalitate, nu poate deveni o stare permanentă. Sau, mai degrabă, nici un act de cunoaștere nu începe cu povara eșecului. Dimpotrivă, uitarea și renunțarea lasă loc liber interpretării. Prima este uitarea imposibilului, iar a doua este renunțarea la tot ce poate constitui un obstacol în calea cunoașterii. Deci nici una dintre acestea nu este moment de inerție, ci un fel de operație economică. Aceasta este condiția „renașterii”, acesta este pentru subiect punctul de plecare în explorarea lucrurilor și în compunerea liberă a polifoniei sunetului și auzului.

GÁL László

SIMBOLIZAREA ȘI INTERPRETAREA LOGICĂ

Lucrarea cercetează legătura dintre instrumentele logicii și diferitele interpretări ale expresiilor limbii naturale. Lucrarea începe prin definirea conceptelor de simbolizare și interpretare logică. Rezultatele teoretice sunt apoi utilizate în interpretarea rezultatelor unui experiment. Subiecții experimentului au avut sarcina de a interpreta un proverb și de a-i identifica forma simbolică logică. Rezultatele experimentului arată că subiecții simbolizează în mod diferit același proverb. Aceasta înseamnă că ei înțeleg lucruri diferite din același proverb. Interpretarea logică a formelor logice ne conduce la concluzia că majoritatea sunt diferiți. Am întâlnit și două cazuri identice. Lucrarea demonstrează că simbolizarea și interpretarea logică pot fi utilizate în clarificarea complexei probleme a interpretării din hermeneutică.

EGYED Péter

PROBLEMATICA CREIERULUI ÎN ISTORIA FILOSOFIEI

Legătura dintre filosofie și știință are deja o tradiție clasică, o epistemă, ceea ce înseamnă că faptele științifice care își păstrează factualitatea funcționează și ca argumente adecvate într-o succesiune foarte potrivită de idei. Epistema filosofică s-a conturat în scrierile lui Aristotel, în care cunoașterea biologică-anatomică a fost incorporată în sistemul filosofic, constituindu-se în conceptul universal de om.

Mari filosofi ai modernității (Descartes, Locke, Kant, Hegel) au elaborat și acele matrici ale ideii (creier, minte, simț, intelect, spirit), în care creierul este mai mult decât el însuși; el devine organul și reprezentarea proiectării realității de către om. Rezultatele cercetărilor de azi, care relevă „structura de adâncime” electrică, genetică și neurochimică a creierului, se referă la interpretarea de text tradițională într-o manieră care permite și conotații filosofice și factuale (informații secundare). Rolul de centru al creierului a dat dimensiunea simbolică a relației dintre realitate și cunoaștere, în care creierul/mintea a fost întotdeauna reprezentarea omului complet. Științele cognitive însă creează o coerență reductivă, în care creierul este doar un creator de imagini, un instrument de rezolvare a problemelor, asemănător calculatoarelor. Creierul produce o realitate subiectivă, iar mediul său este construit doar prin intermediul interacțiunilor locale.

UNGVÁRI ZRÍNYI Imre

DIALOG, INTERPRETARE ȘI INTERACȚIUNE

**Aplicarea modelului hermeneutic de dialog
în istoria filosofiei și în etică**

Problema dialogicii, apărută ca rezultat al fenomenelor de criză ale contemporaneității în societate, și „cotitura hermeneutică” din filosofia contemporană au schimbat modul de gândire și au dus la reconsiderarea conceptelor filosofice tradiționale. Reevaluarea raționalismului prin prisma criteriilor dialogice a deschis drumul pornind de la gândirea instrumentală spre tranziția la viziunea morală și a oferit semnificative noi posibilități pentru legitimarea democratică în sfera politicului.

Practica interpretării, explicării și aplicării adaptează sensul și se dezvoltă în contextul unei anumite tradiții a situației existențiale concrete și a determinantilor culturali ai interpretului. Pe de o parte, situația de bază deschide noi perspective pentru explorarea acelor caracteristici ale unui text filosofic care sunt date de contextul său lingvistic și cultural, iar pe de altă parte aceasta permite interpretarea sa ca model general al interacțiunilor auto-susținute și orientate spre consens prin aplicarea viziunii dialogice a hermeneuticii la problemele economice concrete.

DEMETER Márton Attila

IDEEA DE COMUNITATE POLITICĂ NON-NEUTRĂ DIN PUNCT DE VEDERE ETNIC ȘI FILOSOFIA COMUNITARĂ

Această lucrare încearcă să reconstituie disputa dintre gânditorii liberali și comunitari începută cu 30 de ani în urmă. Problema majoră a acestei dispute o constituie legătura dintre comunitatea etnică și cea politică. Din acest punct de vedere, argumentul comunitar major este acela că viziunea liberală asupra comunității politice nu poate fi susținută, deoarece identitatea etnică este parte constitutivă a statutului de membru în comunitatea politică. Trebuie elaborate modele juridice care includ drepturi colective și care garantează că membrii minorităților etnice nu se confruntă cu dezavantaje specifice în domeniul identificării și recunoașterii politice, păstrând în același timp echilibrul liberal între libertate, egalitate și comunitate politică.

