

mtatkki

Hungarian Academy of Sciences
Centre for Social Sciences
Institute for Minority Studies

A PDF fájlok elektronikusan kereshetőek.

A dokumentum használatával elfogadom az
[Europeana felhasználói szabályzatát](#).

Ez a kötet azokból a tanulmányokból tartalmaz válogatást, amelyeket a Babeş-Bolyai Tudományegyetemen működő *Hermeneutika és kultúra*, valamint *A kommunikáció és az interkulturalitás filozófiai* mesterképző hallgatói és oktatói készítettek a 2004-2005-ös és a 2005-2006-os tanévben. A tanulmányok a kommunikáció és a kultúra jelenségeire, az emberi létfolyamatok hatáira, azok átjárhatóságának feltárására irányuló alkalmazott filozófiai vizsgálódások eredményeként születtek. Ilyen kutatásokra az egyetemi oktatók és hallgatók közös kutatási programja keretében nyílik lehetőség a filozófia szak magyar tagozatán.

A határok átjárhatóságáról

A határok

átjárhatóságáról

Presa Universitară Clujeană



ISBN: (10) 973-610-450-8
ISBN: (13) 978-973-610-450-3



A kötet a mesterképzőn folyó oktatási és tudományos kutatási tevékenységek támogatása céljából, a Kolozsvári Magyar Egyetemi Intézettel kötött 2005/27-es számú szerződés alapján jelent meg.

A kiadvány támogatói:



Oktatási
Minisztérium

Oktatási Minisztérium



Bolyai Társaság



KOLOZSVÁRI MAGYAR EGYETEMI INTÉZET
400101 Kolozsvár • Tipografici Pionierilor u. 12/1 Telefon/Fax: +40 264 430 611
E-mail: office@kmei.ro • www.kmei.ro

Kolozsvári Magyar Egyetemi Intézet

© Szerzők; Gál László; Veress Károly, 2006.

Lektorálta: dr. Angi István egyetemi tanár

Szöveggondozás: Lippai Cecília Korrektúra: András Zselyke

Borító: Gregus Zoltán Műszaki szerkesztés: Király V. István

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

KÁROLY VERESS

A határok átjárhatóságáról / Károly Veress, László Gál -
Cluj-Napoca : Presa Universitară Clujeană, 2006

Bibliogr.

ISBN (10) 973-610-450-8; ISBN (13) 978-973-610-450-3

I. László Gál

1

Universitatea "Babeș-Bolyai"

Presa Universitară Clujeană

Director: Codruța Săcelean

Str. Republicii nr.24

400015 Cluj-Napoca, ROMÂNIA

Tel./fax: (+40)-264-597.401

E-mail: presa_universitara@easynet.ro

http://www.puc.ubbcluj.ro/

A HATÁROK ÁTJÁRHATÓSÁGÁRÓL

Tanulmányok a *Hermeneutika és kultúra* valamint
A kommunikáció és az interkulturalitás filozófiái
mesterképzőn folyó filozófiai kutatások köréből

2004-2006

Szerkesztette:

Veress Károly

Gál László

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2006

Veress Károly

Közelítések az értelmező vizsgálódáshoz
(Bevezetés helyett)

Az európai filozófiai gondolkodás fő vonulata a létezők problémáját állítja előtérbe. Azokra figyel, amik *vannak*. Kevésbé foglalkozik azzal, ami az egyik létezőtől elvezet a másikig, ami a létezők *között* történik. Holott a létező dolgok megnyílnak egymás felé, kapcsolatba kerülnek egymással, hatnak egymásra. Nemcsak magukban léteznek, hanem a kapcsolataikban és kihatásaikban túlnyúlnak magukbanvalóságukon, átlépik saját határaikat. Kilépnek a világba, azaz kilépnek abba a *közbe*, amely közöttük húzódik, de soha sem úgy, mint valamiféle űr, üres tér, sem pedig úgy, mint a kettő között valamiféle harmadik. Ebben a közben egymásvonatkozásaikban „meghosszabbítódnak” a dolgok. Itt mutatkoznak meg egymás számára és egymás tekintetében, itt nyilvánulnak meg a másik irányában ható képességeikben. És itt tárulnak fel mindazok a különbözőségek és sajátosságok, amelyek mentén elkülönült, behatárolt és meghatározott létezőkként szembenállnak egymással, de ugyanakkor az egymással való összetartozásuk mentén/alapján egy átfogó egész horizontjában itt teljesíthetik ki a partikuláris létkereteiket. A közöttük levő *köz* hozzájuk tartozik, mivel ebben a közben is ők maguk vannak, létezésüknek mindazzokkal a vonatkozásaival, melyek a mások (a másik) irányába mutatnak, de egyfajta távolságként is ékelődik közéjük, mivel a mások (a másik) *másságával* találkoznak ebben az egymásvonatkozásukban. A közöttük levő *köz* ily módon nem valami idegen, de nem is kimondottan saját, mivel éppen a kölcsönös egymásvonatkozásuk révén fenntartott és azt közvetítő *közös alkotás*. Ebben a közben egymás létezéséből kölcsönösen részesülökké és egymás létezésében kölcsönös résztvevőkké válnak. A közöttük meghúzódó távolság kapcsolja össze és közelíti őket egymáshoz.

Mi az, amiben az individuális létezők „meghosszabbítódnak” a másik – egymás – irányában ebben a közben? Ez éppen azoknak az értékeknek, jelentéseknek, hatásoknak a köre, amely egyrészt

hozzátartozik magukhoz az egyes létezőkhöz, másrészt viszont túl is mutat rajtuk a másik irányában, a másakra való vonatkozásukat hordozva. Létezésüknek az a szellemi horizontja és dimenziója, amelyben ők maguk mindig többek és másabbak a magába záruló dologi mivoltuknál. Nemcsak dolgok, hanem jelek is egyben, melyek a másokkal való értelemösszefüggésekben formálódó értelemtartalmak hordozói és megjelenítői. Ezekben az értelemösszefüggésekben nyerik el a mások vonatkozásában is realizálódó saját értelmüket, mint ahogy részt is vesznek egyszersmind a másokhoz tartozó értelemtartalmak megalkotásában és kibontakoztatásában. Ily módon a dologi létük és a másik vonatkozásában kibontakozó valamire valóságuk és valamiért valóságuk, mint *értelmük*, egyazon átfogó világegész diemenzióiként tartozik össze egymással, s ebben az összetartozásban alkotja a létezőt a maga teljességében, azt, amire azt mondjuk, hogy a „dolog maga”. Az, ami középre van téve – a dolog maga – lét és értelem összetartozó egysége. Ebben a vonatkozásban minden olyan létező, amely világszerű, amely világgként szerveződő értelemösszefüggések hordozója és fenntartója, mindig is e közöttiség közepébe van téve, s individualitásával értelemvonatkozások csomópontjában áll; a benne összefutó és találkozó értelemvonatkozások teljesítik ki az individualitását. Mindenik létező úgy áll a maga individualitásában/val egy világegész középpontjában, hogy egyszersmind a többi létező között is áll, mint ahogy minden egyes létező mindig is „középre van téve” a lét- és értelemtörténésnek ebben a mindig továbbhaladó folyamatában. Ily módon e közöttiségben az individualitások az egymással való összetartozás és az egymáshoz való hozzátartozás közösségében találkoznak egymással. Más szóval: a *megértés módján* léteznek.

Mit jelent ebben az egzisztenciális és hermeneutikai perspektívában *megérteni*? Voltaképpen nem jelent mást, mint a hozzánk tartozó világ értelemösszefüggései közepette élni és cselekedni, részesülni az általuk hordozott értelemből és részt venni ennek teremtésében. Ily módon a megértés nem pusztán egy intellektuális beállítódás, hanem a világban való létezésünk alapvető módja, amely az emberi valónk és a hozzánk tartozó világegész összetartozó egységeként valósul meg. Ebben a megközelítésben

tehát a megértés nem olyasmi, ami kimondottan a megismeréssel áll kapcsolatban és annak a körében következik be; nem csupán egy olyan értelmi állapot, amelyet egy probléma kapcsán megfelelő megismerési eszközökre és eljárásokra támaszkodó, sikeresen célbajuttatott magyarázat eredményeként élünk meg; nem csupán egy kognitív folyamat kiteljesedése és lezárulása a megismerésnek egy adott szintjén. Nyilván, mindez beletartozik a megértés körébe. De ezen túlmenően, a megértés az emberi létezés egészét átfogó folyamat, annak minden funkciójában, minden módusában; az emberi létezésnek azt az alapvető létmódját jeleníti meg, hogy összes képességeiben és lehetőségeiben értelemösszefüggések közepette bontakozik ki és valósul meg.

Az *értelmezés* a megértés végrehajtási módja. Ennélfogva az értelmezést sem lehet leszűkíteni egyfajta megismerési műveletre, egy eltárgyasító, módszertanilag szabályozott intellektuális eljárásra. Voltaképpen kérdés, hogy egyáltalán helyénvaló-e ilyen összefüggésbe hozni az értelmezést és a megismerést. Ugyanis az értelmezés *nem* megismerés, tehát lényegében alaptalan úgy kezelni, mint egy sajátos, a módszeres természettudományos megismeréstől eltérő megismerési módot, amely a tapasztalat bizonyos specifikus területein, mint a művészetek, az emberi kapcsolatok és intézmények, a történelem, stb. területén érvényesíthető. Mindez nyilván nem zárja ki az ellenkezőjét, azt, hogy a megismerés viszont lehet értelmező, sőt egészében és lényegében nem is más, mint az értelmezés egy meghatározott, sajátos módja, amely a maga módszeressége révén a dolgok között állást a kívülállás és a tárgyiasítás perspektíváival társítja. A megismerés az értelemösszefüggésein kívüli magánvalóságában ragadja meg a dolgot, amely a róla alkotott ismeretben, ismeretként válhat újból közössé. Ezzel szemben az értelmezés – inter-pretáció – a megnevezése révén is jelzi, hogy olyan hozzáállás valamihez, hogy az nem lehet valamiféle kívülállás és kívülről jövő viszonyulás. Sokkal inkább az értelemösszefüggések közé való helyezkedés, azok közepette megvalósuló mozgást jelent. Az értelmezés éppen az értelemösszefüggések kiépülésének és elsajátításának mozgása egyik létezőtől a másikig és vissza, a létezők túlnyúlása önmagukon, egymás irányában, az egymás közöttiben. Az értelmezés tehát

egyszerre a közöttiben levés, a közöttibe helyezkedés és közössé tevés; a létezők individualitásának megnyílása a közös értelemre, részvétel benne és részesülés belőle. Ily módon az értelmezés folyamatában a dolog mindig középen áll, és értelemösszefüggéseinek csomópontjában tárul fel, olyan értelemegésként, amely minden mozzanatában a más létezőkkel való értelemösszefüggéseinek a mentén teljesedik ki. A sajátos értelemmozzanatoknak az egész horizontjába való helyezése és más értelemvonatkozásokkal összefüggésben való kiteljesítése tehát az értelmezés. Ezért az értelmezésnek voltaképpen nincs alanya és tárgya, és soha nem csak egy irányban haladó mozgásként megy végbe. Olyan középben való mozgás, amely valamely létező irányába úgy hat, hogy egyszerismind visszafelé is hat. Bárki vagy bármi legyen is az értelmező, miközben birtokba veszi az értelmet, ő maga nyílik meg az értelemre, a saját tapasztalatába, világába fogadva be azt, s így nem vonhatja ki magát az az értelem hatása alól. Ily módon az értelmezés nem más, mint az értelem oda-vissza mozgása a különböző dolgok, tapasztalatok, világok között, olyan középen és a középben zajló mozgás, amely kapcsolatot teremt közöttük, egymásra vonatkoztatja őket, átjárást biztosít egyiktől a másikig. Az értelmezés ezáltal mindenkor a magánvaló dolog határainak túllépéseként valósul meg, s az értelmezés mozgásában a létezők és a tapasztalatok határai átjárhatókká válnak.

Mondás – magyarázat – fordítás

Richard E. Palmer az európai hermeneutika történetének felvázolása során rámutat arra, hogy a „hermeneuein–hermeneia” görög szavak jelentéstartalma – amely a latin interpretálni, illetve az angol „to interpret”, azaz „értelmezni–értelmezés” jelentésének felel meg – legalább három, egymással szervesen összefüggő alapjelentés irányában bontakoztatható ki. Egyszerre jelenti azt, hogy „mondani”–„kimondani”, „magyarázni”, „fordítani”. Ezek nem annyira különálló jelentésszférák, mint inkább egyazon folyamatnak

– az értelmezésnek – sajátos megnyilvánulási és megvalósulási módozatai.¹

A *mondás* egyszerre kimondás és valaminek a kimondása, vagyis kifejezése annak is, aki kimond valamit, illetve annak is, amit kimondott. Kifejezés a belsőnek a külsőbe való juttatása, illetve a dolognak, amiről szó van, a tartalomnak értelemösszefüggésekre helyezése értelmében is. Mindkét vetületében értelmezés, mivel a mondás a belső és külső világok és tapasztalatok között áll, s közvetítése révén valósul meg ezek találkozása, a belsőnek a külső értelemösszefüggéseibe való lefordítása; úgyszintén a dolog és értelemvonatkozásai között áll, s közvetítésével játékba hozza a legkülönbözőbb értelemösszefüggéseket, melyek a kimondott dologhoz tartozhatnak. Hasonlóképpen középen áll és közvetít az írás és a szóbeli kifejezés között az olvasás, elolvasás, felolvasás, melyben a nyelvnek az írott szó némaságában elvesző értelemteremtő ereje kel újból életre, ahogyan a kimondásban újból világra jön, a nem-létből előbukkan a létbe. Ebben a vonatkozásban interpretáció minden mondás, kimondás, elmondás és előadás, elolvasás és felolvasás, melyben mind a megszólaló szó, mind a dolog maga, amiről szó van, a belső és külső tapasztalatok és világok közé állítódik, ezek értelemösszefüggéseinek közös horizontjába, s ily módon maga is közössé válik e különbözők számára, közvetítővé, melynek révén mindkét világ, mindkét tapasztalat kölcsönösen alakítja és építi egymást. A beszélt nyelv „önmagában is értelmező jelenség” – írja Palmer.²

A valaminek a mondása bizonyos helyzetekben nem csupán kifejezés, hanem *magyarázat* is: elmagyaráz, megmagyaráz egy helyzetet, egy összefüggést, azaz nem csupán értelmileg feltárja, felfejti vagy kifejti, hanem egy másvalaminek a vonatkozásába hozza. Nyelvi-logikai formája: „Azért..., mert...”. A magyarázat

¹ Vö. Palmer, Richard E.: *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Northwestern University Press, Evanston, 1969. 12–45.

² Palmer, Richard E.: „Hermeneuein–hermeneia” – ókori szavak használatának mai jelentősége. In: *A hermeneutika elmélete*. Első rész. Ikonológia és műértelmezés. 3. Szeged, 1987. 77.

szintén az értelmezés egy megvalósulása, melyben az elmondásnak, kimondásnak több mozzanata kapcsolódik össze, oly módon, hogy kiemeli a dolgot az értelemösszefüggések szabad, értelmező játékából, s egy lerögzített, meghatározott értelemösszefüggésre vonatkoztatja. A kimondás szabad játékában feltáruló kifejezések a megmagyarázás irányában ható állító kijelentésekké, lineárisan egymásba kapcsolódó kijelentés-struktúrákká szerveződnek, melyekben az értelmezés meghatározott úton halad a megértés irányába. A magyarázat nemcsak hogy lineárisra szervezi az értelmezés bonyolult, játékszerű ingamozgását, hanem szét is tagolja az értelmezés és megértés eredendő egységét, s a mindig továbbhaladásban levő történészerű mozgását, a megértést a lineárisan, logikailag kapcsolódó kijelentésekben megtett út – a magyarázat – végpontjaként, kiteljesedéseként, célbajutásaként, s egyben lezárulásaként tüntetve fel. A kijelentésekben a dolognak, amiről szó van, az értelemösszefüggései a dologra vonatkozó igazságként rögzülnek, ami állítások formájában mondódik ki, a kimondás révén még megőrizve valamit a mondás eredendően interpretatív – középre helyező és közvetítő – jellegéből. De a kijelentés – az „enunciáció” – Arisztotelésszel kezdődően – mutat rá Palmer – már nem „isten üzenet”, hanem az elme, „az ésszel bíró értelem” művelete, melynek során az elme már nem a dolgok közé áll, középre, hanem éppen hogy kiáll (kiszáll) az értelemzésnek a közöttiség terében zajló játékából, s a dologgal kapcsolatos igazságot mint a dologon kívül levőt, s kívülről, a megismerés erőteréből rá vonatkoztatható „propozicionális állítás” formájában mondja ki.³ A magyarázattá összekapcsolódó kijelentésekben és levezetésekben az értelmezés egyrészt módszeresen szabályozottá és megalapozottá válik, másrészt a dologgal kapcsolatos igazságok feltárójává és érvényesítőjévé, azaz *megismerővé* válik.⁴ A megértés

³ Vö. uo. 84.

⁴ „Arisztotelész a *hermeneiá*-t – írja Palmer – úgy határozza meg, mint állítások megtétele közben végbemenő értelmi műveletet; az állítások pedig egy dolog igazságával vagy hamisságával kapcsolatosak. Ebben a vonatkozásban az »értelmezés« az értelemnek az az alapművelete, amely során igaz ítéletet hozunk egy dologról.” – Vö. uo. 82.

hasonlóképpen, amennyiben a magyarázat eredményeként feltáruló igazság horizontjába állítja a dolgot. Mindezekben nemcsak az értelmezésnek a dologról való leválása, hanem a szituáción, az értelemösszefüggésen való kívülhelyezkedése is megvalósul, a dolog eltárgyasító eltávolítása, módszeres megközelítése, a közöttiségből való kivezetés, a dolog és az igazsága szétválása, a megismerés önállósulása valósul meg. Mindazonáltal a magyarázat mégsem jelent teljes kívülhelyezkedést az értelmezésen, mivel az értelmezés már akkor megtörténik, amikor a dolog mint tárgy felé fordulunk, vagyis amikor a dologhoz való hozzáállásunkat, a vele kapcsolatos beállítódásunkat megismerésként értelmezzük és értjük meg, ami egyszersmind a megértés feladatának megismerésként való értelmezése is egyben. A megértés, amely maga is az értelmezés alapját képezi, egyúttal az értelmezés feltételévé és alakítójává válik.⁵ Akárcsak a módszer, amely a maga során szintén értelmezés is, azonban csupán egy meghatározott értelmezés, amely egyúttal az értelmezés más irányait és szabad játékát le is zárja.⁶ Ily módon a magyarázat révén történő megismerés, éppen értelmező mivoltánál fogva, saját módszertani tudatának horizontjában önépítővé válva, a szabad értelmezéssel szemben fokozatosan önállósul, ám anélkül, hogy valaha is teljes mértékben leválhatna róla, különválhatna tőle. Értelmezés – amely módszertani megszorításai révén már nem akar értelmezés lenni.

Végül, a „hermeneuein” harmadik alapjelentése: „fordítani”, „fordítás”. A fordítás tapasztalatában mutatkozik meg ténylegesen, hogy az értelmezés nemcsak két világ, két tapasztalat értelemösszefüggéseinek közepette áll, hanem a két világ és a két tapasztalat között ténylegesen közvetít. A fordítás révén tudatosulnak a világok és a tapasztalatok különbözőségei, az individualitások oppozícióiban meghúzódó határok és távolságok. De korántsem úgy,

⁵ Vö. uo. 85.

⁶ A módszer és tárgy – írja Palmer – „nem választható el egymástól; a módszer eleve meghatározza, hogy mit fogunk látni. A módszer tudunkra adja, hogy mi a tárgy mint tárgy. Ezért minden módszer már értelmezés is; azonban csupán egy értelmezés, és a tárgyból, ha más módszerrel közelítjük meg, más tárgy lesz.” – Uo.

mint a megértés korlátozó. A fordítás révén a határok átjárhatókká, a távolságok az egymásra megnyíló horizontok és értelemösszefüggések kibontakozási terévé válnak, a közös értelem megalkotásában való részvétel hermeneutikai produktivitásának fenntartóivá, hordozóivá. Úgyszintén a fordítás tapasztalata révén tudatosul, hogy voltaképpen mindenféle értelmezés fordítás. A középen állás és a középre helyezés mindig is, minden értelmező szituációban a különbségek szembenállásának és a távolságok átjárhatóságának tapasztalatával gazdagít. Végül pedig éppen a fordítás tapasztalatában mutatkozik meg a leginkább az, hogy mindenféle értelmezési-megértési folyamat nyelvi, a szónak abban az értelmében, hogy a nyelv univerzális közegében megy végbe. Az értelemösszefüggések végső nyelvi alapja nem valamiféle értelemnélküli kontinuumként húzódik meg és terül el a létezők között, hanem egy, a tapasztalati világot a maga teljességében átfogó, a partikuláris különbségein átívelő értelmezésként, amely mindenféle konkrét értelmezési mozzanat előzetességstruktúrájaként már mindig is adott, minélfogva minden konkrét értelmezési aktus úgy valósul meg, hogy már mindig is előzetes értelmezésen alapul.⁷ Ugyancsak a nyelv által hordozott értelmezésen alapul a fordításban – és végső fokon mindenféle interpretációban – kiépülő közös nyelv lehetősége, valamint egyáltalán az az univerzális tapasztalat, hogy a világ egésze átfogó értelemösszefüggésként tárul fel.

Bár módszertanilag, műveletekké strukturáltan, különböző irányú és funkciójú eljárásoknak tűnnek fel – Palmer meglátása szerint –, a mondás, a magyarázat, a fordítás esetében nyilvánvalóan alapvető hermeneutikai folyamattal van dolgunk: „valami idegen, ismeretlen, valami időben, térben és tapasztalatban távoli válik ismerőssé, jelenszerűvé és felfoghatóvá; valaki valahogyan az »érthetőség állapotára hozza«, »értelmezi« azt, ami kimondást, magyarázatot vagy fordítást igényel.”⁸

⁷ Palmer: „A fordítás tudatosítja bennünk, hogy már magában a nyelvben van egy, a világot teljesen átívelő értelmezés, amelyre a fordítónak még akkor is érzékenynek kell lennie, ha egyéni kifejezéseket fordít.” – Uo. 91.

⁸ Uo. 73.

Élet – kifejezés – megértés

Az értelmezés megismerő jellege és szerepe a szellemtudományok kapcsán Diltheynél hangsúlyozódik ki erőteljesen. Ezzel együtt viszont a megismerés köre is kiterjesztődik, jóval túllépve a természettudományos megismerésben megvonható episztemológiai határain, az élet és a szellem irányában.

Dilthey *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban* című művében kimutatja, hogy a szellemtudományok tárgya a természettudományos megismeréstől való különbségében alakult ki.⁹ Ugyanis a szellemtudományok tárgya az emberi állapotok megélésére, az életmegnyilvánulások kifejezésére és ezek megértésére terjed ki. Ezért nem is jelenik meg olyan szigorú értelemben „tárgy”-ként, mint a természeti jelenségek a természettudomány esetében, hiszen nem lehet leválasztani arról a természetes életfolyamatról, amelyben az emberek a tapasztalataikat megélik, kifejezik és megértik. Bár egyelőre még ezeket a funkciókat Dilthey a megismerés körébe utalja, ugyanakkor nyilvánvaló, hogy az életfolyamat szerves részét képezik, nemcsak úgy, hogy belőle bontakoznak ki, hanem úgy is, hogy az élmények, kifejezéseik, s ezek megértése magát az életfolyamatot is alakítja, folyamatosan mint életegészt át- és újraszervezi.¹⁰ Az élet, kifejezés és megértés egysége átfogja az emberek megnyilatkozásait, szellemi alkotásait, a kulturális-társadalmi képződményeket, melyekben a szellem objektíválódik. Így csak „a megértés kerüldőtjén tanulja meg önmagát megismerni” az ember – írja Dilthey.¹¹

Dilthey a megértésnek két alapelvét fogalmazza meg.

Az első elv arra utal, hogy a szellemtudományos igazságok a megélés és a megértés szerves összetartozásán alapulnak, mivel az

⁹ Vö. Dilthey, Wilhelm: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. In: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Gondolat, Budapest, 1974. 508.

¹⁰ A szellemtudományok tárgya – írja Dilthey – csak annyiban alakul ki, „amennyiben emberi állapotokat megélünk, amennyiben ilyen állapotok életmegnyilvánulásokban kifejezésre jutnak, és amennyiben ezeket megértjük”. – Uo. 508.

¹¹ Uo.

élet és a megértés kapcsolatát a „*kölcsönös függőség viszonya*” jellemzi.¹² Erre mutat rá „a megértésben nyugvó kettős reláció” feltárása. Egyrészt a megértés megélést előfeltételez, és az élmény csak azáltal lesz élettapasztalattá, hogy a megértés átvezet a megélés szűk és szubjektív voltából az egész és az általános régiójába.¹³ Másrészt ahhoz, hogy az egyes személyiség megértése teljes legyen, megköveteli a rendszeres tudást, ahogyan másfelől a rendszeres tudás megint az egyes életegység eleven megragadásától függ.¹⁴ A megértésben rejlő kölcsönös függőség viszonyából adódóan a megértés egyrészt *kölcsönös* megértésként, másrészt *közös* megértésként valósul meg.¹⁵ Az életfolyamatban az Én tudata, az individualitás egyöntetőségének tudata kifejeződései révén összekapcsolódik a másokkal való egyformaságnak, az emberi természetnek a tudatával. Ez olyan alaptapasztalat, amely a megértés előfeltételét képezi, s melynek kibontakoztatója és hordozója éppen a kifejezés és az értelmezés, melyben az individualitás megnyílik a kölcsönösre és a közösre. Nem más ez, mint a közös mivolt „alaptapasztalata”, amely Dilthey szerint a szellemi világ egész felfogását megalapozza. Az elemi interpretációtól – a szavak jelentéséről és a szavakat a mondatban valamely értelemmé összekapcsoló szabályszerűségről meglevő ismeretektől – kezdve a megértést megvalósító értelmezés a nyelv, a gondolkodás közösségét követeli. A közösnek a megértés folyamatát lehetővé tevő köre állandóan bővül abban a mértékben, ahogyan e folyamat tárgyát az életmegnyilvánulások magasabb szintű kapcsolatai alkotják.¹⁶ A szellem világában „minden egyes életmegnyilvánulás valami közöset reprezentál” – írja Dilthey. Minden mondat, minden műalkotás, minden történelmi tett „csak azért érthető, mert a bennük megnyilvánuló a megértővel valami közösség köti össze; az egyes mindig a közös mivolt szférájában éli meg, gondolja és cselekszi, és

¹² Uo. 530.

¹³ Vö. uo. 529.

¹⁴ Vö. uo. 529–530.

¹⁵ „A kölcsönös megértés biztosít bennünket az individuumok között meglevő közösség felől.” – Uo. 527.

¹⁶ Vö. uo.

csak egy ilyenben érti meg a dolgokat. Mindaz, amit megértettünk, magán viseli mintegy annak bélyegét, hogy e közös mivolt alapján vált ismertté. Ebben az atmoszférában élünk, állandóan ez vesz körül bennünket. *Belemerítettek* vagyunk. E történelmi és megértett világban mindenütt otthon vagyunk, mindama dolgoknak megértjük az értelmét és jelentését, *mi magunk beleszövődünk e közös dolgokba.*”¹⁷

A megértés Dilthey által megfogalmazott második alapelve szerint a *megértés* a szellemtudományos igazságok értékesítését *előfeltételezi*.¹⁸ Ebben a kontextusban definiálva a *szellem* az élet objektivációja. Ez az objektiváció a megértésben mindenütt a megélésre vonatkoztatott, ez képezi a tartalmát. A szellemben az életegység számára saját tartalma feltárul, és más életegységek tartalmával összekapcsolódva ezek tartalmát is megmagyarázhatóvá teszi.¹⁹ Ily módon a szellem, az élet objektivációja hordozza számunkra a megértés lehetőségét. A megértés a mindennapi élettapasztalatok szintjén természetes módon is megvalósul. De igazi, megalapozott formáját a szellemtudományokban nyeri el. A *szellemtudományok* fogalma – írja Dilthey – addig terjed, ameddig a megértés, a megértés egységes tárgyát pedig az élet objektivációi, azaz a szellem megvalósulási és megnyilvánulási formái alkotják. A megértés „csak amit a szellem teremtett, azt érti meg”.²⁰ Ennek az elgondolásnak Dilthey és követői számára mindenekelőtt episztemológiai relevanciája van. Módszertani érvet kínál a természettudományok és a szellemtudományok elhatárolására. A természettudományok tárgyát a természet, mint a szellem működésétől függetlenül létrehozott valóság alkotja. Mindaz viszont, amire az emberi tevékenység rányomta a bélyegét, a szellemtudományok tárgyát képezi.²¹ Ezzel együtt azonban az élet és a szellem közötti átjárhatóság feltárásával Dilthey annak a

¹⁷ Uo. 535. (Kiemelések tőlem – V. K.)

¹⁸ Vö. uo. 528.

¹⁹ Vö. uo. 536–537.

²⁰ Uo. 537.

²¹ „...mindaz, amiben a szellem objektiválódott, a szellemtudományok körébe tartozik.” – Uo.

lehetőségét is megteremtette, hogy az értelmezés és a megértés kivezethetővé váljék a hagyományos episztemológiai paradigma köréből.

Megértés – értelmezés – kijelentés

A megértés problémája Heidegger hermeneutikai fenomenológiájában ontológiai fordulatot nyer. Akárcsak a diszpozíció, a megértés is egyike azoknak a létkonstituáló egzisztenciális struktúráknak, amelyekben az emberi létezés, a jelenvalólet fennáll. Diszpozíció és megértés a jelenvalólet alapvető egzisztenciális struktúráiként szervesen összefüggnek egymással. A diszpozíció „mindenkor saját megértéssel rendelkezik”, a megértés pedig „mindig hangolt”.²²

Ezen túlmenően viszont a megértés mint egzisztenciálé a többi között kitüntetett jelentőséggel bír. A megértés nem csupán az egzisztenciálék egyike, hanem a jelenvalólet létének alapmódusa,²³ ami azt jelenti, hogy a jelenvalólet alapvetően a megértés módján létezik. A jelenvalólet léte és a megértés közötti mély, lényegi összefüggés akkor tárul fel, amikor a megértést *interpretáljuk*, azaz értelmezőleg, a megértésben levő jelenvalólet *közepette* tárjuk fel ezt a szerves összefüggést. Ily módon a megértés lényegének feltárása nem valami külsődleges hozzáállás eredménye lesz, mint ahogy maga a megértés sem valamiféle kívülről jövő viszonyulás a jelenvalólet létéhez, hanem a jelenvalólet legalapvetőbb, legtermészetesebb létfolyamata. A jelenvalóletben benneállókként, a jelenvalólet létének a megértés módján való történése részeseiként és résztvevőiként, azaz éppen a megértésben benneállókként *interpretáljuk* a megértést. Ebben az interpretációban így nem is tárul fel vagy mutatkozik meg másegyéb, mint az, hogy a megértés éppen a jelenvalólet legsajátosabb, legalapvetőbb *lenni-tudása*.

²² Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Gondolat, Budapest, 1989. 281.

²³ Amennyiben a megértést mint „fundamentális egzisztenciálét” *interpretáljuk* – írja Heidegger –, akkor megmutatkozik, hogy „ezt a fenomént a jelenvalólet létének alapmódusaként fogjuk fel.” – Uo. 281.

Heidegger a megértés hagyományosan ismeretelméleti-episztemológiai értelmére is kitér. Ebben a vonatkozásban a megértést az egyik lehetséges megismerésfajtának tekintik, s megkülönböztetik a magyarázattól. Heidegger viszont, túllépve a megismerés–megértés episztemológiai megkülönböztetésén, s az ebből származó problematizálás egész kérdéskörén, rámutat arra, hogy abban a kontextusban, amelyben a megértést a jelenvalólet létét konstituáló egzisztenciáléként értelmezzük, a megismerés módján történő megértést a magyarázattal együtt a létkonstituáló megértés egzisztenciális *derivátumaként* kell interpretálnunk.²⁴ Éppen a megértésnek létkonstituálóként való interpretációja, azaz a létfolyamatok közöttiségbe való helyeztsége, s az innen való feltárása révén mutatkozik meg a leginkább, hogy a megismerésre vonatkoztatott megértésnek és magyarázatnak az episztemológiai paradigma keretében való önállósítása voltaképpen a létfolyamatokkal való természetes összetartozásukról történő leválasztásukat jelenti; de ugyancsak ebben az értelmezési horizontban válik nyilvánvalóvá, hogy lényegében maga a megismerés – a megismerő funkciókat betöltő értelmezéssel és magyarázattal egyetemben – sem más, mint a létkonstituáló megértés „derivátuma”, s ennél fogva, éppen a megértés révén, szerves, összetartozó egységben áll a jelenvalólet létével.

Heidegger tömör, klasszikus érvényű meghatározása szerint: „A megértés a jelenvalólet saját lenni-tudásának egzisztenciális léte, mégpedig úgy, hogy ez a lét önmagán feltárja, hogy hányadán áll önnön létével.”²⁵ Az egzisztáló jelenvalólet nem más, mint „saját jelenvalósága”. Ez egyrészt azt jelenti, hogy egzisztálásának folyamatában a világ „jelen” van, azaz mindig egy világgal való összetartozásban egzisztál, másrészt pedig azt, hogy a jelenvalólet léte benne van a világban. A megértés elsődleges értelme szerint az egzisztáló jelenvalólet mint „világban-benne-lét” tárul fel önmaga számára. Ezt a feltárueltságot *megértésnek* tekintjük, mivel a jelenvalólet kedvéért-valósága és jelentéssége tárul fel benne. A jelenvalólet kedvéért-valóan létezik a világban, azaz a világot

²⁴ Vö. uo. 281–282.

²⁵ Uo. 284.

kedvére valónak találja, s e kedvére valóságban magára talál a világban. Továbbá ebben a kedvére valóságban és magáratalálásban a jelenvalólét minden létmozzanata jelentést nyer, s e jelentésség révén az egzisztáló jelenvalólét létfolyamata értelemösszefüggésként bontakozik ki.²⁶

A megértésnek az ebben a kontextusban felmerülő értelmét mindenekelőtt a „valamit megérteni” hordozza, ami azt jelenti, hogy „bánni tudok a dologgal”, „felnöttem hozzá”, „képes vagyok valamire”. Más szóval azt, hogy a jelenvalólét a kéznéllevő dolgokat és a kézhezálló eszközöket képes a funkcionalitásuknak megfelelően használni és kezelni, s ily módon a valamirevalóságukban megvalósuló és kifejeződő céljuknak és értelmüknek megfelelően „érti meg” őket, s velük együtt mindazokat az értelemösszefüggéseket, melyekbe beépülnek, s melyeket ők maguk is hordoznak.

A megértés a maga egzisztenciális dimenziójában azonban nem korlátozódik csupán erre az *instrumentális* értelmére. Önnön létét a világban a jelenvalólét nem úgy bontakoztatja ki és érti meg, mint önmaga számára kéznéllevőt és kézhezállót, azaz mint eltárgyasított létezését, mint olyan adottságot amely a különböző élethelyzetekben viszonyulása tárgyát vagy eszközét képezheti. A jelenvalólét megértésben levése alapvetően nem jelent instrumentális, eltárgyasító viszonyulást önmagához, s az élethelyzeteit behatároló értelemösszefüggésekhez. A megértésben egzisztenciálisan a jelenvalólét létmódja „mint lenni-tudás” rejlik benne, s a jelenvalólétnek ez az átfogó értelemben vett lenni-tudása elsődlegesen nem eszközszerűségként, hanem „lehető-lét”-ként, azaz lehetőségként valósul meg és tárul fel.²⁷ A jelenvalólét világban-benne-létként oly módon strukturálódik egzisztenciálisan önnön létevel megértésben levőként, hogy felnő önmagához, bánni tud a képességeivel, s mindezt önnön lét-lehetőségeiként éli meg és bontakoztatja ki. A jelenvalólétnek abban az egzisztenciális képességében, hogy felnöve önnön lét-lehetőségeihez képes arra, hogy ezekben a lehetőségeiben élje meg önmagát, tárul fel a

²⁶ Vö. uo. 282.

²⁷ Vö. uo.

jelenvalólét egzisztenciális létének és egzisztenciális létmegértésének a természetes, összetartozó egysége, a tényleges élete, mint jelenvalósága a világban, mint az ő igazi lenni-tudásában/ként kibontakozó, megvalósuló és jelentéssel telítődő emberi létezés.

Az egzisztenciális létmegértés a *feltártság / feltárultság* módján való megértés. Heidegger kihangsúlyozza, hogy a megértés „feltárásként mindig a világban-benne-lét egész alapszerkezetére vonatkozik.”²⁸ A világban-benne-létként a jelenvalólét nemcsak a világba belevetettként, hanem a világban megnyíló *lehetőségként* tárja fel magát. De ténylegesen a jelenvalólét nem a világba belevetett, „önmagának kiszolgáltatott lehető-lét”-ként érti meg önnön létét, vagyis nem a szükségszerűség képezi jelenvalóságának egzisztenciális értelemösszefüggéseit. A jelenvalólét – mondja Heidegger – „olyan lét lehetősége, amely szabad a maga legsajátabb lenni-tudása számára”.²⁹ A jelenvalólét legtágabb létlehetősége éppen a saját lenni-tudásának szabadságaként nyílik meg, pontosabban a saját maga számára nyitott lenni-tudás, a számára-való lenni-tudás, mint *szabadság* tárul fel. A „hányadán áll önnön létevel” kitétel jelentéstartalma is ebben a vonatkozásban válik érthetővé. A modernitás tudat- és öntudatközpontú emberképe megszoktatott azzal, hogy a „hányadán áll”-on reflektáló, tudatosító számvetést értsünk, még akkor is, ha ezt a reflexiót úgy tekintjük, mint a létezés szerves összetevőjét, az emberi lenni-tudás elengedhetetlen velejáróját. Itt viszont a „hányadán áll” olyan „tudást” jelent, amely mégsem akar igazán a létre *vonatkozó* tudás lenni, mivel a jelenvalóságnak éppen hogy a létehez tartozik. A jelenvalólét ebben a lehetőségeivel való mindenkori *számotvető* összetartozásában, ebben a lehetőségeire/-be való szabad *kivetülésében* lesz lényegileg megértés.

A *kivetülés* az ontológiai értelemben felfogott megértés egzisztenciális struktúráját alkotja.³⁰ Az önmagát a lehetőségeiben feltáró szabad létként megértő jelenvalólét éppen az egzisztenciális megértése folyamatában vetül ki a lehetőségeibe/-re. Ez azt jelenti,

²⁸ Uo. 284.

²⁹ Uo. 283.

³⁰ Vö. uo. 284–285.

hogy a jelenvalólét egzisztenciális struktúrája nyitott a lehetőségek irányában, hogy jelenvalóságát a lehetőségei felől éli meg és építi fel, hogy megértésében mindig is a lehetőségei felől jut el önmagához, s önmagát a lehetőségeiben ismeri fel, és e lehetőségekként érti meg. Tehát egyrészt a kivetülés felől nézve látható be a megértésnek a lehetőségekre való állandó nyitottsága, szerves belső időisége és történetisége. Másrészt úgyszintén a kivetülés felől érthető meg a jelenvalólét fakticitása, miszerint a jelenvalólét nem egyszerűen csak a világba belevetett világban-benne-lét, több mint tényszerű adottság. Nem pusztán faktum, hanem fakticitás, amihez „lényege szerint tartozik hozzá a lenni-tudás”,³¹ azaz a lehetőségekbe kivetülő egzisztencia. Ennélfogva az éppen megvalósuló létezésének minden mozzanatában mindig is úgy lét, hogy *lehetőség*. Világba belevetett lehetőség, akihez a világ mint lehetőségek világa tartozik hozzá. A jelenvalólét fakticitása abban a vonatkozásban is több, mint faktum, hogy a jelenvalólét a lehetőségeibe való kivetülései révén nem pusztán kéznéllevő adottságok realizálásaként/realizálódásaként valósul meg, hanem a lehetőségeknek mint értelemösszefüggéseknek a feltárulásaként is. A jelenvalólét egzisztenciális léte a lehetőségek értelemösszefüggéseibe kivetülő, s ily módon önnön létét a lehetőségei által hordozott lét- és értelemösszefüggések felől feltáró és megértő létezés. Ebben a perspektívában válik ténylegesen beláthatóvá, hogy a megértés, a megértés módján való létezés a jelenvalólét igazi „lenni-tudása”.

Heidegger ebben a kontextusban az „értelem” fogalmának úgyszintén ontológiai-egzisztenciális interpretációját nyújtja. A jelenvalólét létének minden megvalósulása és feltárulása az *értelem* vonatkozásában áll, s a megértésben az értelem mint a jelenvalólét létének „formális-egzisztenciális váza” tárul fel.³² „Az értelem – írja Heidegger – a kivetítésnek az előzetes, az előretekintés és az előrenyúlás által strukturált szempontja, amelyből valami mint

³¹ Uo. 285.

³² „Ha a megértés és az értelmezés a jelenvalóság létének egzisztenciális szerkezetét alkotja, akkor az értelmet a megértéshez hozzátartozó feltárultság formális-egzisztenciális vázaként kell felfognunk.” – Uo. 293–294.

valami válik érthetővé.”³³ Az értelem tehát nem egy tulajdonság, hanem a jelenvalólét egzisztenciáléja. Az, amit a jelenvalólét a megértés módján létezve megért, nem valamiféle elvont értelem, hanem maga a létező léte, mint a maga létbeli adottságában, jelenvalóságában mindig is egy értelem vonatkozásában álló, az értelem szempontjai szerint strukturált egzisztencia. Szigorúan véve „nem az értelmet értjük meg, hanem a létezőt, illetve a létet”.³⁴ Az értelem mint a jelenvalólét létének egzisztenciális formája más szóval azt jelenti, hogy a jelenvalólét egzisztenciális léte az értelem által megformáltan valósul meg, lehetőségei értelemösszefüggéseként tárulnak fel, s ezekben a struktúrákban érti meg magát. „Ezért – mondja Heidegger – csak a jelenvalólét lehet értelmes vagy értelmetlen”.³⁵

Haidegger „a megértés megformálását” nevezi *értelmezésnek*. Az értelmezésben a megértés nem valami mássá, hanem önmagává válik, „megértően sajátítja el azt, amit megért”. Ezért az értelmezés egzisztenciálisan a megértésen alapul, és nem az utóbbi származik az előbbiből. Az értelmezés nem a megértettek tudomásulvételeként valósul meg, hanem a megértésben kivetített lehetőségek kidolgozásaként.³⁶

Az értelmezés mozgásában tárul fel a megértés hermeneutikai kör-struktúrája, amelynek során az előzetes megértés és a lehetőségekhez/-re való előrenyúlás, előretekintés egymásra vonatkoztatásában bontakoztatja ki magát. Minden értelmezés egy elő-struktúrában mozog, azaz már mindig is az értelmezendőnek egy előzetes megértésén, egy eleve értésén alapul. Ugyanakkor a „valami mint valami” értelmezését lényegszerűen az előzetes, az előretekintés és az előrenyúlás együttesen alapozza meg.³⁷ „A »körbenforgás« – mutat rá Heidegger – a megértésben az értelem struktúrájához

³³ Uo. 293.

³⁴ Uo.

³⁵ Uo. 294.

³⁶ Vö. uo. 289.

³⁷ „Az értelmezés sohasem valami előre-adottnak az előfeltevés nélküli megragadása”; „Minden értelmezésnek, amely hozzájárul a megértéshez, már eleve meg kellett értenie az értelmezendőt.” – Uo. 292; 294.

tartozik, amely fenoménnek a jelenvalólét egzisztenciális szerkezetében, az értelmező megértésben van a gyökere.³⁸ Ezért hiba lenne a logika szabályai szerinti *circulus vitiosus*-ként felfogni. Az értelmezés körkörös mozgásában a jelenvalólét *ontológiai kör-struktúrája* tárul fel.³⁹ Ez azt jelenti, hogy a jelenvalólét lét- és értelem-történeti folyamata a rész-egész dialektikájaként bontakozik ki. A jelenvalólét minden újabb létmozzanatának a megvalósulása a jelenvalólét egészével alkotott értelemösszefüggésen, mint elő-struktúrán alapul, s megértése oly módon szervezi át az egésznek az értelmét, hogy ennek horizontjában újabb konkrét létlehetőségek tárulnak fel, s válnak megérthetőkké.⁴⁰

Heidegger az értelmezés és a kijelentés szerves összefüggésére, s ezzel a világban-benne-lét és a megértés nyelvi strukturáltságára is ráirányítja a figyelmet. A *kijelentés* mint „*közölve meghatározó felmutatás*”, magán viseli az értelmezés összes lényeges jellemzőjét.⁴¹ A kijelentés nem olyan semmire sem kötelező nyelvi viszonyulás, amely saját eszközeivel, önmagában megalapozottan tárhatná fel a létezőt általában, hanem „már eleve a világban-benne-lét alapján áll.”⁴² A kijelentésnek – mutat rá Heidegger – „miként az értelmezésnek általában, szükségszerűen az előzetesben, az előretételezésben és az előrenyúlásban rejlik az egzisztenciális fundamentuma.” Ezért a kijelentés „az értelmezés *származékos* módusának” tekinthető.⁴³ A „származékos” itt nemcsak azt jelenti, hogy a kijelentés a jelenvalólét ontológiai kör-struktúrájának módosulásaiként megvalósuló „körültekintő értelmezésből” származik, hanem azt is, hogy a körültekintő megértő értelmezés eredendő »mint«-jét, az „egzisztenciál-hermeneutikai

³⁸ Uo. 296.

³⁹ „A létezőnek, melynek számára világban-benne-létként önmön létére megy ki a játék, ontológiai kör-struktúrája van.” – Uo.

⁴⁰ „A megértés a jelenvalólét feltárultságaként mindig a világban-benne-lét egészére vonatkozik,” mint ahogy „a világ minden megértésében veleértjük az egzisztenciát és megfordítva”. – Uo. 294.

⁴¹ Uo. 300.

⁴² Uo.

⁴³ Uo. 301.

»mint«-et „a kéznéllevőség-meghatározás mint-jévé”, vagyis „*apofantikus* »mint«-t-é nivellálja.”⁴⁴ Más szóval, a kijelentés szintjén változik át az értelmezés a megértés módján való létezés erendően értelmező beállítódásából eltárgyasító és instrumentalizáló értelmező viszonyulássá, melynek során az értelmezés kikerül a lét-és értelem-történetes természetes struktúramozgásából, „közöttiségéből” – „inter” –, s az értelmező szubjektum feltáró-kifejtő-magyarázó funkciójává válik. Az interpretáció és a kijelentés lényegével kapcsolatban nyújtott heideggeri interpretáció érdeme viszont éppen annak a felmutatásában áll, hogy az értelmezés problémájának mindenféle módszertani és episztemológiai közelítésmódja a jelenvalólét egzisztenciális létének ontológiai struktúramozzanataiban gyökerezik, s a megértés módján való létezésen, mint elő-struktúrán alapul minden olyan lehetőség, hogy tapasztalatokhoz, szövegekhez értelmezőleg viszonyulhatunk. Minden, ami az ilyen konkrét interpretációs törekvéseinkben feltárul, nem egyéb, mint a világban való emberi létezésünk megértésének egy meghatározott módja, amely mindig is előzetes létmegértésken alapul, s a világban való lenni-tudásunk újabb (lét)lehetőségeit és értelemösszefüggéseit bontakoztatja ki.

Megértés – értelmezés – alkalmazás

H.-G. Gadamer *Szöveg és interpretáció* című írásában kimutatja, hogy az „interpretáció” szó eredetileg közvetítő viszonyra, a különböző nyelveket beszélők közötti tolmács szerepére vonatkozott, vagyis a fordítóóra, és innen vitték át később a jelentését a nehezen érthető szövegek feltárására.⁴⁵ Filozófiailag tekintve, az interpretáció az – írja Gadamer –, „amely az ember és a világ között megteremti a tökéletessé soha nem tehető közvetítést, s ennyiben ez az egyetlen valódi közvetlenség és adottság, hogy valamit mint valamit értünk meg”.⁴⁶ A modernitás időszakában hosszú ideig az

⁴⁴ Vö. uo. 302.

⁴⁵ Vö. Gadamer, H.-G.: Szöveg és interpretáció. In: *Szöveg és interpretáció*. Cserépfalvi kiadása. é.n. 23.

⁴⁶ Uo. 24.

interpretációt a megismerés járulékos módusának tekintették, olyan eljárásnak, amely az érzéki tapasztalás és a kutatásban alkalmazott megfigyelés folyamatában feltároló adottat hivatott utólag értelemösszefüggésekbe behelyezni. Az alapvető – hermeneutikai – fordulatot az interpretáció lényegének felfogása tekintetében az a szellemileg több irányból is indokoltá és megalapozottá vált szemléletváltás hozta magával, miszerint az is, ami tisztán adottnak tűnik, valójában már mindig is értelmezett, s nincs olyan eredendő adottság, amely ne alapulna már valamiféle értelmezésen. Ebben a vonatkozásban Gadamer a fenomenológiai tudattartalmat mint adottat, illetve a pozitívizmusnak a „tisztá érzékelést” mint adottat hangoztató dogmatizmusát egyaránt megcélzó heideggeri kritika fontosságát hangsúlyozza, azt, ahogyan ez rávezet arra, hogy „magában az úgynevezett érzékelésben tárul fel a hermeneutikai valamit-mint-valamit-megértés”.⁴⁷ Ebből viszont végső soron az következik – mutat rá Gadamer –, hogy az interpretáció nem a megismerés járulékos eljárása, hanem a „világban-benne-lét” eredendő szerkezetét alkotja. Ily módon a természettudományos megismerés módszertani megalapozása sem térhet ki többé az elől a hermeneutikai konzekvencia elől, „hogyan az, amit adottnak nevezünk, nem választható le az interpretációról.”⁴⁸ Az olyanszerű „adottságok” keletkezése és fennállása pedig mint a szövegek egyenesen az interpretáció fogalmából vezethető le és érthető meg.⁴⁹

De mondhatjuk-e ennek alapján – teszi fel a kérdést Gadamer –, „hogyan az interpretáció értelem-adás és nem értelem-találás?”⁵⁰

A kérdés már egyfajta megadott válaszra kérdez vissza, az értelmezés–megértés–alkalmazás hermeneutikai egységének

⁴⁷ Uo.

⁴⁸ Vö. uo.

⁴⁹ „Mindenesetre megállapítható, hogy a szöveg fogalma mint a nyelviség szerkezetének központi kategóriája csak az interpretáció fogalmából kiindulva adható meg; hiszen a szöveg fogalmát egyenesen az jellemzi, hogy csak az interpretációval összhangban és belőle kiindulva mutatkozik meg – mint voltaképpen adott és megértendő.” – Uo.

⁵⁰ Uo.

kifejtésére, aminek az *Igazság és módszerben* Gadamer átfogó fejezeteket szentel.

Gadamer mindazon fejtegetései, melyek során a megértés problémáját vizsgálja, egy lényeges elgondolásban találkoznak: a megértés, bármely konkrét megvalósulási formájáról legyen is szó, értelmezőleg, az értelmezés módján közvetített. Nincs értelmezésmentes, értelmezés nélküli, pusztán a behelyezkedés, az önfeladó azonosulásig menő egyesülés révén történő megértés. A megértés módján létezni annyit tesz, hogy mindig is valamilyen értelem dimenziójába helyezkedni, egy olyan értelemösszefüggésben mozogni, amely átjárást teremt a lét struktúramozzanatai között. Ez sohasem olyan szubjektív értelem, amely egyik vagy másik személy szubjektivitásában gyökerezik, hanem *közös értelem*, amelyből mindazok, akiket összekapcsol részesülnek, s egyúttal a saját tapasztalataikkal részt is vesznek a megalkotásában.⁵¹ A beszélgetés és az írott szövegek esetében is mindig egy ilyen közös értelem dimenziójában mozgunk, amely a résztvevők egyéni, szubjektív indítatásain és elfogultságain túlmenően, önmagában is érthető. Ilyenkor a megértés és a megértetés célja a dologban való egyetértés.⁵² A megértés elsődlegesen azt jelenti, hogy a dolgot értjük meg, amiről szó van, s csak másodlagosan jelenti azt, hogy a másik személy véleményét mint olyat – a dologgal kapcsolatos megértésünk által közvetítve – elkülönítjük és megértjük.⁵³ A megértésben, mint közös értelem-történetben a másik fél sohasem közvetlenül egy másik személy, akivel kapcsolatba kerülünk a beszélgetés során, vagy egy szövegnek, a hagyománynak, a kultúrának valamely tartalmi eleme közvetítésével, hanem éppen maga a szöveg, vagy a hagyomány, amely a saját értelemigényével szólít meg bennünket. Aki meg akar érteni egy szöveget, annak

⁵¹ „A hermeneutikának az a feladata – mondja Gadamer –, hogy megvilágítsa a megértésnek ezt a csodáját, mely nem a lelkek titokzatos communiója, hanem részesedés a közös értelembe.” – Gadamer, H.-G.: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Gondolat, Budapest, 1984. 208.

⁵² Vö. uo.

⁵³ Vö. uo. 209.

engednie kell, hogy a szöveg megszólaljon, s hogy magától mondjon valamit. Azaz fogékonyak kell lennie a szöveg mássága iránt, s egyúttal tudatában kell lennie saját elfogultságának a szöveggel szemben.⁵⁴ Ez többek között azt jelenti, hogy a megértés folyamatában a szöveg nem pusztán közvetít a szerző és a befogadó között, hanem saját értelemigényét szövegezteti meg. Ezért a szövegek értelme mindig „fölötte áll” a szöveg szerzője által szándékolt értelemnek. Ily módon valós alapja van annak a schleiermacheri elgondolásnak, miszerint a szövegekhez való olvasói-értelmezői hozzáállásunkban jobban értjük a szerzőt, mint amennyire ő maga számot tud vetni saját értelemintencióiával.⁵⁵ Éppen a szöveg saját értelemigénye és az általa hordozott és megnyitott megértéshorizont folytán a megértés soha nem korlátozódik a szerzői szándékból fakadó eredeti értelem reprodukálására, hanem olyan alkotó viszonyulásként valósul meg, amelynek során a szöveg, a szerző és a befogadó értelemvilága kölcsönösen továbbépíti egymást egy közös értelemtörténet részeseként és résztvevőiként. A „jobbanértés” ebben a kontextusban nem jelent feltétlenül több és magasabbrendű megértést, hanem sokkal inkább az új tapasztalatok bevonása és a már érvényesülő értelemösszefüggések újraszerveződése révén bekövetkező másképpen értést jelent.⁵⁶

A felvázolt perspektívában maga a megértés nem egy megértő szubjektum cselekvéseként gondolható el, hanem sokkal inkább történetként, olyan történeti mozgásként, amelyben a már meglévő tapasztalatok újabb tapasztalatokkal kerülnek kapcsolatba. Ezért a megértés tényleges folyamata valós történelmi mozgásként, a múlt és

⁵⁴ Vö. uo. 193.

⁵⁵ „Tartalmaz igazságot az a fordulat, hogy az értelmezés akkor a legtökéletesebb, ha valamely szerzőt jobban értünk annál, mint ahogy ő számot tudna adni önmagáról.” – Vö. Schleiermacher, Friedrich: A hermeneutika fogalmáról F. A. Wolf fejtegetéseivel és Ast tankönyvével összefüggésben. In: *Filozófiai hermeneutika*. Filozófiaoktatók Továbbképző és Információs Központja, Budapest, 1990. 42.

⁵⁶ Elég azt mondani – írja Gadamer ezzel kapcsolatban –, „hogy másképp értünk, amikor egyáltalán megértünk.” – Gadamer: I.m. 211.

a jelen között zajló hagyománytörténetként megy végbe.⁵⁷ Az időbeli távolság ennek a történetnek a hordozó alapja. A múlt és a jelen, az idegenszerűség és az ismerőség, a történelmi távolság és a hagyományhoz való hozzátartozás közti hely az a „köztes hely” – mondja Gadamer –, amely „a hermeneutika igazi helye”.⁵⁸

A megértés közepre helyezettsége, közvetítettsége és közvetítő történetsszerűsége a hermeneutikai körként feltároló körstruktúrában ragadható meg a leginkább. Gadamer is osztja a hermeneutikai beállítódás előtte járó képviselőinek a felfogását arra vonatkozólag, hogy a hermeneutikai kör nem „módszertani kör”, hanem a megértés alapvető ontológiai struktúramozzanata. A megértés folyamatában érvényesülő értelemelvárás mindig előzetes megértési folyamatokon alapul, s a megértés továbbhaladási irányait kijelölő horizontot hordozza. Ennélfogva a megértési folyamat mindenik részmozzanata az értelemtörténet egészének a vonatkozásában áll; az értelemegész anticipációja vonatkozásában nyerik el az egyes részek az értelmüket, s a megértés minden részmozzanatának a megvalósulása újraszervezi az értelemösszefüggések egészét. Ezáltal a megértés mozgása nem lineáris utat jár be, hanem olyan, az egésztől a részig és a résztől az egészig haladó ingamozgást végez, amelynek során egyre bővülő-táguló koncentrikus körök formájában bontanóznak ki és épülnek egymásba a megértés folyamatai. A hermeneutikai kör tehát nem zárt kör, hanem nyitott struktúra, amelyben a megértés mozgása mindig továbbhalad az új tapasztalatok befogadása és a már megértettek másként értése irányában. Ily módon a megértés koncentrikus mozgása nem valamiféle végső beteljesedéshez és lezáruláshoz vezet, hanem a másik és a másság iránti mindenkori nyitottság létmódjaként teljesedik ki.⁵⁹

⁵⁷ „Magát a megértést – írja Gadamer – nem annyira a szubjektivitás cselekvéseként, hanem egy hagyománytörténetbe való bekerülésként kell elgondolni, melyben szüntelen közvetítés van a múlt és a jelen között.” – Uo. 207.

⁵⁸ Uo. 210.

⁵⁹ „Az értelem anticipálása, melyben az egészt elgondoljuk, azáltal válik explicit megértéssé, hogy a részek, melyeket az egész határoz meg, szintén meghatározzák ezt az egészt.” [...] „Így a megértés állandóan az egésztől a

A hermeneutikai kör tehát nem formai jellegű, és se nem tisztán a szubjektivitás, se nem tisztán az objektivitás szférájában bontakozik ki „hanem a hagyomány mozgásának és az interpretáló mozgásának egymásba játszásaként” valósítja meg a megértés folyamatát. A megértés folyamatában feltáruuló értelem anticipálása, mely a készenálló szöveg vagy hagyomány megértését irányítja, nem a megértő szubjektivitás cselekvése, hanem annak a közösségnek az alkotása, amely összekapcsol bennünket a hagyománnyal. A hagyománnyal való közösségben levésünk történelmi folyamat, amely állandó alakulásban van. Nem egyszerűen előfeltevés, amely eleve meghatároz bennünket és a hagyományhoz fűződő viszonyunkat, „hanem mi magunk hozzuk létre, amennyiben megértünk, részesedünk a hagyománytörténelemben, s ezáltal mi magunk is folytatjuk a meghatározását.”⁶⁰ Ebből kifolyólag a megértés módján való élés a jelenben sem valamiféle közvetlen létezés, nem közvetlenül adódó és feltáruuló jelenlét a világban, hanem olyan lét- és értelem-történelem, amelyben a jelen a maga értelemösszefüggései révén *közvetett* viszonyban áll önmagával. A jelennek az önmagához való értelmező-megértő viszonyát a hagyomány megértése közvetíti, mint ahogy a hagyományhoz való viszonyát önmagának a hagyomány horizontjában való megértése közvetíti.⁶¹ Ebből látható be ténylegesen, hogy „*maga a megértés is történelemnek bizonyul*”, mint mindenkor „benne állás” valamilyen hagyományfolyamatban.⁶²

Az előzetes megértésnek az „előrenyúló mozgása” révén tárul fel a megértés, mint lényege szerint *hatástörténelmi folyamat*, vagyis mint olyan hatástörténelem, amelyben az előzetes megértéstapasztalatok és a már megvalósult és elsajátított

rész felé és vissza az egész felé halad. A feladat az, hogy a megértett értelem egységét koncentrikus körökben bővítsük. A megértés helyességének mindenkor kritériuma az, hogy valamennyi rész összhangban van az egészszel.” – Uo. 207.

⁶⁰ Vö. uo. 209.

⁶¹ Gadamer: „...a megértés már eleve magában foglalja a jelennek azt a feladatát, hogy közvetítsen önmaga és a hagyomány között.” – Uo. 261.

⁶² Vö. uo. 219.

értelem-tartalmak kihatnak a megértés továbbhaladó folyamatára, előrevetítik azokat az irányokat és lehetőségeket, felvázolják azokat a horizontokat, melyek értelemösszefüggéseiben a megértés újabb mozzanatai kibontakozhatnak. Ennélfogva a lét- és értelem-történelmi folyamat tudatosítása sem valamiféle külsődleges, eltárgyasító reflexióként valósul meg. A *hatástörténelmi tudat* a hagyománytörténelemnek, a megértés folyamatának szerves belső összetevője, „magának a megértés végrehajtásának a mozzanata”, folyamatos interpretáció, mely maga is, mintegy a belső értelemösszefüggései révén, az értelem-történelem értelmező mozgásaként meghatározza a megértés megvalósulását.⁶³

A hatástörténelmi tudat mindenekelőtt a hermeneutikai szituáció tudata, *interpretatív* hozzáállás ahhoz a konkrét tapasztalati szituációhoz, amelyben létezésünk minden pillanatában benne állunk.⁶⁴ Éppen a hatástörténelmi tudat révén tárul fel bármely tapasztalati szituáció, amelyben előfordulunk, hermeneutikai szituációként, azaz az értelmező-megértő beállítódást fenntartó és mozgató álláspontok, nézőpontok, horizontok összefüggésrendszereként. A szituáció belső mozgástere az előzetes megértésből fakadó elváráshorizontok és a továbbhaladási irányokat megnyitó, egyúttal körvonalazó kérdéshorizontok egymásbajátszása révén határolódik körül. A „kezdés” mozzanatát, azaz a szituáción belüli el(tovább)mozdulás kezdetét a szöveg, a hagyomány „szavától való érintettségünk” jelenti, a kérdés, melyet a szituációba belépő szöveg vagy hagyomány tesz fel nekünk, s amellyel megszólítva bennünket „nyitottá teszi a vélekedésünket”, játékba hozza a saját tapasztalatunkat. Ahhoz, hogy válaszolni tudjunk a nekünk feltett kérdésre, nekünk magunknak, mint kérdezeteknek is el kell kezdenünk a kérdezést, mely az előzetes megértéseinkben minket megszólító hagyományt nyitottá teszi a jelenben megélt saját tapasztalatunk irányában. A kétirányú kérdezésnek egyazon horizonton belüli elhelyezkedése és találkozása teszi lehetővé, hogy a hagyomány bennünket érintő szavát megértsük, miközben a hagyományhoz odaforduló kérdésünkkel azokat a lehetőségeket

⁶³ Vö. uo. 213; 214.

⁶⁴ Vö. uo. 214.

nyitogatjuk, melyek mentén a hagyomány a saját világunk értelemösszefüggéseinek építőjévé válhat.⁶⁵

A hermeneutikai szituáció belső erőterében tárul fel ténylegesen az a szerves összefüggés, amely a kérdezés és a megértés között áll fenn a hermeneutikai tapasztalatban. A megértés mindig több/más, mint egy kész értelem befogadása; valójában mindig az előzetesnek, a másnak, a késznek a kérdésségével „kezdődik”. Mint ahogy fordítva: „*egy dolog kérdésségének a megértése már maga is kérdezés*” – mondja Gadamer.⁶⁶ Amikor kérdezzük, a kérdésünkkel már mindig is „benne állunk” a megértés folyamatában. A kérdés ennél fogva már eleve *értelmezés*, mely a kérdezőt és a kérdezettet egyazon szituáció értelemösszefüggéseibe vonja be. Egy öröklött szöveg, vagy a hagyomány bármely más mozzanata amikor az értelmezés „tárgyává” válik, már azt jelenti, hogy kérdést intéz(ett) az interpretáléhoz. Az értelmezés ennyiben mindig lényegi vonatkozást tartalmaz a felénk megnyíló, minket megszólító értelem által feltett kérdésre. Egy értelmet megérteni annyi mint megérteni ezt a kérdést.⁶⁷ A minket megérintő kérdés által megnyitott megértés lényege szerint már maga is *kérdező*, s azzal, hogy a megértés kérdez, értelemlehetőségeket nyit meg, melyek mentén az értelem egy másik világ tapasztalatával találkozva résztvevőjévé válhat egy közös világ értelemtartalma továbbépítésének. A hagyomány mint engem megszólítva kérdező, s én magam, mint a hagyományhoz kérdezőleg odaforduló, egymás felé megnyíló kérdéseinkkel egyazon szituáció közös horizontjába kerülünk be, s ilyen értelemben a megértés kérdező végrehajtásában igazi *horizont-összeolvadás* történik.

Annak a belátása révén, hogy mi ténylegesen kérdezőleg vagyunk megértők, válik az is beláthatóvá, hogy minden megértésben benne rejlik az *alkalmazás*, pontosabban az, hogy voltaképpen minden megértés egyszerre alkalmazás is.⁶⁸ Az alkalmazás nem utólagos és esetleges része a megértés folyamatának,

⁶⁵ Vö. uo. 261–262.

⁶⁶ Uo. 262.

⁶⁷ Vö. uo. 259.

⁶⁸ Vö. uo. 217.

hanem eleve és egészében egyik meghatározója. Ez azt jelenti, hogy az alkalmazás nem valami előre adott általánosnak a különös szituációra való vonatkoztatása. Az értelmező, akinek valamilyen hagyománnyal van dolga, alkalmazni próbálja ezt a hagyományt. De ez itt nem azt jelenti, hogy az öröklött szöveg valami általánosként van adva számára, s ilyenként értve meg, ezt követően használja fel valamilyen különös cél megvalósítására. „Ellenkezőleg – mondja Gadamer –: az interpretáló semmi mást nem akar, mint megérteni ezt az általánost – a szöveget –, azaz megérteni, amit a hagyomány mond, ami a szöveg értelme és jelentése. De ha ezt meg akarja érteni, akkor nem tekinthet el önmagától és attól a konkrét hermeneutikai szituációtól, amelyben van. Erre a szituációra kell vonatkoztatnia a szöveget, ha egyáltalán meg akarja érteni.”⁶⁹ Ily módon az értelmezés egyúttal alkalmazás, s e kettő együtt, egymással és a megértéssel való egységben nem más mint éppen az a hatástörténeti folyamat, amelyet a megértés kibontakoztat a hermeneutikai szituáció egészére, s azon belül a lét- és értelemtörténetben részt vevő minden konkrét mozzanatra kifejtett hatásként. Az alkalmazás leginkább abban mutatkozik meg, hogy éppen a megértés folyamatában részesülő-résztevő válik mássá – új értelemösszefüggésekre nyitottá – általa. A megértés egyfajta hatásnak bizonyul, s ilyen hatásnak tudja magát.⁷⁰

Gadamer mintegy összegezőképpen hangsúlyozza, hogy a hermeneutikai szituáció valamennyi formájának közös mozzanataként emelhető ki, hogy a megértendő értelem csak az értelmezésben és az alkalmazásban konkretizálódik és válik teljessé, ámde ez az értelmező-alkalmazó tevékenység mindenkor valamely szöveg értelméhez kötődik, azaz a megértendő értelem nyelvi közegben formálódik.⁷¹ A megértés folyamata minden irányban *hermeneutikai beszélgetésként* bontakozik ki, olyan dialógusként, melyben a beszélgetés résztvevői, a különböző világok és tapasztalatok, a nyelv közegében, voltaképpen szövegek formáját öltve találkoznak egymással. Minden beszélgetés egyrészt a nyelvi

⁶⁹ Uo. 228.

⁷⁰ Vö. uo. 240.

⁷¹ Vö. uo. 234.

hagyomány értelemösszefüggéseibe való belhelyezkedésként, másrészt a konkrét szövegek saját értelemigényeinek játékba hozásaként megy végbe. A szöveg, a hermeneutikai beszélgetés mindenkori résztvevőjeként, egyáltalán csak a másik partner, az interpretátor révén jut szóhoz; a beszélgetés maga a minden irányban – az értelmező szubjektivitása, a dolog objektivitása, a másik mássága irányában – kibontakozó értelmező tevékenységként zajlik. A beszélgetés nyelvi közege az, „amelyben a partnerek kölcsönös megértése és a dologról való egyetértése végbemegy”.⁷² A horizontok összeolvadása a megértésben, az értelemközösségben való részesülő-részvétel a beszélgetésben végbemenő megértésben – Gadamer szavaival – „*a nyelv voltaképpen teljesítménye*”,⁷³ melynek megvalósulása során tovább épül – *közös nyelvként* – maga a nyelvi hagyomány is, amely a megértés állandó történelmi mozgásban levő alapját képezi.

Ebben a megközelítésben válik ténylegesen érthetővé a megértés, értelmezés és alkalmazás egységének hermeneutikai tétele. Minden megértés értelmezés, amely egyszersmind alkalmazás is, és minden értelmezés a nyelv közegében bontakozik ki. Az értelmezés a mindenkori nyelvi közegben jelenik meg „*a megértés végrehajtási formája*”-ként,⁷⁴ mint ahogy az értelemtörténésként megvalósuló megértés mindig is értelmezési eljárásokban konkretizálódik. A megértésnek és az értelmezésnek ez az összetartozó egysége az alkalmazás folyamatában szervesül, melyben a nyelvi hagyomány átfogó értelemösszefüggései a konkrét világtapasztalatok sajátos értelemigényeivel találkoznak, oly módon, hogy e találkozás közös horizontjában egymás irányában is kifejtik a kölcsönösen alakító hatásukat. Ily módon lesz a valós lét- és értelemtörténésként kibontakozó megértés nyelvisége „*a hatástörténeti tudat konkréciója*” is egyben.⁷⁵

⁷² Uo. 269.

⁷³ Vö. uo. 264.

⁷⁴ Uo. 272.

⁷⁵ Uo. 273.

Értelem – kifejezés – jelentés

A heideggeri hermeneutikai fenomenológia és a gadameri filozófiai hermeneutika kibontakozásával párhuzamosan az értelmezésprobléma az episztemológiai horizonton belül felmerülő megismerés-módszertani problémaként továbbra is megmaradt. Az értelmezés és a megismerés szerves kapcsolatának módszertani problematizálásán alapul a *tudásszociológia* létrejöttének egyik fontos motivációs bázisa. Az egyfajta interpretációelméletként fellépő tudásszociológia – főleg ennek a Karl Mannheim által kidolgozott változata – azt jelzi, hogy a megismerés hagyományos episztemológiai problémáját egyre kevésbé lehet kivonni az interpretáció problémaköréből, mihelyt továbblépünk az absztrakt és általános összefüggések formájában szerveződő megismeréstől az emberi tudás társadalmi-intézményi alapjaihoz, kulturális-egzisztenciális gyökereihez.

Mannheim Károly a tudásszociológiai koncepciója kiépítéséhez abból az előfeltevésből indult ki, hogy a humán- és társadalomtudományok által megállapítható tények mindaddig pusztán absztrakciók maradnak, míg nem illeszthetők be, pontosabban nem helyezhetők vissza azokba a konkrét történelmi-társadalmi keretekbe, melyek természetes közegüket alkotják. A társadalmi tudás nemcsak elvont tények, hanem e tények köznapi és tudományos értelmezését és megértését is lehetővé tevő értelemösszefüggések rendszere. A tudásszociológia feladatát Mannheim éppen abban látja, hogy egyrészt rekonstruálnia kell azokat a történelmi-társadalmi helyzeteket, melyekben e szaktudományok által feltárt tények gyökereznek, másrészt pedig – a kutatás végső állomásaként – fel kell tárnia a szándékok, a cselekvések és az alkotások történeti rendszerei között összefüggést teremtő értelmet, melynek horizontjában a tények értelmezhetőekké és megérthetőkké válnak.⁷⁶

Mannheim elgondolása két fontos tételen – a tudás létezéskötöttségének és a megértő módszer szükségességének tételén – alapul.

⁷⁶ Vö. Wessely Anna: A tudásszociológia mint interpretáció-elmélet. In: *Janus* I.3., 1986. ősz. 11.

Mannheim „a gondolkodás mindenkori léthezkötöttségén” azt érti, hogy „az emberi gondolkodás nem társadalmilag szabad térben szabadon lebegve konstituálódik, hanem, ellenkezőleg, gyökerei mindig a tér egy meghatározott helyéhez kötök”.⁷⁷ A társadalmi térnek egy ilyen meghatározott helye, melyet egy embercsoport elfoglal egy olyan dinamikus viszonyrendszer, amely egy adott helyzetként határozható meg. Ez azt jelenti, hogy a társadalmi térnek egy bizonyos helye nemcsak az objektíve adott körülmények összefüggésrendszereként épül fel, hanem azok a tapasztalatok és értelmezések is a helyzet konstitutív tényezőiként hatnak, melyekkel az adott csoport saját létkörülményeire tudati-értelmi síkon reflektál. Egy helyzet „azáltal válik helyzetté, hogy egy csoport tagjai számára azonos meghatározást kap”, s ezáltal értelmi jelentésre is szert tesz.⁷⁸ Valójában az egyén számára ez határozza meg egy adott csoporthoz való hozzátartozás tudatát. „Nem pusztán azért tartozunk valamely csoporthoz – mutat rá Mannheim –, mert beleszülettünk, nem csak mert azt állítjuk, hogy hozzá tartozunk, s végül nem azért, mert ezt a csoportot tüntetjük ki lojalitásunkkal és ragaszkodásunkkal, hanem legfőképp azért, mert a világot és a világ meghatározott dolgait ugyanúgy, tehát a kérdéses csoport értelmezésmódjain keresztül látjuk.”⁷⁹ Egy bizonyos élethelyzetben élménnyé kristályosult lelki tartalom már értelmi jellegű képződmény, amely értelmezést igényel. Mivel tehát a társadalmi helyzetek és a megélt lelki élmények kölcsönösen áthatják és alakítják egymást az emberek életében, egy embercsoport történelmi-társadalmi helyzete olyan értelmi képződményként szerveződik, amely *értelmező* megközelítést igényel. Az adott helyzetben benne élők maguk is értelmezőleg értik meg a helyzetüket, ennél fogva annak a társadalomtudományi kutatásnak, amely a helyzet belső struktúraösszefüggéseinek a feltárására vállalkozik, szintén értelmezőleg kell viszonyulnia a vizsgált tényekhez és összefüggésekhez. Erre szolgál a *megértő módszer*, melynek segítségével – Mannheim szerint – „közvetlenül ragadhatjuk meg a lelki élmények és a társadalmi helyzetek

⁷⁷ Mannheim Károly: *Ideológia és utópia*. Atlantisz, Budapest, 1996. 98–99.

⁷⁸ Uo. 31.

⁷⁹ Uo. 32.

kölcsönös funkcionális áthatolhatóságát”.⁸⁰ A megértő módszer érvényesíthetősége az egyén önismeretének és a csoport önértelmezésének a szerves összetartozásán, közös kritériumán alapul. Az egyén önkiterjesztésének és önértelmezésének folyamatában nemcsak a helyzethez kötött tudás – a tényekre és ezek kauzális viszonyaira vonatkozó objektív információk – bővülésében érdekelt, hanem hasonlóképpen érdekelt az életfolyamat belső összefonódásainak megértésében is. E belső összefonódottságot csak az értelmezés megértő módszerével lehet megragadni, „s e világmegértés szakaszai minden egyes lépésnél kötődnek az egyéni önértelmezés folyamatához”.⁸¹

Mindez arra is ráirányítja a figyelmet, hogy nemcsak az egyéni önismeret és a csoportos önértelmezés kapcsolódik szervesen össze a megélt élethelyzetekben, hanem az adott élethelyzetek, tapasztalatok, érdekek és értelmezések összefüggéseit feltáró társadalomtudományi kutatás is összefonódik a maga értelmező módján ezekkel a konkrét helyzet- és önértelmezésekkel, azaz a vizsgálódás konkrét körülményei közepette nem is lehet másmilyen mint *ideologikus*. Ez az elgondolás átfogóbb összefüggésben áll azzal a belátással, hogy voltaképpen a kultúra minden képződménye *értelmi képződmény*.⁸² A teoretizálás áthatja a tapasztalat egész körét; nemcsak a tudománnyal kezdődik, mivel a mindennapi tapasztalat is tele van teoretikus elemekkel. Az ún. „teóriák” az eredendő „átélésben” gyökereznek.⁸³ A világnézeti totalitást ily módon az ateoretikus és a teoretikus elemek egymásbajátszása jellemzi.

Az értelmi képződmények „léthezkötöttségének” gondolatából Mannheim számára a magyarázat és a megértés összekapcsolhatóságának tétele következik. Ugyanis nem lehetséges

⁸⁰ Uo. 58.

⁸¹ Vö. uo. 61.

⁸² „A kultúrobjektívációk önmagukban véve, ahogyan számunkra megjelennek, értelmi képződmények, s mint ilyenek a racionális (nem a teoretikus) szférához tartoznak.” – Mannheim Károly: *Adalékok a világnézet-értelmezés elméletéhez*. In: *Tudásszociológiai tanulmányok*. Osiris Kiadó, Budapest, 2000. 17.

⁸³ Uo. 14; 15.

egy olyan egységes ismeretelmélet, amely kizárólag az objektív tények kauzális magyarázatára építhetné a megismeréssel kapcsolatos elvi elgondolásait. Ehelyett inkább ismeretelméletek különböző típusai lehetségesek: ontológiai, pszichológiai és logikai típusúak aszerint, hogy az objektivitást, az élményeket vagy a jelentést tekintik-e végső adottságnak, amelyből a megismerés folyamatai levezethetőek.⁸⁴ Ez a kultúrának azzal a bonyolult természetével áll összefüggésben, hogy képződményei csak akkor válnak megérthetőkké a maguk teljességében, ha a megismerés folyamatában, egyszerre, de különböző értelemben, mindkét irányból közelítünk hozzájuk: közvetlenül önmagukban, közvetítő szerep nélküli dologi mivoltukban megragadva, valamint az önmagukon túlmutató, „valami más helyett” álló, közvetítő, azaz *jelszerű* mivoltukban felfogva őket. A közvetítő szerepek közül Mannheim a kifejezést és a dokumentálódást tekinti döntő jelentőségűnek. Ennek megfelelően a kultúra minden teljes képződményében három „értelmeleget” különböztetünk meg: a) az objektív értelmet; b) az intencionális kifejezésértelmet; c) a dokumentumértelmet.⁸⁵ Az objektív értelem olyan zárt értelemösszefüggés, amelynek a megértése bizonyos előfeltételekhez kötődik. A kifejezésértelme arra utal, hogy csak tipikus megnyilvánulási módok ismeretében vizsgálhatja meg egy kutató valamely történelmi tett vagy alkotás egyedi jellegét; számot kell vetnie a lehetőségek spektrumával, s egy meghatározott elváráshorizont és értelmezői háttértudás birtokában közelíthet a vizsgált jelenséghez. A dokumentumértelme olyan, a valós eseményt előidéző cselekvő által nem szándékolt értelem, amely csak tette vagy műve értelmezőjében aktualizálódik, tehát kimondottan a későbbi értelmezések során feltároló jelentés. E

⁸⁴ Vö. Mannheim Károly: Az ismeretelmélet szerkezeti elemzése. In: *Tudásszociológiai tanulmányok*. Osiris Kiadó, Budapest, 2000. 108. Ehhez még azt is hozzáfűzi: „minden ilyen univerzális rendszerezésben újra fellép bizonyos megváltozott, inadekvát formában, a másik rendszer alapténye: az élmény a jelentések egyikének, a jelentés a lét egy fajtájának, a lét és a jelentés az átéltség egy fajtájának tekinthető.” – Uo. 110.

⁸⁵ Vö. Mannheim: *Adalékok a világnézet-értelmezés elméletéhez*. 18; 19.

három fogalomból – értelem, kifejezés, jelentés – vezethető le az egész átfogó dinamikus mozgás, amit kultúrának nevezünk.⁸⁶

A meghatározott történelmi-társadalmi szituációkban élő emberek önmaguk és helyzetük kifejezésére tőlük független értelemegészeket hoznak létre. A *világnézetek* ezeknek az élményformáknak a meghatározott történelmi terekben létrejövő rendszerei. Az objektív tényekre és összefüggésekre irányuló megismerő viszonyulás valamint a szubjektum-objektum viszonyra rákérdező értelmező beállítódás között abban áll az alapvető különbség, hogy ez utóbbi a közvetlenül adott tárgyat mint valamilyen szellemi habitus vagy világnézet tünetét, dokumentumát közelíti meg. Ezáltal ugyanazok az (ismeret)tárgyak különbözőképpen jelennek meg az egyes korok más-más középpontok köré szerveződő interpretációiban. Mivel mindenik nemzedék más-más – centrálisnak vélt – összefüggések fényében szemléli ugyanazokat a tényeket, (amelyek ettől már nem is maradnak „ugyanazok a tények”), ezért minden nemzedéknek újra kell írnia a történelmet. Ez azzal magyarázható, hogy a világnézeti értelmezés „zárójel”, s a maga értelemösszefüggéseiben reprodukálja az objektív értelmet és a kifejezésértelmeleket. Így egyazon objektív tényállással kapcsolatban több helyes, kimerítő és konzisztens világnézeti értelmezés lehetséges, amelyek lefordíthatók egymásba.⁸⁷

Mannheim, a hermeneutika képviselőihez hasonlóan, alapvető módszertani különbséget lát az oksági magyarázat és az értelmező vizsgálódás között. A kauzális magyarázat során egy jelenséget egy másik jelenségből magyarázunk; az okozatot az okból vezetjük le egy lineáris, diskurzív logikai eljárással. Ezzel szemben az értelmező vizsgálódás a rész-egész viszonyával, azaz a megértés hermeneutikai körével áll összefüggésben. A részek mindig valamely egész részei, s értelmező vizsgálatuk feltételezi a hozzájuk tartozó egész megragadását is, mint ahogy az egész is konkrét tartalmaiban csak a hozzátartozó részek által ragadható meg és fejthető ki a maga

⁸⁶ Vö. Wessely: I.m. 22.

⁸⁷ Vö. Mannheim: I.m. 23–24.

teljességében.⁸⁸ Mannheim rámutat arra, hogy addig, amíg az interpretáció jelensége a természettudományokban elő sem fordul (ott pusztán magyarázat létezik), a kultúra terén szükségképpen keletkezik, éppen azáltal, hogy a különböző, egymásról leválasztott értelemrétegeket egymásra vonatkoztatjuk, vagy, még mélyebbre menve, „visszanyúlunk a korábban elhanyagolt totalitásokhoz, és az egyes diszciplínák immanens összefüggéseit a totalitásból próbáljuk megérteni.”⁸⁹

Az értelmezés során tehát a kauzális magyarázatban összekapcsolódó mindkét jelenséget a mögöttük rejlő „világnézeti totalitásból” igyekszünk magyarázni.⁹⁰ A világnézet-kutatás mindig értelmezés és sohasem csupán magyarázat kauzális értelemben.⁹¹

Ez nem jelenti azt, hogy az értelmezés megszüntetné a kauzális magyarázatot. A kettő között nem áll fenn valamiféle versengés. Az értelmezés ugyanis valami másra vonatkozik, nem csupán megismerés, hanem az értelem mélyebb megértését szolgálja. Maga az értelem semmi esetre sem magyarázható kauzálgenetikai módszerekkel. „Az értelmet – mondja Mannheim – a maga legsajátabb tartalmában csak megérteni vagy értelmezni lehet.”⁹²

Mannheim úgy látja, hogy a humán- és társadalomtudományok értelmező beállítódása révén vége szakadt a mechanikus kauzális magyarázat egyeduralmának. Ugyanakkor úgy tűnik számára, hogy az oksági magyarázó eljárások és az értelmező vizsgálódások

⁸⁸ Mannheim: „Nincsenek olyan részek, amelyek az egészre válásukra várnának, hanem éppen azáltal válik valami résszé, hogy vele együtt megragadjuk a hozzá tartozó egészet is.” „Ebből adódik a teoretizálás számára az a paradox helyzet, hogy a rész segít megragadni az egészet, az egész segít abban, hogy megragadjuk a részt.” – Uo. 47-48; 53.

⁸⁹ Vö. uo. 10-11.

⁹⁰ Vö. uo. 61-62.

⁹¹ A világnézet-kutatás „egy értelmi képződménynek az objektív értelem totalitásában egyszer már megragadott, megértett részét vonatkoztatja a másik totalitásra, a világnézet totalitására, és azáltal, hogy a világnézet-kutatás az értelmi képződményt a világnézet dokumentumának tekinti, az objektív értelemegész felől egyszer már megragadott és megértett részt egy másik oldalról világítja meg”. – Uo. 62.