Disputa are și o latură teoretică, analizată și ea în cuprinsul lucrării. Această latură apare ca rezultat al viziunii liberale și comunitare asupra libertății și asupra comunității politice. Lucrarea mai vizează și problema naționalismului politic, încercând să prezinte alternative la interpretarea liberală sau comunitară a comunității politice. În final, lucrarea analizează conceptul de bine comun și explică relevanța acestor probleme în Europa de Est a zilelor noastre.

SCHMIDT Dániel

ANALIZA EXISTENȚEI MINORITĂȚII ȘI PROBLEMA TIMPULUI

Deși apărută în contextul discursului politic, problema minorității a devenit o temă de mare interes și pentru analiza filosofică. Abordarea filosofică în analiza existenței minorității este problematică și rămâne o chestiune controversată. Din această cauză, nimeni până acum nu s-a exprimat cu voce tare asupra particularităților acestei existențe. Problemele supuse atenției în studiu sunt: este adecvată utilizarea termenului de *existență*? Dacă recurgem la o abordare non-ideologică sau la cercetarea filosofică, cum poate fi descrisă existența minorității? Este abordarea curentă din discursul referitor la minoritățile naționale adecvată sau induce în eroare? Studiul recurge la hermeneutică și metodologia filosofiei aplicate pentru a depăși avertismentul „precauție,, și intenționează să demonstreze observația (nu exclusiv filosofică) că societatea este alcătuită din minorități. Această societate este o entitate în care relativitatea ce decurge din interacțiuni reflectă lipsa de apărare socială și de altă natură a ființelor umane și de aceea fiecare persoană poate fi considerată parte a unei minorități, cu drepturi recunoscute nu ca privilegii, ci ca elemente indispensabile ale existenței sale umane. Studiul mai abordează și problema identității de grup, cu referire la cea mai importantă caracteristică a interacțiunilor, și anume temporalitatea.

VERESS Károly

NIVELURI DE INTERPRETARE A UNUI PARADOX AL CONDIȚIEI DE MINORITAR

Makkai Sándor, fost episcop reformat transilvănean și profesor universitar la Debrecen, tratează rădăcinile problemei minorității în lucrarea sa publicată în numărul din februarie 1937 al revistei *Láthatár*. Spre deosebire de tratările obișnuite, autorul abordează tema pe plan conceptual, considerând-o ca o problemă filosofică. Se pare că acest punct de vedere nu a trezit interesul învățaților contemporani și nici pe cel al urmașilor acestora, fapt ilustrat și de prezentările invariabil unilaterale ale problemei până în zilele noastre. Acest studiu respinge modurile tradiționale de interpretare și, în concordanță cu intențiile inițiale ale

autorului, analizează aspecte filosofice ale existenței minoritare. Studiul aduce în prim plan puncte de vedere și posibilități interpretative prin care sensul politic, moral și existențial al așa-numitului paradox al existenței minoritare este prezentat recurgând la supoziții și considerații filosofice. Studiul subliniază avantajele metodologice ale abordării hermeneutice.

ELŐKÉSZÜLETBEN

NAGY LÁSZLÓ

Numerikus és közelítő módszerek az atomfizikában

PETHŐ ÁGNES (SZERK.)

Kép-átvitelek. Tanulmányok az intermedialitás tárgyköréből

EGYED EMESE (SZERK.)

Theátrumi Könyvecske. Színházi zsebkönyvek és szerepük
a régió színházi kultúrájában

VORZSÁK MAGDOLNA–KOVÁCS LICINIU ALEXANDRU

Mikroökonómiai Kislexikon

SZENKOVITS FERENC–MAKÓ ZOLTÁN–CSILLIK IHARKA–BÁLINT ATTILA

Mechanikai rendszerek számítógépes modellezése

KÖLLŐ GÁBOR (SZERK.)

Műszaki szaktanulmányok

Scientia Kiadó

3400 Kolozsvár (Cluj-Napoca)
Kossuth Lajos u. (B-dul 21 Decembrie) 24/3.
Tel./fax: +40-64-197584, +40-64-194228
E-mail: kpi@kpi.sapientia.ro

Korrektúra:

M. Kovács Emma

Tördelés:

Tánczos András

Tipográfia:

Könczey Elemér

Készült a ProPrint nyomdájában

500 példányban, 15 nyomdai ív terjedelemben
4100 Csíkszereda (Miercurea Ciuc)
Temesvári u.19.
Felelős vezető: Burus Endre igazgató