⁹² Vö. uo. 61-62; 63.

szerecsésen kiegészítik egymást a társadalmi-kulturális jelenségek megértési folyamatában. A genetikus-kauzális magyarázat elvezet a mindenkori értelemaktualizálás és értelemrealizálás feltételeinek vizsgálatához. Vele együtt egyre inkább kirajzolódnak a történeti-genetikus magyarázat határai és hatóköre. Az értelmezés és a megértés pedig mint adekvát értelem-megragadás egészíti ki a történeti-genetikus magyarázatot.⁹³

Megértés – cselekvés – kultúra

Max Webernek sikerült elmozdítania a szociológia korábbi, tisztán pozitivista beállítódását egy *megértő szociológia* megalapozása irányába. Ez módszertani vonatkozásban együtt járt a társadalmi cselekvés oksági magyarázatának az értelmező megértés irányában való kiteljesítésével.

A szociológia M. Weber felfogása szerint „az a tudomány, amely a társadalmi cselekvés értelmező megértésére, és ezen keresztül a cselekvés menetének és hatásainak oksági magyarázatára törekszik.” A szociológia tehát – az addigi definícióitól eltérően – a *cselekvés értelmével* foglalkozó tudomány, „a cselekvés értelmi összefüggését tekinti tárgyának, az értelmi összefüggést igyekszik megragadni”.⁹⁴ A szociológia tárgyának alapfogalma, a cselekvés az értelemösszefüggésekbe állított emberi viselkedések körét öleli fel. A „társadalmi cselekvés” olyan cselekvés, amely „a cselekvők által szándékolt értelme szerint *mások* viselkedésére van vonatkoztatva, és menetében mások viselkedéséhez igazodik.”⁹⁵

Az értelem, mint az emberi cselekvésre vonatkoztatott érthetőség, szubjektív és objektív irányban egyaránt kiterjed, mint a) (egy *tiszta* típusként *elgondolt* cselekvő által) szubjektív, szándékolt

⁹³ Vö. uo. 63; 64-65.

⁹⁴ Weber, Max: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai*. 1. Szociológiai kategóriáiban. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1987. 37-38; 41; 44.

⁹⁵ Minden emberi viselkedés annyiban cselekvés, „amennyiben a cselekvő, illetve a cselekvők valamilyen szubjektív *értelmet* kapcsolnak vele össze”. – Uo. 38.

értelem, illetve mint b) objektíve „helyes”, metafizikailag „igaz” értelem, melynek kutatása a jogtudomány, a logika, az etika, az esztétika körébe vág.

Az értelem megértése egyaránt megvalósulhat a beleérző átélés érzelmi síkján és az intellektuális értelmezés racionális síkján. Továbbá, különbséget lehet tenni a közvetlen (azonnali) megértés, valamint a magyarázó megértés között, melynek során *értelmi összefüggéseket* a cselekvés tényleges lefolyásának *magyarázataként* fogunk fel. Ebben a kontextusban M. Weber a magyarázatot beilleszti az *értelmezés* tágabb körébe: „magyarázni” a cselekvés értelmével foglalkozó tudomány számára „annyit tesz, mint megragadni azt az értelmi *összefüggést*, amelybe egy közvetlenül érthető cselekvés szubjektív, szándékolt értelme szerint beletartozik”.⁹⁶

Ily módon az értelmező megragadás tágabb körébe a megértés és a magyarázat egyaránt beletartozik. Ugyanis a megértés a jelzett esetekben azt jelenti, hogy értelmezően megragadjuk a) az egyedi esetben reálisan szándékolt értelmet vagy értelmi összefüggést (pl. ha történeti vizsgálatról van szó), b) közelítőleg, az esetek nagy többségében szándékolt értelmet vagy értelmi összefüggést (ha szociológiai tömegvizsgálatról van szó), vagy pedig c) valamilyen gyakori jelenség tiszta típusaként (ideáltípusaként) tudományosan megkonstruálható („ideáltípus”) értelmet vagy értelmi összefüggést.⁹⁷

De mégsem mosódik el teljesen a módszertani határ a megértés és a magyarázat között. Weber felfogása szerint minden értelmezés, mint értelmező megragadás, evidenciára törekszik, de nem tarthat igényt arra, hogy pusztán evidens jellege folytán egyszersmind kauzálisan is érvényes értelmezés legyen. Egyaránt a szociológiára váró feladatként azonosítható be, hogy értelmezve megállapítsa: a) egyes cselekvések konkrétan nem szándékolt, vagy nem teljesen tudatosodott összefüggéseit; b) a külsőleg egyformának vagy hasonlóknak látszó cselekvések különbségeit, eltéréseit; c) az ellentétes, egymással versengő ösztönzések, harcban álló motívumok

⁹⁶ Vö. uo. 38; 40; 41.

⁹⁷ Vö. uo. 41.

folyamatában a kimenetelt, amely ténylegesen meghatározza a cselekvést. Ebben a komplex értelmezési folyamatban szükségessé válik az ellenőrzés, vagyis az értelem megértéssel elérhető megfajlásának összevetése a valós eredménnyel, a dolog tényleges kimenetelével.⁹⁸

Az, hogy a megértés és a magyarázat sokkal inkább kiegészítik egymást a társadalomtudományi megismerésben, mintsem hogy egymásra tevődjenek, abból is kitűnik, ahogyan M. Weber fogalmilag elhatárolja az önmagában értelme szerint adekvát cselekvést a kauzálisan adekvát cselekvéstől. „Értelem szerint adekvát” egy összefüggés, amennyiben összefüggő részeinek kapcsolatát átlagos gondolkodási és érzelmi szokásaink szerint értelmi összefüggésként fogadjuk el; „kauzálisan adekvát” egy viselkedés, ha a tapasztalat szabályszerűsége valószínűsíti, hogy egymásra következő folyamatok benne csakugyan mindig ugyanabban a sorrendben következnek egymásra. Egy értelem szerint adekvát cselekvés nem biztos, hogy kauzálisan is adekvát, hiszen az értelmi összefüggések többnyire nem szerveződnek olyan lineáris logikai rendbe, mint a kauzális összefüggések. Fordított irányban viszont úgy tűnik, hogy egy kauzálisan adekvát cselekvés helyes kauzális értelmezése alapját képezi az adott cselekvés tágabb értelemösszefüggésekben való megértésének.⁹⁹

A humán- és társadalomtudományok hermeneutikai nyitása a társadalmi cselekvés megértő szociológiájától a kulturális viselkedés *értelmező antropológiájá* felé halad tovább. Ott, ahol a hagyományos kultúratudományok és társadalomtudományok objektív adatokat, szilárd tényeket kerestek, a kortárs kulturális antropológia értelem-teli struktúrákat, szimbolikus konstrukciókat talál, melyek értelmező

⁹⁸ Vö. uo. 42.

⁹⁹ „Egy konkrét cselekvés *helyes* kauzális *értelmezése* azt jelenti, hogy a külső folyamatot és a motívumot mint *egymáshoz illőket*, és egyúttal összefüggésükben mint értelmüknek megfelelően *érthetőket* ismerjük fel. Egy *tipikus* cselekvés (érthető cselekvéstípus) helyes kauzális értelmezése pedig azt jelenti, hogy a tipikusnak mondott lefolyás (bizonyos fokig) a cselekvés értelme szerint adekvátnak látszik, és ugyanakkor megállapítható, hogy (bizonyos fokig) kauzálisan is adekvát.” – Uo. 43–44.

vizsgálódás útján tárhatók fel. Az antropológiai kutatás tárgyát képező emberi viselkedés ebben a módszertani horizontban már „szimbolikus cselekvésként”, azaz lelki-tudati szerkezetek és mintába rendezett magatartásformák keverékeként tárul fel, melyet a kultúra értelmezhető jelek, kontextuális összefüggések formájában dokumentumszerűen jelenít meg. A kultúra társadalmilag teremtett jelentéstruktúrák összessége, melyeknek leíró-elemző kutatása értelmező beállítódást igényel.¹⁰⁰ Ezért a kortárs antropológia – amint ez a Clifford Geertz által megnyitott átfogó módszertani perspektívában felvázolódik – kísérleti magyarázó tudomány helyett értelmező tudományként definiálja önmagát.¹⁰¹ Ez azt jelenti, hogy a kultúra vizsgálata során feltárható adatok valójában konstrukciók, a kutatók konstrukciói „más emberek konstrukcióiról”. Megértésükhöz háttérinformációkra, azaz egyfajta előzetes értést biztosító tapasztalatokra van szükség. Az elemzés nem terjed tovább a jelentésteli struktúrák kiválasztásánál, ezek társadalmi alapjainak megállapításánál, az értelmezési keretek kijelölésénél. Ezáltal előkészíti a tényleges értelmezési vizsgálódásként megvalósuló „sűrű leírást”, mely összetett fogalmi struktúrák sokaságának a mozgásba hozását igényli, egy olyan fogalmi háló kiépítését, melynek a logikai szálai között képződő értelmi összefüggések a kultúra hálójában szövődő jelentéstruktúrákat értelmezőleg világítják meg.¹⁰²

Ezért Geertz az antropológiai értelmezés megértéséhez, valamint annak megértéséhez, hogy ez mennyire értelmezés, a legfontosabbnak pontosan annak a megértését véli, hogy mit jelent és mit nem jelent a más népek (kultúrák) szimbólumainak leírásakor a cselekvésre való orientáltság; meddig mehet el a résztvevő megfigyelés a másik kultúra világába történő behatolásban;

¹⁰⁰ Vö. Geertz, Clifford: Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez. In: *Az értelmezés hatalma*. Osiris Kiadó, Budapest, 2001. 202; 205.

¹⁰¹ „Max Weberrel együtt úgy vélem – írja Geertz –, hogy az ember a jelentések maga szötte hálójában függő állat. A kultúrát tekintem ennek a hálónak, elemzését pedig éppen emiatt nem törvénykereső kísérleti tudománynak, hanem a jelentés nyomába szegődő értelmező tudománynak tartom.” – Uo. 196.

¹⁰² Vö. uo. 200; 201.

megvonható-e pontosan a kutatást végző antropológus és a vizsgált kultúra közötti határ, és hogyan tehető a kutató számára átjárhatóvá? A probléma nehézsége abból adódik, hogy ez a látszólag két kultúra között meghúzódó, s a résztvevő megfigyelés során többnyire elmosódó határ egyszersmind a kultúra mint valós életfolyamat, s ennek a tudományos kutatásban való teoretikus leképezés közötti határt is jelenti. Mivel a kultúra tanulmányozása során az elemzés (értelmezés) mélyen behatol tárgyába, elmosódik a határ a kultúra mint természetes tény és a kultúra mint elméleti entitás között. Ez azzal jár, hogy a megvalósuló értelmezések voltaképpen fikciók formáját öltik. De nem abban az értelemben – figyelmeztet Geertz –, hogy tévesek, nem tényszerűek vagy csupán „mintha” gondolat kísérletek lennének –, hanem a *fictio* szó eredeti jelentése értelmében, mint: „csináltak”, „alakítottak”.¹⁰³ Ezért a kulturális elemzés lényegéhez tartozik, hogy befejezetlen; minél mélyebbre hatol be a jelentések értelemösszefüggéseibe, annál kevésbé lesz teljes.¹⁰⁴ Ezért az antropológiai elemzés (értelmezés) nem kimondottan a kulturális jelenségek adott állapotának és lényegi összefüggéseinek a feltárására irányul, hanem inkább arra, hogy – Geertz szavaival – „meghatározott emberek milyen meghatározott erőfeszítéseket tesznek, hogy ezeket valamiféle érthető, jelentésteli keretbe helyezték.”¹⁰⁵ Ily módon az értelmező antropológia nem fordul el az élet egzisztenciális dilemmáitól, hanem éppenséggel elmerül bennük. De közben nem azt tekinti alapvető hivatásának, hogy legmélyebb kérdéseinkre válaszoljon, hanem azt, „hogy hozzáférhetővé tegye számunkra azokat a válaszokat, amelyeket más emberek [más kultúrákban] adtak ezekre a kérdésekre, s így ezeket is belefoglalja az emberi megnyilatkozások bármikor felcsapható jegyzőkönyvébe”.¹⁰⁶

¹⁰³ Vö. uo. 207; 208.

¹⁰⁴ Vö. uo. 223.

¹⁰⁵ Uo. 225.

¹⁰⁶ Vö. uo. 226; 227.

Kommunikáció – tapasztalat – értelmezés

A humán- és társadalomtudományok megismerési problémáival kapcsolatban felmerülő módszertani kérdések, az értelemmegértés irányában való hermeneutikai nyitás egész problémaköre egyféleképpen J. Habermas *kommunikatív tapasztalat*ról alkotott elméletében szintetizálódik. Habermas egyúttal ezeket a kérdéseket a gadameri filozófiai hermeneutika álláspontjával is szembeesíti.

Habermas úgy látja, hogy az értelemmegértés módszertani problémájának felmerülése két lényeges vonatkozásban korlátozza a hagyományos episztemológiai modellek további érvényesítését a megismerésben.

Az egyik észrevétele az egyedi megfigyelő módszertani szolipszizmusának tarthatatlanságával kapcsolatos. Az értelemmegértés monológ útján kivitelezhetetlen, mert kommunikatív tapasztalat. A szimbolikusan prestrukturált valóság olyan mindenség, amely a megfigyelő tekintete előtt hermetikusan zárva marad, vagyis érthetetlen marad, amennyiben pusztán a megismerés elvont tárgyaként kezelik. A cselekvésekben, intézményekben, munkatermekben, szavakban, együttműködési összefüggésekben vagy dokumentumokban testet öltött jelentések csak „belülről” tárhatók fel. Ezért egy szimbolikus megnyilatkozás megértése alapvetően megköveteli a részvételt a megértés keresés valamilyen folyamatában. Amennyiben a társadalomtudományokban a megfigyelést értelemmegértéssel kell kiegészíteni „a megfigyelő objektíváló pozícióját a fizikailag mérhető állapotokkal és törésekkel szemben ennek során a kommunikációban részt vevő performatív álláspontjának kell felváltania”.¹⁰⁷

A kommunikatív tapasztalat, Habermas felfogásában, „olyan interakciós összefüggésből ered, amely legalább két szubjektumot köt össze a konstans jelentésekre vonatkozó egyetértés nyelvileg előállított interszubsztivitásának keretei között.” Ennélfogva a kommunikatív tapasztalatban a „megfigyelő” éppen úgy résztvevő, mint a „megfigyelt”. A tapasztalás folyamatát itt kettejük

¹⁰⁷ Habermas, Jürgen: Objektívizmus a társadalomtudományokban. In: *A társadalomtudományok logikája*. Atlantisz, Budapest, 1994. 281.

interakciója közvetíti.¹⁰⁸ A kommunikatív tapasztalatban a semleges megfigyelő helyzetét a „reflektált partnerszerep” váltja fel.¹⁰⁹

Habermas másik észrevétele az érzéki tapasztalat értelmezetttségével kapcsolatos. Úgy véli, hogy az analitikus gondolkodást, amely az érzéki adottságok közvetlenségéből indul ki, joggal állítják szembe a hermeneutikus értelmezéssel. Ugyanis minden érzéki tapasztalat már eleve értelmezett, s ennyiben nem független az azt megelőző kommunikációtól. De az összefüggés fordított irányban is érvényes: nem lehetséges a kommunikatív megértés sem a jelek megfigyelése (érzéki tapasztalása) nélkül.¹¹⁰ Ezért Habermas egyrészt szükségesnek véli megkülönböztetni az érzéki tapasztalatot és a kommunikatív tapasztalatot egymástól, másrészt viszont a szerves, összetartozó egységüket hangsúlyozza. Felfogása szerint a kommunikatív tapasztalat, szemben az érzéki megfigyeléssel, „nem tényállásokra, hanem már előzetesen értelmezett tényállásokra irányul: nem a tények észlelése az, ami szimbolikusan strukturált, hanem a tények mint olyanok.”¹¹¹

Habermas a társadalmi világnak a hermeneutikai perspektívát megnyitó önreflexív módszerekkel való vizsgálatát három kiinduláspontonra vezeti vissza az európai filozófiai hagyományban: a) *fenomenológiai* – a mindennapi életpraxis konstitúciójának vizsgálatához vezet; b) *lingvisztikai* – a nyelvjátékokra összpontosít, amelyek transzcendentálisan határoznak meg életformákat; c) – *hermeneutikai*, amely lehetővé teszi, hogy a ható tradíciók történeti folyamatában ragadjuk meg a kommunikatív cselekvés értelemtartalmát. Ez utóbbi már széttöri a transzcendentállogikai kereteket.¹¹²

Habermas meglátása szerint mindhárom megközelítési módot lényegében két alapvető előfeltevés vezérli: nincsenek interpretálatlan tapasztalatok, a mindennapi életpraxisban sem, s még

¹⁰⁸ Vö. Habermas, Jürgen: *A társadalomtudományok logikája*. Atlantisz, Budapest, 1994. 138.

¹⁰⁹ Vö. uo. 139.

¹¹⁰ Vö. uo. 137–138.

¹¹¹ Uo. 138.

¹¹² Vö. uo. 142.

kevésbé a tudományosan szervezett tapasztalat keretei között;¹¹³ a cselekvést orientáló értelem kizárólag kommunikatív tapasztalatban hozzáférhető.¹¹⁴

A megértő szociológia, abban a formájában, ahogyan fenomenológiai szociológiaként jelenik meg, a társadalmi cselekvést az interszubsztívitás síkján vizsgálja. Felfogása szerint a társadalmi valóság nem más, mint az interszubsztívitás síkján zajló események összessége. Megalapozója, A. Schütz a mindennapi interakciók világának interszubsztívitásából indul ki. Az interszubsztívitásnak ezen a szintjén más emberekre mint szubsztívumokra állítodunk be, vagyis nem természeti dolgokként kezeljük őket, hanem egyazon kommunikációs összefüggés egymást kölcsönösen korlátozó perspektíváiban és reciprok szerepeiben, egymással beszélve és együtt cselekedve találjuk magunkat. Más szóval, a kommunikatív tapasztalat világában – mutat rá Habermas –, amelyből a fenomenológiai szociológia sem vonhatja ki magát egészen, amennyiben nem adja fel az értelemmegértő megközelítés módszerét.¹¹⁵ Az életvilág szociológiai rekonstrukciójának kiindulópontja az életrajzi helyzet, mely énközpontúan épül fel, az itt és az ott, az ismerős és az idegen, a felidézett, a jelenbeli és az elvárt sokdimenziós vonatkozási rendszerében. A „kéznél levő tudásállomány”, a „hétköznapi tudás”, amely betölti a „mindennapi világot”, mint köznyelvileg hagyományozott előzetes tudás, interszubsztív. Ebben konstituálódik az a világ, melyben az egyén átveheti a többiek perspektíváját receptek, tipikusságok formájában, s ugyancsak ez képezi alapját – egyfajta közös tudásként – annak a lehetőségnek, hogy a kutató szociológus is betekintést nyerhessen ezekbe a mindennapi életvilágokba.¹¹⁶ Ehhez kommunikatív részvételre van szükség, arra, hogy a mindennapi cselekvők világa és az azt kutató szociológus megismerési horizontja úgy nyíljon meg egymás irányában, hogy egyazon kommunikatív tapasztalat mezőjében találkozassanak. A társadalmi életvilág – mutat rá

¹¹³ Vö. uo. 144.

¹¹⁴ Vö. uo. 150.

¹¹⁵ Uo. 159.

¹¹⁶ Vö. uo. 160; 161.

Habermas – csak egy olyan szubsztívumnak nyílik meg, amely használja a beszéd- és cselekvéskompetenciáját, azaz interszonalis kapcsolatokba lép. Azáltal jut be ebbe a világba, hogy legalábbis virtuálisan részt vesz tagjainak kommunikációjában, és így maga is legalább potenciális átélőjévé és alakítójává válik ennek a világnak. A megértésnek ez a kommunikatív folyamata e részvétel során földéretlen módon összekapcsolódik a létrehozás valamilyen folyamatával.¹¹⁷

A megértő szociológia, Habermas észrevétele szerint, lényegében *nyelvnanalitikusan* jár el: a köznyelvi kommunikáció szabályaiból érti meg a cselekvést irányító normákat. Ez azért lehetséges így, mivel a grammatikai szabályok egyben mindig begyakorolt kommunikációk szabályai is, amelyek viszont csak az életformák társadalmi kontextusában zajlanak.¹¹⁸ Habermas számára ezt látszik igazolni az a *lingvisztikai* megközelítésmód, amelynek alapvető kifejtését Wittgenstein nyelvjáték-elmélete nyújtja. Ez az elgondolás annak az előfeltevésnek a mentén kapcsolódik az életvilágok szociológiai elméletéhez, mely szerint az életvilágok strukturálódásának transzcendentális szabályai a kommunikációs folyamatok szabályaiban nyelvanalitikailag megragadhatóak.¹¹⁹

Wittgenstein szerint ha az empirikus nyelvek transzcendentálisan kötelező érvénnyel rögzítenek különböző és változó világfelfogásokat, akkor egy nyelvileg rögzített világnak már nemcsak elméleti értelme van. A nyelvlogika és a valóság viszonya gyakorlativá lesz. A grammatikailag meghatározott világ most már olyan horizontként vázolódik fel, amelynek az összefüggésében a tapasztalati világot interpretáljuk. A valóságot különbözőképpen interpretálni nem azt jelenti, hogy egyazon vonatkoztatási rendszerben a leírható tényeknek különböző, szelektív értelmezését adjuk, hanem inkább azt, hogy különböző vonatkoztatási rendszereket hozunk létre, amelyek különböző irányú értelmezéseket tesznek lehetővé. Ezeket már nem jelek és tényállások megfelelésének elméleti mércéje határozza meg. Hanem mindegyik

¹¹⁷ Vö. Habermas: *Objektívizmus a társadalomtudományokban*. 281; 282.

¹¹⁸ Vö. Habermas: *A társadalomtudományok logikája*. 189; 190.

¹¹⁹ Vö. uo. 174.

vonatkoztatási rendszer olyan gyakorlati beállítódásokat rögzít, amelyek a jeleknek a tényállásokkal való meghatározott kapcsolatát előzetesen meghatározzák. Így a „tényállásoknak” annyi típusa lesz, ahány grammatika van. A valóság különböző interpretálásai ezen a nyelvtranszcendentális síkon éppen hogy nem „csak” különböző interpretációkat jelenítenek meg, hanem a valóságnak különböző életformákba való integrálását is jelentik egyben.¹²⁰ Ily módon – véli Habermas – a nyelvjáték modellje a nyelvet kapcsolatba hozza a kommunikatív cselekvéssel. A nyelv megértés cselekvésképeségre utal, ahol ez a kommunikatív cselekvés maga is szimbolizált viselkedési elváráshoz kötődik. Más szóval: nyelv és cselekvés ugyanannak a nyelvjátékmodellnek a mozzanatait alkotják.¹²¹

Habermas, összevetve a nyelvjáték-elméletet a *filozófiai hermeneutika* koncepciójával, kimutatja, hogy Gadamer, Wittgensteintől eltérően, a grammatikai szabályokban nemcsak intézményesült életformákat lát, hanem a horizontok lehatárolását is, ami egy szituációban való elhelyezkedéssel függ össze. A belehelyezkedés egy szituációba nem egyszerűen azt jelenti, hogy eltekintünk önmagunktól; minden szituációba éppen hogy önmagunkat kell belevinnünk, s ehhez már eleve horizonttal kell rendelkezünk. A horizontok nyitottak és eltolódnak: ha beléjük kerülünk, velünk együtt megint elmozdulnak.¹²² Ugyanakkor az ilyen „belehelyezkedés” nem egy individuális beleérzés a másikba, még csak a másik alávetését sem jelenti saját mércéinknek. A horizontok találkozása mindig egy magasabb általánossághoz való felemelkedést hordoz, mely nem csupán a mi partikularitásunkat győzi le, de a másikat is. Azért mutatkozik alkalmasnak ebben a kontextusban a horizont fogalma, mert kifejezi azt a magasabbrendű messzebblátást, amelyre a megértőnek képesnek kell lennie. Horizontra szert tenni mindig annyit tesz, hogy az ember megtanul túllátni a közelin, nem azért, hogy eltekintsen tőle, hanem hogy jobban, helyesebb arányokban lássa meg egy nagyobb egészen belül.¹²³ Ez a belátás

¹²⁰ Vö. uo. 185.

¹²¹ Vö. uo. 191; 192.

¹²² Vö. uo. 212.

¹²³ Vö. uo. 218.

szerves összefüggésben áll a megértés hermeneutikai körével, az előzetes megértés és a megértett körkörös viszonyával. Ennek értelmében csak akkor fejthetjük meg egy tapasztalat konkrét részeit, ha már anticipáljuk az egész bármennyire is diffúz megértését és megfordítva: csak oly mértékben korrigálhatjuk ezt az előrenyúlást, amilyen mértékben explikáljuk az egyes részeket.¹²⁴

Az értelem megértés módszertani szempontból akkor válik problematikusá, ha hagyományozott jelentéstartalmak elsajátításáról van szó: ebben az esetben az explikálandó „értelem” egy ténynek, valami empirikusan adottnak a státuszával rendelkezik.¹²⁵ A hermeneutikai megközelítés annak a belátásnak a révén oldja fel ezt a problémát, mely szerint az értelmező ugyanahhoz a tradíció-összefüggéshez tartozik, mint a tárgya. A tradíciót a tradíció által már megformált várakozás-horizontból sajátítja el. Ezért a hagyományozottat, mellyel szembekerülünk, bizonyos módon eleve értjük már. A megfigyelő a kommunikatív tapasztalat révén kötődik tárgyterületéhez, és ezért nem vindikálhatja magának a nem-érintett szerepét: tényleges tárgyilagosságot csak a reflektált részvétel szavatol. A kommunikáció síkján a tapasztalat lehetséges objektivitása pontosan olyankor kerülhet veszélybe, amikor az objektívitás illúziója arra csábítja az értelmezőt, hogy magának se vallja be a módszeresen feloldhatatlan kötődését a tapasztalati szituációhoz, melyre értelmező vizsgálódása irányul.¹²⁶

A hermeneutikus megértés – írja Habermas –, struktúráját tekintve arra irányul, hogy a tradíciókból tisztázza a társadalmi csoportok lehetséges, cselekvést orientáló önértelmezését. Ezáltal lehetővé teszi a konszenzusnak azt a formáját, amelytől a kommunikatív cselekvés függ. Ugyanakkor „mindkét irányban gátat vet annak a veszélynek, hogy a kommunikáció megszakad: a saját hagyomány vertikálisában és a különböző kultúrák és csoportok hagyományai közti közvetítés horizontálisában”.¹²⁷

¹²⁴ Vö. uo. 219.

¹²⁵ Vö. uo. 133.

¹²⁶ Vö. uo. 219; 220.

¹²⁷ Vö. uo. 234.

Habermas felteszi a kérdést: számúzhető-e a hermeneutikus megértés a megbízható kutatás és a lehetséges megismerés területéről? A tapasztalati tudományok metodológiája ugyan elszakítja egymástól az elméleti konstrukciókat és a megfigyeléseket, amelyek azokat alátámaszthatják vagy megdönthetik. De e két mozzanatot előzetesen transzcendentális keretben koordinálja, amely kötelezővé teszi a valóság egy bizonyos, tárgyiasító technikai eljárások formájában konstituálódó értelmezését. Ezzel eleve dönt azokról a szabályokról, amelyekkel elméleti tételek tényállásokra alkalmazhatók; ezért a szabályok problémamentesek a tudományok körén belül.¹²⁸ Ezzel szemben a hagyományozott értelemtartalmak elsajátítása azon a síkon zajlik, amelyen a lehetséges világfelfogás sémáiról döntünk. Ez a döntés nem független attól, hogy egy ilyen séma vajon beválik-e egy adott és előzetesen értelmezett helyzetben. Ezért értelmetlen a hermeneutikus megértést vagy az elmélethez, vagy a tapasztalathoz hozzárendelni; mert az mindkettő, illetve egyik sem egészen. A megértés teoretikus és tapasztalati dimenziója a nyelv közegében találkozik és kapcsolódik össze. Az, amit kommunikatív tapasztalatnak nevezünk, rendszerint a nyelvben játszódik le, s ennek grammatikája rögzíti e sémák kapcsolódását, s a különböző szubjektivitásoknak a közös sémára való interszubjektív ráhangolódását.¹²⁹

A hermeneutikus tapasztalatot – Habermas meglátása szerint – már nem lehet elvontan szembeállítani a módszeres megismerés egészével. A filozófiai hermeneutikának az arra irányuló törekvése, hogy a hermeneutikai tapasztalatot túlléptesse a tudományos metodika ellenőrzési területén beleütközik abba a tényállásba, hogy a társadalomtudományok, cselekvéstudományok ma már nem kerülhetik el az empirikus-analitikus és a hermeneutikus eljárások összekapcsolását a konkrét kutatásokban. Az értelmező vizsgálódás térnyerése tehát nem mentesít általában a metodológiától, de a módszertani igénye, mely révén a tudományokban érvényesülhet, határt szab az empirikus tudományok általános metodológiai

¹²⁸ Vö. uo. 236.

¹²⁹ Vö. uo. 236–237.

abszolutizmusának.¹³⁰ Habermas gondolata a megismerés és az értelmezés, a magyarázat és a megértés kapcsolatainak módszertani vonatkozása tekintetében optimista végkifejletet sejtet: a tapasztalati tudományok újkori módszertani abszolutizmusa és a hermeneutikai vizsgálódás módszermentesnek tűnő értelmezési relativizmusa – úgy tűnik – ma már kölcsönösen határt szabnak egymásnak.

Szöveg – értelmezés – megértés

Paul Ricoeur értelmezéelmélete képvisel egy másik olyan elméleti álláspontot, amely úgy épül be a megismerés hagyományos episztemológiai szemlélete, és az ezen alapuló strukturalista-szemiotikai szövegkonceptió, valamint a filozófiai hermeneutika megértésfelfogása közé, hogy mindkettő érvényességét fenntartva közvetíteni is próbál közöttük. Ezt a közvetítő, kapcsolatteremtő szerepet Ricoeur kettős vonatkozásban gondolja el: egyrészt a tapasztalat ontológiai és episztemológiai síkja közötti közvetítésként, másrészt módszertani vonatkozásban, a magyarázat és a megértés között. Mindkét irányban az értelmezés tölti be a közvetítői szerepet.

A tapasztalat ontológiai és episztemológiai síkja közötti közvetítés elgondolása együtt jár a megértés és az értelmezés hermeneutikai egységének a megbontásával. Addig, amíg a megértés elsődlegesen a heideggeri jelenvaló lét ontológiájában gyökerező kategória, az interpretáció Ricoeur számára hangsúlyosabban episztemológiai-metodológiai fogantatású kategória marad.¹³¹ A két kategória ténylegesen a szöveg erőterében kerül kapcsolatba egymással, annál is inkább, mivel nincs a létezésnek olyan tapasztalata, amely ne szövegformában fejeződne ki és kommunikálna, s nincs olyan szöveg, amelynek értelemösszefüggései ne igényelnének értelmező hozzáállást.

¹³⁰ Vö. uo. 237–238.

¹³¹ A Dasein analitikája arra készlet, hogy válasszunk a megértés ontológiája és az értelmezés episztemológiája között – írja Ricoeur. – Vö. Ricoeur, Paul: *Existență și hermeneutică*. In: *Conflictul interpretărilor*. Editura Echinox, Cluj, 1999. 10.

A szöveg strukturálisan tekintve egy szemiotikai jelkombináció, de értelemtartalmában a létezés egzisztenciális összefüggéseit jeleníti meg. A technikai értelemben vett szövegértelmezés – mondja Ricoeur – nem más mint annak az ontológiai megértésnek a végrehajtása, amely elsődlegesen a világba vetett lét sajátja. A szövegmagyarázat a szemiotikai struktúrát alkotó jelösszefüggések mentén halad a jelentéskapcsolatok feltárása irányában, de ez az explikációs mozgás mindig a szövegnek egy elsődleges megértésén alapul.¹³² Ennélfogva a szöveg magyarázat és a megértés interpretációs kapcsolata számára is kedvező közeget teremt.

Ennek alapján Ricoeur úgy véli, hogy „a megértés új ontológiájából le kell vonni a következtetéseket az értelmezés episztemológiája számára.” Ezek a következőképpen összegezhetők: nincs olyan megértés/önmegértés, amelyet ne jelek, szimbólumok, szövegek közvetítenének; végső fokon mindenféle önmegértés egybeesik ezeknek a közvetítő tényezőknek az értelmezésével; az ember számára a legrövidebb út önmagától önmagához a jelek nyitott terében, a másik beszédén keresztül vezet.¹³³

Ténylegesen azonban a szöveg az *írás* révén, írott szöveggént tesz szert igazi önállóságra, mégpedig három irányban: a beszélő szándékával, az eredeti hallgatóval, valamint előállításának kulturális-társadalmi körülményeivel szemben. Az írott szöveg megszünteti az élő beszéd szemtől-szembeni párbeszéd jellegét. Ennek következtében a szöveg által közvetített megértés egyben a szöveg megértésére is kiterjed. Ebben a kettősségben mutatkozik meg a szöveg kettős munkája: egyrészt belső dinamikája, másrészt a környezetébe való kivetülése, ahol kifejti a hatását.¹³⁴

Mindezen megfontolások alapján Ricoeur ésszerűtlennek tekinti és elutasítja a belehelyezkedésen és a kongenialitás romantikus illúzióján alapuló közvetlen megértés gondolatát, de ezzel együtt a zárt szövegszerűségeen alapuló objektivitás pozitívista

¹³² Vö. Ricoeur, Paul: Despre interpretare. In: *Eseuri de hermeneutică*. Humanitas, București, 1995. 20; 25.

¹³³ Vö. uo. 26.

¹³⁴ Vö. uo. 28.

illúzióját is. A szöveghez való mindenkori viszonyulás értelmező beállítódást igényel, az értelmezés pedig a két véglet között mozog: a tiszta belehelyezkedésre redukálódó megértés és az absztrakt jelösszefüggések feltárására redukált magyarázat között. Ily módon az értelmezés a megértés és a magyarázat dialektikájaként bontakozik ki a szöveg immanens értelemösszefüggései szintjén.¹³⁵

Ezt az elgondolást Ricoeur a szövegről szóló más írásaiban is megerősíti. Másutt is különbséget tesz a szerzői szándék és a szöveg igazi szándéka között, arra utalva, hogy a szöveg tényleges megértése a szöveg értelmének a feltárására révén, nem pedig a vélt szerzői szándék érvényesítése útján valósítható meg. A szöveg szándéka – írja Ricoeur – nem azonos a szerző feltételezett szándékával, amelybe megértőleg belehelyezkedhetnénk, hanem abban az értelemben rejlik, amit a szöveg maga akar közölni velünk. Ezért a szöveg valós értelemtartalmát csakis a szöveg értelemösszefüggéseibe helyezkedve érthetjük meg. Magyarázni ebben a vonatkozásban azt jelenti, hogy feltárni a szöveget belülről összetartó viszonyokat, azokat a belső összefüggéseket, melyek a szöveg struktúráját alkotják; értelmezni pedig azt jelenti, hogy a szöveg által megnyitott értelemösszefüggésekbe helyezkedve kelünk útra az általa hordozott értelem irányba. Ezért itt az értelmezés a szöveggel végzett szubjektív művelet aktusán (a szöveg értelmezésén) túlmenően olyan objektív műveletként valósul meg, mely magának a szövegnek az értelemfeltáró aktusa is egyben.¹³⁶

Mindebből az is belátható, hogy a szöveg kapcsán megvalósuló interpretációs mozgás iránya és tartalma korántsem fogható fel egyértelműen. Ez az egymással szembehelyezkedő interpretációs elméletek ellentétes hermeneutikai törekvéseiben is felismerhető. Ezek az elméletek az interpretációt egyrészt az értelmi összefüggések feltárásaként és az értelem valós egységének helyreállításaként, másrészt a kifejezést nyerő értelem kifejezési formáinak megfejtéseként fogják fel. Az első esetben az értelmezésben egy *konstruktív* törekvést látnak, mely a rejtett értelem

¹³⁵ Vö. uo. 29; 30.

¹³⁶ Vö. Ricoeur, Paul: Mi a szöveg? In: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Osiris Kiadó, Budapest, 1999. 29; 30.

feltárását segíti elő, a második esetben viszont az értelmezést a „gyanú iskolájának” tekinti, amely az értelmet misztifikáló kifejezések *kritikai* leleplezésére és megfejtésére irányul.¹³⁷

Az interpretáció első, *konstruktív* színezetű megnyilvánulását Ricoeur a *szimbólum*hoz kapcsolódó értelmezési tevékenységen mutatja be. Ricoeur a szimbólumot olyan különleges szemiotikai képződménynek tekinti, amelyet a többértelműsége határoz meg.

Ebből kifolyólag a szimbólum egyazon időben értelmileg homályos, s ugyanakkor különleges értelemfeltáró képességekkel rendelkező jel. Ezt a belső ellentmondásosságot Ricoeur azzal magyarázza, hogy a szimbólum kettős értelemben *kötött*: valamihez kötött és valamivel kötött. Egyrészt elsődleges, érzékelhető, szó szerinti megjelenési formákhoz kötött, s ebből fakad a homályossága, másrészt ez a felszíni értelem összekapcsolódik a benne lakozó szimbolikus értelemmel, s ennek révén fejt ki a szimbólum a reveláló képességét, ennek köszönheti, hogy homályossága ellenére ereje van.¹³⁸ A szimbólum ennél fogva egy olyan nyelvként szólal meg, amelyben a felszíni értelem mindig egy mélyebb értelemmel áll összefüggésben, s a felszíni értelem keresztül ez a mélyebb értelem szólal meg. Ezáltal a szimbólum nem csak mint „*kötött nyelv*” tűnik fel, hanem mint olyan értelemteljes „*telített nyelv*” is, amely „hozzám szól”, melynek én vagyok a megszólítottja.¹³⁹ A szimbólumnak ebben az értelemtelítettségében lét és értelem szervesen összetartozó egységben fonódik össze. A szimbólumra irányuló interpretációs tevékenység a vertikális értelemösszefüggések mentén igyekszik feltárni a különböző jelentésszinteket annak érdekében, hogy a megnyilatkozó értelemről megfejtse a rejtett értelmet.¹⁴⁰ Ily módon a szimbólum esetében az

¹³⁷ Vö. Ricoeur, Paul: Az interpretációk konfliktusa. In: *A hermeneutika elmélete*. Első rész. Ikonológia és műértelmezés. 3. Szeged, 1987. 206.

¹³⁸ Vö. uo. 210–211.

¹³⁹ Ezzel kapcsolatban Ricoeur rámutat arra, hogy a modern ember érdeklődése a szimbólum iránt „egy újfajta vágyat fejez ki, azt, hogy újra megszólítottak legyünk, túl a csenden és a feledésen, mely az üres jelek és a formalizált nyelvek manipulációjával hatalmasodott el”. – Uo. 211.

¹⁴⁰ Vö. Ricoeur: *Existență și hermeneutică*. 16; *Despre interpretare*. 27.

értelmezés valóságos átjárást teremt és kapcsolatokat biztosít az ontológiai és az episztemológiai szintek között.

Azok az interpretációelméletek, melyek az értelmezés fő funkcióját a már tudatosult, elsajátított értelem kifejezésének a megfejtésében látják, az interpretáció *kritikai* funkciójára összpontosítanak. A „gyanú hermeneutikája” most már nem a szimbólum kettősségével, hanem az értelmet megértő tudat kettősségével vet számot. Ez olyankor merül fel, amikor a tudat nem olyannak tűnik, mint amilyennek hiszi magát, s szükségessé válik a nyílt és a rejtett valós viszonyának feltárása az értelmezés révén. Ez a viszony felelne meg annak, amit a tudat ténylegesen létrehozott a dolog látszata és valósága között, mint „rejtve megmutató”, „szimulálva manifesztáló” viszonyt. Ily módon az értelmezés – átjárást, kapcsolatot teremtve a tudat rejtett és manifeszt oldala között – hozzájárulhat a tudat illúziói és hazugságai feltárásához, s nem csekély szerepe lehet a demisztifikáció megvalósításában, az illúziók leépítésében.¹⁴¹

Mindezekén túlmenően Ricoeur az interpretációt, mint átjárás- és kapcsolatteremtési módot, az előbbiekhöz hasonlóan még további összefüggésekben is szemrevételezi. A nyelvi telítettség és a többszintes értelemösszefüggés nemcsak a szimbólum, hanem a metaforikus kifejezések esetében is érvényesül. A *metaforák* jelentéstartalmának felfejtése ugyancsak interpretáció révén történhet. Ezzel kapcsolatban Ricoeur kimutatja, hogy az interpretáció – a „fogalom műveként” – ilyenkor igyekszik a metaforikus diskurzus értelemtartalmát spekulatív szinten „újraírni egy fogalmilag kezelhető és uralható megértési horizontban”. Ebben a vonatkozásban Ricoeur az interpretációt a spekulatív diskurzus és a metaforikus diskurzus kapcsolataként fogja fel, olyan diskurzus-modalitásként, „amely két mozgás – a metaforikus és a spekulatív – átfedéseként lép működésbe”. Az interpretáció tehát egyfajta „kevert diskurzus” – mondja Ricoeur –, s mint ilyen „állandóan ki van téve a két rivális követelmény vonzásának”. Egyrészt a fogalom

¹⁴¹ Vö. Ricoeur: *Az interpretációk konfliktusa*. 212; 213. Ricoeur itt arra is rámutat, hogy a „gyanú hermeneutikája” milyen erőteljes kritikai éllel érvényesült Marx, Nietzsche és Freud művében.

világosságát akarja biztosítani az értelem számára, másrészt a jelentés dinamikáját és teljességét igyekszik megővni, melyet a fogalmi megragadás óhatatlanul megtör és lerögzít.¹⁴²

Végül Ricoeur is – akárcsak Habermas, de az övétől eltérő beállítódásából kifolyólag természetesen másképpen –, többek között az itt felvázolt, s még számos további hasonló fejtegetés tanulságaként, szintén állást foglal a magyarázat és a megértés viszonyának kérdésében. Következtetései egyben az általunk végigvezetett gondolatmenet zárógondolataiként is megfogalmazhatóaknak bizonyulnak.

Ismeretelméleti vonatkozásban Ricoeur egyértelműen kimondja, hogy „nincs két módszer: magyarázó módszer és megértési módszer”. Szigorú értelemben csak a magyarázat módszeres. A megértés „nem módszeres” mozzanatként megelőzi, végigkíséri és kiteljesíti a magyarázatot. Mint ahogy a maga során a magyarázat is analitikusan kiteljesíti a megértést.¹⁴³ Ezt a kapcsolatot és átjárást a magyarázat és a megértés között a tudományokban éppen az interpretáció biztosítja, s ennek voltaképpen az értelmező tudományokban van a megismerés tekintetében relevanciája.

Az episztemológiai paradigma határaival számot vető, s azokat meghaladni igyekvő filozófia viszont a magyarázat és a megértés közötti dialektika „lételméleti feltételeire” is reflektál. Ennek okát Ricoeur abban látja, hogy „létünk olyan léthez tartozik, amely megelőz minden tárgyiasítást, minden szubjektum-objektum szembeállítást”.¹⁴⁴

Ebből kifolyólag viszont úgy tűnik, hogy a megértés mélyebb és alapvetőbb megvilágítása továbbra sem a tudomány, hanem a *filozófia ügye* marad. Ezt ténylegesen a lét és az igazság összetartozó egységét hordozó és felmutató *megértéstapasztalat* „gazdag kétértelműsége” szavatolja.

¹⁴² Vö. Ricoeur, Paul: Metafora és filozófia-diskurzus. In: *Szöveg és interpretáció*. Cserépfalvi kiadása. é.n. 83; 84.

¹⁴³ Vö. Ricoeur, Paul: Magyarázat és megértés. A szöveg-, cselekvés- és történetelmélet közti néhány jelentős összefüggésről. In: *Narratívák*. 4. A történelem poétikája. Kijárat Kiadó, Budapest, 2000. 200.

¹⁴⁴ Vö. uo. 201.

Lippai Cecília

A közöttség ontológiai, fenomenológiai és hermeneutikai problémája

Ma már elterjedt nézetnek számít, hogy míg a modern kor az „izmusok” kora volt, a posztmodern már az „inter” kora lett: intertextualitás, interkontextualitás, intermedialitás, interszubsztivitás, interperszonalitás, interdiszciplináris, interkonfesszionális, interaktív, internet, és természetesen az oly sokat taglalt interkulturalitás.

Waldenfels írja: „Olyan szavak, mint »interkulturalitás«, »interszubsztivitás« és »interakció« mindaddig nem egyebek üres szavaknál, amíg a bennük szereplő »inter-« előtagot – a *közit*, avagy *köztest* – önálló megfontolás tárgyává nem tesszük, és el nem hatolunk egy olyan köztes szféráig, amely minden központból való kiindulást megkérdőjelez. A japán fenomenológus és pszichiáter, Bin Kimura ezt a *közit*, avagy *köztest* a japán *ki* szóval hozza kapcsolatba. Ebből kiténik, hogy az említett *közi*, avagy *köztes* interkulturális színezetet is ölt”.¹⁴⁵

Waldenfels arra hívja fel a figyelmet, hogy hajlamosak vagyunk az interkulturalitást egy helyzetre vagy problémára adandó válaszként kezelni, holott ez a köztesesség lényege szerint kérdés. Első és legalapvetőbb feladat tehát az „inter”-re való rákérdezés, és ez máris számos problémát felvet. Segítheti a kérdés helyes megfogalmazását is, ha a vizsgált szavak eredeti jelentésére, illetve a jelentések módosulására figyelünk. Az „inter” latin kötőszó, első jelentése helyhez kötött: között, közt, közé, közepette; a másodlagos jelentése már időre utal: közt, közben, (lefolyása) alatt. Továbbá, összetételekben (és a latin szótár ezekből nem kevesebb mint négy oldalnyit tartalmaz) jelentése még változatosabb: közbe-, ketté-, el-, meg-meg, olykor-olykor, tönkre-.¹⁴⁶

¹⁴⁵ Waldenfels, Bernhard: Felelet arra, ami idegen. Egy reszponzív fenomenológia vázlatja. In: *Gond*. 1999/20. 5–6.

¹⁴⁶ Lásd *Latin–Magyar kéziszótár*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1970.

Mint látható, az „inter” minden esetben arra szolgál, hogy egy viszonyt állapítson meg, ami elsődlegesen helymeghatározás, de lehet idő- vagy állapot-meghatározás is. Továbbá, benne foglaltatik az is, hogy legalább két, egymástól különböző létező dolog szükséges ahhoz, hogy bármilyen értelemben vett közöttség lehetséges legyen. Hogyan lehetne meghatározni ennek a „köz”-nek a létét? Vizsgálható-e egyáltalán önmagában, azoknak a dolgoknak a létmódjától, státuszától elkülönítetten, amelyeket összeköt és szétválaszt? Vagy implikálja az „inter” által kapcsolatban lévő létezők milyenségére vonatkozó kérdést is?

Közteslétet vagy együttlétet mondani helyette csak a probléma áthelyezését jelentheti, hiszen továbbra is fennáll a kérdés, hogy mi ez a közöttség vagy mit jelent együttlétezni. Felvethető az is, hogy a köz valamilyen űr lenne – és ez szintén problematikus, nem csupán az arisztotelészi értelemben, hanem azért is, mert a köz, között lehet valamely dolgok helyétől vagy helyzetétől megkülönböztetett és azokhoz viszonyított hely vagy helyzet, de lehet egy tér-időbeli távolságot áthidaló kapcsolat is, márpedig az űr nem lehet sem hely, sem kapcsolat. Persze rögtön felmerül a kérdés, hogy mi a kapcsolat (és hogyan lehetséges) amely két dolog között létesül. Kapcsolatnak mondhatnánk két térben és/vagy időben és/vagy minőségben egymástól különböző dolog egymással való érintkezéseinek összességét, legyen ez tulajdonképpen, fizikai érintés és érintkezés vagy ideális, értelembeli.

A fenti megfontolások nem maradhatnak el akkor sem, amikor az „inter” két kultúra vonatkozásában merül fel. A Webster szótár alapján az „interkulturális” első jelentése két vagy több különböző kultúra vagy etnikai csoport közötti, a második – a mezőgazdaságban használatos – arra utal, amikor úgy termelünk egy növényt, hogy egy másik növény sorai közé vetjük, illetve olyan művelésmódra vonatkozik, amelyben az egyes növények közt fellazítják a talajt kézikapával vagy géppel.¹⁴⁷

¹⁴⁷ Az interkulturalitás ez utóbbi jelentése termékeny metaforának és irányelvnek bizonyult kortárs pedagógiai elméletek és nevelési programok számára.

De visszatérve az első jelentésre, nyilván először az vetődik fel, hogy mik a kultúrák, ez alapján lehetne arra reflektálni, hogy mit jelent, mit jelenthet az interkulturalitás, azaz hogyan lehetne megragadni és leírni olyan létezők érintkezési pontjait, felületeit, mint a kultúrák. Függetlenül a különböző megközelítésektől és meghatározásoktól, abban talán egyet lehet érteni, hogy kultúrák közé nem húzható olyan statikus választóvonal, mint, mondjuk, földterületek közé. Sokkal inkább világos ebben az esetben, hogy egymástól különböző, változó és változatos, tulajdonképpen mozgásban levő érintkezési pontok összessége alkotja a közötst, mivel kulturális vonatkozásban érintkezés lehet sok minden, idegenekre vonatkozó törvénytől, migrációs politikán, szövegek fordításán és háborúkon keresztül a békés kereskedelmi csereviszonyokig, hiszen ezek mindegyike egy-egy értelmezése a kapcsolatnak, amely két közösség között fennáll.

Ha a felsorolt példák alapján vizsgáljuk meg újra az „inter” fogalmát, az első és legfontosabb, amit elmondhatunk, hogy az „inter” nem egy hely, sem egy meghatározott helyzet, hanem egy dinamikus folyamat, amely fenntartást igényel. Feltételezi az interakció valamely formáját: csere, közvetítés, kölcsönhatás, kölcsönösség, konfliktus stb. Olyan tevékenységekről van szó, amelyekben mindkét fél implikált, és amelyek, mint referenciapontok, ugyanakkor az ún. belső tevékenységeket is nagy mértékben befolyásolják vagy egyenesen irányítják (lásd törvénykezés).

Egy másik értelemben a közöttség jelcserét is jelenthet, valamint a jelentésképződések olyan sajátos mezejét, amely a közöttség világában formálódik, de eltérő tapasztalatkereteken belül érvényesül.¹⁴⁸

Jelen tanulmányban a közöttség megközelítésének három lehetséges irányát kíséreltem meg felvázolni. Az első egy kortárs határ-ontológiai vizsgálódás ideális-szimbolikus objektumok kapcsolatára vonatkozó hozadékainak bemutatása lenne, a második a fenomenológiai interszubjektivitás értelmezések által feltárt

¹⁴⁸ Vö. Losoncz Alpar: *Európa-dimenziók*. Forum Könyvkiadó, Novi Sad, 2002. 187.

közöttiség közösségi dimenziókra való kitágítása, a harmadik pedig egy tág értelemben vett hermeneutikai megközelítés mód.

A határ-ontológiák teljes vagy akár vázlatos áttekintésére természetesen itt nem kerülhet sor, viszont érdemesnek látszik egy olyan kortárs ontológiai-topológiai vizsgálódás megemlézése, amely Arisztotelész, da Vinci, Bolzano vagy Brentano határ-ontológiai elgondolásainak kritikai továbbgondolása révén nyújthat támpontokat az általunk vizsgált alapvető kérdéshez: milyen a kultúrák létmódja, és hogyan érintkezhet egymással két kultúra. Az a megkülönböztetés, amelyet a Barry Smith—Achille Varzi szerzőpáros tesz valódi (bona fide) és létesített (fiat) határok, illetve objektumok között, kapcsolatot teremthet a klasszikus topológia és a közöttiség idealistának nevezhető megközelítési kísérletei között. Ebben a kontextusban merül fel a tudati vagy nyelvi térként értelmezett kultúra, illetve interkulturalitás lehetősége, elsősorban olyan fenomenológiai idegenség-tapasztalatok leírásában, amelyek tulajdonképpen tudati határok leírásával azonosak, majd egy olyan hermeneutikai megközelítés, amely Gadamer és Lampert nyomán a kultúrák közötti nyelvi határookra és a köztesség mint közös nyelv jellegére helyezik a hangsúlyt.

Az „inter” ontológiája mint rész-egész-határ probléma

Az érintkezési pontok által meghatározott köztesség először is azt a kérdést veti fel, hogy milyen a létmódjuk azoknak a létezőknek, amelyek érintkeznek, illetve hogyan lehetséges egyáltalán a kontaktus maga. Ha úgy tesszük fel a kérdést, hogy mi az, ami egymástól megkülönböztet, de ugyanakkor egymással össze is kapcsol két létezőt, a vizsgálódás elvezet azokhoz a határ-ontológiai problémákhoz, amelyek Arisztotelésztől napjainkig újra és újra felvetődnek. A határt többnyire elválasztó vonalként, valaminek a végpontjaként (széleként), esetleg peremeként értelmezzük

Kortárs határ-ontológiai kutatások egyik hozadéka az, amit talán lehetne létesített (létrehozott) és valódi (vagy hiteles)

objektumok különbségének fordítani.¹⁴⁹ Az alapvető különbség, ahogy az elnevezések is jelzik, az, hogy míg az elsőt emberi határvonás hozza létre (pl. politikai vagy jogi szférában), és mondhatni metaforikus jellegűek, addig a másodikat reális, fizikai diszkontinuitás jellemez (pl. egy test határai).

A létrehozott határoknak is több formájuk lehetséges. A társadalmi élet határai (pl. faluhatárok) tulajdonképpen jogok és kötelezettségek együttesét jelzik, szinte teljesen elvontak, és generációk egymást követő sorában élnek és érvényesülnek. Az ilyen határokhöz sorolhatnánk be a különböző kultúrák köztes terét is, természetesen nem csupán jogok és kötelezettségek, hanem számos más egymással szemben érvényesített álláspont összességéeként. De ugyanilyen értelemben beszélünk nyelvi, vallási vagy etnikai határokról is.

Létesített határok minden egyes kognitív folyamatban vannak. Ezek elemzése vezet Smith gondolkodásában egy olyan invariáns feltárásához, amelyet „közös érzéknek” nevez, és ama kognitív struktúrájára utal, hogy az észlelt valóság számunkra már eleve valamilyen módon tagolt, azaz nyitott és meghatározatlan egész, amely konstituált határok mentén artikulálódik.

A létesített határok és az általuk létrejött dolgok meghatározó szervező szerepet játszanak egész kategoriális rendszerünkben. Úgy fogjuk fel a világot, mint ami méhrajokból, cipópárokából, északi és déli féltekéből áll, és minden ilyen esetben létesített határok artikulálják számunkra a valóságot, amivel számolunk. A természetes nyelv is nagyban hozzájárul a határok generálásához, de talán a legfontosabb mozgatója az ilyen határok létesítésének a percepció, pontosabban ennek az a rendező, szervező és artikuláló szerepe, amely értelmében igencsak éles és pontos határokat tételez ott is, ahol ilyen határok tulajdonképpen nincsenek jelen vagy nem autonómak a tudattal szemben.

A létesített határok és objektumok általános jellemzőjének tekinthető a diffúz és hozzávetőleges jelleg. De a hozzávetőlegesség

¹⁴⁹ Vö. Smith, Barry—Varzi, Achille: Fiat and Bona Fide Boundaries. In: *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 60, no. 2, 2000; Smith, Barry: Fiat Objects. In: *Topoi*. Vol. 20, no. 2, 2001.

inkább egy fogalmi és szemantikai kérdés, amely ontológiailag kizárólag a létesített világra érvényes. A fogalmak homályossága miatt nem lehet az általa megjelölt valóság létezését kétségbe vonni. Ami a kultúrákat meghatározza és megkülönbözteti egymástól, az éppen egy olyan létesített határ, amely bár diffúz és hozzávetőleges, ennek ellenére se nem önkényes, se nem esetleges.

A kontaktus és a megkülönböztetés problémája mindig alapkérdés határok esetében. A határok két entitást, két valamit határolnak el egymástól, vagy két részt ugyanabból az entitásból, amelyekről ezek után azt mondjuk majd, hogy kapcsolatban vannak egymással. De hogyan érthető és miként magyarázható ez a kapcsolat?

Fel kell figyelniük a létesített határok, illetve az általuk létesített entitások bizonyos topológiai jellegzetességeire is, hiszen ebben a kontextusban merülnek fel olyan kérdések, hogy mit jelent, vagy mi történik, amikor két így létesített entitás (pl. nemzet vagy kultúra) egymás mellett, egymást határolva kerül el? Ezeknek közös határuk van, és ez a *közösség* (osztzkodás) vagy *egybeesés* a létesített világok különleges és sajátos jellegzetessége, amely egyben a köztük lehetséges kontaktus problémáját is megkülönbözteti a valós, fizikai határok által meghatározott testek érintkezésétől. Fizikai dolgok érintkezése esetében nem lehet szó tulajdonképpen egybeesésről (kontaktusról), hiszen a leírások csakis arra vonatkozhatnak, hogy mi történik az érintkezés felületén,¹⁵⁰ de szubatomi szinten mindvégig megállapítható minden egyes részecskéről, hogy melyik testhez tartozik. Reális határok és tárgyak esetében felül kell vizsgálnunk hétköznapi intuíciónkat: ezek nem lehetnek kapcsolatban egymással, csak közel lehetnek egymáshoz. Amennyiben mégis fenn akarjuk tartani a reális kapcsolat lehetőségét, a klasszikus topológián belül két út kínálkozik a megoldásra. Az első Bolzano azon elképzelése, hogy dolgok közötti kapcsolat csakis úgy lehetséges, ha egyik a két dolog közül hiányos – azaz hiányzik egy határa, a második pedig Brentano feltételezése, hogy két különböző határról van szó, amelyek viszont térben

¹⁵⁰ A Smith—Varzi szerzőpáros részletes, fizikailag komplex leírásokban egy csók példájával érvel emellett. – Vö. Smith—Varzi: I.m. 5.

ugyanarra a helyre esnek, pontosabban megosztóznak egy helyen. Ezek az elképzelések bizonyos kérdések megválaszolatlanul hagyásával kiterjesztették a realista attitűdöt általában a határokra, nem vették figyelembe azt az egyszerű distinkciót, amit Smith és Varzi ajánl.

A probléma itt az, amit már Leonardo da Vinci is megfogalmazott: a köztesség sem lehet egy harmadik – a két létezőtől teljesen különböző - hely vagy tér, vagy egyáltalán, bármilyen értelemben önálló létező, hiszen amennyiben az lenne, éppen ez által tenné lehetetlenné a kontaktust a két dolog között.¹⁵¹ De mégis utal egy különbségre és egy bizonyos távolságra az egymáshoz viszonyított dolgok között. Tehát egy olyan köztességről van szó, amely egymástól való elhatárolódást, de ugyanakkor kapcsolatot is jelent. Természetesen kultúrák esetében a közöttük levő határ nem fogható fel vonalként, hanem inkább sáv vagy zóna. Ilyen értelemben használatos a kulturális interferenzia kifejezés, ami éppen a kapcsolat által létrejövő elkülönülést és a kölcsönhatást ragadja meg.

A közönséges topológiára viszont nem alapozható a létesített határok ontológiája, ennek megalapozásához elsősorban túl kell lépni a nyitott-zárt distinkción. Barry Smith vizsgálja azokat a nehézségeket, amelyeket az elkülönítés fenoménje vet fel, a kontaktus fenoménje által. Olyan esetekben, amikor két cseppből egy lesz, vagy amikor lyukat fúrunk egy faágba, egy másik forma keletkezik, a tárgy topológiája minőségi átalakulást szenved. Az ilyen esetek problematikussága azt mutatja, hogy a topológiai változás egy olyan pontot jelöl, ahol a józan ész eléri teoretikus kompetenciái határait – felfedezzük azt, hogy a fizikai tárgyak nem kontinuumok és nincsenek olyan határaik, amelyeket a közönséges értelem feltételezett (Smith példája minden esetben az emberi test,

¹⁵¹ Itt arra a problémára utalok, amelyet Leonardo da Vinci úgy vetett fel, hogy mi választja el egymástól a víz felületét az atmoszférától, a levegőtől. Arra a következtetésre jutott, hogy kell lennie egy ún. közös határnak, amely nem is víz, nem is levegő, de nem is valamilyen harmadik szubsztancia, hiszen éppen az akadályozná meg két szubsztancia érintkezését egymással, ha egy harmadik ékelődne közéjük.

illetve a fej és a test többi részének a kapcsolata mint probléma). Ha azonban elhagyjuk a fizikai perspektívát, az ilyen jellegű problémák megszűnnek.

Ha nem fizikailag, hanem fogalmilag vágunk ketté egy létező fizikai entitást, azaz ha egy határt létesítünk, így is felmerül a kérdés, hogy melyik részhez tartozik a határ (Smith kedvenc példája: melyik féltekéhez tartozik az Egyenlítő?). Az így létesített határ ugyanis nem vezet be semmiféle fizikai diszkontinuitást – de nem is pusztán potenciális entitásokat határoz meg. Államhatárok is idővel egyre több szubsztancialitást nyernek, ha az idők során határjelzők szaporodnak el (kerítés, szögesdrót stb.), de ez nem egy átváltozási folyamat a létesített határból a fizikai határba, a különbség abszolút és megmarad.

A létesített határok mindkét entitáshoz tartoznak – vagyis mindkét rész tartalmazza saját határát, és ezek a határok egybeesnek. És minden határ ontológiai jellemzője az is, hogy nem létezhet azok nélkül az entitások nélkül, amelyeket határol. Brentano is megfogalmazza a határok eme dependenciájának tételét, Arisztotelész vázlatos fejtegetéseire támaszkodva, a *Fizikából* és a *Metafizikából*. Továbbá, a dependencia azt is jelenti, hogy ahol van egy határ, annak van „gazdája” is, és a határ meg az általa meghatározott entitás ugyanazokkal a tulajdonságokkal rendelkezik.

A létesített határok szükségszerűen részei a dolognak, dolgoknak, amelyeket határoznak, és ez igaz nem csupán fizikai, hanem szociális vagy szimbolikus tárgyakra is. Bármely pont, amely határként szolgál, egyben magának a határolt dolognak a határpontja is. A határ ilyen fogalma alapvető különbséggel bír olyan ontológiai elméletek esetében, amelyek úgy kívánnak realistikák lenni, hogy nem válnak redukcionistaikká.

Az „inter” mint konstitúció vagy ko-konstitúció

Fenomenológiai megközelítésben a fent vizsgált határok mindegyike tulajdonképpen tudaton belüli határt jelent. Az intencionalitás révén „kiterjedő” tudat konstituálja a valóságot, ez pedig természetesen felveti e konstituált dolgok objektivitásának

problémáját, vagyis azt, hogy mennyiben és milyen értelemben tekinthető objektívnek pl. egy olyan entitás, mint a kultúra?

A fenomenológiai jellegű leírás a kapcsolat problémáját lényegi, tudati szinten ragadja meg, a maga közvetlenségében, az eredendő kérdés pedig az, hogyan lehetséges a másság tapasztalata, hiszen csakis e szubjektív tapasztalat leírása a maga immanenciájában (mint formálisan szükségszerű viszony) alapozhat meg mindenféle kapcsolatot saját és idegen között. Vagyis a kapcsolat „hogyan”-jának leírása egyet jelent annak megmagyarázásával, megvilágítja annak természetét.

Első megközelítésben Husserl számára az út a mássághoz tulajdonképpen egy nyelv előtti vagy nyelven kívüli, nem tematizált analógiás következtetés az egóról egy alteregóra. Ilyen értelemben az intencionális tapasztalat teszi lehetővé az interszubjektivitást. A belehelyezkedés értelme ez: beleélem, beleképelem magam az ő helyzetébe, ez hozza létre kettőnk között az „inter”-t, a kapcsolatot. Ez a leírás egy tiszta, izolált egót tételez, amely evidensen adott a tapasztalat nyelvi, kulturális zárójelzése után. Továbbá, ebben az értelemben az „inter” az elsődleges helymeghatározás értelemben érvényesül, mint saját, preobjektív térbeliségben tapasztalt testem (itt) és a másik ugyanilyen teste (ott) közötti apprezentáció (test mint nullpont, abszolút Itt, amelyből a mozgás lehetősége révén keletkezik a közelség, távolság).¹⁵²

Husserl kései műveiben, illetve Heidegger leírásaiban is a közös interszubjektív világ jelenti az eredendő adottságot, Husserlnél mint életvilág, Heideggernél mint világban-együtt-lét. Ez kizár mindenféle, akár preteoretikus következtetést is, mind az egóról a másakra, mind a másokról az egora. Eleve adott tehát az „inter”, a kapcsolat, mint eleve interszubjektív, történeti folyamat, és csak ennek alapján lehetséges bármiféle differenciálódás. Az is megfigyelhető, hogy az „inter” értelme itt már sokkal inkább időbeli, hiszen egy generációkon átívelő folyamatban való létrejövésről van szó, ugyanakkor már nem csupán az ego időbeliségéről, hanem egy társas, közös történetiségről. Lehetővé válik ekképpen annak a

¹⁵² Vö. Husserl, Edmund: *Karteziánus elmélkedések*. Atlantisz, Budapest, 2000. Ötödik elmélkedés.

leírása is, hogy mit jelent az „inter” az ősök és az utódok vonatkozásában is.

Generatív megközelítésben gazdagszik a leírás olyképpen is, hogy a kapcsolat, amely két szubjektumot összeköt, az a ko-konstitúció, együttesen konstituáltság, azaz mind az ego, mind a másik egymás horizontjában és egymással kölcsönhatásban jönnek létre. Ahogy Merleau-Ponty írja, az önazonosság felismerése már mindig szituált, vagyis a transzcendentális szubjektivitás egyben interszubjektivitás is.¹⁵³ Ugyanakkor, az egymáshoz kapcsolódó emberek a másikkal társulva nem csak személyekhez, hanem *struktúrákhoz*, vagyis a másik/mások által képviselt csoportokhoz, közösségekhez, szervezetekhez és intézményekhez is kapcsolódnak. Így válik lehetővé az inter-perszonális viszonyokon túl interkulturális viszonyok leírása is a ko-konstitúció segítségével: saját világunk és az idegen világ (mindkettő történeti, kulturális, társadalmi életvilág) korrelatív és szimultán konstituálás által tartoznak össze – és ezt fejezi ki eredendően az „inter”. Az interkulturalitás tehát nem redukálható, nem lehet elvonatkoztatni tőle, hiszen csakis ez által jöhet létre és különülhet el egymástól saját és idegen világ. Az idegen világ tapasztalata tulajdonképpen saját világunk – bár diffúz – határainak tapasztalatát jelenti. Visszajutottunk tehát oda, hogy az „inter” ontológiai értelemben határ, amelynek a tapasztalatában egyszerre adott a sajátosság és a máság.

Husserl érdeme, hogy a szubjektumok közötti viszony elemzését kitérítve kulturális világok közti viszonyok elemzésére is. Leírásai a honi és az idegen világról annyiban tekinthetők hasznosnak az „inter” feltárása szempontjából, hogy fenomenológiai leírást adnak arról a dinamikus folyamatról, amelynek során különböző stádiumokban egyre közelebb, de ugyanakkor egyre távolabb kerülnek egymástól a honi és az idegen világok. Eredendő összetartozásukban és kapcsolatukban mutatkozik meg különbözőségük, de tulajdonképpeni identitásuk is.

¹⁵³ Merleau-Ponty, Maurice: Az észlelés fenomenológiája. In: *A fenomenológia a társadalomtudományban*. Gondolat, Budapest, 1984. 234–239.

Merleau-Ponty „vad tartomány” kifejezése rávilágít a köztesség abszolút megszüntethetlenségére és kisajátíthatatlanságára is.¹⁵⁴ Kulturális objektumok tapasztalatának elemzése tárja fel azt, hogy a tökéletes kölcsönösség és koegzisztencia soha nem jelenthet egy közös világba való fokozatos átalakulást, az idegenség feloldását, csakis a kapcsolat által létrehozott és állandó feszültségben vagy mozgásban tartott egység lehetséges. Azt mondhatjuk tehát, hogy az „inter” a közelség és a távolság egységét fejezi ki, ugyanakkor pedig „minden kultúra forrásvidéke, belőle sarjadnak a kultúra hajtásai”.¹⁵⁵

A fenomenológiai leírásokat kiegészítik a szociális intézményekre vonatkozó leírások a fenomenológiai szociológiában. Ezek olyan vizsgálódások, amelyek a szimbolikus szférák feltárására irányulnak, elsősorban azon a területen, ahol talán a leginkább foglalkoznak az interkulturalitás társadalmi implikációival: a szociológiában. Alfred Schütz a megalapozója a fenomenológus szociológiának, amely elsősorban a pozitív szociológia kritikája és tiltakozás az ellen, hogy társadalmi jelenségekre természettudományos módszerek alkalmazhatók. A társadalmi tények objektívek ugyan, de nem azonosíthatók soha dolgokkal, és nem is kezelhetők dologként. Objektivitás itt tulajdonképpen egy ideáltípusos objektiválódást¹⁵⁶ (szubjektív jelentés-összefüggések objektivációját) jelent, amely eleve, mintegy kényszerként jelenik meg az egyén számára, mint a valóság spontán terméke, mint emberek alkotta, felépített objektivitás.¹⁵⁷ De éppen mint ilyen nem tesz szert ontológiai különállásra az objektivált valóság az őt létrehozó emberi tevékenységektől.

¹⁵⁴ Merleau-Ponty idevágó gondolatainak elemzéséhez lásd: Losoncz Alpár: I.m. 188–207.

¹⁵⁵ Uo. 208.

¹⁵⁶ Vö. Schütz, Alfred: A társadalmi valóság értelemmenteli felépítése. In: *A fenomenológia a társadalomtudományban*. Gondolat, Budapest, 1984. 163–164.

¹⁵⁷ Lásd P.L.Berger és T.Luckmann elemzéseit az intézményesedésről. – Berger, Peter L.—Luckmann, Thomas: A valóság társadalmi felépítése. In: *A fenomenológia a társadalomtudományban*. Gondolat, Budapest, 1984.

Schütz fenomenológiai szociológiája teszi lehetővé azt, hogy a társadalmak rendjét vagy a kultúrák viszonyát nem kész dologi mivoltukban, hanem eleven létezésükben, szubjektumok folytonos teljesítményeként közelítsük meg. Az emberi közösségekről vagy a társadalmi valóságról alkotott tudás úgy lesz meghatározva, mint megvalósulás: az objektíválódott társadalmi valóság megragadásának és e valóság folytonos létrehozásának értelmében. Ha a kultúrákat olyan objektívált jelentések szövevényének fogjuk fel, amelyek lerakódásai a korábbi tapasztalatoknak, és amelyek egymással érintkezve definiálják magukat, folyamatosan alakulnak, akkor itt is előtérbe kerül a kapcsolat, az „inter” kérdése. Azonban már a konstitutív vagy ko-konstitutív „inter”-en túl (ami a szociológia számára elsősorban módszertani támpontokat ad), konkrétan annak a vizsgálata is előtérbe kerül, hogy hogyan lehetséges és mit jelent a kontaktus két – magát a másiktól megkülönböztető – ideális létező között. Ugyanis ebben a kapcsolatban nem közvetlenül valami létet tapasztalunk, hanem inkább sejtjük, feltételezzük, vagy valami más, konkrét lét tapasztalatából jutunk el a mássághoz. Már a Husserl-féle generatív leírás feltételezi, hogy nem közvetlen, perceptív kapcsolatok alakítják a közös világot, hanem közvetett értelem-tapasztalatok képezik az alapját a generációkon átívelő konstitúciónak, amely többé-kevésbé „lehorgonyzott” értelem-összefüggéseket eredményez.¹⁵⁸ Ez a kérdés pedig elvezet a történetileg készen talált nyelv közvetítő érvényesüléséhez (a nyelvben a világ számunkra eleve tipizált), egyáltalán a közvetett tapasztalat problémájához, vagyis utat nyit a hermeneutikai vizsgálódások számára.

Az „inter” mint nyelvi köztesség

A hermeneutika a tapasztalatok és kapcsolatok közvetettségére hívja fel a figyelmet. Az együttlét mind személyes, mind közösségi dimenziója nyelviileg közvetített. A hangsúly tehát a kultúrák közötti

¹⁵⁸ Vö. Schütz, Alfred—Luckmann, Thomas: Az életvilág struktúrái. In.: *A fenomenológia a társadalomtudományban*. Gondolat, Budapest, 1984. 305–311.

dialogusra tevődik át, ez lesz az „inter” értelme, mint megértés, értelmezés és fordítás egysége. A tárgyalt probléma nyelvi dimenziói nyílnak itt meg, hiszen olyan ideális, objektívált létezők között, mint a kultúrák, a nyelv teremt kontaktust. Az „inter” mint kommunikáció megértéséhez az szükséges, hogy elemezzük és értelmezzük a közvetítő tényezők végtelen sorozatát, amelyeken keresztül a kapcsolat egyáltalán létrejöhet. A köztesség léte nem ragadható meg közvetlenül, és megragadása a közvetettségben nem vezet szükségszerű korrelációhoz. (A hermeneutikai filozófia a világnak mint esetlegességnek a meghatározásával törekszik univerzalizásra.¹⁵⁹)

Gadamer hermeneutikája a kultúrák közötti kommunikáció mint értelmezés számára az ugyanazon kultúrán belüli időbeli távolságot áthidaló értelmezés modelljét kínálja. Ez a modell a hatástörténet mélyebb összefüggéseinek feltárásán alapszik, mint részvétel egy hagyományban.¹⁶⁰ A régi szövegek megértését a történelem és az értelemátadás kontinuitása garantálja az itt és most horizont nyitottsága révén. Ugyanez teszi lehetővé a kultúrák közötti értelmezéseket is, hiszen mindkét esetben a nyitott értelemhorizontok összeolvadása történik. A másság megértése ugyanakkor saját horizontunk bővítését is jelenti a másképp-lét és másképp értés nyitottságában. A saját és a másik kapcsolata tehát a horizontok összeolvadása által válik lehetővé. A kontaktus pedig nyelvi. A mássággal való nyelvi érintkezés elengedhetetlen abban a folyamatos kísérletben, hogy megértsük a közös világot.

Gadamer felfogásában a kultúra tulajdonképpen szövegeinek összességével azonos, így a „köz”, az út egyik kultúrától a másikig a két kultúra kapcsolatának nyelvi dimenzióját jelenti – a nyelv mint közeg értelmében. Legnyilvánvalóbb példák erre az idegen nyelv tanulása és a fordítási tevékenység. Ugyanakkor Gadamer azzal az előfeltevéssel is él, hogy a kölcsönös megértés csakis egy eredendő egyetértés nyomán jöhet létre, pontosabban az egyetértést célzó

¹⁵⁹ Vö. Mezei Balázs: A fenomenológia és a hermeneutika elemi ontológiája. In. *A Lélek És a Másik*. Atlantisz, Budapest, 1998.

¹⁶⁰ Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Gondolat, Budapest, 1984. 240–253.

szándék vezet. Persze ez azt is jelenti, hogy eleve feltételezzünk egy közös alapot, és egy kölcsönös nyitottságot. Ez nem jelenti feltétlenül azt, hogy a megegyezés a különbségek megszüntetésére vagy kiiktatására irányul, hanem inkább azt a szándékot fejezi ki, hogy hajlandók legyünk ütköztetni, kapcsolatba helyezni a különbségeket. A kérdés, ami itt felmerül az, hogy a kultúrák közötti kommunikáció el kell-e, hogy vezessen egy kultúrák fölötti, azoktól különböző harmadik diskurzusig, vagy éppen a diskurzusok különbségének a megőrzésén alapszik.

J. Lampert azt az ellenvetést hozza fel Gadamerrel szemben, hogy nem vesz tudomást a konfliktusokról, így nem képes felismerni azok lényegi fontosságát a kultúrák közötti kapcsolatokban. Továbbá, felvetődik az a megfordítási lehetőség is, hogy nem a történelmi értelmezés szolgál modellül a kultúrák közötti értelmezések számára, hanem éppen fordítva. Ugyanis minden kultúra már önmagában kölcsönhatásban lévő interpretációk rendszere, és pontosan az ilyen interpretációk húzzák meg a határait. Ezek a „határ menti” kontaktusok jelenthetnek dialógust is, de nem ritkán ütközés, erőszak, konfliktus és háború formáját öltik.¹⁶¹ Önazonosság, különbség és általánosság tehát mind attól függenek, hogy milyen jellegűek az érintkezések a határon, vagyis hogy milyen formákat ölt magára a köztesség. A kultúrközi értelmezés ugyanis nem alapulhat közös szövegek hatástörténet összefüggésein, hanem inkább a perspektívák folytonosságán, ami viszont anélkül is érvényes, hogy valamiféle közös hagyományt feltételezzünk (akár egy eredeti megegyezés formájában is), és anélkül, hogy ez a kapcsolat szimmetrikus lenne. A háború, a krízis és a kritika vagy éppen az elzárkózás ugyanolyan interkulturális érintkezési formák, mint a kereskedelem, együttműködés vagy éppen a fordítás. Lampert amellet is érvel, hogy éppen a különbözőségek érintkezése a határoknál az, ami igazi gazdagságot, és az értelmezések tágabb lehetőségeit nyújtja minden kultúra számára. A köztességet a fentiek alapján úgy lehetne értelmezni, mint az elfogadás és az ellenállás dialektikáját a kultúrák határain.

¹⁶¹ Lampert, J.: Gadamer and Cross-Cultural Hermeneutics. *Philosophical Forum*. 1997/28. 351–368.

A fenti vázlatos megfontolások rávilágítanak arra, hogy a *közöttiség* vagy *köztesség* esetében is a kérdés iránya és eredete eleve meghatározza a rá adott vagy egyáltalán adható válaszok milyenségét. A megközelítés módja nagyban befolyásolja az eredményeket, de ennek ellenére a különböző területekről származó gondolkodói erőfeszítések nem vezetnek egymásnak ellentmondó eredményekhez, hanem sokkal inkább kiegészítik egymást, és egymásba épülnek.

A beszéd és a beszélgetés hermeneutikai problémája

– A szó, a mondás, a kimondás, a kimondott –

„...amik a beszédben elhangzanak, lelki tartalmak jelei, amiket pedig leírunk, a beszédben elhangzottak jelei” – mondja Arisztotelész.¹⁶²

A nyelv azonban – s ezt már Heidegger is hangsúlyozta – egyik beszélgetőpartnernek sem olyan tulajdona, amellyel szabadon rendelkezik. Mivel az értelmezés alapjában véve a szöveggel folytatott beszélgetés, azaz mivel a megértés és az értelmezés is nyelvileg megy végbe, a nyelv lényegét Gadamer a beszélgetésből kiindulva közelíti meg. Minden beszélgetés előfeltételez egy közös nyelvet, vagy jobban mondva kialakít egy közös nyelvet. Így a nyelvnek azt a létformáját, mellyel a beszélgetésben, a kölcsönös megértésben, irodalmi és történeti szövegek megértésében s általában a mindennapokban bír – tehát a hétköznapi nyelvet – az újkori tudat merő tökéletlenségként kezelte.

A XVIII. és a XX. századi felvilágosodásnak az a gondolata, hogy a nyelv mindenekelőtt célszerűen funkcionáló jeleszköznek tekintendő, egyúttal az ideális nyelv megalkotásának a törekvését vonta maga után: „a nyelv az az univerzális közeg, melyben maga a megértés végbemeget, úgy a nyelv nem valami szilárd adottság leképezése, hanem szóhoz jutás, melyben egy értelemegész szólal meg”.¹⁶³

Amikor a nyelv lényegére vonatkozó kérdést feltesszük, akkor a nyelv már megszólított minket. Egy dolognak a megértése szükségképpen nyelvi formában történik. Ha a filozófiai hermeneutika számára a megértés immár nem módszerfogalom, hanem sokkal inkább az ember alapvető létmódja, akkor

¹⁶² Arisztotelész: *Hermeneutika*. Ford. Rónafalvi Ödön. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1994. 5. 11.

¹⁶³ Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Gondolat, Budapest, 1984. 392.

hermeneutikailag szemlélve éppannyira igaz az is, hogy a megértés kezdettől fogva fogalmiságra, nyelviségre vonatkoztatott.

A megértésnek lényegi vonatkozása van a nyelviségre, tehát a megértés nyelvhez kötött. Gadamer ebben az összefüggésben nyelviség és megértés közti lényegi viszonyról, tehát minden megértés nyelvi jellegéről beszél, arról, hogy minden megértést belsőleg átszó valamely fogalmiság.

A nyelvet Heidegger lényegileg beszélésként, beszédként (Sprache, Rede) fogja föl, és számára ez utóbbi mindenkor a megértéssel állott összefüggésben, amennyiben a megértő – hangolt világban való lét – önmagát a beszédben, illetve beszédként kimondja.

A nyelvnek beszédként való heideggeri felfogása egyáltalán nincs híján a dialogikus jellegnek, ez utóbbi azonban Gadamernél mindenképpen felerősödik, és beszélgetésként határozódik meg: „A nyelv csak a beszélgetés együttlétében adódik”.¹⁶⁴

Mivel a történeti hagyomány nyelvi szerkezetű, a hagyományhoz való hozzátartozásunk is nyelvi jellegű. A dolog, mely a hagyományban eljut hozzánk mindenkor nyelvi alakban jut szóhoz, csak nyelvi alakban tudunk hozzáférni a dolog lényegéhez. A megértés egyszerűen nem megismerési mód, hanem létmód. A mindenkori dolog már mindig is eleve nyelvileg megformált, nyelvileg közvetített állapotban jut el hozzánk. Gadamer ezt a következőképpen világítja meg: „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 kiemelje, felemelje, 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”.¹⁶⁵

A megértés nem pszichikai áthelyeződés, mert a megértés teljesen a dolog vonzáskörében mozog. A nyelvet nem úgy kell felfogni, mint valami szilárd adottság leképeződése, hanem a nyelv szóhoz jutás, melyben valamely értelemegész szólal meg. Ez azt

¹⁶⁴ Uo. 404.

¹⁶⁵ Uo. 479.

jelenti, hogy a nyelvnek az a rendeltetése, hogy a mindenkori dolog szóhoz juttatásában önmagát megszüntesse. Ily módon a dolog szóhoz juttatásában a nyelv mintegy háttérbe kerül, s ezáltal módot ad a dolog megmutatkozására. Ami szóhoz jut a nyelv által, az nem volt azelőtt is ott, hanem éppen azáltal tesz szert (új) létre, hogy a nyelvben, a nyelv által kifejezésre jut. Gadamer nézete szerint a világ léte is nyelvi jellegű, tehát a világ nyelvileg adódik, viszont a nyelv a világgal szemben a maga részéről nem nyilvánít ki önálló létet.

Nem csupán arról van szó, hogy a világ csak annyiban világ, amennyiben nyelvi kifejezésre jut, hanem arról is, hogy a nyelv voltaképpen léte abban áll, hogy a körülöttünk levő világ ábrázolódik, visszatükröződik benne. Nagyon szoros kapcsolat áll fenn nyelv és dolog, illetve nyelv és tárgy között, összetartoznak, és ez azt jelenti, hogy a nyelv a benne és általa szóhoz jutott dolog létében részt vesz, részesedik benne, és mindezek által ontológiailag fölértékelődik. Gadamer itt a nyelv univerzális ontológiai jelentőségéről beszél, mert a szó valamilyen módon hozzákapcsolódik a leképezetthez.

A nyelv ilyenszerű felértékelése a hermeneutika által nyilvánvalóan szoros kapcsolatban áll a hermeneutikai tapasztalat nyelviségére vonatkozó állítással, s innen vezet az út a már röviden tárgyalt nevezetes tézishoz, hogy a lét, amelyet meg lehet érteni, nem más mint nyelv: „A beszélgetés felől, amely mi magunk vagyunk, próbáljuk a nyelv homályát megközelíteni [...] a sikeres beszélgetésben [a partnereken] a dolog igazsága lesz úrrá, ez pedig új közösséggé formálja őket. A beszélgetésben szót érteni egymással: ez nem annyit tesz, hogy saját álláspontunkat kinyilvánítjuk és keresztülvisszük, hanem annyit, hogy közösséggé változunk, olyanná, melyben nem maradunk azok, akik voltunk. A nyelv a beszélgetésben az, ami, s csak benne lehet az, mert az igazi beszélgetés nem más, mint megélt együttlét”.¹⁶⁶

Gadamer úgy érti a szót, mint ami a lét felől határozódik meg, tehát akként a szóként, melyben igazság történik. A „szóban” mint a nyelv elemi formájában igazság megy végbe, és ezáltal a szó az igazságtörténet helye. Gadamer megfogalmazásában a dolog

¹⁶⁶ Uo. 383.

igazságának sokak egymással való beszélgetésében kell szóhoz jutnia: a szó az, ami mond valamit, a szó az, melyben egy bizonyos igazság megtörténik.

Ágoston nézete szerint az eredeti beszélés vagy gondolkodás valami belső, a szív nyelve. Ennek a belső beszédnek még nincs érzéki vagy materiális formája, hanem tisztán intellektuális jelleggel bír, ami itt annyit jelent, hogy még nem vette fel egy bizonyos érzéki vagy történeti nyelv alakját. Amikor például egy emberi szót hallunk valamely sajátos nyelven, világos, hogy annak nem egy különös vagy esetleges alakját próbáljuk megérteni, hanem a *verbumot* vagy észit, ami benne testet ölt – persze tökéletlenül. Az érzékileg megnyilvánuló nyelvet transzcendálnunk kell annak érdekében, hogy eljussunk a valóban emberi *verbumhoz*. Amit elérni törekszünk, az a *verbum*, melyet fül sosem hallott, mégis minden beszédben benne lakozik, és megelőz minden jelet, melybe az „átültethető”.

Amikor a szív legmélyén levő szó („*verbum intimum*”) felveszi valamely konkrét nyelv érzéki alakját, akkor nem úgy mondatik ki, ahogyan van, hanem ahogyan az testünkön keresztül láthatóvá válik. Az isteni *Verbumot*, mely egy meghatározott időpontban jött el a történelmi világba, nem szabad összetévesztenünk az örök időktől Istennél levő *Verbummal*. E differencia lehetővé teszi Ágoston számára, hogy Isten és a történelmileg kinyilatkoztatott *verbum* különbségét egyúttal azonosságukban gondolja el. Ahogyan az ember szóbeli megnyilatkozását megelőzi a belső szó, úgy már a Teremtést és Krisztus földi megjelenését megelőzően létezett a *Verbum* Istennél, melyet a hagyomány Isten önismeretének tekintett.

Miként nyelvünk nem pontos másolata gondolatainknak, belső és esetleges tartalma szerint az érzékileg megjelenő *verbumnak* el kell különülnie Isten *Verbumától*, vagyis attól, ahogyan ez az Isteni Szó önmagában van. Az embereknél gondolat és konkrét szó e lényegi azonossága mondhatni sohasem jött létre, s ebben jelöli meg Ágoston az isteni és emberi szó között vont analógia határát. Az isteni *Verbum* ugyanis Isten tökéletes önismerete, viszont az ember nem képes a *verbum* által ehhez fogható módon birtokba venni önmagát.

Szavaink csak ritkán tükröznek biztos tudást. Vajon az emberi verbum pusztán abból származik, amit tudományunk révén ismerünk? Nem sokkal inkább úgy áll-e a dolog, hogy sok mindent mondunk anélkül, hogy az eközben alkalmazott tudásról végső belátásunk volna? Az isteni szóval ellentétben a miénknek nem adatott meg, hogy önmagának végső evidenciája legyen. A mi verbumunk mindig valamiféle implicit tudásból merít, hogy a gondolatot kifejezéshez segítse. A szó, amelyet megérteni próbálunk, nem csupán annyi, amennyi elhangzik, hanem egyben a jel jelöltje is: következőképpen a vélt vagy a gondolt szava is, mi több az ész szava is, mégpedig a maga univerzalitásában.

Mit jelent azonban a *belső szó* a jelenkori filozófia számára? Egy mentális képzetet értsünk rajta, mely a mentalizmusba, pszichologizmusba vagy valami hasonlóba való visszaesséssel fenyegetne? Gadamer nyomán magát a dolgot kell kikérdeznünk afelől, hogy mi is akar lenni ez a „*belső szó*”. Ágoston megjegyzése kiindulópontul szolgálhat, mely szerint magában a jelszerűben, amely révén gondolatainkat kifejezni igyekszünk, van valami esetleges vagy materiális. Annak, amit mondani akarunk, a jelszerűség mindig csak egy aspektusát hozza napvilágra, és nem a teljes tényállást. A nyelvi jelet nem tekinthetjük valami végsőnek, mivel valójában mindig csak tökéletlen fordítás, mely rá van utalva arra, hogy tovább beszéljünk a dologról, ha azt a maga egészében akarjuk megérteni és kimondani.

Tehát kétségtelen, hogy a *belső szó* nem vonatkozik egy meghatározott nyelvre, s egyáltalán nem olyan jellegű, hogy szavak lebegnének előttünk, melyek az emlékezetből jönnek elő, hanem maga a végiggondolt tényállás. A kijelentés igazsága nem magában a kijelentésben, nem az adott pillanatban választott jelekben rejlik, hanem az egészben, melyet a kijelentés feltár. Nem szabad a szót pusztán egy meghatározott kijelentésre célzó jelnek tekinteni, hanem meg kell hallanunk benne mindent, amit magában hordoz, meg kell próbálnunk feltárni mindent, ami közelebb visz bennünket a dolog igazságához.

A nyelvi jelet nem tekinthetjük valami végsőnek, mivel valójában mindig csak tökéletlen fordítás, mely rá van utalva arra,

hogy tovább beszéljünk a dologról, ha azt a maga egészében akarjuk megérteni és kimondani.

Gadamer a gondolkodás lényegi nyelviségét hangsúlyozta, amikor például a hermeneutika „egyetemességét” abban látta, hogy a nyelv maga mögött képes hagyni minden kifogást, melyet illetékessége ellen hoznak fel, és ezáltal lépést tud tartani az ész egyetemességével. A *belső szó* kimondhatatlansága volt az, amelyet Gadamer utolsó munkáiban mégis félreérthetetlenül a középpontba állított.

Ha a „nyelv határait” vonatkozó tapasztalatot vizsgáljuk, akkor elérkezünk addig a pontig, hogy sohasem vagyunk képesek azt mondani, amit valójában mondani szeretnénk. Ez arra vonatkozik, hogy nem minden, amit tudunk, avagy tudhatunk, mondható el valóban tematikus kijelentésben.

Fontos azonban felfigyelnünk arra, hogy a hermeneutikai egyetemesség két aspektusa, tudniillik az emberi gondolkodás nyelvre utaltsága és bármely nyelvi kijelentés határoltága összetartozik. Ágoston az, aki lehetővé teszi, hogy ezt az egymásrataltságot felfogjuk, mert Isten megtestesülése alapján ő megkísérli mindkettőt elgondolni, nevezetesen Isten és a földi megjelenése közti lényegi azonosságot és különbséget egyaránt.

A hermeneutika univerzalitását egyáltalán nem érinti, ha a nyelv előtti tapasztalatra vagy a nyelv határaitra hivatkozunk, sőt a hermeneutika egyenesen a nyelv határainak végiggondolása. Gadamer fő tézise éppen az, hogy a kijelentésnek elvileg vannak határai. Elvi határai vannak egy kijelentésnek, sohasem képes mindent elmondani, amit el lehet vagy el kell mondani.

Platón a gondolkodást a lélek önmagával folytatott *belső beszélgetésének* nevezte. Itt egészen nyilvánvalóvá válik a beszélgetés struktúrája. Azért nevezzük beszélgetésnek, mert kérdésként és feleletként megy végbe, mert magunkat úgy kérdezzük, ahogyan valaki mást, s úgy szólunk magunkhoz, ahogyan másoknak mondunk valamit. Már Ágoston is utalt erre a beszédmódra. Mindenki, úgyszólván, egy önmagával folytatott beszélgetés. Még akkor is, amikor másvalakivel beszélgetünk, beszélgetésben kell maradnunk önmagunkkal, amennyiben gondolkodunk. A nyelv tehát nem a kijelentésben, hanem

beszélgetésként megy végbe, az értelem egységeként, mely szóból és viszonzott szóból épül fel, mert csak ebben kerekedik ki a nyelv a maga teljességében.¹⁶⁷ A beszédet végső soron azelőtt kell tekintetbe vennünk, mielőtt kimondanánk, tekintetbe kell vennünk azt a csöndszót, amely folytonosan körülveszi, s mely nélkül nem mondana semmit, tehát mintegy „lemezteleníti azt a csöndfonalat”, mely át- meg átszövi a beszédet.

A beszélgetésből kinövő nyelv

Gadamer alap gondolatában, mely szerint a megérthető lét nyelv, a létnek a nyelviségre való visszavezetését fedezhetjük fel. Gadamernél minden valamiféle átfogó szinonimika részévé válik: a történelem, a nyelv, a beszélgetés és a játék, ezek valamennyien – s ez a döntő – felcserélhető nagyságok. A kérdés az, hogy miért válhat a nyelv és a beszélgetés felcserélhető nagyságokká.

A nyelv nem kijelentésben (Aufsagen), hanem beszélgetésként megy végbe¹⁶⁸. A megértés valamely magát továbbépítő tradícióhoz, tehát egy beszélgetéshez való tartozás eredménye, s ez az egyetlen ahonnan a kimondottak számunkra konzisztenciát és értelmet nyernek.

Annak érdekében, hogy hangot adjak a hermeneutika lelkének, ismét hivatkozom a „belső szóra”, mely kimondatlan, azonban minden nyelvi megnyilatkozásban jelen van, ott cseng. Az *Igazság és módszer* harmadik része ebben a sztoikus ágostoni tanban látta az egyetlen jelét annak, hogy a nyugati nyelv fedettsége nem teljes. E tan valóban igen plasztikusan fejezi ki azt, hogy az általunk használt szavak, ahogyan azok éppen az eszünkbe ötlenek, nem képesek kimeríteni mindazt, ami a „lelkünket nyomja”, azaz a beszélgetést, amely mindig mi magunk vagyunk.

A kimondottak „mögött” rejlő belső szó semmi egyebet nem jelent, mint ezt a beszélgetést, a nyelvnek a mi kérdező – és önmaga számára kérdéses – egzisztenciánkban való gyökerezését, egy beszélgetést, melyet a kijelentés nem képes egészen visszaadni. Amit

¹⁶⁷ Gadamer: I. m. 97–98.

¹⁶⁸ Uo. 16. „*Sein, das verstanden werden, ist Sprache.*”

kimondunk, az nem minden, az nem lehet minden, továbbá pedig a ki nem mondott teszi a kimondottakat olyan szóvá, mely képes elérni bennünket. Gadamer arra a kérdésre, hogy mit tart az életben közlésre érdemesnek, azt a választ adta, hogy a közlésre legérdemesebb mindig az, amit nem tudunk közölni. Viszont hangsúlyozza, hogy mindez a nyelv hermeneutikai elmélete kíván lenni, és nem a kimondhatatlan valamiféle misztikája.

A kimondhatatlan, a belső beszélgetés véghezvitele nem azért kerül szóba, hogy kijátsszuk a nyelvet vagy mögéje kerüljünk, hanem hogy helyesen magarázzuk magát a nyelvet. A nyelv az egyedüli közege a (belső) beszélgetésnek, mely mi magunk vagyunk – önmagunk és egymás számára. A mindenkori kijelentés határa ugyanis csak annak a fényében észlelhető, ami kimondandó volna, ezért engedheti meg magának a hermeneutika a tételt, mely szerint: „*A megérthető lét – nyelv.*”¹⁶⁹ A hangsúlyt azonban a „*megérthetőre*” (kann) kell fektetni. A megértésnek, mely maga is mindig nyelvi formált s a nyelvvel van dolga, képesnek kell lennie arra, hogy a nyelv egész tartalmát vigye végbe, s így elérkezzen ahhoz a léthez, melyet a nyelv kifejezni segít.

A megértés lényegi nyelvisége nem annyira kijelentéseinkben nyilvánul meg, mint inkább abban, hogy keressük a nyelvet, hogy kimondhassuk, ami bennünk lakozik. A megértés a „szóba hozás” soha le nem záruló folyamatából s egy közvetíthető nyelv állandó kereséséből él, s e folyamatként kell felfogni.

Alapvető kérdésként felmerül bennem, hogy meddig terjed magának a megértésnek és a megértés nyelviségének a szempontja? Gadamer megfogalmazásában a megérthető lét „nyelv”, de vajon kizárólag a nyelv útján jutok el a megérthető léthez? Nem vezet-e ez a tétel ahhoz a metafizikai következtetéshez, hogy „minden” csak nyelv és nyelvi esemény, hogy minden, ami adódik csak a nyelv által adott közvetlenül a számunkra? Úgy gondolom, hogy a kimondhatatlanra mindig csak utalunk, magának a nyelviség egyetemességének a kimondásakor is.

A beszélgetés, mondás, kimondás végtelensége, melyben a megértés végbemegy, magát a kimondhatatlannak a mindenkori

¹⁶⁹ Uo. 329.

érvényesítését is viszonylagossá teszi: „... a megérthető lét – nyelv [...] Nem azt jelenti, hogy a megértő korlátlanul uralkodik a léten, hanem ellenkezőleg: azt jelenti, hogy a létet nem ott tapasztaljuk, ahol valamit elő tudunk állítani, s ennyiben képesek vagyunk megragadni, hanem ott, ahol azt, ami történik, csupán megérteni lehet”.¹⁷⁰

A nyelv nem oldódik fel a beszélő tudatában és ezért több mint szubjektív viselkedés. A megértés folyamatában képesnek kell lennem arra, hogy megszüntessem a dolog és a köztem levő távolságot, azért mert a távolságnak a megszűnése révén mutatkozik meg teljesen a dologban levő értelem. A megértés azzal kezdődik, hogy valami megszólít bennünket. Minden meg nem értés csupán a megértés elégtelen formája. Az eredendő beszélgetés az, amikor közösen van dolgunk valamivel. A beszélés tehát lényegileg megbeszélés, vagyis a saját hogyan-lét közlése. Önmagában minden beszélés beszélés valakivel, s mint ilyen annak megértését célozza, amiről beszél. Még ott is, ahol faktikusan nincs jelen más, aki a beszédet hallgatja, a mondottak, eszméjük szerint, mások számára érthetők maradnak.

Ott is, ahol nem kerül sor kimondásra és közlésre, vagyis a „gondolkodásban”, valamely nyelven gondolkodunk, amely mint nyelv lehetséges más emberekre utal, akik lehet, hogy ugyanezt a nyelvet beszélik és ezért megérthetnék az én gondolataimat, ha tudnának benne olvasni. Ugyanígy minden valakivel való beszélgetés a másik megszólítása.

A valakivel valamiről való beszélgetésben folyamatosan a jelenvaló lét nyilvánul meg. A hanglejtés talán erősebben juttatja kifejezésre a beszélő hangulatát és alkatát, mint a kimondott szavak. A kimondottak és a gondoltak megértésében a másik egyúttal megérti a beszélő eme belső hogylétét is, s ezáltal módosul a gondoltak már eleve szintén hangolt megértése is. A gondolt és a beszéd által felfedezett dolgot így nemcsak önmagában fogja fel és érti meg, hanem egyúttal abban, amit a beszélő közben kifejezésre juttatott.

¹⁷⁰ Uo. 16.

A megértés eszméje, amely itt irányadó, nem a dologban való egyetértés eszméje, s nem is a dolog feltárásának bizonyosságáért való, hanem azért, hogy a dologról való beszélésben nyilvánvalóvá váljunk egymás számára, mintegy kinyíljunk egymás iránt. A párbeszéd során egy viszonylétről van szó: az Én és Te egymáshoz való reflektálásáról, viszonyulásáról. Van egy köztes tér, szféra, mely kiterjed a beszélő és a dolog viszonyára és a beszélők egymáshoz való viszonyára is. A beszélgetés folyamatába nem csak a beszélgetés tárgyát kell szem előtt tartani, hanem szükségképpen az Én és a Másik egymáshoz való viszonyát is, azért mert csak a kölcsönös egymáshoz való odafordulás eredményez mélyebb megértést egymással és a megismerendő dologgal kapcsolatban.

Martin Buber szavaival élve: „*Kezdetben vala a viszony...*”,¹⁷¹ mely ismételtelen csak a közöttiségnek viszonyként, viszonylétként történő elgondolására hívja fel a figyelmünket. A logosz és annak konkrét megvalósulási módozatai: a beszéd, a beszélgetés, a kommunikáció, mely az emberi létezésnek a konkrét megvalósulási közegei. A beszélgetés, a dialógus és az emberi létezés viszonyának megvilágításához a megértés hermeneutikai felfogásából kell kiindulni, mely megértést nem csupán egy kognitív folyamatként kell felfogni, mert az emberi életgyakorlat és világtapasztalat a megértésre irányul:

„A megértés a jelenvaló lét saját lenni-tudásának egzisztenciális léte, mégpedig úgy, hogy ez a lét önmagán feltárja, hogy hányadán áll önnön létével”.¹⁷²

Heidegger ezen alaptétele a megértést ontológiai horizontba állítja. Heidegger megfogalmazásában a megértést nem a szubjektum egyik viselkedésmódjaként kell felfogni, hanem a jelenvaló lét egyik létmódjaként.¹⁷³ A megértés tehát saját tapasztalataim megnyitását jelenti a keresett „dolog” irányába, a másik ember irányába, akivel együtt kell alakulnom a dialógus során. Együtt fáradozunk „a dolog” feltárásáért, megnyitásáért és egymás megértéséért.

¹⁷¹ Buber, Martin: *Én és Te*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1991. 23.

¹⁷² Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Gondolat, Budapest, 1989. 267.

¹⁷³ Uo. 248.

A filozófiai hermeneutika nézőpontjából a dialógus alapformája a szabad beszélgetés, amelyben a partnerek egyenlő esélyekkel vesznek részt a dologgal kapcsolatos igazság feltárásának folyamatában és minden szabadon folytatott beszélgetés a hermeneutikai szituáció közvetlen megvalósulása.

Van-e értelmes válasz arra a kérdésre, hogy hogyan értjük meg először az értelmet? A „kompetencia” kifejezés azt akarja kifejezni, hogy az a nyelvi képesség, amely a beszélőben kifejlődik, nem írható le szabályok alkalmazásaként, s ezáltal a nyelv pusztá előírászerű kérdésekként. Egészében kijelenthetjük, hogy a kompetencia csak a saját anyanyelvben érhető el, illetve abban a nyelvben, amit az ember ott beszél, ahol felnő és ahol él.

A beszélgetés, mely művészet

Gadamer nézete szerint a beszélgetés „művészet” a szónak abban a hermeneutikai értelmében, miszerint az alkotás mint történés megmutatkozás. A megmutatkozás, a kimondás, a mondás a beszélgetésben nem más, mint magának a megmutatkozónak a saját valósága, lényegének felfedése, amely ily módon csak általam és a másik által történik meg. Ami így megmutatkozik számunkra az egy egyedi módon végbemenő léttörténés és egyben értelem-történés is ebben a beszélgetésben, „...amely mi magunk vagyunk”.¹⁷⁴ A beszélgetésnek egyik nagyon fontos aspektusa a folytonosság, mivel már mindig is folyik, már mindig benne állunk, amikor belépünk egy beszélgetésbe, azért mert a beszélgetés a mi történésünk, a velem és a másikkal „megeső” történés. Ebben az értelemben a beszélgetés mindig elsődleges a beszélőkhöz képest. Minél valódibb a beszélgetés – mondja Gadamer –, irányítása annál kevésbé függ az egyik vagy a másik partner akaratától.

Talán arról van szó, hogy az igazi beszélgetés sohasem az, amelyet folytatni akarunk, mert mi mindig beszélgetésbe bonyolódunk. A beszélgetés önmagában kimerülő mozgás, akárcsak a játék. A beszélgetés játék, mert a beszélgetésben nem mi beszélünk, hanem úgy is fogalmazhatunk, hogy minket beszélnek, és

¹⁷⁴ Gadamer: I. m. 329.

ebben mutatkozik meg a beszélgetés *történésjellege*. Részesei vagyunk a történésnek, amely az Én és a Másik által zajlik, s bennünket változtat meg, de nem mi irányítjuk a beszélgetést. Ebben a beszélgetésben nem egy objektum és szubjektum áll szemben egymással, hanem együtt vagyunk a beszélgetésben, és itt minden egyoldalú szubjektivitás játékon kívül marad, nincs különállás. A beszélgetésnek saját szelleme van, s a nyelv, amelyen folyik, magában hordja saját igazságát, azaz „feltár” és mindig megmutat számunkra valamit, ami aztán ettől fogva van.¹⁷⁵

A nyelv – amelyen folyik a beszélgetés – „feltár” és megmutat valamit. Gadamer nézete szerint a beszélgetés a nyitottság állapota, és nyitottnak lenni annyit tesz, mint megnyitni a kérdésben és befogadóvá lenni a hallgatásban. A kérdező által valamit feltárok és nyitottá teszük: „A nyelv az a közeg, amelyben a partnerek kölcsönös megértetése és a dologról való egyetértése végbemegy”.¹⁷⁶ A dialógus visszahelyezi a nyelvet a beszélgetés eredeti mozgásába,¹⁷⁷ azaz a kérdés-válasz, kérdező-válaszolás, beszélés-hallgatás természetes dialektikájába. Gadamer szerint a beszélgetés nyelvisége a kérdező alapja: „A beszélgetést épp az jellemzi – szemben az írásos rögzítésre történő kijelentés megmerevedett formájával, hogy itt a nyelv a kérdésben és a válaszban, az adásban és az elfogadásban, az egymás mellett való el-beszélésben és az egymással való megegyezésben hajtja végre az értelemkommunikációt”.¹⁷⁸

A nyitottság állapota a megszólítotttság állapota, mert a megértés azzal kezdődik, hogy valami megszólít bennünket. Kérdéseim által megtöröm, felnyitom magát a dolgot, és mivel a kérdés megvalósulási formája a kérdező, ebben pedig a kérdező nyílik meg a dolog irányába, ezért Gadamer nézete szerint a dialektika a kérdező művészete. Aki kérdező tud, az fenn tudja tartani a kérdezőt, tehát a még nyitottak felé való irányulást. Ezért a kérdező művészete a továbbkérdés művészete, a gondolkodás

¹⁷⁵ Uo. 269.

¹⁷⁶ Uo. 269.

¹⁷⁷ Uo. 258.

¹⁷⁸ Uo. 258.

művészete. A kérdés fenn tudja tartani a beszélgetés folytonosságát.

A beszélgetés továbbfolytatásának egy másik kritériuma, hogy a partnerek ne beszéljenek el egymás mellett és ezért a beszélgetésnek kérdés-válasz struktúrája kell, hogy legyen.¹⁷⁹ Nyitottnak lenni azt is jelenti: megnyílni a másik irányába és meghallani, befogadni azt, amit mondani szeretne nekünk, és ezért a hallgatás egyúttal a másikhoz való odahallgatás is, mert a hallgatásban benne van a másikhoz való odafordulás, a másik felé irányulok és megszólítom.

Gadamer hangsúlyozza a Te tapasztalatának jelentőségét, mert ahhoz, hogy a Te-t valóban mint Te-t tapasztaljuk, ahhoz kell hagynunk, hogy mondjon valamit a számunkra önmagáról. Ha az Én és a Másik között nincs meg ez az odahallgatás, a nyitottság egymás iránt, akkor nincs köztünk igazi emberi kapcsolat. Csak akkor tartozunk egymáshoz, hogyha oda tudunk egymásra figyelni, hallgatni. Az, hogy megértem, amit a másik mond, kimond, az a dologban való egyetértést jelenti, nem pedig azt, hogy behelyezkedem a másik ember élettörténetébe, és úgy próbálom őt megérteni.

Minden igazi beszélgetéshez hozzátartozik – írja Gadamer –, hogy elfogadjuk a másikat, hogy valóban hagyjuk érvényesülni a szempontjait, azt akarjuk megérteni, ami mond.¹⁸⁰ Gadamer nézete szerint a beszélgetés művészetének első feltétele az, hogy biztosítsuk a beszélgető partnerek együtthaladását, a második: engedjük magunkat a szóban forgó dolog által vezetni, a következő pedig, hogy a másikat ne legyőzni akarjuk érveinkkel, hanem mérlegeljük véleményének tárgyi súlyát.¹⁸¹

A beszélgetésben egy tényleges horizont-összeolvadás megy végbe, és ebben a közös horizontban tárul fel az értelem, az „igazság”, amely sohasem csak az enyém, hanem mindig egy közös dolog. Csak a beszélgetés által tudunk létrehozni egy közös nyelvet, mely által megértjük magunkat: „A beszélgetésben végbemenő

¹⁷⁹ Uo. 257.

¹⁸⁰ Uo. 270.

¹⁸¹ Uo. 257.

megértés nem pusztán saját álláspontunk előadása és érvényesítése, hanem közösséggé változás, melyben nem maradunk az, ami voltunk”.¹⁸² Egy folytonos mozgásként határozza meg a beszélgetést, ellentétes nézetek váltakozása, a kérdések-válaszok általi megértés feltárulása. A beszélgetés a nyelv közegében zajló létezés, bevontság a lét eleven játékerébe, részvétel az értelem játékában, egy közös részesedés a létben és a már feltárult, kimondott értelemben.

A megértés lehetősége, mely a beszélgetés célja, nem csak arról szól, hogy én a saját álláspontomat felvázolom a másik számára és mindenáron érvényesíteni akarom azt, hanem az a cél, hogy közösséggé váljunk a beszélgetés aktusában. A beszélgetés feltáró jelleggel bír, mely által az Én betekintést nyerhet a Másik magánszférájába, egyéni vélekedéseibe. Ezen vélekedések kicserélése, egymásba olvadása eredményezhet „új igazságokat”, s a dolog új szemszögből való megvilágítását.

Hogy mi jön ki a beszélgetésből azt senki sem tudja. A beszélgetés minden korban és minden szituációban a megértetés eszköze, folyamata és csak akkor lesz egy beszélgetés „igazi beszélgetés”, amikor elfogadom a másik véleményét, odahallgatok arra, amit mond, de azzal a momentum által, hogy én odahallgatok arra, amit a másik mond, egyben behelyezkedem a másik szempontjaiba. Itt nem csupán arról van szó, hogy őt magát, mint konkrét individualitást, akarom megérteni, hanem elsősorban azt szeretném megérteni, amit mond az én számomra.

A beszélgetés folyamában az Én és a Másik észrevétele közötti diszkrepanciát a közös nyelv hidalja át, mely által egy közös szférába kerülünk, amelyből megszületik a dolog egy „új igazsága”.

A hermeneutikai tudatot a nyitottság logikai struktúrája jellemzi, és a hermeneutikai szituáció elemzésénél nagy jelentősége van a kérdés fogalmának, mert minden tapasztalatban előfeltételezzük a kérdés struktúráját, továbbá azért, mert a kérdés aktivitása nélkül nem szerzünk semmilyen tapasztalatot. A felismerés, hogy a dolog másképp van, mint ahogy előzőleg hittük, egyértelműen előfeltételezi a kérdést, hogy a dolog így van-e vagy pedig egészen másképp. „A nyitottság, mely a tapasztalat lényegében

¹⁸² Uo. 264.

rejlük, logikailag tekintve nem más, mint az így – vagy – úgynak ez a nyitottsága”.¹⁸³

Tehát el kell mélyednünk a kérdés lényegének a vizsgálatában, ha tisztázni akarjuk a hermeneutikai tapasztalat lejátszódásának a sajátos módját. A kérdés lényegében rejlik, hogy mindig van értelme, és ez az értelem irányértelem. Tehát a kérdés értelme az az irány, amelyben a válasz bekövetkezhet, ha értelmes. Azáltal, hogy én kérdezek, egy meghatározott szempont alá kerül az, amire rákérdesz. A lét egyfajta felnyitásáról, megnyitásáról van itt szó, mert magának a kérdésnek a felmerülése feltöri a létet, megnyitja a létet egy bizonyos szempontból, annak a létét, amire a kérdés vonatkozik.

A nyelv az, amely ezt a feltört létet ki tudja bontani, és ennyiben már mindig válasz, hiszen a logosznak is csak a kérdés értelmében van értelme. Kérdezni nehezebb mint válaszolni, helyesen rákérdezni valaminek a létre, lényegére sokkal nehezebb feladat, mert a lényegre kell megérinteni, a lényegre kell rákérdezni. Egy további szempont, hogy a kérdezés milyenségétől függ a válasz milyensége, azért, mert a kérdés helytelensége már eleve nem tartalmazhat helyes válaszokat. A beszélgetőpartnerek ismétlődő kudarca azt mutatja, hogy egyáltalán nem tud kérdezni az, aki azt hiszi, hogy mindent jobban tud, mert kérdezni csak akkor tudunk, ha tudni akarunk, ez pedig azt jelenti, ha tudjuk, hogy nem tudunk.

Tehát a kérdezés és a válaszolás, a tudás és a nem tudás felcserélése: „a kérdés mindig megelőzi a dolgot feltáró megismerést, a beszédet. A beszédnek, amely egy dolgot fel akar tárni, szüksége van arra, hogy egy kérdés feltörje a dolgot”.¹⁸⁴

Gadamer nézete szerint kérdezni annyit tesz, mint nyitottá tenni valamit egy bizonyos módon. Ahhoz, hogy a kérdést fel tudjuk tenni, a kérdésfeltevésnek előfeltételeznie kell a nyitottságot, de ugyanakkor a körülhatárolást is. A kérdésben benne foglaltatik egy előfeltevés, és ezen előfeltevés rögzítése a kérdező feladata, olyan feltevés rögzítése, amelyek felől megmutatkozik a kérdés, az ami még nyitva van. Ezért a kérdésfeltevés lehet hamis vagy igaz. Hamis

¹⁸³ Uo. 225.

¹⁸⁴ Vö. uo. 254.

az olyan kérdésfeltevés, amely nem éri el azt, ami még nyitott, hanem hamis előfeltevések megőrzésével hamisan állítja, és ezért mint kérdés a nyitottság és az eldönthetőség látszatát kelti. Az értelem mindig egy lehetséges kérdés irányértelme, tehát ami helyes, annak az értelme meg kell, hogy feleljen egy kérdés által kijelölt iránynak.

A kérdés tehát nyitottá tevés: „Amennyiben a kérdés nyitottá tevés, egyaránt átfogja az »így van«-t és a »nem így van«-t. Ezen alapul a kérdezés és a tudás lényegi összefüggése. Mert a tudás lényege abban áll, hogy nem csupán helyesen megítélünk valamit, hanem ezzel együtt és ugyanazon az okból a helytelen is kizárjuk. A kérdés eldöntése a tudás felé vezető út. Ami egy kérdést eldönt, az az okok túlsúlya az egyik lehetőség mellett és a másik lehetőség ellen; de ez még nem a teljes ismeret. Magát a dolgot csak akkor ismerjük, ha megszüntetjük az elleninstanciákat, ha átlátjuk az ellenérvek helytelenségét”.¹⁸⁵

Itt nem csak arról van szó, hogy helyesen megítélünk valamit, hanem hogy ezzel együtt a helytelen is kizárjuk. A tudás azt jelenti, hogy egyúttal a dolog ellentétét is vizsgáljuk, tehát a kimondottak, a kimondható mellett megfogalmazom a kimondhatatlannak a fogalmát: „A tudás alapvetően dialektikus. Csak az tudhat, akinek kérdései vannak, a kérdések pedig magukban foglalják az Igen és a Nem, az Így vagy a Másképp ellentétességét. Az a dialektika, mely az Igen és a Nem ellentétességét kifejezetten tárgyává teszi, csak azért lehetséges, mert a tudás ebben az átfogó értelemben dialektikus. [...] A dialektika, mint a kérdezés művészete csak abban igazolja fölényét, hogy aki kérdezni tud, az a kérdezést, tehát a még nyitottak felé való irányulást fenn tudja tartani. A kérdezés művészete a továbbkérdés művészete, ez pedig azt jelenti, hogy a gondolkodás művészete. [...] A valódi beszélgetés folytatásának a művészete”.¹⁸⁶

Egy másik fontos tényező a beszélgetés folyamatában, hogy a beszélgetőpartnerek ne beszéljenek el egymás mellett és ezért

¹⁸⁵ Uo. 255.

¹⁸⁶ Uo. 256–257.

szükségképpen kérdés-válasz struktúrája van: „Beszélgetést folytatni annyit jelent, hogy engedjük magunkat a szóban forgó dolog által vezetni”.¹⁸⁷ A dialektika nem magát a dolgot adja meg, hanem felkutatja, mi szól a dolog mellett vagy ellene. A kimondott megértését a dialógus szituációja, tehát a kérdés és a válasz dialektikája felől kell elgondolni, amelyben az ember megérteti magát, s amely által a közös világot foglalja szavakba. A világorientáció nemcsak abban mutatkozik meg, hogy a beszélők között kérdések merülnek fel és válaszok adódnak rá, hanem ez éppígy megtörténik a dolog felől is, amelyről a beszéd során szó van, azért, mert a dolog kérdéseket vet fel. Mindig a dologról van szó, mindig a dologról beszélünk, annak így-létéről vagy egy egészen másként-létéről.

A Másik mint beszélgetőtárs

A létezést, illetve úgynevezett „jelenvalóságát” (Da) vizsgálni nem egyéb, mint az igazság lényegét, magának a lét felfoghatóságának feltételét leírni.

A nyelv nem filozófia és ész szétválasztásának árán válik értelmessé. Mégis jogosan tesszük fel a kérdést: vajon az ész egy ilyen nyelv lehetőségeként felfogva szükségképpen előbbi-e a nyelvnel? Vajon a nyelv nem egy olyan viszonyon alapszik, amely megelőzi a megértést, és magát az észet létesíti?

Heidegger szerint a megértés végső soron a lét „megnyílásán” alapszik. Nézete szerint a létező létezik, létének művében, sőt függetlenségében annak felfoghatóságát látja. Ez azonban nem von maga után egy szubjektív gondolattól való előzetes függést, inkább valami betöltésre váró ürességet, amelyet éppen a létező létezésének ténye tesz nyitottá. Ezzel Heidegger a legformálisabb módon magának a látásnak a szerkezetét jellemzi, amelyben az alany-tárgy viszony tárgy és fény viszonyának rendelődik alá, jóllehet a fény

¹⁸⁷ Uo. 257

nem tárgy¹⁸⁸. A létező értelme ekkor abban áll, hogy túlmegy a létezőn, mintegy belép a „nyitottságba”, és a létezőt a „lét horizontjában” észleli.¹⁸⁹ Mindez pedig annyit jelent, hogy a megértést Heidegger visszahelyezi a nyugati filozófia nagy hagyományába: megérteni az egyedi létezőt nem egyéb, mint eleve kívül helyezkedni rajta – megérteni annyi, mint az egyedül létező egyedihez viszonyulni, mégpedig a megismerés révén, mely mindig az egyetemes megismerése. Heidegger a *Lét és időben* „lenni tudásról” beszél: „A megértésben a jelenvalólét létmódja mint lenni-tudás rejlik benne egzisztenciálisan. [...] A jelenvalólét olyan lét lehetősége, mely szabad a maga legsajátabb lenni-tudása számára”.¹⁹⁰

A másik esetében a vele való kapcsolatunk természetesen abban áll, hogy meg akarjuk érteni, ám ez a kapcsolat szétfeszíti a megértés kereteit.

A másikkal való kapcsolatunkban a másik nem egy fogalomnál fogva hat ránk. Egyszerűen csak létező, s mint ilyen számít. A létezőhöz mint olyanhoz viszonyulni Heidegger szerint annyi, mint a létezőt lenni-hagyni, megérteni és éppen e megértés révén adódik számunkra létezőként és nem tárgyként.

Vajon a másikkal való viszonyunkban valóban lenni-hagyásról van szó? Vajon a másik függetlensége nem valósul-e meg teljességgel már a megszólítotttságban? Vajon az, akihez beszélünk, mindig a létében előzetesen megértett valaki? Nézetem szerint egyáltalán nem, mert a másik először nem megértésünk tárgya, majd pedig beszélgetőtársunk. A kétféle viszony valójában keveredik. Másképpen mondva, a másik megszólítotttsága elválaszthatatlan a megértéstől. Megérteni egy személyt annyi, mint már beszélni hozzá.

¹⁸⁸ Vö.: „A »világló« annyit jelent: önmagában, mint világban-benne-lét van megvilágítva, nem egy másik létező által, hanem úgy, hogy maga a világlás.” – Heidegger: *Lét és idő*. 267.

¹⁸⁹ Vö. „A tudás – akarat, vagyis a jelenvalólétnek a létezőben rejlő elfogultságából a lét nyitottságába történő kinyilvánítása.” – Heidegger, *Martin: A műalkotás eredete*. Európa, Budapest, 1988. 104.

¹⁹⁰ Heidegger: *Lét és idő*. 282–283.

A másik létezését tételezni, és közben lenni hagyni azt jelenti, hogy létezését előzetesen elfogadjuk, hogy előzetesen számot vetettünk vele. Az „előzetesen elfogadni”, „előzetesen számot vetni vele” pedig nem a megértésre, nem a lenni-hagyásra megy vissza.

A beszédben eredeti viszonyulás rajzolódik ki. A nyelv szerepét nem úgy kell felfognunk, mint ami a másik ember jelenléte, közelsége vagy a vele való közösség tudatának van alárendelve, hanem mint ami az efféle „tudatosulás” feltétele. A személyt, akivel kapcsolatba kerülök, lénynek hívom, ám miközben lénynek hívom, hozzá folyamodom. Nem pusztán arra gondolok, hogy létezik, hanem beszélek is hozzá, és közös viszonyunk révén mintegy társammá válik, és kizárólag ez a viszony teheti jelenvalóvá számomra.

Az ember az egyetlen olyan lény, akivel nem találkozhatok anélkül, hogy ki ne fejezném neki ezt a találkozást. Pontosan ebben az értelemben különbözik a találkozás a megismeréstől. A létezőnek mint olyannak a „megértése” egyúttal annak kifejeződése is, hogy megértésemet világossá teszem a másik ember számára. A másik elérhetetlen számomra anélkül, hogy szólnék hozzá, ami azt jelenti, hogy gondolkodás és kifejeződés elválaszthatatlan egymástól. Ám ez utóbbi nem abban áll, hogy a másikkal kapcsolatos gondolataimat valamiképpen áttelepítem a fejébe. De azt sem jelenti, hogy egy kezdettől fogva mindkettőnkben meglevő megértést artikulálnék.

A logosz célja tehát nem más, mint a dolgot felmutató beszéd, amelyet úgy különít el, hogy a dolgot a maga sokrétűségében engedi elénk tűnni, egyben a lehető legtisztábban elhatárol mindattól, ami a dolog nem (me on). Az, amit kimondunk, valamilyen módon a már kimondottakkal kerül vonatkozásba, és sohasem mondjuk ki a dolgot végső értelmé szerint, hanem *egy jó okkal értelmesnek* tartott kimondás az, amelyet egyáltalán elérhetünk. Másrészt a dolog kimondásába és tényleges tárgya szerinti felmutatásába belejátszik az, hogy nem pusztán a tárgyat mint olyat nevezzük meg (a szó nem adja vissza a tárgyat), hanem a kimondásba belejátszik az is, hogy mi

vagyunk: „Mert a valamiről való beszélés során folyton-folyvást a jelenvalólét is kimondja magát”.¹⁹¹

A megértés attól lesz egzisztenciálé – Heidegger nézete szerint –, hogy nem pusztán a tárgyat, hanem a beszélőt is érinti. Valóban nincs olyan megértés, ami ne érintené valamilyen módon azt, aki megért, s minden megértés rejtett vagy nyílt létvonatkozást foglal magában.

¹⁹¹ Gadamer, Hans-Georg: *Platos dialektische Ethik*. In: *Griechische Philosophie*. I. Ges. Werke Bd. 5. J. Paul Siebeck. Tübingen, 1985. 28.

A nyelv teremtő jellege

„Mindent, amit teszek, különösen
amikor írok, szembekezdésre
hasznolt: aki ír; mindig kézzel, még
akkor is, ha gépeket használ,
előrenyújtja a kezét, mint a vak,
hogy megpróbálja, megérinteni azt,
akinek megköszönheti a nyelv
adományát, magukat a szavakat,
amelyekkel kifejezi készségét, hogy
hálát adjon [rendre grâce]
és, hogy kegyelmet kérjen demander
grâce].”¹⁹²

Bevezető

A dolgozat célja a kultúrák közötti különbségek áthidalását elmozdító, főként etikai támpontok keresése. Lehet-e a nyelv teremtő jellege egy interkulturális etika alapja? – a gondolat mindvégig nyitott kérdés marad dolgozatom folyamán, megválaszolhatóságának esetlegességét szem előtt tartva, a lehetséges válaszok gondjaira bízva létjogosultságát.

Az etika tárgymeghatározása az erkölcs és az erkölcsiség problémakörével áll szoros kapcsolatban, mivel az etika metaszinten reflektál az erkölcsi cselekedetek mibenlétére és megítélésére. Az erkölcs mibenlétének meghatározásához az „etika” szavunk etimológiai jelentése vihet közelebb. Az „etika” szavunk mint a tudományág megnevezése, a görög *ethosz* szóból származik, ami eredetileg az állatok legelőjét jelentette, majd átvitt értelemben jelentett szokást, hagyományt, illetet. A görög városállamok szokásait, törvényeit betartani, valamint tisztelni az általánosan

¹⁹² Derrida, Jacques: *A másik egy nyelvűsége*. Jelenkor, Pécs, 1997.

elismert erkölcsi normákat, etikus cselekedetnek számított. Az *ethosz* megnevezése mellett párhuzamosan létezett az *éthosz* szó használata is. Az *éthosz* a tudatosan, az egyénileg megválasztott erkölcsi megfontolást, elhatározódást jelentette. Aki meggyőződésből cselekedte a *mindenkori jót*, az *éthoszt* követte, ami karaktert, jellemzőségeket, erényt tükrözött.

Nyíri Tamás az erkölcs fogalmát a következőképpen határozza meg: „történelmileg kialakult képződmény, szabályok összessége, ami nem vihető át minden további nélkül más csoportok tagjaira, s amely együtt változik az emberek történelmileg kibontakozó szabadságfelfogásával”.¹⁹³ Ha az erkölcs fogalmához interkulturális szempontból közelítünk, akkor valóban számolnunk kell a különböző erkölcsi tradíciókkal, konvenciókkal, az ún. „tájjellegű erkölcsök” jelenlétével, melyek a különböző földrajzi, történelmi létfeltételeknek megfelelően változnak.

Az etika gyakorlati kialakulása és alkalmazása az ókori görögöknél szükségszerűen lépett érvénybe akkor, amikor a szofisták kétségbe vonták a polisz nomoszát, átfogó rendjét. Nyíri Tamás az ókori példa nyomán felveti a gondolatot, miként lehetne „a részerkölcsökből leparolni az emberiség egyetemes erkölcsét”. Valóban érdekes eljátszozni a gondolattal: *Miként alkalmazhatók az eszmék (mint pl. a szabadság, az egyenlőség, az emberi méltóság, az igazságosság) a különféle történelmileg kialakult életformák és kultúrák kontextusában?*

Ha a társadalmi normákra gondolunk, akkor valóban a jogorvoslatok és az etikai előírások az egyetemesség igényével lépnek fel. „A jogfilozófia – éppúgy, mint az etika – a kiindulópontnak vett tényt akarja fogalmilag megérteni mint leghatékonyabb egy elmélet keretein belül”.¹⁹⁴ De etikai értelemben vett egyetemes értékekről kizárólag abban az esetben beszélhetünk, ha nem érintjük az erkölcs és az erkölcsök közegeit. Mert az erkölcs és az erkölcsös megítélése mindig függ a különböző földrajzi, kulturális és társadalmi létfeltételektől. Az *éthoszt* pedig mindig az én

¹⁹³ Nyíri Tamás: *Alapvető etika*. Szent István Társulat, Budapest, 1994.

¹⁹⁴ Röd, Wolfgang: *Bevezetés a kritikai filozófiába*. Csokonai Kiadó, Debrecen, 1998.

személyes döntésem révén fogom kimondani, avagy elnémítani. A kimondás, a nyelvi közeg, gyakorlati játékeretet biztosíthat az *ethosz* és az *éthosz* számára.

Derrida nyelvértelmezése

A dekonstruktivizmus, a nyelvi játékok által, szabad teret biztosít a filozófiai szövegek interpretálásának. J. Derrida olvasatában a nyelv teremtő jellege, az ún. „hors de la philosophie”- „a filozófiai diskurzus határán áll”. Ez a *kívülállás* egy sajátos teret biztosít a filozófiai szövegeknek, melyek otthonosan mozognak a nyelv, avagy az idegen nyelvek közegében.

Derrida talán nem véletlenül kezeli a nyelvet *adományként*, mely feljogosít az írásban, a beszédben, a nyelvben levés játékára. Ez a játék a szabályrendszerek kettősségére hagyatkozik, mivel egyfelől az *idegen*, másfelől a *saját szöveg* nyelvét próbálja meg közérthetővé tenni. Derrida szövegstruktúrája a szabad játék megnyilvánulását jelenti, felvállalva a folyamatos változást, a kimondott, avagy az elhallgatott játékszabályok mentén. „A középpont funkcióvá minősítése de-centrálja a struktúrát, kimozdítja azt korábbi stabilnak tételezett állapotából”.¹⁹⁵ A struktúra fogalma teljesen új meghatározottsággal rendelkezik a dekonstruktív írásokban, mert mindig a kívánt cél, a közölni vágyott értelem elsődleges szerepének rendelődik alá. Ha komolyan vesszük Mallarmé kijelentését, miszerint – *minden módszer fikció* –, akkor el kell fogadnunk, hogy a megismerés és a közlés valóban nem lehet egyéb, mint biztonság nélküli játék.

Derrida szerint az írónak, a művésznek „tudnia kell *én*-t mondani, vagy az azonosító modalitásnak már, nyelvében és a nyelvben, biztosnak kell lennie”.¹⁹⁶ Ezáltal elismerve, hogy azon a nyelven, amelyiken az *én*-t kimondom, azon saját magamat mondom. Derrida világában az *én nyelvem*, az *anyanyelvem* által kaphatok öngigazolást a saját magam számára. Ami képletesen lehet *tanúságtétel*, *passió* avagy *ecce homo* a szó poétikai értelmében.

¹⁹⁵ Orbán Jolán: A dekonstruktív fordulat. In: *Gond*, Debrecen, 5-6. szám.

¹⁹⁶ Derrida: I. m.

A nyelv ambivalens értékei: a megértés, a gondolkodás, a dolgokhoz és a szavakhoz való viszonyulásmódunk feltétele ugyanakkor akadály a egyszerre normateremtő és normasértő, természetes és kulturális. Ez az a kétértelműség az, amivel kimondatlanul is találkozunk a hétköznapi tapasztalásaink során. Mivel a meglévő ismereteink is folyamatosan átértékelődnek a megértés, a gondolkodás minőségi változásainak tükrében.

Derrida íásaiban az olvasó szembeáll az állandó kérdezés, az eltörölve írás gesztusával. Ahol a nyelv, az én nyelvem egyszerre lehet sajátom, és ezzel együtt maradhat idegen a számomra. A nyelvben lakozás eltérítő és kétértelmű, mivel „soha nem lakjuk azt, amiről azt szoktuk mondani, hogy lakjuk”.¹⁹⁷ Sőt talán a *saját nyelvem* és az *idegen nyelve* közötti állandó mozgás az, ami élő egységgé teheti verbális közléseinket. Mert a *saját közege* mindig a *más közegei* felé kell, hogy irányuljon. Ez a közeledés nem maradhat meg a szándékosság szintjén, mivel a saját világa megköveteli a viszonyítási horizontokat, amihez elengedhetetlen feltétel a *másik*, avagy az *idegen* világa.

Az idegenség kihívása és a nyelv

A *Másikhoz* való viszony mibenlétét az *Idegenhez* való különböző magatartási módok formáiként szeretném tárgyalni. A *Másik* jelenléte kommunikációs és egyben etikai viszonyokban nyilvánul meg a számunkra. Ha teoretikusan vizsgáljuk a problémát, akkor beszélnünk kell az ún. ideális etikai rendszerekről, adott esetben Lévinas és Waldenfels írásai kapcsán. Ezzel párhuzamosan viszont ki kell emelnünk a valós élethelyzetek kommunikációs, illetve etikai realizmusát. Főként J. Derrida *Az idegen nyelve* című írása alapján.

A kartézianus hagyományokra hivatkozva mondja Lévinas: „Fogadni a Másikat annyi, mint megkérdőjelezni a szabadságomat. De a felébredés a Másiktól jön. A cogito előtt a létezés önmagát

¹⁹⁷ Uo.101.

álmodja, mintha idegen volna önmagának. Azért ébred föl, mert gyanítja, hogy álmodik. A kétely keresteti vele a bizonyosságot”.¹⁹⁸

A *bizonyosság keresése* valóban kérdéseket támaszt az *idegennel* szemben, ami lehet a *saját magam*, avagy a *Másik* idegenségének megtapasztalása. Lévinas morálfilozófiájában a Másik arca a transzcendens világ létét bizonyítja. Melyben a *Másik szabadsága* olyan felsőbbbséggel rendelkezik, amely személyemet alárendelő viszonyba rendeli.

Lévinas a Másik arcában a Végtelen Tökéletesség ideáját látja megnyilvánulni. „A csendes világ a másik felől érkezik, még ha az maga a gonosz démon is. Kétértelműsége egy tréfába furakszik. A csend ily módon nem egyszerűen a szó távolléte, a szó a csend mélyén bújik meg, mint egy álnokul elfojtott nevetés. A nyelv visszája. A beszélgetőtárs jelet ad, de kitér minden értelmezés elől és ez a csend megrémít” – mondja Lévinas.¹⁹⁹

Ez a csend az, amely ma is rémületet kelt, avagy morális gondolatokat sugall. Ez a csend az, ami morális felelősséget követel a megszólalótól. Mert a megszólalónak szavaival lepleznie kell a csendtől való félelmét.

Lévinas feloldja bizonytalanságát: „Ám ez a kétely, a kétely tudata feltételezi a Tökéletes ideáját. A cogito tudása így az Úrral való viszonyhoz, a végtelen vagy a Tökéletes ideájához utal.”²⁰⁰

Derrida viszont zárójelbe teszi a Tökéletes ideáját, az ő közege a nyelv világa. Lévinasszal ellentétben Derrida méltányosabban kezeli az *én szabadságát*. Az *én szabadsága* itt a *mondás szabadságát*, az *írás* vagy az *átírás szabadságát* jelenti. Az *idegen nyelve* című beszédében központi témaként jelentkezik a *másik nyelve* mint rejtély a filozófiai gondolkodás számára. Derrida írásában jelentős kérdőjeleket tesz a már meglévő filozófiai rendszerek margójára. Waldenfels morális felvetésére hivatkozva írja: „felelnünk kell arra, ami idegen”. A válaszadás B. Waldenfels gondolkodásában morális felelősségünk részévé válik, miszerint ha

¹⁹⁸ Lévinas, Emmanuel: *Teljesség és végtelen*. Jelenkor, Pécs, 1999. 65.

¹⁹⁹ Uo. 70.

²⁰⁰ Uo. 65.

azt nem is választhatom meg, hogy mire felelek, a felelet kimondása kizárólag rajtam múlik.

Ha feltételezzük, hogy ideális esetben kell lennie tudatos morális magatartásnak a személyközi kapcsolatokban, akkor értelmet adhatunk Waldenfels etikai parancsának. A felelet előfeltevése így egy olyan emberi magatartásmód, mely ösztönös értékrenddel rendelkezik, azaz képes spontán helyzetekben szelektálni a jó, illetve a rossz értékkategóriák között.

Viszont úgy érzem, egyaránt említhetünk pro és kontra érveket a mássághoz való viszonyulás tekintetében. *Megismerhető-e a Másik ember élete? Hogyan viszonyulhatok az ismeretlenhez?* – napjaink igen fontos kérdései.

„A másik ember intim életének nyilvánosságra hozatala, ha szokássá és szabállyá lesz, olyan korszakba vezet át bennünket, amelynek legnagyobb tétje az egyén fennmaradása vagy eltűnése”.²⁰¹ Ha az etikai és kommunikációs viszonyok egyéni helyzeteket, magatartásokat jelentenek elsősorban, félretéve a politikai, társadalmi közvetettséget, akkor valóban hagyatkoznunk kell a „tapintat” fogalmára, elsősorban azért, hogy megvédjük magánéletünket.

Álom, valóság, nyelv

Az *idegen nyelve* az álmom és a valóság, az irodalom és filozófia analóg ellenpólusaira épül. Derrida kérdéseire: *Mi a különbség aközött, hogy álmodunk, vagy azt hisszük, hogy álmodunk? Aki álmodik beszélhet-e egyáltalán az álmáról anélkül, hogy felébredne?* – aligha adhatunk kielégítő válaszokat.

Wittgenstein *A bizonyosságról* című munkájában már élesen megvonta a határt az álmom világa és a realitás világa között. Miszerint annak, aki álmában mondja, hogy kint esik az eső, még akkor sem hihetünk, ha kint valóban esik. Wittgenstein bizonyosság-elméletében, az álmodónak nem lehet evidenciái igénye a külső világ realitásával szemben, az álmom-hite kizárólag az álmom világában érvényes meggyőződés.

²⁰¹ Kundera, Milan: *Elárult testamentumok*. Európa, Budapest, 2001.

Derrida célja ezzel szemben rámutatni a művészetek, az irodalom *igenjére*, mely felvállalja az álmok szerepének hangsúlyozását a filozófia *nemleges* válaszával szemben. Derrida a filozófia egyértelmű *nemlegességét* az álom világára vonatkozóan elzárkózásnak tekinti a „lehetetlen lehetőségei” elől. Olyan elzárkózásnak, mely által számos gondolkodó vált a klasszikus filozófia *cinkosává*.

Derrida, Adorno és Walter Benjamin munkásságát kivételnek tekinti, és példaként állítja a kortárs gondolkodó számára. W. Benjaminről szólva írja: „A lehetetlen lehetőségeinek paradoxonában utoljára egyesíti a misztikát és az Aufklärungot, a nagykorúvá tevő racionalizmust. Elűzte az álmodást anélkül, hogy megcsalta volna, és anélkül, hogy a filozófusok folytonos egyetértésének cinkosául szegődött volna, mely szerint ez lehetetlen”.²⁰²

A realitással szemben az álom valóban egy sajátos nyelvvel rendelkezik. Talán az álom világa igényli a leginkább a nyelv teremtő jellegét. Amennyiben megpróbáljuk leírni, avagy közölni az álmodást.

W. Benjamin, 1939. október 12-i levelében, melyet a nièvre-i internálótáborból küldött Gretel Adornónak, leírja egyik álmát. „Egy költeményt kellett kendővé változtatni” – foglalható össze tömören Benjamin álma. Derrida a találgatások szintjén próbál értelmet tulajdonítani az álomnak, melyben Benjamin a tragikus vég előérzetét a költészet segítségével sejteti. Az álom részletes leírása helyett talán Benjamin egy másik följegyzése megérteti a *kiszolgáltatott ember* szorongásait: „Létezésemet már sok hét óta teljes bizonytalanság uralja afelől, mit hoz a következő nap, a következő óra. Arra vagyok ítélve, hogy minden újságot (itt már egyetlen oldalon jelennek meg) úgy olvassak, mint nekem címzett ajánlott küldeményt, s minden rádióadás hangját úgy hallgassam, mintha szerencsétlenség hírmondója volna”.²⁰³

W. Benjamin, Gretel Adornónak címzett levelében álmát felhőtlenül boldogként említi. A mi feladatunk a *kendő* motívumát mint a *teremtő képzelet* megnyilvánulását tiszteletben tartani. A

²⁰² Derrida, Jacques: Az idegen nyelve. In: *Nagy Világ*. 2002/11-12.

²⁰³ Bakoš, Oliver: Walter Benjamin aurája. In: *Kalligram*. 2000/1-2.

szövegkörnyezetben a *nyelv*, mint *teremtő képzelet*, egy olyan élethelyzetet kárpótol, melyben a racionalitás csődöt mond.

A hatalommal szemben az egyén könnyedén kiszolgáltatottá válhat. John Lachs szerint: „egyre általánosabbá válik a cselekvés közvetített jellege, és egyre több a közbülső ember, a közvetítő, aki köztem és cselekedetem között áll, és lehetetlenné teszi, hogy én magam közvetlenül átéljem, amit teszek”.²⁰⁴ Ebben a rendszerben a racionalitás nem egyeztethető össze az *Én-Te* transzcendens moralitásával. Ezáltal a közvetett *Te*, a bárki lehetett személytelenségével találok szemben magam, ami az egyéni felelősségvállalás felértékelődését vonja maga után. Ahol a racionalitás közegét felváltja az irracionális tettek sorozata.

Adorno éles kritikáját – miszerint „a kanti ember számára nincs semmi, ami gyűlöletesebb volna, mint az ember és az állat közti hasonlóság vagy rokonság emléke” – olyan figyelmeztetésnek kell tekintenünk, mely szerint nem engedhető meg számunkra az *állati* és az *emberi tulajdonságok* tiszteletének hiánya. „Az idealizmus rendszerében az állatok virtuálisan ugyanazt a szerepet töltenék be, mint a zsidók a fasiszmuséban. A fasiszmus ott kezdődik, amikor meggyalázunk egy állatot, legyen az akár az emberben lévő állat”.²⁰⁵

Az ösztön, a tudatalatti, az álom világi ugyanúgy szót kérnek, mint a racionalitás közegei, figyelmeztethet a freudi pszichoanalízis. Az álom felfogható, mint az *Én* és a *világ* közötti *köztes állapot*. Amennyiben zárójelbe kerül az [álom nyelve], az [álom világa] és nem kapja meg az *igen* vagy a *talán igaz lehet* létmódját, szintén a tabuk világába süllyedünk. Ahol az álom idegenné, közölhetetlenné, érdektelenné válik a számunkra, ott a nyelvi kifejezések sematizmusával találkozunk.

²⁰⁴ Bauman, Zygmunt: *A modernitás és a holokauszt*. Új Mandátum, Budapest, 2001, 270.

²⁰⁵ Derrida: I. m.

A nyelv teremtő jellege és az idegenséggel való megbirkózás

Az idegen nyelve, legyen az a *bevándorló*, a *kivándorló* vagy a *száműzött* nyelve, igényt formálhat a nyilvánosságra. „Amikor megtiltják a belépést egy nyelvbe, akkor semmiféle dolgot, egyetlen gesztust, egyetlen cselekedetet sem tiltanak. A mondáshoz, egy bizonyos mondáshoz való hozzájutást tiltják meg, ez minden. De éppen ez az alapvetően tilos, a dikció és a mondás tilalma”²⁰⁶

Derrida világában az *Én-Te* viszonya, egy *személyes nyelv-a másik nyelve* kapcsolatában írható le. E kapcsolat a nyitottság, az állandó kérdés, a dialógusban levés által valósulhat meg. A nyelv teremtő jellege egy nyitott szövegekörnyezetben életképes, ahol néhol úgy tűnik, azért idézünk és emlékezünk, hogy legyen mit elfeledni, legyen mit újult erővel átgondolni, vagy átírni. Talán ez a tudatos felejtés az, ami nemcsak a társadalmi együttélés, de a filozófiai gondolkodás számára is új szemléletmódot kínálhat.

„Az embernek ébredése után is folytonosan vigyáznia kellene az álomra” – mondja Derrida. Arra az álomra, mely lehet a művész, a filozófus, vagy egyszerűen a hétköznapi ember álma. A feladat örködni, azért, hogy ne kerüljön zárójelbe a [nyelv teremtő jellege]. Így a nyelvjátékaink után még alkalom nyílhat *hálát adni*, avagy *kegyelmet kérni* mindenkinek saját meggyőződése alapján. Mivel úgy gondolom a *hálát adni*, illetve *kegyelmet kérni* gesztusai nemcsak az alkotónak de a befogadónak is egyaránt megadatnak. Aki eldöntheti, hogy tiszteletben tartja-e a nyelv adományát, avagy visszaél befogadó szerepével.

A bevezetésben feltett kérdésre – miszerint *lehet-e a nyelv teremtő jellege egy interkulturális etika alapja?* – a válaszuk: lehet, de csak abban az esetben, ha az etika nem érinti az erkölcs területeit. E döntés nyomán az *idegen nyelve* (bárkinek a nyelve legyen is) a szavak értéke és értelme által a maga létét igazolhatja, avagy számolhatja fel. Erkölcsi megfontolásként viszont az *idegen nyelve* csak abban az esetben igazolhat és jelenthet értéket a kultúra számára, amennyiben meghagyom azt a maga idegenségében. Ezért célravezető megoldás lehet a *tapintat nyelve*, mely a *kendő*, az *álm*, az *idegen* fogalmainak egy sajátos beszédteret biztosít. Mely

képletesen szólva lehet egy *kendő*, egy *álm*, avagy egy *idegen* hitvallása, avagy tanúságtétele.

²⁰⁶ Uo. 112.

A fordítás nyelvi és kulturális dimenziói

A nap minden órájában beszélünk, mások beszédét hallgatjuk, írunk, írott szövegeket olvasunk. A nyelv úgy vesz körül minket, mint a levegő. Beleszületünk a nyelvbe, és a világot általa, benne ismerjük meg. A nyelv mindenekelőtt élő kötelék, összekötő kapocs az emberek között, általa valósul meg a közlés, az ismeretek, a tapasztalatok, a gondolatok átadása, kicserélése embertől emberig. A nyelv kumulatív képességénél fogva nem más, mint egy közösség memóriarendszere. Őrzi és felhalmozza az egymást váltó nemzedékek tapasztalatát, tudását. Az ember azáltal válhatott emberré, egy közösség tagjává, hogy a nyelv révén megkapta és továbbbíthatta az idők során felhalmozott tudást, magát a kultúrát.

Amilyen magától értetődőnek tartjuk a nyelv létezését, éppolyan meghökkentő, hogy nyelvek sokasága vesz körül bennünket. Miért nem egy nyelven beszél az emberiség? – tehetjük fel a kérdést. Ezt sok más kérdés követi: vajon a sokezernyi nyelv társtalanul él egymás mellett anélkül, hogy bármiféle kapcsolat létezne közöttük? Vajon a különféle nyelvek különböző módon tükrözik a tapasztalati valóságot?

Egy dolgot biztosan tudunk: magának a nyelvnek nincsen önálló léte, mert a nyelv *mint olyan* csak elvont fogalom, valóságosan nem létezik. A valóságban csak nyelvek léteznek, a német, a magyar, a francia stb., amelyeket emberek beszélnek; velük szemben „a Nyelv” csak absztraktum.

Több történet, mítosz próbál magyarázatokat keresni a többnyelvűség kialakulására. Ezek közül talán a legismertebb a bábéli mítosz, mely szerint az emberek egy tornyot kezdtek el építeni, hogy feljuthassanak Istenhez. Isten azonban lerombolta az épülő tornyot, az embereket pedig szétszórta a világ különböző sarkaira, és összezavarta a nyelvüket, hogy ne érthessék meg egymást. A toronyépítés gondolata és a nyelvzavarodás története a világ más tájain is előfordul a népek hiedelmei között.

Úgy vélem, hogy ezekben a mítoszokban, történetekben a kezdeti egynyelvűség gondolata a fontos. Jól példázzák az emberi tapasztalat mélyrétegeiben meghúzódó emléket annak, hogy kezdetben csak egy nyelv létezett, az emberek egy nyelven beszéltek, és hogy az embernek önnön létfeltételei meghaladására irányuló törekvései során, az emberi létezés határain túlmutató és túlvezető emberi erőfeszítések eredményeiként és következményeiként alakultak ki a különböző nyelvek. Számomra abban áll ezeknek a történeteknek a legfontosabb üzenete, hogy valamikor az „egy” nyelvet beszélő emberek kommunikációja zavartalanul folyt, s később ugyanígy a többnyelvűség korában is megmaradt az egymás és egymás nyelve megértése iránti igény, a kommunikáció fenntartásának szükségessége, függetlenül attól, hogy ki milyen nyelven beszél.

A fordítás mint technika

A fordítás a részleges vagy teljes kommunikációhiány szükségállapotához kötődik. A fordítás folyamatában két szöveggel van dolgunk. Az egyik a *forrásnyelvi szöveg*. A másik a *célnyelvi szöveg*, amely az előzőből keletkezik, úgy hogy hozzá kapcsolódik, általa nyer sajátos arculatot. A fordítás kipróbálás és meggondolás folyamata, melyet mindaddig végzünk, amíg a forrásnyelvi szöveget át nem fogalmazzuk célnyelvi szöveggé. E szerint a fordítás arra irányuló képességként értelmezhető, hogy forrásnyelvi szövegeket célnyelvi szövegekké változtatunk.

A fordító egy szöveg fordítása során bonyolult műveletsort végez el. Azon kívül, hogy a forrásnyelvi lexikai egységeket célnyelviakkal helyettesíti, átrendezi a mondat szerkezetét, megváltoztatja a szórendet, a forrásnyelvi szöveg egyes elemeit kihagyja, olyan elemeket tesz be a célnyelvi szövegbe, amelyek az eredetiben nem szerepelnek. Ezeket a műveleteket – behelyettesítés, kihagyás, átrendezés, betoldás – nevezik átváltási műveleteknek. Tehát a fordítás nem mechanikusan történik, nem szó szerinti, a fordító sokkal inkább az eredeti szöveg értelmét, mondanivalóját próbálja a célnyelvben megalkotni.

Az átváltási műveletek három csoportját szokták a fordításelméleti könyvek megkülönböztetni: a lexikai, grammatikai és stilisztikai átváltásokat.²⁰⁷

A *lexikai* átváltási művelet látszólag a legegyszerűbb átváltási művelet, ilyenkor a fordító nem tesz mást, mint a forrásnyelvi szót felcseréli azonos jelentésű célnyelvi szóval. A fordítás során azonban nem egy szó jelentése kell, hogy változatlan maradjon, hanem az értelme, vagyis a nyelvi jelnek és a valóság bizonyos részének, a jel tárgyának a kapcsolata. Tehát a fordítónak ismernie kell, hogy a forrásnyelvben az adott szó milyen valósággrészre vonatkozik, és úgy kell lefordítania az illető szót, hogy a célnyelvben is ugyanazt a valósággrészt jelölje. A lexikai átváltási művelet ily módon nem egyszerű behelyettesítést jelent, mivel a fordítónak a megfelelő kifejezést kell megtalálnia.

A *grammatikai* átváltási műveletekre általában a nyelvek grammatikai rendszerének különbségei miatt van szükség. De az ok nemcsak ezekben a különbségekben keresendő, mivel lényeges szerepet töltenek be a nyelvhasználati különbségek is, a szöveg szövegépítési sajátosságainak a különbségei. A lexikai átváltási műveletekkel ellentétben ezek a műveletek nem egy-egy szót vagy szókapcsolatot érintenek, hanem az egész mondat szerkezetét. A grammatikai átváltások következtében sokszor megváltozik az egész mondat struktúrája.

Stilisztikai átváltásról akkor szoktak beszélni, amikor a forrásnyelvből fordított célnyelvi szöveget abból a szempontból is meg kell vizsgálni, hogy megfelel-e bizonyos műfaji követelményeknek.

A fordítónak nem szavakkal, hanem szövegekkel van dolga. Számára a szóhoz mint a tárgyak vagy a tényállások jelöléséhez az út a nyelvi jelen keresztül vezet, mely nem materiális tényező, hanem ábrázolásmód. A fordító számára a jel akkor megbízható, ha tudja, hogy a célnyelvben mit jelent. Mivel azonban minden jellel meghatározott jelentéskonstellációk járnak együtt, a jel nem más,

²⁰⁷ Vö. Klaudy Kinga—Salánky Ágnes: *Német-magyar fordítástechnika*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, é.n.

mint utalás több jelentés meglétének a lehetőségére. Ezért a poliszémia a fordítás központi problémájának számít. A jelentések mint olyanok lefordíthatatlanok. Bár a szavakon alapulnak, egy szövegrészhez vagy egy szöveg nagyobb egységéhez kapcsolódnak. A szójelentés pedig a szövegsíkból kiragadva csupán absztraktum. Így a fordító szüntelenül az előtt a döntés előtt áll, hogy egy speciális szövegszituációban hogyan adja vissza az általa meglátottakat, észrevetteket. Harald Winrich, a német textológia egyik jelentős képviselője azt írja erről: a lefordított szavak mindig hazudnak, a lefordított szövegek viszont csak akkor, ha rosszul fordították őket.²⁰⁸

Danica Seleskovitch *Fordítás és alkotókészség*²⁰⁹ című tanulmányában arra a következtetésre jut, hogy a fordításban nagy szerep jut az alkotókészségnek. Ugyanis a fordítás valójában az eredeti szövegnek megfelelő szöveg megalkotása egy másik nyelven, nem pedig átvitel, átalakítás egyik nyelvről a másikra. A fordító a megértett szövegből állítja elő a fordítást, nem csupán a szöveg szavainak jelentéséből. A fordításban megnyilvánuló alkotókészség lényege abban mutatkozik meg, hogy az eredeti képzetek közvetlen megfelelőitől eltérő, más kifejezési formákat választunk. Ez nem jelent mást, mint hogy a fordító nem éri be azzal, hogy emlékezetéből előbányássa az eredetinek megfelelő szavakat, ahogy a beszélő sem elégszik meg azzal, hogy a mondattani szabályoknak megfelelő szavakat sorakoztasson egymás mellé. A jó fordítónak számot kell vetnie azzal, hogy nem képes lefordítani egy szöveget anélkül, hogy ne merítsen a forrásnyelv ismeretét meghaladó tudásanyagból, annak érdekében hogy rátaláljon a célnyelv megfelelő kifejezéseire. Ha a forrásnyelv ismeretének szintjén rekedne meg, nem fordító, hanem átkódoló műveletet végezne. Seleskovitch a nyelvek fordítását nevezi átkódolásnak. Az átkódolás helyénvaló lehet szótárak szerkesztésekor és a nyelvtanításban. De egy szöveg nemcsak állandósult szókapcsolatokból épül fel, ezért

²⁰⁸ „Übersetzte Wörter lügen immer, übersetzte Texte nur, wenn sie schlecht übersetzt sind.” – Lederer, Marianne: Fordítás és interpretáció. In: *Helikon*. 1986/1-2. 187.

²⁰⁹ Seleskovitch, Danica: Fordítás és alkotókészség. In: *Helikon*. 1986/1-2.

fordítása nemcsak állandósult megfelelő alkalmazásaként valósul meg, tehát nem lehet pusztán átkódolás.

A fordítás hermeneutikája

Szövegmegértés nélkül nem lehetséges fordítás, mert a nyelvek különböző tapasztalatokat kínálnak és különbözőképp vannak programozva, állítja Gadamer. A szövegmegértés annak az útnak a feltárása, melyet maga a szöveg nyit meg, s a szöveg által mutatott irány követése: A fordító a szöveggel szemben az olvasó helyzetében van. Ez azt jelenti, hogy nem tudja magát kireflektálni az olvasói hozzáállásból. Ugyanis minden olvasás értelmezés, egy szöveg olvasója és fordítója egy hagyomány-összefüggés területére, valamint a szövegszerző specifikus funkciójába lép. Aki szövegeket akar megérteni, az előzetes döntéseknek veti alá magát, melyek minden szöveg esetében felmerülnek. A szövegolvasás és szövegfordítás tehát azt jelenti, hogy egy hagyományon vagy egy szerepspecifikus viselkedésen belül megőrizzük egy szöveg közleményét, szándékát és hatását. Gadamer is, akárcsak Heidegger, úgy gondolja, hogy a hermeneutikai cselekvés alapvető jellemzője a megértés *előzetességstruktúrája*. A megértés feltételezi a már előzetes szándékok, ismeretek meglétét. Ha meg akarok érteni egy szöveget, hagynom kell, hogy a szöveg magától mondjon valamit, fontos a szöveg mássága iránti fogékonyság. Ez a fogékonyság azonban nem önmagam kikapcsolását jelenti, hanem magába foglalja saját előzetes tapasztalataink, ismereteink, előítéleteink, véleményünk bevonását, melyekben saját másságunk mutatkozik meg. Gadamer szerint fel kell eleveníteni és át kell értékelni az *előítélet* (Vorurteil) fogalmát, amelyet a felvilágosodás óta az át nem gondolt ítélettel és az emberi autoritásra való téves ráhagyatkozással azonosítottak. Az előítéleteket két csoportba oszthatjuk, egy részük elhamarkodottságból, más részük tekintélyből származik. A tekintély egyik formája a *hagyomány*. Mindig és mindenki benne áll a hagyományban, mivel a tradíció nem olyan mint a kabátunk, melyet bármikor levethetünk, hanem inkább olyan, mint a bőrünk: tudhatunk róla, de ki nem bújhatunk belőle. Minden történetiség mögött valójában a hagyomány érvényesülése áll, minden ember saját

történetisége a hagyomány individuális megvalósulását jelenti. A tradíció azonban nem merül ki az etikai, történeti szabályok felhalmozásában, nem azonosítható be csupán mondanivalóként, nevelő hatásként, mint ahogyan korábban értelmezték. A hagyomány, amelyben élünk nem csak rögzített kulturális hagyomány, mely szövegekből és monumentumokból áll, és egy nyelvileg is megfogalmazott értelmet közvetít. A kommunikatív tapasztalt világ sokkal inkább *állandóan* átadatik nekünk („traditur” – tradíció) egy nyitott totalitásként.²¹⁰ A hagyomány tehát folyamat, mely a felhasználással, aktiválással válik tradícióvá. Ezért az interpretáció segítségével mindenik egyén és csoport a maga vágyait, lehetőségeit és jövőjét is megteremtheti benne, belevetítheti, illetve kivetítheti általa. A megértés mindig is hagyományt teremt és éltet, tehát a megértést a hagyománytörténebe való bekerülésként, részvételként lehet és kell elgondolni. A szöveg – mindenféle szöveg – az így felfogott hagyománynak a részét képezi. Fordításkor nem tudunk elvonatkoztatni ettől a hagyománytól, valójában egy egész hagyományt fordítunk le. Gadamer úgy véli, hogy az időbeli távolság nem jelent akadályt, hanem éppenséggel a megértést segíti elő. Így a fordítás évszázadokat összekötő hídként is értelmezhető. Az értelmezés interszjektív aktus, véli Gadamer, képesek vagyunk arra, hogy a szöveget a másik elgondolása szerint értsük meg. Az elgondolás itt tartalmat jelöl, nem szerzői intenciót, a másik pedig lehet egy másik kor, vagy másik személy, esetleg mindkettő. Míg Schleiermacher és Dilthey az időt olyan szakadéknak látta, melyet az értelmezésnek kell áthidalnia, az *időbeli távolság* Gadamer számára a hermeneutikai folyamat produktív alapja. Az időbeli távolság teszi lehetővé, hogy egy nemzedék meghatározhassa önmagát, akárcsak a múltat, melyre a jelen és a jövő felépül. Így az időbeli távolság a hagyomány tárháza lesz.²¹¹

Richard Palmer azt írja, hogy a hermeneutika szótöve a görög *herméneuein* igéből és a *herméneia* főnévből ered, melyek általános

²¹⁰ Vö. Gadamer, Hans-Georg: *Hermeneutika*. In: *Filozófiai hermeneutika*. Vál. Bacsó Béla, Budapest, 1990.

²¹¹ Vö. Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Gondolat, Budapest, 1984. 251–253; 326–328.

fordítása: „értelmezni”, „értelmezés”.²¹² A két kifejezés a szárnyaslábú hírnökistenre, Hermészre utal, aki megteremti a kapcsolatot az égi és a földi szféra között, az istenek üzenetét lefordítja az emberek nyelvére. Hermész *angelosz*, az istenek küldötte. A görögök Hermésznek tulajdonítják az írás, a nyelv felfedezését, ezek segítségével tudja az ember a jelentést megragadni és mások számára közvetíteni.

A *herméneuein* és *herméneia* szavaknak az ókori használatban három fő jelentése alakult ki:

Herméneuein mint *mondani, kifejezni, állítani*. Ez Hermész hírnöki szerepével kapcsolatos. A kimondás maga is értelmezés, ezért nemcsak arra figyelünk, amit a beszélő kimond, hanem arra is, ahogyan azt kifejezi. A kimondott szónak mágikus ereje van. Az írott nyelvből már hiányzik a kimondott szó eredeti kifejező ereje. Ez arra utal – amint ezt a német Sprache (nyelv) szó alapjelentése is mutatja (sprechen=beszélni) –, hogy a nyelv eredeti formájában *beszélt* nyelv.

Herméneuein mint *magyarázni*. A második alapjelentés a megértés bizonyító oldalára fekteti a hangsúlyt. A magyarázat feltételez egyfajta előzetes megértést, a szöveg előzetes megértése után lehet belépni a szöveg jelentésébe. Ez az előzetes megértés azonban a magyarázat során folyamatosan át is alakul.

Herméneuein mint *fordítani*. Hermész isten mint fordító két világ között közvetít. A fordítás nem mechanikus folyamat, nem a szavak egyszerű átültetését jelenti egyik nyelvből a másikba. Fordítás alkalmával mindig figyelembe kell venni azt a tényt, hogy a nyelv közegében és közegén át létezőnk, a világot a nyelven keresztül érzékeljük, ismerjük meg. Így a fordító az idegen nyelvű szöveget saját nyelvének közegébe, fogalomrendszerébe kell, hogy áthelyezze. Akárcsak Hermész isten, a fordító két (nyelvi) világ között közvetít.

Láthatjuk tehát, hogy a hermeneutika kifejezés egyik alapjelentése éppen a fordítás.

²¹² Vö. Palmer, Richard E.: „Hermeneuein-herméneia”- ókori szavak használatának mai jelentősége. In: *A hermeneutika elmélete*. Első rész. Ikonológia és műértelmezés. Szerk. Fabiny Tibor. Szeged, 1987.

George Steiner a *Bábel után* című könyvében abból indul ki, hogy a fordítás nem egyszerűen egy jelentésnek egy másik nyelvbe való átviteleként megy végbe, hanem a fordítás maga értelmezés, kommunikáció. Könyvének címe két dologra is vonatkozik: egyrészt a fordítást lehetővé és szükségessé tevő sokféleség kialakulására, de ugyanakkor a Bábel előtti idők iránti nosztalgiát, amikor még nem léteztek nyelvi határok, s ezzel az egység utáni vágyat is kifejezi.

Steiner felhívja a figyelmet arra, hogy az angol *interpreter* kifejezés egyik jelentése a *fordító*. Elsődleges értelemben a fordítás egyik nyelvről a másikra való fordítást jelent. De nemcsak nyelvek között szükséges a fordítás. Éppen a nyelv horizontális és vertikális szerkezetre való tagolódásának következtében alakulnak ki a különböző nyelvváltozatok. Így beszélhetünk társadalmi, területi, standard nyelvváltozatokról. Ezeknek a nyelvváltozatoknak az egymás közötti megértése is fordítást igényel. Például tájegységeként változik egy-egy szó, tárgy megnevezése, és ezek a jelentések az ott lakókon kívül nem biztos, hogy az idegenek számára egyértelműek. Így, a német nyelv különböző nyelvváltozatait beszélő személyek nem értik meg egymást. De úgy gondolom, hogy nemcsak akkor szükséges a fordítás, amikor nyelvi nehézségekbe ütközünk. Beszéd közben, mialatt a másikat hallgatjuk, nem teszünk mást, mint lefordítjuk a gondolatait a magunk „nyelvére”. Egy személy egyéni nyelvhasználatát nevezik a nyelvészek idiolektusnak. Ebben a megközelítésben azonban a standard nyelvváltozat csak mint elvont fogalom létezik. Minden személy a szó igazi értelmében egy fordítási aktust hajt végre akkor, amikor egy nyelvi üzenetet kap egy másiktól.²¹³

Steiner úgy véli, hogy a fordításra egyrészt azért van szükség, mert az emberek különböző nyelvet beszélnek. De ugyanakkor a fordítás minden kommunikációs megnyilatkozásra is vonatkozik, amely egy nyelven belül megnyilvánul. Tehát függetlenül attól, hogy egy nyelven belüli vagy pedig különböző nyelvek között történő

²¹³ „O persoană îndeplinește un act de traducere, în adevăratul sens al cuvântului, când primește un mesaj lingvistic de la oricare altă ființă”. – Steiner, George: *După Babel*. Editura Univers, București, 1983. 74.

fordítás folyamatáról beszéltünk, az egész emberi kommunikáció fordításként valósul meg. Éppen ezért nem a bábeli torony leomlásával kezdődött el a fordítás gyakorlata, hanem épp ellenkezőleg, az ott történtek megerősítik, konkretizálják a fordító örökös feladatkörét. A fordítás megkerülhetetlen és nélkülözhetetlen folyamat. Steiner I. A. Richardsot idézi, aki szerint lehetséges, hogy maga a fordítás a legösszetettebb eseménye a világ fejlődésének. Vagy pedig magának a nyelvnek a megjelenése, a kialakulása tekinthető ilyen komplex eseménynek, gondolja tovább Steiner.

Steiner a *Bábel után* című könyvének az utószavában a Kabbalának a fordításról vallott két lehetőségét idézi. A Kabbala szerint az egyik megoldás a többnyelvűségre annak a napnak az eljövetele lenne, amikor már nem lenne szükség a fordításra, mivel minden nyelv egyetlen nyelvre redukálna. A másik lehetőség szerint a fordítás nem értelmetlenné válna, de már nem lenne szükség magára a fordításra, mivel a szavak megszabadulnának a jelentéseiktől, és halott kövekké válnának az emberek szájában. Mindkét esetben az emberek megszabadulnának a Bábel tornyának leomlása okozta fordítás nehézségeitől. Feltehetjük a kérdést, hogy az így keletkezett „némaság” közül melyik hallgatás lenne „némább”?²¹⁴

Láthatjuk, hogy a fordításról mint fordítási technikáról és mint emberi kommunikációról hermeneutikai megközelítésben is beszélhetünk. A fordítási technika segítségével szövegeket alkothatunk újra akár több idegen nyelven is. Ha azonban a fordítás hermeneutikai koncepciójából indulunk ki, akkor az egész emberi kommunikációt fordításnak tekinthetjük. Ahhoz, hogy autentikus kommunikáció valósuljon meg, *közös nyelvre* van szükség.

Lotman strukturalista-szemiotikai megközelítésmódja szerint a közös nyelv nem más, mint egyfajta közös kódnak a kialakulása, közös jelek átfedése, összekapcsolása révén. A kultúra mint nyelvi kultúra épül fel, azonban nem egy, a már meglévő jelrendszerek mellett kiépülő újabb jelrendszerként, hanem az összes többi jelrendszer foglalataként. Tehát minden kultúra egy sajátos jelrendszernek, sajátos nyelvnek tekinthető. Ahhoz, hogy ezek a

²¹⁴ Uo. 575.

sajátos nyelvek „megértsék” egymást, nélkülözhetetlen egy közös nyelv megalkotása. Minden jelrendszer különböző jelekből áll. A feladat nem lesz más, mint hogy a közös jeleket megkeresve, azokat összekapcsolva egy közös kódot, nyelvet alakítsunk ki.²¹⁵

Schleiermacher viszont a maga hermeneutikai nézőpontjából úgy véli, hogy maga a szerző alkotja meg azt a közös nyelvet, amely lehetővé teszi a szöveg olvasójával való igazi kommunikáció létrejöttét. A közös nyelv nem egy nyelv beszélését feltételezi, nem egy adott közeget, a közös nyelv nem más, mint közös alkotás. Ahhoz, hogy a befogadó azzal a szöveggel találkozzon, amelyet a szerző írt, egyazon tapasztalati síkban kell, hogy legyenek. A mű egy életdarab, amely beletartozik egy életegészbe, ezen a darabon keresztül jelenítődik meg az élet egésze. Mindenki individualitása apró részekből épül fel, ezek sajátosan szerveződnek egységgé. Schleiermacher szerint bármely rész az élet egészében válik érthetővé, és az egész a részben, a partikulárisban. A szerzőt jobban kell érteni, mint ahogy az saját magát értette, állapítja meg Schleiermacher, vagyis az olvasó akkor befogadó, ha találkozik a szerzővel az alkotás folyamatában, ha benne él a mű univerzumában, s a fikciót úgy éli meg, mintha az valóság lenne. Egyfajta újraalkotás történik az olvasás során, mivel a nyelvet, melyet a szerző, miközben írta a művet, megalkotott, az olvasó a mű olvasása során újraalkotja. Így lesz a mű nyelve közös nyelv, mint a szerző és az olvasó közös alkotása.²¹⁶

A közös nyelv a kommunikáció megvalósulásához szükséges, s a nyelv csak a beszélgetésben létezik igazán. Hans-Georg Gadamer szerint „a nyelv nem kijelentésekben (Aussagen), hanem beszélgetésként megy végbe”. A nyelv csak a beszélgetésben létezik igazán, s a beszélgetés, a párbeszéd alapvető létviszony (Én–Te viszonyt épít). A *dialógus*, etimológiáját megvizsgálva, összetett szó: *dia*=között, *logosz*=beszéd. Tehát már megnevezésében a dialógus

²¹⁵ Vö. Lotman, Jurij M.: A kultúrák kölcsönhatásának elmélete. Szemiotikai megközelítés. In: *Kultúra és közösség*. 1989/6. 8–12.

²¹⁶ Vö. Schleiermacher, Friedrich: A hermeneutika fogalmáról F. A. Wolf fejtegetéseivel és Ast tankönyvével összefüggésben. In: *Filozófiai hermeneutika*. Budapest, 1990. 41–44.

egy olyan beszédhelyzetet jelöl, amely két ember között zajlik, résztvevő együttműködésük tartja fenn ezt a közöttséget.

A kommunikáció latin szótövének, a *communis*nak a jelentése szintén a közökre utal. Tehát a beszélgetés, a kapcsolatba lépés közös nyelvet feltételez, ahhoz, hogy megvalósulhasson a párbeszéd. Gadamer rámutat, hogy minden beszélgetés előfeltételez egy közös nyelvet, vagy pontosabban kialakít egy közös nyelvet. „Valami oda van téve középre”- ahogyan a görögök mondták.²¹⁷ Ezt a közös nyelvet azonban csak a beszélgetésben dolgozhatjuk ki. Nem a partnerek egymáshoz igazodását jelenti. Valójában az történik, hogy a sikeres beszélgetésben a résztvevők alávetik magukat a dolog igazságának, ami egy új közösséggé kovácsolja őket. A beszélgetésben végbemenő megértés nem pusztán saját álláspontunk előadása, hanem közösséggé változás, melyben nem maradunk azok, akik voltunk, idézi Veress Károly Gadamer.²¹⁸ A beszélgetés tehát folytonos mozgás, ellentétes tendenciák váltakozása, a vélemények ide-oda mozgása. Ezt a köztes szférát a résztvevők együttműködése tartja fenn, valamelyikük részvételének a hiánya a dialógus megszűnéséhez vezet. A közöttség a részvétel, az együttműködés helyszíne.

Ahhoz, hogy létrejöjjön ez a közös nyelv, szükséges a fordítás. A fordítás nem egy szövegnek egyik nyelvből a másikba való átültetésére, hanem egy tapasztalatnak, egy kultúrának a lefordítására vonatkozik, vonatkozhatik. Nap mint nap kapcsolatba kerülünk emberekkel, a velük folytatott beszélgetésben egy közös nyelvet teremtünk. Ez történik, miközben a gondolataimat lefordítom a Te „nyelvedre”, és fordítva, a Te gondolataidat az én „nyelvemre”. Ha jobban belegondolunk, a „közös nyelv” mibenlétét homály fedi. A homályt úgy oszlatjuk el, ha a közös nyelvet nem valamiféle előre elkészített, a beszélők számára már eleve adott készenálló eszközként tekintjük, hanem a megértés és a megértetés olyan folyamatként, amely a beszélgetők kölcsönös részvétele révén alakul ki. A dolog mindig oda van téve középre.

²¹⁷ Vö. Gadamer: I.m. 264.

²¹⁸ Veress Károly: *Az értelem értelméről*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely, 2003. 65.

A fordítás kulturális dimenziói

Ha minden nyelv egy sajátos világszemléletet jelent, akkor, ha meg akarom érteni egy más nyelven beszélő embertársamat, nem elég csak az illető idegen nyelvet elsajátítanom, hanem az illető kultúrát is meg kell ismernem, annak a világszemléletében is jártasságra, otthonosságra kell szert tennem. Elsősorban éppen kultúrájuk az, ami megkülönbözteti az egymástól eltérő, területileg és történelmileg elkülönülő emberi közösségeket.

Józsa Péter szerint a kultúra mindazon ismeretek, értékek, reflexek, viselkedési modellek és sémák, szokások és hiedelmek összessége, melyeket az egyén az őt felnevelő közegben, a szocializáció során részint megfigyelhető, részint észrevétlen módon elsajátít. Ebben az értelemben a kultúra nemcsak a felhalmozott ismeretek, értékek összessége, hanem a viselkedési modellek, szokások és hiedelmek rendszere is, melyet az egyénnel, a társadalmat alkotó személyiséggel összefüggésben kell vizsgálnunk. A kultúra rendszere csak akkor és annyiban nyer értelmet, ha azt az egyén a saját szocializációja során elsajátítja, s ez részint személyisége részévé válik, részint a környezetéhez, az őt körülvevő valósághoz való viszonyában realizálódik.²¹⁹

Ha Józsa Péter fentebb idézett kultúraértelmezésére gondolunk, ki kell emelnünk azt a mozzanatot, mely szerint az egyén a kultúra értékeit elsajátítja, magáévá teszi. Hogyan lehetséges ez? A kommunikáció segítségével! A kommunikáció az az eszköz, melynek segítségével a kultúra mindenkori tartalmát az egyik generáció a következőre hagyományozhatja, illetve ezen belül az egyén elsajátíthatja. A kultúra és a kommunikáció feltétlenül szoros kapcsolatának értelmezésében néhány megközelítés egészen odáig megy, hogy magát a kultúrát a társadalmi kommunikáció rendszerének fogja fel. Ebben az összefüggésben az anyagi javak előállításához és a társadalom önértelmezési rendszerének kialakulásához szükséges információk értendők a kultúra fogalma

²¹⁹ Vö. http://www.kultura.hu/a_kultura_fogalma_es_ertelmezesei.doc, 2006.02.15.

alatt. Ennek a megközelítésnek az alapján fogadhatjuk el Lotman kultúraértelmezését, aki szerint a kultúra: valamennyi nem örökletes információ és az információ szervezési és megőrzési módjainak az összessége.²²⁰ Ez a kultúraértelmezés nincs ellentmondásban a Józsa-féle értelmezéssel, ellenkezőleg, a kettőt összekapcsolhatjuk. Valamennyi nem örökletes információ nem más, mint ismeretek, értékek, reflexek, viselkedési modellek és sémák, szokások és hiedelmek, az információ szervezési és megőrzési módjainak összessége. Az egyén pedig az őt felnevelő közegben részint megfigyelhető, részint észrevétlen módon elsajátítja a kultúrát. A két értelmezés tehát szorosan kapcsolódik egymáshoz, csak Lotman nagyobb hangsúlyt fektet a kultúra és kommunikáció kapcsolatára.

A kultúra és a kommunikáció tehát egymástól elválaszthatatlan, a kommunikáció a kultúra hordozója. A nyelv, a kommunikáció emberek között zajlik. Ha egy nyelven beszélő emberek kommunikálnak egymással, nincsen nyelvi akadály a megértésnek. De mit tehetek akkor, ha egy számomra idegen nyelven beszélő emberrel találkozom? Ha kommunikálni szeretnék vele, meg kell tanulnom a nyelvét, meg kell ismenem a kultúráját. De nem az elméletek, szabályok elsajátítása a fontos, hanem a kettő találkozásának az a „teoretikus” horizontja, melyben egymás értelmező befogadása megtörténik. A *teoria* eredeti értelme a szemlélődésszerűsége utal. A görögök mindennapi életében a *theorosz* nem volt más, mint a város küldötte, aki szemlélődve vett részt más városok ünnepein. Nem volt résztvevő, csak jelen volt a történéseknél, de ugyanakkor kívül is állt rajtuk. Olyan néző volt, aki az ünnepegen látottakat, tapasztaltakat az otthoniaknak elmesélte. Így valósult meg az ő szemléleti horizontjában a kétféle tapasztalatnak, kultúrának a találkozása. Az idegen nyelvet tanuló is hasonlóképpen találkozik a tanulás során egy új, idegen kultúrával. Szemléleti-tapasztalati horizontjában valósul meg a két kultúra találkozása, a sajátjé és az idegen kultúráé. Ez a találkozás egyszersmind fordítást is jelent. Saját kultúrámat lefordítom az idegen kultúra nyelvére, és fordítva, az idegen kultúrát lefordítom az

²²⁰ Vö. Lotman, Jurij M.: Kultúra és információ. In: Lotman, J.: *Szöveg, modell, típus*. Gondolat, Budapest, 1973. 272.

én kultúrára. Ez a fordítás megértést, értelmezést is feltételez. Azáltal, hogy lefordítom a másik kultúrát, értelmezem is egyben, s a magam számára érthetővé teszem. Itt ismét eljutottunk a hermeneutikához, mint a megértés, értelmezés művészetéhez.

A hermeneutika hagyományában a hermeneutikai probléma három részre tagolódt: *subtilitas intelligendi* = megértés; *subtilitas explicandi* = értelmezés; *subtilitas applicandi* = alkalmazás. A *subtilitast* nem módszerként, hanem képességként értették. Gadamer a hármas felosztásból az alkalmazásnak tulajdonít kiemelkedő szerepet, az alkalmazás a szöveg tényleges belépése az életbe, a tapasztalatba.²²¹

Mit jelent az alkalmazás kifejezés? Két megközelítési mód is kínálkozik. Az egyik szerint az alkalmazás mindig valaminek egy másvalamire történő alkalmazását jelenti. Ebben az értelemben az alkalmazás két tárgy elkülönültségét feltételezi, egy aktív és egy passzív tárgyét, az alkalmazott előzetes meglétét és az alkalmazás elszenvedőjét. A másik megközelítés szerint az alkalmazás egzisztenciálisan érinti az alkalmazottat. Ebben az értelemben az alkalmazottnak nincsen tárgya, mivel az magának az alkalmazottnak a létmódja. Az alkalmazott csakis az alkalmazásban létezik.²²²

Az alkalmazás tehát nem egy külsődleges hozzájárulás, nem a hermeneutikai folyamat utolsó mozzanata, hanem Gadamer felfogása szerint az értelmezés, megértés és alkalmazás egyazon hermeneutikai folyamat egymást feltételező mozzanataiként gondolhatók el. Ugyanígy a fordítás is elsősorban alkalmazás, gyakorlat. Miközben beszélünk, olvasunk, fordítunk is közben. A fordítás nem fordítási szabályok és törvények összességét jelenti, hanem ezen szabályok gyakorlatba ültetését. Nem elégséges a szabály ismerete, annak az alkalmazása a fontos. Az alkalmazás nem egy utolsó lépése a fordításnak, nem pusztán a szabályok felhasználását jelenti. A szabályok mint olyanok nem léteznek öncélúan, hanem létüket az alkalmazásban nyerik el. A fordítás nem elmélet, hanem gyakorlat, pontosabban alkalmazás, az elméleti és gyakorlati beállítódás olyan szétválaszthatatlanul összetartozó egysége, amelyet nemcsak hogy

²²¹ Vö. Gadamer: I.m. 218.

²²² Veress Károly: I.m. 130–131.

folyamatosan végzünk, hanem nap mint nap minden tapasztalatunkban megélünk.

Gadamer arra is ráirányítja a figyelmet, hogy bármely szöveggel való első találkozás – az olvasás formájában való találkozás is – egyben fordítás. Ahogyan a fordítás soha sem egy pusztán reprodukálási folyamat, hanem aktív viszonyulás, az olvasás is mindig aktív viszonyulást feltételez az olvasó, a befogadó részéről. Az olvasás titka ténylegesen abban rejlik, hogy olyan, mint egy nyelvek között ívelő híd, írja Gadamer.²²³ Az olvasás tehát fordítás is egyben. A különböző szövegek anyanyelvünkön történő olvasása is olyan, mint egy fordítás, akárcsak egy idegen nyelvre történő fordítás. Ugyanis az olvasás nem más, mint jelek áthelyezése a gondolatok világába. Eredeti vagy fordított szövegeknek már az olvasása is értelmezés. Az olvasás, akárcsak a fordítás is, új szövegegészt hoz létre, mindkettő az alkotással határos *áthelyezést* igényel. Az olvasás olyan, mint egy áthelyezés, egy fordításszerű átvitel egyik partról a másikra. Így a szöveg fordítójának tevékenysége nem más, mint átvitel a tenger két partja között, egyik szárazföldről a másikra, egyik szövegből a másikba.

A fordítás tehát hídnak tekinthető két part, két nyelv között. Mire is szolgál a híd? Elősegíti az átjárást az egyik partról a másikra. A hídon közlekedés folyik a partok között.

Mit tesz a fordító? Átkel az egyik partról a másikra, egyik nyelvből a másikba – ezt szabadon teheti, s ebben rejlik a fordító létmódjának kitüntetettsége. Nem kell révészre várnia, hogy átvigye a másik partra. Szabadon kel át a hídon, melyet másokkal együtt ő maga is épít.

²²³ Gadamer, Hans-Georg: Olvasni olyan, mint fordítani. In: *Vulgo*. 2000. II. évfolyam, 3-4-5. 19–24.

Lőrincz Éva

A vendégfogadás etikájáról

Az etika tulajdonképpeni tárgya az erkölcs²²³ és az erkölcsiség problémaköre. Az erkölcsöt mindazoknak a cselekvési mintáknak az összessége alkotja, amelyeket az emberek bizonyos közösségekben elismertek és a kötelező érvényűség rangjára emeltek. Az emberi kapcsolatok történetileg kialakult elrendeződésében az erkölcs olyan természetesen szerveződött életforma, amely visszatükrözi bizonyos közösség értelem- és értékfelfogását. Egy meghatározott erkölcsi rend nem vihető át minden további nélkül más csoportok tagjaira, ugyanis együtt változik az emberi csoportok és közösségek történelmileg kibontakozó szabadságfelfogásával. Az etika és az erkölcs közötti különbség abban áll, hogy az etika nem közvetlenül vonatkozik az egyes cselekedetekre, hanem magasabb szinten és elvileg reflektál az erkölcsi cselekedetre. Az etika olyan erkölcsi alapelveket keres, amelyek segítségével az erkölcsiségre igényt formáló cselekedetről ítélet alkotható.

Miként alkalmazhatók az általános eszmék a különféle történelmileg kialakult életformák és kultúrák összefüggésében? Egyes társadalmak erkölcsfelfogását és erkölcsi horizontját lényegesen meghatározza a hagyomány és a szokás. Az erkölcsi alapelvek teljes azonossága ellenére is különböző „tájjellegű erkölcsök”²²⁴ jöhetnek létre egyes csoportok létfeltételeinek megfelelően. Ebből arra következtethetünk, hogy a változó adottságoktól inkább az erkölcs függ, és nem az etika.

Mit jelent az etika horizontjában a fogadás mint befogadás és vendégfogadás? Miben áll a vendégfogadás léte? Miként értelmezhetjük a vendégszeretetet? Kifejezi-e a vendégnek és a

²²³ A magyar erkölcs szó legrégebbi előfordulása a XIV-XV. századig vezethető vissza. Jelentése „a társadalom szempontjából helyesnek tartott emberi magatartást meghatározó normák összessége”. – Vö. *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1967. I. 788.

²²⁴ Vö. Nyíri Tamás: *Alapvető etika*. Szent István Társulat, Budapest, 1994.

vendégfogadónak a vendégszeretet lévinas-i, illetve derridai fogalmában megragadható viszonya a kulturális határoltság áthidalásának a lehetőségét? Lehetne-e ez a viszony egy interkulturális etika alapja? Ezekre a kérdésekre próbálok választ találni írásomban.

Amikor a vendég szerető befogadásáról, elfogadásáról beszélünk, két francia filozófus neve kerül előtérbe: Emmanuel Lévinas-é és Jacques Derridáé. Lévinas a *Teljesség és végtelen* című művében a vendégszeretet elgondolására szólít bennünket, mégpedig úgy, hogy vagy elsajátítunk egy helyet, ahol befogadjuk a másikat, vagy befogadva a másikat, elsajátítunk egy helyet. A *vendégszeretet* szó meglehetősen ritkán fordul elő az említett műben, míg a *befogadás* az egyik leggyakrabban használt és legmeghatározóbb szó.

Lévinas szerint a vendégszeretet annak a neve, ami az arc felé nyit, azaz befogadja azt. Találunk-e valami közöset az archan és a vendégszereteten? Az arc mindig egy befogadás számára adódik és a befogadás is mindig csak egy arcot fogad be.

Milyen értelemben? A vendégszeretet figyelést jelent és befogadást, vagyis a más felé mutató feszültséget, figyelmes intenciót, a másik igenlését. Az intencionalitás, a beszéd iránti figyelem, az arc befogadása, a vendégszeretet ugyanaz, de csak úgy, mint a *Másik* befogadása. Ez a mozgás nélküli mozgás eltörlődik a másik befogadásában, és – minthogy a másik végtelenjének nyílik meg – a másik igenlése már a másik befogadására fog válaszolni. A másik befogadása így válik eleve válasszá. Lévinas-nál „*csak a Másik, s nem az én mondhat igent*”.²²⁵ Az etika és a filozófia hagyománya azt igényli, hogy a döntés az *én* döntésem legyen. De döntésnek nevezhető az a tiszta mozgás, amely csak az énből vagyis magamból fakadna? Ha csak a Másik mondhatja az igent, akkor ebből arra következtethetünk, hogy a befogadás mindig a *más* befogadása.

A befogadás az első mozdulat, méghozzá látszólag passzív mozdulat. Mint etikai viszony fogadást, fogadókészséget jelöl. A

²²⁵ Lévinas, Emmanuel: *Teljesség és végtelen*. Jelenkor Kiadó, Pécs, 1999. 72.

Másikat a beszéden belül megközelíteni annyi, mint kifejeződését befogadni. Abban a mértékben fogad, amennyiben az én befogadóképességén túl fogad.

A fogadókészség a fogadásnak az elfogadásáról szól. A fogadás jelentését akkor érthetjük meg igazán, ha a vendégszerető fogadásból, a másiknak felkínált befogadásból indulunk ki. Lévinas érdekes hasonlatot használ, „*az ajtó*”-t. Értelmezésében az ajtó, mely a küszöbön megnyitja az itthon-t, csak beszédmód volna, a tevés módja, az a mód, amikor kinyújtott kézzel a másik felé fordulunk, hogy először enni, inni adjunk neki. Így a nyitott ajtó, mint beszédmód, egy végtelen eszme transzcendenciájának a megnyitását jelenti. Vagyis egy „*ajtón*” keresztül érkezik ez hozzánk, melyben az ajtó nem más, mint ami az ész a tanításban.

Derrida szerint Lévinas a tanító befogadásban mást ad és mást kap, többet, mint az én és többet, mint valami más. A *Másikat* a beszéden belül megközelíteni annyi, mint a kifejeződését befogadni. Az *Én* befogadóképességén túl fogadni a másikat annyi, mint a végtelen ideájával rendelkezni, azaz tanítva lenni. A Másikkal való viszony tehát etikai kapcsolat, míg a befogadott beszéd egyúttal tanítás. „Az adottat felfogni annyi, mint már tanításként – a *Másik* kifejeződéseként – fogadni”.²²⁶ Ez a tanítás kívülről jön, és többet hoz.

A tanítás nélküli csendes nyelv, a szavak nélküli értés nem más, mint a titokban való kifejeződés. Az ilyen nyelv egyszerűen *hallgatag*. Ez a behúzóds az önhöz, mint menedékhelyre való visszavonulás, a vendégszeretetenek, a várakozásnak a befogadása. Benne a meg nem szólaló nyelv csak lényegi lehetőség marad.

Meg kell különböztetni a szeretetet a vendégszeretettől. A *Másik* befogadása, a vendégszeretet, mint a transzcendencia metafizikai eseménye, nem úgy teljeseedik be, mint szeretet. Csak a beszéd transzcendenciája az, amely a szeretethez kötött.

Lévinas mindig a befogadás felé nyitja meg a behúzódsát, amely ugyanakkor mindig egy befogadásra utal. A ház vagy az itthon intimitása a behúzódsnak az a helye, ahol a vendégszerető fogadás végbemegy. És itt, ahol a vendégszerető fogadás végbemegy, kerül

²²⁶ Uo. 71.

előtérbe a *Más*, mint a *Nő*,²²⁷ aki a behúzódás, a ház és a lakozás bensőségességének a feltétele.

A vendégszeretet törvénye szerint a vendéglátó, tehát az, aki a hely tulajdonosának hiszi magát, és aki a meghívott vendéget befogadja, valójában nem más, mint fogadott vendég a saját házában. Ő a befogadó vendég(látó).²²⁸ A saját házától fogadja a vendégszeretetet, amelyet a saját házában nyújt. Egyszerre lesz befogadó és befogadott. Úgy nyílik meg a lakhelye saját maga számára, mint menedékközd. Így lesz a befogadó először is az otthon befogadottja. Aki fogad, azt fogadták, és ő ott fogadja a vendégszeretetet, amit saját házában tart. Derrida ezen a ponton látja szükségesnek Rosenzweig és Lévinas állításainak egybevetését, vagyis annak az egybevetését, ami a lakosból itthon fogadott vendéget, a tulajdonosból bérlőt, a befogadó vendéglátóból befogadott vendéget alkotó isteni törvény, illetve a nőlet mint önmagába befogadó. Rosenzweig szerint az eredeti eltulajdonlás az, ami a tulajdonost saját tulajdonából sajátítja ki, azaz itthonját átmeneti helyé vagy bérléménnyé teszi. Lévinas hangsúlyozza, hogy a ház nem birtokolt. Csak annyiban birtokolt, amennyiben vendégszerető tulajdonosa iránt. A ház ura, aki maga vendéglátó, fogadott vendég a saját házában. A befogadásnak, a befogadókészségnek ez az abszolút elsőbbsége az, amit Lévinas úgy határoz meg, mint a *Nő nőisége*. Az abszolút befogadás egy elsajátíthatatlan helyen történik, egy nyitott belsőségben, melynek tulajdonosa azt a vendégszeretetet fogadja, amelyet aztán adni szeretne. A vendégszeretet ugyanis megelőzi a tulajdont.

Fontos vonása a lévinas-i elgondolásnak az a mód, ahogyan Lévinas nemcsak megkülönbözteti, hanem egyenesen szembeállítja egymással a vendégszeretetet és a tematizálást. Az intencionalitás, a

²²⁷ Uo. 127.

²²⁸ Itt J. Derrida kifejezését használom, aki a vendég(látó)fogalmának két jelentését különbözteti meg: a befogadóét (host) és a befogadottét (guest). – Vö. Derrida, Jacques: *Istenhozzád Emmanuel Lévinasnak*. Jelenkor Kiadó, Pécs, 2000.

valaminek a tudata a beszédre való odafigyelésben vagy az arc befogadásában – ez mind vendégszeretetet és nem tematizáció.²²⁹

A beszédre való odafigyelés vagy az arc befogadása, mint vendégszeretet és nem mint tematizáció, egy egyenérték-láncolatot eredményez. Feltételezi azt, hogy az arc mint intencionalitás, befogadás vagy vendégszeretet, elválaszthatatlan. Az intencionalitás ellenáll a tematizálásnak. Az arc a befogadás gesztusaként a másnak mint idegennek az üdvözléseként a vendégszeretethez mint intencionalitásba nyílik meg, de ugyanakkor nem válhat tárggyá, dologgá vagy témává. A tematizálás ellenben feltételezi a vendégszeretetet, a befogadást, az intencionalitást, az arcot. Nincs olyan intencionális tapasztalat, mely olyasvalaminek a körülírt tapasztalatát alkotná, amelyet meghatározott és meghatározható módon vendégszeretethez nevezhetnénk. Az intencionalitás a maga legáltalánosabb struktúrájában vendégszeretethez, azaz az arc befogadásaként, a vendégszeretetet etikájaként nyílik meg. Az etika elve és egésze maga a vendégszeretet.

Ennek a vendégszeretethez az etikája vezet be a fenomenológiába azzal, hogy ott, ahol kell, lemond a tematizálásról. Ehhez feltételként a *megszakítás* fogalmát vezeti be Lévinas. Ezt a megszakítást a fenomenológia kényszeríti önmagára, azaz önmagát szakítja meg. Az önmaga általi önmegszakítást a gondolkodásnak kell magára vállalnia: ez az etikai beszéd a vendégszeretet.

Derrida szerint semmit sem fogunk megérteni a vendégszeretethez, ha azt, amit az „önmaga megszakítása” jelent, nem úgy értjük meg, mint a más. Ez az etikai nyelv annak a megközelítésnek az értelme, amely elüt a tudástól, és nem közbenjárásokból érkezik. A megszakítás nem rendeltetésként éri a fenomenológiát, hanem annak leírási folyamatában jelenik meg. Az etika nevében határozza el magát önmaga megszakítására. Egy olyan fenomenológia önmegszakítása valósul meg így, mely saját szükségszerűségének, saját törvényének enged ott, ahol ezt a megszakítási parancsot kapja. A fentiek értelmében a fenomenológia éppen az önmaga iránti hűség által lesz hűtlen önmagához. Ez a hűtlenné tevő hűség alapozza meg a vendégszeretet iránti tiszteletet.

²²⁹ Lévinas: I.m. 256.

Már az ókori Athénban létezett az idegenek iránti vendégszeretet joga, amelyről Szókratész védőbeszédében olvashatunk. A vendégszeretetet a kezdetektől fogva egy házat, egy nemzetséget, egy családot vagy etnikai csoportot kötelez el, miközben befogadja azt. Feltételezi a szerződő felek társadalmi és családi állapotát, annak a lehetőségét, hogy nevükön szólítsák őket, hogy a jog alanyai legyenek: felszólíthatók, büntethetők, beszámíthatók, felelősek. Az idegennek ajánlott vendégszeretetet az, ami lehetővé teszi a vendégszeretetet, de ugyanakkor bizonyos mértékig korlátozza és megtiltja azt. Nem ajánlanak ugyanis vendégszeretetet a névtelenül érkezőnek, valakinek, aki nem rendelkezik névvel. Ily módon itt egy ellentmondásba ütközünk. Az abszolút vendégszeretet azt követeli, hogy megnyissam az otthonomat, és ne csak az idegennek adjak, hanem az ismeretlen, névtelen másoknak is, még hozzá anélkül, hogy bármiféle viszonyosságot vagy szerződés megkötését kérném tőle. Az igaz vendégszeretet úgy szakít a vendégszeretet jogával, hogy képes legyen azt a fejlődés állandó mozgásában tartani.

A vendégszeretetről történő mai gondolkodás feltételezi a küszöbök és határok szigorú lehatárolásának lehetőségét úgy, mint a családi és a nem családi, az idegen és a nem idegen, ugyanakkor a magánjellelű és a nyilvános, a magánjog és a közjog között. A határ jogi és politikai rendezetlen mozgásba keveredett a fennálló jog és az elfogadott normák kihívásával. Mivel a magánjellelű cserék áthaladnak a köz terén és ott rendelkezésre állnak, attól a pillanattól kezdve a vendégszeretet minden eleme összekeveredik. Ha például az én otthonom létrehozásában telefonvonalam, internethez való hozzáférési mezőm is részt vesz, akkor az én elvileg sérthetetlen otthonomat egyre lényegibb és bensőbb módon éppen a telefonvonalam hozza létre. Ebben az esetben bármilyen beavatkozás a sérthetetlen megsértése lesz, ott, ahol a sérthetlenség alóli mentesség még mindig a vendégszeretet feltétele.

A technikai-tudományos lehetőség nemcsak az otthon bensőségeit, de még önmagunk integritását is fenyegeti. Mindenütt, ahol az otthont fenyegetik, ahol fenyegetést mint olyant éreznek, nem az idegen ellen irányul, hanem a technikai hatalom ellen, amely ugyanúgy idegen a nyelvnek vagy a vallásnak, mint a

családnak vagy a nemzetnek, és amely az otthonnal együtt fenyegeti a vendégszeretet hagyományos feltételeit is. Nálam, önmagamnál szeretnék úr lenni, azaz *ipse, potens* a ház ura, hogy azt láthassam vendégül, akit akarok, és lehetséges ellenségnek, nemkívánatos idegennek tartom azt, aki behatol ebbe az otthonomba, az én vendéglátói hatalmamba, az én „ipszeitásomba”.

A klasszikus értelemben vett vendégszeretet nem létezik önmaga feletti önállóság nélkül, és nem érvényesülhet másként, mint kizárva és erőszakot téve. Egy bizonyos igazságtalanság, egy bizonyos esküszegés a vendégszeretet jogának küszöbénél azonnal elkezdődik. Ez a cinkosság a hatalom által gyakorolt erőszak és a törvény hatalmas ereje közt abszolút radikális módon a vendégszeretetnek a jogba való beírásától függ. Ez a jog úgy alkalmazható, mint a közjog és az állam joga. Az állam csak úgy tudja garantálni a magánjellelűnek a területét, hogy véd, önmaga bizonyossága végett behatol oda, lehetővé teszi a kommunikációt, és kiterjeszti az információt és az átlátszóságot.

Ma bizonyos technikák felgyorsult terjedése révén a magánjellelűnek mondott társadalmiság tere és hatalma gyorsabban terjed, mint korábban bármikor. Az állam egyszerre kisebb és gyengébb, mint ezek a nem-állami, magánjellelű nagyhatalmak. A klasszikus állam hihetetlen erőfeszítéseket tesz azért, hogy átfogja, korlátozza, felügyelje és megragadja azt, ami mérhetetlen gyorsasággal távolodik tőle. A jog újraalkotásának formáját veszi fel, melyben alkalmazkodni kell a kommunikáció vagy információ új hatalmaihoz, a vendégszeretet új tereihez.

Nem fogadnak minden érkezőt vendégként, ha nem részesül vendégszeretben vagy menedékjogban. A vendégszeretetet, a befogadást, a felajánlott fogadást szigorú és korlátozó jogalkotásnak kell alávetni. E jog nélkül ugyanis a vendéglátó otthonában nem mutatkozhat be, mert kiutasítással vagy letartóztatással kell szembenéznie. A jog nyelvén ezeket nevezik parazitáknak.

A vendégszeretet és a parazitás viszonya általános probléma, köztük elvben szigorú különbség van. Parazita az, aki másnak adja ki magát, amikor valaki visszaél vendégként, jogtalanként, titkosként jelenik meg. Példaként említhető az a német mérnök, aki elektronikus szerkezeteket csempészett, és olyan irányított ellenőrzés

szerkezeteinek a szakértője volt, amelyek arra szolgáltak, hogy a rendőrség lehallgató készülékeit zavarják. Őt csak úgy tudták leleplezni, hogy elfogták az elektronikus postáját. A titkok őrzésére, a titkosság elrejtésére szolgáló technikai berendezésekhez való illetően korlátlan hozzáférés a törvény törvénye. Minél többet kódolnak, rejtenek el, annál inkább megközelíthetővé teszik a védendő titkot. Nem tudok úgy elrejtetni egy levelet, hogy megvállok tőle, hisz attól fogva a dokumentum a létben még hozzáférhető marad.

A vendégszeretet jogának és etikájának látszólagos lehetetlenségére és ellentmondására Immanuel Kant az „emberségből történő hazugság állítólagos jogáról” szóló szövegében emlékeztet. Benjamin Constant kérdésére, miszerint ki kellene-e szolgáltatni egy rejtegetett barátot gyilkosainak, akik őt keresik, Kant habozás nélkül válaszolta: „igen, soha nem szabad hazudni, még a gyilkosnak sem”. Ezzel egyrészt megalapozza a tiszta szubjektív etikát, a másikkal való igazmondás köteleességét, mint a másik és a társadalom iránti tisztelet abszolút köteleességét, másrészt a hazugság jogával lerombol minden jogot, hogy magunknak titokban tartsunk valamit, hogy ellenálljunk az igazság iránti követelésnek. Pedig éppen ez a követelés alkotja nemcsak a jognak, hanem az Államnak is a lényegét. Ezzel, miközben visszautasítja a titokban tartás és az önmagának való megőrzés minden jogát, másodlagossá teszi az otthon, a tiszta önmaga jogát, a politikai és állami fenomenalitástól elvont jogot. Inkább szakítsunk a vendégszeretet köteleességével, semhogy az igazmondás abszolút köteleességével szakítsunk, amely az emberi társadalmiság alapja.

A vendég először is idegen, bármilyen kedvesen is fogadják. Az idegennek pedig jár a vendégszeretet, ami csak annak a feltétlenségétől függ, ami a jogot megalapozza. Ugyanis az idegenhez való viszonyt a jog szabályozza, az igazságosság joggá válása.

Barabás Gyöngyvér

Etikai támpontok a kultúrák közötti párbeszéd lehetőségeihez

Már hosszú ideje foglalkoztat a probléma, hogy hogyan lehetséges az egymástól eltérő kultúrák közötti kapcsolat, a kommunikáció és az együttműködés kialakítása. Lehet-e, illetve miként lehet megteremteni, fenntartani, ápolni kapcsolatokat olyan emberekkel, akiknek más a mentalitásuk, az élet- és világszemléletük, a hagyományaik, a szokásaik, a vallásuk, a nyelvük, a törvényeik, egyszóval: a kultúrájuk? E tanulmány elsődleges célja *etikai támpontok* keresése a kultúrák közötti szembenállás csökkentéséhez. Ugyanakkor arra a kérdésre is választ keresek, hogy találhatók-e ilyen etikai támpontok *a világvallásokban?*

Ha a problémát etikai alapon próbáljuk megoldani, akkor a kérdések helyes felvetéséhez abból kell kiindulnunk, hogy *mi az erkölcs, és milyen viszony van az erkölcs és az etika között, illetve, hogy lehetséges-e olyan etika, amely hatékonyan képes kezelni az erkölcsök kulturálisan meghatározott különbözőségét?* Amint azt Nyíri Tamás *Általános etikájában* kifejtette, az erkölcs (*morál*) az emberi kapcsolatok történetileg kialakult elrendeződése, olyan életforma, amely visszatükrözi bizonyos cselekvési közösség értelem- és értékfelfogását. Azoknak a szabályoknak és értékeknek az összességét jelenti, amelyet valamely emberi közösség általánosan elismer és magára kötelezőnek tart.²³⁰ Az *erkölcs és etika viszonyát* illetően ugyanakkor elmondható, hogy az etika tárgya az erkölcs és az erkölcsiség problémaköre. Az etika abban is lényegesen különbözik az erkölctől, hogy nem közvetlenül vonatkozik az egyes cselekedetekre, arra, amit itt és most, ebben az egyedi esetben kell tenni, hanem magasabb szinten és elvileg reflektál az erkölcsi cselekedetre. Az cselekszik etikusan, aki saját belátása és

²³⁰ Vö. Nyíri Tamás: *Alapvető etika*. Szent István Társulat, Budapest, 1994. 13, 17.

megfontolása szerint teszi az éppen megkövetelt mindenkori jót. Az ilyen magatartás az erkölcsi viselkedés, *éthosz*. Az éthosz mindazt magában foglalja, ami karakter, jellemzilárdság, maradandó készség a jóra, vagyis erény.²³¹

A probléma – melyet a kultúrák különbözősége az etika számára felvet – abból adódik, hogy a történelmileg kialakult szabályok nem vihetők át minden további nélkül más kultúrák tagjaira, illetve együtt változik az ember történelmileg kibontakozó szabadságfelfogásával. A kultúrák különbözőek és az erkölcsről kialakított nézetek, elgondolások is kultúránként változnak. A probléma nem az, hogy egyáltalán nem lehetne egyetértés bizonyos alapértékekben és normákban a különböző kultúrák között, hanem inkább az, hogy a szabályok másként alkalmazhatók (és alkalmazódnak is) a különféle, történelmileg kialakult életformák és kultúrák kontextusában. A hagyományok, konvenciók meghatározzák a társadalmak erkölcsfelfogását és erkölcsi horizontját, amelynek következtében az alapszabályok eltérő, sőt néha ellentmondásos megnyilvánulásával találjuk szemben magunkat.²³²

1. Kulturális együttélés és konfliktus

A kultúrák közötti szembenállás, illetve a kialakult konfliktushelyzetek csökkentésének, megoldási lehetőségeinek kérdése különösen aktuális, ha figyelembe vesszük *Samuel P. Huntington*nak, a Harvard Egyetem professzorának a *Civilizációk összeütközése* című, nagy nemzetközi visszhangot keltő tanulmánya következtetéseit. *Huntington* tanulmányának az a lényege, hogy a közép-kelet-európai rendszerek összeomlásával új geopolitikai helyzet állt elő: a törésvonalak a továbbiakban már nem a demokráciák és a totalitárius rendszerek között húzódnak meg. Az amerikai politológus új koncepciót javasol a nemzetközi kapcsolatok jövőjének interpretálására, ugyanis szerinte a civilizációk közötti konfliktusok lesznek a jövőbeni világpolitikát meghatározó elemek, mint ahogy a dinasztikák, a nemzetállamok és az ideologikus

²³¹ Vö. uo. 12–13.

²³² Vö. uo. 17–18.

rendszerek uralták az előző évszázadokat. Eszerint az elkövetkező években azok a helyi konfliktusok, amelyek nagyobb háborúkká szélesedhetnek, a civilizációk közötti törésvonalak mentén helyezkednek el. Az elkövetkezendő *világháború*, ha lesz ilyen, *civilizációk közötti háború* lesz. Ebben az általa felvázolt új, geopolitikai koncepcióban a fő törésvonal a nyugati és az iszlám civilizáció között húzódik meg, és meglátása szerint ez a vonal könnyen frontvonallá alakulhat.²³³

A tanulmány publikálása óta eltelt időszak sok szempontból alátámasztotta *Huntington* jóslatát. Éppen ezért úgy gondoljuk, hogy a kultúrák közötti konfliktusok Európa, és világszerte gondolkodásra, megoldáskeresésre kell, hogy készítsék az embereket, saját és a jövő nemzedék érdekében. E problémával kapcsolatosan, ebben a tanulmányban *három kérdést* szeretnék megvizsgálni:

1. Melyek azok a tényezők, amelyek *nehézkessé*, esetleg *lehetetlenné* tehetik a különböző kultúrájú emberek egymáshoz való közeledését, a párbeszédet, az együttműködést? Mi *távolíthatja el* ezeket az embereket egymástól?

2. Milyen tényezők *hozzák közel* egymáshoz a különféle kultúrához tartozó egyéneket? Melyek azok a lehetőségek, amelyek hozzásegíthetnek, hogy a különböző kultúrához tartozó egyének felülemelkedhessenek az előítéletességen, utat nyitva a kommunikáció, együttműködés felé?

3. Olyan vallás- és társadalmi támpontok keresése, amelyek segíthetnek a szembenállás csökkentésében, a konfliktusok mérséklésében.

2. A kulturális szembenállást hordozó magatartásformák

A kulturális szembenállások problémáinak vizsgálatában mindenekelőtt a szembenállást előidéző és fokozó tényezőket kell szemügyre venni. Éppen ezért elsőként azokat a magatartásformákat fogom megvizsgálni, amelyek *megnehezíthetik*, *akadályozhatják* a különböző kultúrákhoz tartozó emberek egymással való kommunikációját, bárminemű kapcsolatát, illetve amelyek

²³³ Vö. *Huntington, Samuel P.: Civilizációk összeütközése*. In: *Korunk*. 1996/1. 78–80.

veszélyeztetetik a már meglévő kapcsolatokat. Ilyen magatartásformák például a negatív etnikai-kulturális előítéletek, a lakóhelyi elkülönítés, a gyűlölet és az agresszió.

Az előítéletesség megnyilvánulásai

Az etnikai-kulturális előítélet hibás és megalapozatlan általánosításon alapuló ellenszenv. Megmaradhat az érzések szintjén, de igen gyakran kifejezésre juthat a viselkedésben is. Irányulhat minden előzetes tapasztalat nélkül egy csoport egésze ellen, de akár egy meghatározott egyén ellen is, azon az alapon, hogy az illető a szóban forgó csoport, kultúra tagja. Az előítélet a más kultúrájúakkal szembeni gyakran téves és szinte mindig igazságtalan magatartás, hiszen a negatív attitűdnek a pusztán különbözőség az alapja. A jelenség összetevőinek azonosításához tudatosítanunk kell önmagunkban, hogy vannak valóságos és képzelt különbségek. A valóságos különbségek ténylegesen megvannak, a képzeltek viszont csak a fantáziánkban. Az a döbbenetes, hogy a legtöbb esetben – mivel az ember legtöbbször a látszat után ítél – a külső ismertetőjegyek elegendők ahhoz, hogy jogtalanul belső tulajdonságokat tulajdonítsanak a más csoportba, kultúrába tartozóknak.²³⁴

Bizonyított, hogy az alkalmi találkozásoktól eltérően a tartós kapcsolat és a valóságos ismertség hatására rendszerint csökken az előítéletesség. Minél közelebb kerülünk valakihez, minél jobban megismerünk valakit, annál kevésbé leszünk előítéletesek vele szemben. Minél tartósabb vagy alaposabb a különböző kultúrákhoz tartozó emberek közötti ismeretség, annál kisebb az előítéletesség mértéke. Az előítéletesség kérdését illetően – legyen szó pozitív vagy negatív előítéletről – azért is igen nehéz megoldásokat találni, mert az előítélet látszólag spontán, szinte észrevétlenül működő attitűd, mintha nem is tehetnénk róla, hogy bizonyos dolgokkal szemben előítéletesen viseltetünk. Úgy tűnik, hogy sokszor akarattal ellenére vagy tudatos mérlegelés nélkül folyamodunk előítéletekhez.

²³⁴ Vö. Allport, Gordon W.: *Az előítélet*. Gondolat, Budapest, 1997. 207.

Az előítéletnek általában két lényegi összetevőjét ismerjük: az *attitűdöt* és a *nézetet*. E kettő között azért fontos különbséget tenni, mert a nézetet racionális érvek hatására meg lehet változtatni, míg az attitűd megváltoztatása sokkal nehezebb. Fontos továbbá különbséget tenni a *düh* és a *gyűlölet* között. Arisztotelész már az ókorban rámutatott e két érzés közötti különbségre. Szerinte a düh általában csak személyek ellen irányul, míg gyűlöletet egész embercsoportokkal, kultúrákkal szemben is érezhetünk. A dühös ember haragja elszálltával általában megbánja, sajnálja kitörését, a gyűlöletet viszont ritkán követi megbánás.²³⁵

Téves általánosítás

Ha más kultúrájú emberekkel találkozunk, az idegenekről hajlamosak vagyunk olyan képet alkotni, amilyen előzetes kép él bennünk róluk, egyszóval, amilyen véleménnyel vagyunk arról a csoportról, kultúráról, amelyhez tartoznak. Úgy gondolom, hogy ez az asszociáció sokszor spontán módon, akarattal ellenére jelenik meg bennünk, mégis küzdenünk kell ellene, nemcsak a sikeres kommunikáció végett, hanem mert az azonosítás veszélyes és igazságtalan is lehet. A közösséggel való azonosítás általánosítást jelent. Az általánosítás mindig magában hordja a tévedés lehetőségét, sőt részben mindig tartalmaz nem odaillő, eltérő elemeket is, hiszen minden ember más, még ha történetesen egyazon kultúrához tartozik is, és ugyanazokat az elveket, szokásokat, hagyományokat képviseli. Éppen ezért soha nem szabad egy személyt a közösségével azonosítani, hanem úgy kell tekintenünk rá, mint aki másra is, illetve többre képes, mint amit mi előzetesen közösségéről feltételeztünk. Az általánosítás és a szabványosított tulajdonságokkal való felruházás lényegében a tájékozódást szolgálja, de könnyen válhat hátrányos megkülönböztetés kiindulópontjává.

A hátrányos megkülönböztetés (diszkrimináció)

A hátrányos megkülönböztetés (*diszkrimináció*) esetében az előítéletes személy aktív jellegű ártalmas viselkedésre vállalkozik. A diszkriminatív magatartás a kérdéses csoport valamennyi tagját

²³⁵ Vö. uo. 499.

kizárja bizonyos jogosultságokból így például esetenként munkavállalásból vagy megtagadja tőlük a bizonyos területen való letelepedést, a politikai jogokat, az iskolázási és üdülési lehetőségeket stb. Lévén, hogy a hivatalos politika szintjén a megkülönböztetés ma már az államok többségében elfogadhatatlan, a hátrányos megkülönböztetést jórészt burkolt és közvetett formákban gyakorolják. Olyan helyzet áll elő ily módon, amelyben konfliktus keletkezik a törvény és lelkiismeret, illetve a szokás és lelkiismeret között. A diszkrimináció akár burkolt, akár nyílt formában gyakorolják, nemcsak különbséget tesz a különböző kultúrák képviselői között hanem el is különíti őket egymástól, ami igen gyakran az emberek térbeli, lakóhelyi elkülönítésében vagy önkéntes elkülönülésében, távolságtartásában is kifejeződik.

Lakóhelyi elkülönítés

A különböző kultúrákhoz tartozó emberek hátrányos megkülönböztetése és elkülönítése nemcsak az emberi méltósággal ellentétes méltatlan állapot, hanem egyszersemind hozzájárul ahhoz, hogy a közöttük levő társadalmi és gazdasági különbségek, egyszóval az előnyök és a hátrányok tartósan fennmaradjanak. Az elkülönítettség, de hasonlóképpen az önkéntes távolságtartás is megakadályozza a kultúrák közötti kapcsolatokat, az ismerkedést, kommunikációt, együttműködést. Így például egy olyan hangsúlyosan többkultúrájú országban, mint az Egyesült Államok, az egyenlőséget biztosító jogi és politikai rendszer ellenére is jól megfigyelhető és tanulmányozható a faji elkülönülés, ugyanis számos övezetben a fehér és a színesbőrű lakosság külön lakónegyedekben lakik, és ily módon esetenként iskoláik és közintézményeik sem azonosak. Az elkülönültség, amely részben még a valamikori kényszerű elkülönítés emlékét is magán viseli, sok nemkívánatos következménnyel jár, ugyanis a felmérések értelmében a faji elkülönülésen alapuló körzetek szerint történő lakóhelyi elrendezés fokozza a feszültséget, ugyanakkor a különböző csoportok lakta térségek egymással érintkező határain súlyos konfliktusok törhetnek ki. Ezt olyan kritikus területnek tartják, ahol az etnikai csoportok összetűzései és lázadásai leginkább kitörhetnek.

Erőszak és népirtás

A kulturális attitűdök által gerjesztett magatartások sorában a hátrányos megkülönböztetés, az elkülönülés és kirekesztés jelenségei mellett nem ritka a kulturális versengés, összetűzés, sőt a kulturális indítékú erőszak sem. Olyan negatív megnyilvánulások sorolhatók ide, mint a megfélemlítés, fenyegetés, emlékművek megbecstelenítése, sőt olykor emberek kulturális identitásuk miatti bántalmazása vagy a rivalizáló csoportok közötti tettelegesség, esetleg nyílt háborúskodás is. Nem ritka, hogy egyes esetekben valamennyi felsorolt szembenállási és konfliktusforma soron követi egymást, sőt végső esetben a felek, kölcsönös sérelmek és áldozatok hosszú sora után, kísérletet tesznek egymás kiirtására. Mindez egyenlőtlen hatalmi viszonyok között a szervezett népirtás formáját öltheti. A másik kultúra, vallás, népcsoport vagy etnikum képviselőinek kiirtása az előítéletek erőszakos kifejeződésének végső fokozata. Pl. a tömeggyilkosságok, a népirtó programok a náciizmus idején, haláltáborok stb.²³⁶ Nyilvánvaló, hogy a népirtás jogtalan, igazságtalan, etikátlan, és mindent együtt véve a legbarbárabb dolog, amit a történelem során etnikumok, népcsoportok vagy kultúrák ellen elkövettek sovinizmusból, irigységből, hatalomvágyból vagy éppen a másik népről kialakított téves képzetek miatt. A II. Vatikáni Zsinat is elítéli, és bűncselekménynek tekinti a tömeggyilkosságokat: „[...] Az olyan cselekmények tehát, amelyek szándékosan semmibe veszik őket, valamint az ilyen cselekményekre kiadott parancsok bűncselekmények. A vak engedelmesség nem mentheti végrehajtóikat. Ilyen bűncselekményszámba megy mindenekelőtt az, hogy kiirtanak népeket, nemzeteket vagy nemzeti kisebbségeket, mindegy, hogy milyen megfontolásból vagy milyen módszerrel. Kérlelhetetlen szigorral kell elítélni ezeket a borzalmas büntetteket. Ugyanakkor a legnagyobb dicsőretet érdemli azok bátorsága, akik nem félnek nyíltan ellenállni az ilyen parancsok kibocsátóinak”.²³⁷

²³⁶ Vö. uo. 29–40.

²³⁷ Dulles, Avery: Nehézkes párbeszéd (Katolicizmus és amerikai kultúra). In: *Mérleg*. Herder Kiadó, Bécs. 1991/I. 44.

3. Az előítéletességen való felülemelkedés lehetősége

Számtalan tapasztalat igazolja, hogy az előítéletesség gyakorisága és megannyi buktatója ellenére is lehetséges az előítéletességen való felülemelkedés. Az említett lehetőségek közül különösen fontosnak tartjuk, és ezért külön is tárgyaljuk az alábbiakban az egymáshoz való közeledést, a nyelvet, a kölcsönös bizalmat, a másik iránti nyitottságot, a párbeszédre való törekvést, a közös célok keresését, illetve a történelmi múlt tisztázását és lezárását.

Az egymáshoz való közeledés

Ahhoz, hogy a kommunikáció vagy bármilyen jellegű kapcsolat kialakulhasson két személy között – és ez a más kultúrájúakra is vonatkozik – fontos egy bizonyos szintű egymáshoz való közeledés. Tudomásul kell vennem, és el kell fogadnom a másik fél közeledését, és neki is hasonlóképpen kell viszonyulnia. Ha bármelyik fél is visszautasítja ezt a közeledést, a kommunikáció nem történhet meg. Ez az első, alapvető lépés a kommunikáció, a kapcsolatteremtés felé, és az sem mellékes, hogy sokszor, sokan nehezen teszik meg ezt a lépést, különösen, ha egy más kultúráról van szó.

A nyelv

A kommunikáció megteremtésében és működtetésében, a kapcsolat és együttműködés kialakításában, fenntartásában a nyelvnek van talán a legfontosabb szerepe. Nélküle nincs kommunikáció. Ha két különböző kultúrához tartozó személy szeretne kommunikálni egymással, akkor vagy ismerniük kell egymás nyelvét – legalább az egyiknek – vagy találniuk kell egy közös nyelvet, melyet mindketten ismernek annyira, hogy lehetővé váljon az értekezés.

A nyelv vagy egy közös nyelv ismerete elengedhetetlen feltétele a kultúrák közötti kommunikációnak, de a másik helyes, eredményes, igazi megértéséhez korántsem elegendő. Előnyt jelent, ha a különböző kultúrához tartozó felek kölcsönösen megismerik és megpróbálják megérteni egymás hagyományát, vallását, élet- és világszemléletét, történelmét stb. Emellett szintén a jobb megértést segíti a *másodlagos kommunikációs* eszközök ismerete is.

Ismeretesek bizonyos biológiai kódok, mint a tekintet, testtartás, valamint más mimikai jelzések, melyek kultúránként mást és mást jelentenek.

Kölcsönös bizalom

Kommunikációra – különösen, ha párbeszédet, dialógust értünk alatta –, eredményes és tartós együttműködésre csak kölcsönös bizalom esetén kerülhet sor. Ezért okos dolog, ha a kommunikáló felek nem az elején veszik elő a legnehezebb problémákat, hanem először olyan kérdéseket érintenek, amelyekkel kapcsolatban könnyen közös nevezőre lehet jutni, és így megteremtik az emberi bizalom alapját. A bizalom mélyülésével, erősödésével rá lehet majd térni a kényesebb témákra is.²³⁸

Nyitottság a másik felé

A sikeres kommunikáció egyik legfontosabb feltétele az érdeklődés, a másik iránti nyitottság. Ez azt jelenti, hogy kész vagyok a másikhöz való odafordulásra, szeretném megtudni, hogy milyen a másik valójában. Szeretném megismerni, megérteni őt magát, az embert, és a problémáját. A nyitottság azért olyan lényeges, mert ennek hiányában sokkal kisebb az esély, hogy reális képet nyerjünk a másikról, és a megismerést, megértést is nehezítheti.

Őszinteség, becsületesség, tisztelet

Bizalom nélkül nincs kommunikáció, párbeszéd, nincs igazi, tartós kapcsolat. A kommunikációt nem csak a becsületesség hiánya akadályozhatja meg, hanem az is, ha valaki nem hisz beszélgetőtársának őszinteségében. Ezért fontos a másik máságnak a tisztelete is, hogy őszintén tudjunk feléje fordulni, és beszélgetni. Az őszinteség és becsületesség segítségünkre lehet a kommunikáció során abban, hogy a másik reális arcát és valós problémáit ismerhessük meg.

Akkor cselekszünk helyesen, ha nem a fajt, etnikai hovatartozást, nemzetiséget, vallást, hanem a konkrét embert

²³⁸ Swidler, Leonard: A párbeszéd tízparancsolata. In: *Mérleg*. 1986/3. 253.

keressük a másikban, ha a személyt és az ő szándékait tiszteljük. II. János Pál pápa is a másság befogadására, tiszteletben tartására szólította fel a nemzeteket 1991-ben a magyarországi látogatása során. Arra intett, hogy minden nemzet nagylelkűen fogadja be „a különböző kulturális és etnikai csoportokat, tiszteletben tartva eredeti és lényegi sajátosságait. Ahogy ti fontosnak tartjátok, hogy külföldön élő honfitársaitok megőrizhessék nyelvüket és kultúrájukat, úgy – a bibliai és keresztény befogadás hagyományát követve – ti is éreztétek kötelességeteknek, hogy ugyanígy bánjatok ezekkel a testvéreitekkel”. A katolikus hagyományok és nemzetek máriapócsi találkozásán pedig a kisebbségek alapjogainak, kultúrájuk és anyanyelvük tiszteletben tartása mellett emelte fel szavát a pápa: „Ha a határok sérthetetlenek, nem kell-e ugyanúgy azt is mondanunk, hogy maguk a népek is sérthetetlenek? Sürgetően szükséges, hogy legyőzzék a többség és a kisebbségek közötti előítéleteket vagy a múltból örökölt ellenérzéseket”.²³⁹

Párbeszédre való törekvés

A sikeres, békés, eredményes és hosszú távú kapcsolat egyik legfontosabb tényezője a felek őszinte törekvése a párbeszédre. A modern, demokratikus viszonyok kialakításának és fenntartásának egyik alapkövetelménye a kommunikáción belül a kölcsönösséget kifejező dialógus. A dialógus morális értelemben azért is kívánatosabb minden pusztán egyoldalú kommunikációnál, mert kifejeződik benne a felek egymás iránti tisztelete, különböző kultúrájú emberek esetén pedig egymás kultúrájának megbecsülése is. Csakis a dialógus szellemében, a párbeszéd útján zajló problémamegoldás csökkentheti az erőszakot.²⁴⁰

A múltban gyakran előfordult a kultúrák, vallások közötti rivalizálás, gyűlölködés és a párbeszédre való készség hiánya. Éppen ezért David Flusser is kritikusan nyilatkozik a „keresztény-zsidó párbeszéd” eddigi gyakorlatáról. Véleménye szerint e két vallás képviselői között sosem alakulhatott ki igazi dialógus, mivel

²³⁹ Flusser, David: Jegyzetek. In: *Mérleg*. 1991/3. 227.

²⁴⁰ Vö. Puni, P. Emil: „Együtt kell megtanulnunk a párbeszédet.” In: *Mérleg*. 1990/2. 150.

mindkét fél a „a másik fölébe emeli a saját vallását, és annak előnyeit”.²⁴¹ Ha azonban azzal a szándékkal kezdünk el kommunikálni másokkal, idegen kultúrájúakkal, hogy föléjük kerekedjünk – mert meg vagyunk győződve, hogy csak mi birtokoljuk az igazságot –, ennek nem sok köze lesz a párbeszédhez. A dialógus nem lehet pusztán vita, ahol csakis a saját álláspont fölényét tartják szem előtt. Leonard Swidler szerint: „A párbeszédben valamennyi résztvevőnek oda kell figyelnie a másikra – azzal a nyitottsággal és beleérzőképességgel, amelyre az ember egyáltalán képes, hogy amennyire csak lehetséges, pontosan és a másik helyzetét is figyelembe véve, belülről értse meg a másikat”.²⁴²

Éppen az említett megértésre törekvés teszi tartalmassá a párbeszéd Swidler által megfogalmazott *tízparancsolatát*, amely számos olyan „alapszabályt” tartalmaz, amelyeket érdemes betartani, ha igazi párbeszédet szeretnénk kialakítani. Ezek közül különösen fontosak az alábbiak:

1. *A párbeszéd elsődleges célja a tanulás legyen.* Lehetőleg azért kezdjünk párbeszédbe, hogy tanuljunk egymástól, változzunk, fejlődjünk, és ne azért, hogy a másik fölé emelkedjünk, esetleg megpróbáljuk őt erőszakkal megváltoztatni. Ha minden résztvevő azzal a szándékkal kezd dialogizálni, hogy tanuljon és változzon, így a másik résztvevő is változni fog.

2. *Minden résztvevőnek magának kell megmagyaráznia és világosan körvonalaznia álláspontját.* Azt hiszem elengedhetetlen, hogy a kommunikáció minden résztvevője maga határozza meg, hogy mit jelent hiteles tagja lenni a saját hagyományának, kultúrájának, hiszen a rajta kívül állók egészen más képet formálnak az idegen kultúrákról. Például egy muzulmán arab belülről meghatározhatja, hogy mit is jelent muzulmánként lenni. A többiek, mint „kívülálló”, csupán leírhatják, hogy milyennek látszik kívülről ez az életforma. Mivel a párbeszéd mozgásban levő közeg, azért a példaként felhozott muzulmán arab is változni fog, meggyőződését folyamatosan mélyíteni fogja, látóköre szélesedik, módosítani fogja a muzulmán

²⁴¹ Baumbach, Günther: A keresztény-zsidó párbeszéd. In: *Mérleg*. 1983/2. 135.

²⁴² Swidler: I.m. 249.

arab létről adott saját meghatározását, de közben arra is fog ügyelni, hogy benne maradjon a hittestvéreivel folytatott párbeszédben is.

3. *A kommunikációban résztvevőknek úgy kell elkezdeniük a párbeszédet, hogy nem tesznek megváltoztathatatlan kikötéseket a véleménykülönbségekre vonatkozólag.* Ez azt jelenti, hogy a résztvevőknek nem csak elfogultság nélkül és rokonszenvvel kell meghallgatniuk a másikat, hanem azt is meg kell próbálniuk, hogy - kultúrájuk, hagyományaik épségének megsértése nélkül - egyet is értsenek beszélgető partnerükkel, amennyire ez lehetséges. Valójában ott áll fenn igazi véleménykülönbség, ahol az ember már nem érthet egyet a másikkal anélkül, hogy ne sértse meg saját becsületét.

4. *Egyenrangúság.* Kommunikáció, dialógus valójában csak egyenrangú felek között jöhet létre. Mindkét félnek el kell kezdenie tanulni a másiktól. Rá kell jönnünk, hogy vannak dolgok, amelyben a mi, európai, keresztény kultúránk jár élen és van, amelyben más kultúrák. Ha például egy muzulmán alacsonyabb rendűnek tartja a hinduizmust, vagy a hindu lenézi az iszlámot, akkor nem lehet szó igazi kommunikációról. Akkor lehet szó igazi párbeszédéről, ha a különböző kultúrájú emberek azért jönnek egymáshoz, azért kezdenek kommunikálni, mert tanulni szeretnének egymástól, mert egymás kölcsönös megértésére, segítségére, gazdagítására törekcsenek.²⁴³

Közös célok keresése

A vizsgálatok azt mutatják, hogy csak az olyan kapcsolat érheti el az előítéletek módosulását, amely arra kényszeríti az embereket, hogy *együtt tegyenek meg vagy együtt érjenek el* bizonyos dolgokat. Ilyen lehet például egy különböző etnikai hovatartozású személyekből álló *sportcsapat*. Az említett csapat esetében már van fölérendelt cél, vagyis csupán egyetlen dolog számít: a cél elérése, a siker, a győzelem, függetlenül, hogy ki honnan származik, vagy hová tartozik. De ugyanígy ki lehet tűzni közös célokat egy üzemben, bérházban, iskolában is.²⁴⁴

²⁴³ Vö. uo. 250–252.

²⁴⁴ Vö. Allport: I.m. 390.

A történelmi múlt tisztázása, lezárása

Ha körülnézünk a világban, láthatjuk, hogy bizonyos kultúrák, népek, nemzetek a múlt, a történelemben ért szenvedések, fájdalmak, megaláztatások, tömegmészárlások végett nem tudnak megbocsátani – ennek következtében –, közeledni, kapcsolatba lépni egymással. El kell ismernünk, hogy sok igazságtalanság, szenvedés ért bizonyos nemzeteket mások részéről. Példa erre a törökök örményüldözései és- mészárlásai, vagy akár az antiszemitizmus háborzongató megnyilvánulásai az ókortól napjainkig. A zsidóság ellen elkövetett bűnök, alaptalan és igazságtalan rágalmaszásokra hivatkoztak. A pogány ókortól Cion bölcseinek jegyzőkönyvéig, a holokausztig és Izrael államának kolonialista és imperialista hatalomként való elítéléséig vörös fonálként húzódik végig a történelmen az a megtévesztésen alapuló zsidóellenesség, amely önmaga indoklása és igazolása céljából mindig csak egy dolgot emleget, azt, hogy „a zsidó a hibás”. A XIV. század közepén az 1348-49. évi pestisjárvánnyal kapcsolatban, amely főleg Nyugat-Európában pusztított, felmerült az a vád, hogy a zsidók megmérgezték a kutakat, és így ők a felelősek a pestisért. Zsidók ezrei haltak máglyahalált e szándékos megtévesztés következtében. A lelkekben akkor is az a gyanú élt, mint annak idején Tacitusban: nevezetesen, hogy a zsidók így akarják megtizedelni a keresztényeket, és megszerezni a világhuralmat.²⁴⁵

A múlt sérelmeit, tévedéseit és igazságtalanságait nehéz feledtetni és jóvátenni, mégis a jövő, a béke, az együttműködés elképzelhetetlen a megbocsátás, a múlt sérelmein való felülemelkedés, az újrakezdés nélkül. A II. Vatikáni Zsinat világosan megfogalmazza az újrakezdés szükségességét és szellemiségét. Ennek értelmében „*a keresztények és zsidók találkozásának az a feladata, hogy együtt olyan utat keressenek és találjanak, amely nem a katasztrófában, hanem az üdvösségben látja a történelem célját. Zsidóknak és keresztényeknek közösen erre a célra kell emlékeztetniük egymást, az antiszemitizmust pedig nyugodtan el lehet hagyni, mint fölösleges teherfételt.*”²⁴⁶

²⁴⁵ Vö. Schubert, Kurt: A Krisztus-hívő és a zsidókérdés. In: *Mérleg*. 1990/2. 159–168.

²⁴⁶ Uo. 168.

Amint az az eddigi példákból is kiderült, a vallási szemléletmód nemcsak az elkülönülés és versengés érdekében, hanem a szembenállások csökkentésére is mozgósíthatja a maga szellemi energiáit és a hívők elkötelezettségéből táplálkozó érzelmi tartalékait.

4. Valláséleti támpontok a szembenállás csökkentésére

A más kultúráktól való tartózkodásunknak leggyakrabban az az oka, hogy bizonytalanok vagyunk az idegenséggel szemben és félünk tőle. Érezzük, hogy „ők” annyira „másak”, mint mi. Kétségkívül nagy eltérések lehetnek az egyes kultúrák között, mégis érdemes lenne felfigyelni, keresni olyan értékeket, elveket, megnyilatkozásokat, amelyek megegyeznek vagy hasonlítanak a mi értékeinkhez, és amelyek elvezethetnének, közelebb hozhatnának, arra indíthatnának, hogy próbáljuk meg elfogadni a más valláshoz és kultúrához tartozókat.

E kérdés megvilágítása érdekében érdemes odafordulni a *vallásokhoz* is mint fontos kulturális tényezőhöz. Mindenik vallás arra törekszik, hogy megnyissa az embert a transzcendencia felé. Ezért a vallás a kulturális sokféleségben talajt adhat, amire az emberek támaszkodhatnak, illetve lelkiileg irányt mutathat, amelyhez igazodva az emberek belsőleg képesekké válnak tájékozódni, eligazodni a mai bonyolult világban. A vallások a jóra ösztönözhetik és megtérésre indíthatják az embereket. E kérdés fontosságát hangsúlyozza *Hans Küng*, svájci származású teológus is, aki szerint nemzetek közötti béke nincs vallások közötti béke nélkül. Vallások között azonban nem jöhet létre békés viszony vallásközi dialógus nélkül.²⁴⁷

Valójában a nagy világvallások közös vagy hasonló vallási elveket vallanak, s ez alapot kínál a dialógus kibontakoztatásához. Érdemes ezt áttekintenünk az *iszlám* és a *kereszténység*, illetve a *buddhizmus* és a *kereszténység* viszonyában.

²⁴⁷ Monory M. András — Tillmann J. A.: *Ezredvégi beszélgetések*. <http://mek.oszk.hu/02900/02950/02950.htm>, 2006. február 8. 17:02:11 GMT.

A nagy világvallások közül az iszlám nagyon közel áll a kereszténységhez. A köztük lévő hasonlóságról a II. vatikáni zsinaton elhangzottak alapján is meggyőződhetünk, ahol kiemelték, hogy az iszlám, a kereszténységhez és zsidósághoz hasonlóan, az egyistenhívő (monoteista) vallások közé tartozik. A muzulmánok is az élő és létező egy Istent imádják, aki megszólítja őket, és támogatását ígéri nekik. A keresztény és iszlám vallásban egy olyan „igényről” van szó, hogy valaki (Isten, Allah) kinyilatkoztatja magát nekünk, megszólít bennünket, és ezáltal követeléseket támaszt velünk szemben. Ennek értelmében az embernek *kötelességei* vannak *Istennel/Allahal, önmagával, illetve felebarátaival, végső soron pedig a világgal szemben.*

A muzulmán vallásúak, a keresztényekhez hasonlóan, Allahot főként imával, jótékonykodással és böjttel tisztelik. Imádják őt, mivel hiszik, hogy Allah sosem hagyja egyedül és útmutatás nélkül az embert a különféle élethelyzetekben. Az adakozást, jóságot és könyörületeséget másokkal szemben a Bibliához hasonlóan a Korán is előírja, hiszen a jó cselekedetekkel is Istent szolgáljuk, imádjuk. Mindkét vallásban lényeges az isteni kinyilatkoztatásra való odafigyelés: „*És azt kövesd, amit kinyilatkoztatás gyanánt kapsz*”.²⁴⁸ Hasonlóképpen egyaránt kötelessége a moszlimoknak és keresztényeknek, hogy vétkezés esetén bűnbánatot tartsanak és Allah/Isten bocsánatáért, kegyelméért esedezzenek.

A muzulmán embernek, a keresztényhez hasonlóan, *önmagával szemben* is kötelezettségei vannak. Az embernek, Allah keresése mellett, erényes, erkölcsös életre kell törekednie. Óvnia kell testét és lelkét, éppen ezért – az iszlám terrorcselekmények kiváltotta téves felfogásokkal szemben – tilos az öngyilkosság. Törődnie kell halhatatlan lelkével, és fel kell készülnie az Ítélet Napjára. A Korán hangsúlyozza az istenfélelem fontosságát, valamint az alázatos, szerény magatartást. Harmadsorban mindkét vallásban az embernek kötelességei vannak *családjával, embertársaival, a közösséggel, az emberiséggel szemben egyaránt.* E fontos kötelezettséget a mohamedánok talán még a keresztényeknél is komolyabban és

²⁴⁸ *Korán*. 10:109.

lelkiismeretesebben gyakorolják manapság.²⁴⁹ Az egymással való törődésre, szeretetre parancs van a Koránban. Elsődleges kötelessége van a családjával szemben a moszlim embernek. Ahogyan Isten 4. parancsolatában is szembesülünk a szülők tiszteletére való felhívással, a Korán is előírja a szülőkkel való jó bánásmódot.

Krisztus tanítása a felebarátainkkal való helyes eljárást illetően – azt tegyük az emberekkel, amit mi is akarunk, hogy mások velünk tegyenek; amit meg nem akarunk, hogy mások megtegyenek velünk, mi se tegyük velük – az iszlámban is arany szabály. Aki nem kívánja felebarátjának ugyanazt, amit önmagának, ez utóbbi vallás értelmében nem számít igazhívőnek. A muzulmán vallás tanítása szerint embertársainkat tisztelnünk, segítenünk kell. Legyünk türelmesek, igazságosak és megbocsátók velük szemben. Az embernek ugyanakkor kötelessége van a természettel (környezet- és állatvédelem) szemben is. Tilos szórakozásból kínozni vagy elpusztítani állatokat, akárcsak az arcra pecsétet tenni, vagy bármely élőlényt arcul ütni.²⁵⁰

A buddhizmus alapos tanulmányozása után, *Giovanni Ulliana* – aki, mint olasz szaléziánus, több mint 50 évet élt Thaiföldön buddhisták között – azt állítja, hogy nemcsak hasonlít a keresztény ideológiához, hanem a buddhizmus „természettől fogva keresztény” (naturaliter christianus), és kész arra, hogy elfogadja az isteni igazságot.²⁵¹ *Ulliana* tanulmánya igen kiváló arra nézve, hogy felhívja a figyelmet a buddhizmus és kereszténység összeegyeztethetőségének a lehetőségére. A tőle olvasottakból az derül ki, hogy a két vallás közös alapja az, hogy mindkettő jó emberré akarja változtatni az embereket. A kereszténység erre vonatkozóan több, mint a buddhizmus, ugyanis az előbbi felfogása

²⁴⁹ A családdal, a szülőkkel való bánásmódot illetően biztosan. Addig, míg Amerikában, Nyugat-Európában, de már hazánkban is egyre nagyobb számban kerülnek a szülők öregségükre a sokuk által rettegett otthonokba, az iszlám országokban a gyerekek kötelessége, hogy szüleikről, különösen idős korukban, gondoskodjanak, és saját otthonaikban gondozzák őket.

²⁵⁰ Leckék az Iszlámról a Korán és a Szunna alapján. http://www.geocities.com/iamnoora2002/Iszlam_leckek.html.

²⁵¹ Ulliana, Giovanni: A buddhizmus megértése. In: *Mérleg*. 1984/4. 363.

szerint a jó ember nem „csupán” jó ember, hanem Isten gyermeke. Így felvetődhet a kérdés, hogy a kereszténység ilyen módon nem viszi-e tovább a buddhizmust, mint ahogy a kereszténységet is gazdagíthatja a buddhizmus meditatív ereje.

A két vallás közötti párhuzamok szempontjából különösen fontos, hogy a buddhisták mindennél többre becsülik az emberi erőnyeket, a megtisztulást. Szerzeteseiknek le kell mondaniuk az anyagi javakról, a világ hívságairól, melyeket teljesen hiábavalónak tartanak, és a legszigorúbb szüzességben kell élniük, akárcsak a keresztény kolostorokban. Az sem hagyható figyelmen kívül, ahogyan a „dharma” (törvény) fogalmát értelmezik. A „dharma” az az erő, amely a mindenséget kormányozza. A buddhisták lényegében ugyanazokat a tulajdonságokat állítják a dharmáról, amit mi, keresztények Istenről tételezünk fel: örök, tiszta, igaz, tévedhetetlen, az üdvösség záloga. Azok a buddhista szerzetesek, akik tanulmányozták a János-evangéliumot, azt mondják, hogy a dharma nem más, mint a logosz, Isten igéje. Ulliani, a buddhizmus kiváló ismerője, úgy gondolja, hogy ez a vallás előkészítő a kereszténységre, mint ahogy a zsidó vallás is.²⁵²

5. Záró gondolatok

Annak ellenére, hogy *Huntington* a civilizációk szembenállását, összeütközését és harcát jósolta, mégis úgy tűnik, hogy a világvallások példájából kiindulva, és szem előtt tartva a bennük megfogalmazódó közös, illetve hasonló elveket és értékeket, egy másik, az összeütközés elkerülését elősegítő magatartás is nyitva áll az ember előtt. Az említett új magatartás térnyeréséhez mindenekelőtt arra van szükség, hogy tekintsünk el a félelemtől, előítéletektől, megvetéstől és válasszuk a kifizetődőbb – bár néha nehezebb – megoldást, azaz gondolkozzunk el másokról is, ne csak „saját magunkról”. Különösképpen fontos ehhez, hogy ne próbáljunk meg másokat magunknak alárendelni, ide-oda besorolni vagy

²⁵² U.o. 360-363.

hierarchiákba kényszeríteni, és ne akarjuk mindenáron „a mi” kultúránkat, „a mi” országunkat a legelsőnek tekinteni.²⁵³

Az itt bemutatott gondolatok fényében azt hiszem, hogy azoknak a meggyőződését és útmutatását kell követnünk, akik hisznek a kultúrák közötti kommunikáció és együttműködés lehetőségességében és eredményességében. Igaz, hogy a történelmi múlt és napjaink háborúi, terrorcselekményei éppen arra adnak példát, hogy az emberek sok esetben nem képesek békés módon megoldani súlyos problémákat. Mégis, törekedni kell a megértő, eredményekhez vezető kommunikációra, mert az ember csak addig őrizheti meg méltóságát, amíg képes, illetve kész a saját és az idegen kultúrákkal való párbeszédre. Törekednünk kell egymás kölcsönös segítésére, a problémák és nehézségek megoldására, leküzdésére. Mindebben talán az szolgálhat a leginkább segítségünkre, ha a más kultúrákhoz való viszonyunkban nem azt keressük, ami elválaszt, eltávolít egymástól, hanem azt, ami összekapcsol és közös bennünk. A nemzetek, nemzetiségek, vallások, kultúrák jelenkori kavardása, a tudomány, technika, gazdaság gyors ütemű fejlődése dialógusra, együttműködésre, közös döntések meghozatalára készíti bennünket, amint Salim Alafenisch mondja: *„Nem szabad elfelednünk, a világ politikai és gazdasági alakulása együttműködésre kényszerít, sőt azt is mondhatnám, hogy az egymás iránti behatóbb érdeklődésre kényszerültünk, az egymással való beszédbe elegyedésre, mert másként sokasodó közös problémáinkat sohasem fogjuk megoldani”*.²⁵⁴

²⁵³ Vö. Hahn, Eva: Hol kezdődik Kelet? In: *Korunk*. 1997/5. 111.

²⁵⁴ Alafenisch, Salim–Hajdú Farkas Zoltán: Beszélgetés a kövé dermedt sátrakról. In: *Korunk*. 1996/6. 45.

Ungvári Zrínyi Imre

Az interkulturális kommunikáció etikájáról

1. Interkulturalitás, kommunikáció és etika

Noha Homérosztól Arisztotelészen és Szent Tamáson át Montesquieu-ig számos filozófus műveiben találkozunk különböző kultúrák, népcsoportok és vallások képviselőihez társított állandó tulajdonságok leírásával, a filozófia viszonylag későn fedezte fel a gondolkodás és a magatartás kultúránkenti és egyazon kultúrán belüli eltéréseinek általánosabb kognitív és magatartásbeli orientatív szerepét, ugyanis az európai filozófiai hagyomány leginkább a kulturális sajátosságokon felülemelkedő fogalmi egyetemesség és koherencia különféle felfogásainak történeteként jellemezhető. Ezzel szemben, a kultúrák közti kommunikáció gondolata a modernizáció során fokozatosan kialakult kulturalista, antropológiai szemléletmódhoz kapcsolódik, amely az emberek, csoportok és társadalmak közötti kulturális, azaz viselkedésbeli eltéréseket a gondolkodásban és általánosabban a mentalitásban meglévő „mélyebb” különbségek megnyilvánulásainak tekintette. E szerint a felfogás szerint a kultúrák közti kommunikáció konkrét formái, esetei tehát olyan individuumok között valósulnak meg, akik egymástól különböző kultúrákat képviselnek. „Az individuumok, akik egymással kommunikálnak – írja Niedermüller Péter kulturális antropológus – így egy-egy kultúra termékei, akiknek viselkedésébe, gondolkodásába ez a kultúra kitörölhetetlenül bele van »programozva«”.²⁵⁵

Ahhoz tehát, hogy felfigyeljünk a kultúrák közti kommunikáció jellegzetességeire, a filozófiai és társadalomtudományi gondolkodásban olyan fordulatra volt szükség, amely alkalmas a kulturális irányultságok különbözőségének a feltárására és jelentőségük kifejtésére. Az itt jelzett filozófiai érzékenység

²⁵⁵ Niedermüller Péter: A kultúrák közti kommunikációról. In: Béres István—Horányi Özséb (szerk.): *Társadalmi kommunikáció*. Budapest, Osiris, 2001. 97.

kialakításához egyaránt hozzájárult az életvilág Husserl és Schütz által kidolgozott fenomenológiája, a tudásszociológia Luckmanni elmélete és a Gadameri hermeneutika, illetve Clifford Geertz interpretatív kulturális antropológiája. Az említett előzményeknek köszönhetően ma már megkerülhetetlen kiindulópontnak számít a hermeneutikának az az elemi felismerése, hogy minden megismerés és értelmezés sajátos, időbeli horizontokon belüli szemléletmódok dialógusa, kommunikációja, tehát egyszerre kultúrafüggő és egyben kultúrák találkozása: megvalósítja a különböző horizontok egymáshoz való közelítését.

A kultúrák közti kommunikáció tanulmányozása következképpen sajátos kultúra-szemléletet és meghatározott filozófiai attitűdöt igényel. Ebből a szempontból különösen a kultúra három, Breadford J. Hall által idézett értelmezése játszik fontos szerepet. Ezek szerint a kultúra (1.) egy kód vagy értékek, jelentések, premisszák rendszere, egy összetett egész, amely jelentésgeneráló interszubjektív erőforrások rendelkezésre álló készletéből épül fel; (2.) beszélgetés, az emberek megélt tapasztalatainak mintákhoz igazodó reprezentációja és hitelesítése; (3.) a józan ész közösségközpontú rendszere, amely a társadalom minden szintjén létező közösségeket foglal magában. A kultúrák és az etikai meggyőződések társadalmi összefüggéseinek tanulmányozása lényegében egyazon jelenségkör két különböző aspektusának a vizsgálatát jelenti ugyanis, mint azt Breadford J. Hall megfogalmazta: „A kultúra mint jelentésteremtő rendszer szükségszerűen magában foglalja az etikát. Bármely kulturális rendszer etikai aspektusai (a helyes és a helytelen, a jó és rossz mércéi) úgy működnek, mint a közösségi minőség-ellenőrzés formái. Akik jóhírű tagjai akarnak lenni a közösségnek és részesedni akarnak mindazon jutalmakban, amelyekkel a teljes jogú tagság járhat, viselkedésüket olyannak kell bemutatniuk, mint amit a közösségi értelmezés rendszere támogat. Az etikát ennél fogva jogosan az

elfogadható, helyénvaló és elismerésre méltó cselekvésekre vonatkozó rendszeres megszorítások terminusaiban szemlélik”²⁵⁶.

Az interkulturális kommunikáció filozófiai-etikai aspektusainak vizsgálatát nagyban megkönnyíti az a tény, hogy az utóbbi fél évszázad filozófiáiban fokozatosan az interszubjektív viszonyok kerültek a vizsgálódás homlokterébe, köztük számos etikai probléma is, mint például a személyes viszonyok autentikussága, a másik másságának és az iránta való feltétel nélküli felelősségnek együttes elismerése, illetve az eltérő érdekek kommunikatív összehangolásának lehetőségfeltételei. Olyan kiváló gondolkodók kerestek választ ezekre a problémákra, mint Martin Buber, Émmanuel Lévinas, Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas és mások.

2. Miért tanulmányozzuk az interkulturális kommunikációt?

A kultúrákon átívelő kommunikáció és erkölcsi cselekvés lehetősége, feltételei és értelme kiemelt jelentőségű és rendkívül sokoldalú filozófiai problémakör, amelynek tanulmányozásában ismeretelméleti, tudásszociológiai, antropológiai-kultúrafilozófiai, esztétikai, etikai és politikai filozófiai szempontok egyaránt érvényesülnek. Olyan kérdések kielégítő megválaszolásáról van ugyanis szó, amelyek közvetlenül érintik az emberek közötti viszonyokban a megismerhetőségnek, a tudás társadalmi és kulturális szerepének, végső soron pedig az emberiség és az emberi társadalmak, illetve az egyetemes emberi kultúra és a partikuláris kultúrák közötti viszonyoknak a problémáját, amelyek különböző változatai évszázadokon keresztül uralták a filozófiai kérdéscsoporthatásokat. A kultúrákon belüli és a kultúrák közötti 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 „mátság”

²⁵⁶ Hall, Breadford J.: Culture, Ethics and Communication. In: Casimir, Fred L.: (szerk.) *Ethics in Intercultural and International Communication*. Lawrence Erlbaum Assoc Inc., 1997. 16–17.

beemelése az értelmezés folyamatába a kulturális adottságokhoz mérten viszonylagossá teszi, relativizálja az értelmezést és más, hasonlóképpen viszonylagos értelmezésekkel folytatandó párbeszédre készíti.

Amint azt már korábban a pluralizmus és az identitás kérdéseinek összefüggésében megállapítottuk,²⁵⁷ az élet-, társadalom-, tudás- és művészi kifejezésformák sokféleségének elismerése korunk egyik meghatározó jelensége. Az egyetemesség elvét kisajátító nagyszabású emancipációs törekvések kudarca után a heterogenitás, ill. az egység és sokféleség hagyományos filozófiai problémája is új megvilágításba került. A kultúrák pluralitásának az elismerése és a politikai hatalomért folytatott versengés demokratikus, pluralista gyakorlata, a tudományok módszertani pluralizmusán túlmutató normatív pluralista szemlélet elfogadását tette szükségessé a filozófián belül is. Legáltalánosabb értelemben a pluralizmus a dogmáktól és előítéletektől megszabadult gondolkodás nélkülözhetetlen előfeltevése, amely szerint egyetlen felfogás sem alkalmas a valóság minden oldalú megragadására, vagy az összes értékszempontok együttes képviselőjére, s ennél fogva egyetlen elmélet sem képes magát legitim módon egyetemesként feltüntetni. A különböző elméleti alapállások, kulturális azonosságminták vagy a különféle gyakorlati-politikai törekvések, saját létfeltételeikből kiindulva, csakis korlátozott érvényességgel érvelhetnek a maguk partikuláris igazsága, illetve választott értékszempontjaik mellett.

Mindazonáltal az interkulturalitás problémájának felértékelődése nem pusztán elméleti jelentőségű változás a filozófia történetében, hanem szorosan kötődik az emberek életét mindmáig meghatározó nemzet- és identitáspolitikai, történelmi folyamatokhoz. Az egyes nemzetek önazonosság-képzetének a kialakítása, a magyar nemzeteszmé kialakítását is beleértve, mintegy kontrasztként maga után vonta az etnikai és kulturális másság képzeteinek a hatalmi reprezentációját is. Ez egyet jelentett a saját nemzettel együtt élő különféle nemzetiségek olyan sztereotip ábrázolásával, mint akik

²⁵⁷ Vö. Ungvári Zrínyi Imre: A politikai pluralizmus és az értékválasztások sokfélesége. In: Karikó Sándor (szerk.): *Útban az Európai Unió felé*. Progress Vállalkozásfejlesztő Alapítvány, Szeged, 1998.

idegenségükkel a nemzetállam homogenitását, eltérő modernizációs stratégiákkal pedig az „ösi” állapotokat veszélyeztetik.

Az utóbbi években térségünkben a távoli történelmi hagyományokra visszatekintő– máig ható magyar–román, magyar–szlovák, magyar–ukrán, magyar–szerb, magyar–zsidó, illetve magyar–roma „klasszifikációs küzdelmek” mellé, az újabb népeességmozgás következtében egyéb sztereotipizáló párosítások is társultak, amelyekben a másik fél szerepét ezúttal a „kínai”, az „arab”, az „afrikai” tölti be. Mindez szükségessé teszi a kultúrák közötti viszonyok mára már mind politikai, mind pedig tudományos, módszertani szempontból lehetővé vált újragondolását, a bennük levő konfliktus- és kreativitáspotenciál mérlegelését.

Ha felidézzük az éppen lezárult évszázad szomorú tanulságát, miszerint a saját és az idegen, az azonosság és a másság egymást kizáró képzeteire támaszkodó, sztereotipizáló gondolkodás és az erre építő politikai mozgósítás véres összecsapásokat, végül pedig tengernyi szenvedést, diktatúrákat és népiirtásokat eredményezett, akkor megértjük, hogy alapvető emberi érdekünk, hogy az életünknek irányt szabó értékválasztások, erkölcsi követelmények sorában az önazonosság reprezentációi mellett helyet találjunk a másokkal való kölcsönös tiszteleten alapuló együttműködés képzetének is. Különösen aktuális igény ez napjainkban, amikor Nyugat-Európa és Amerika társadalmi egyre közvetlenebb belső problémaként szembesülnek a kulturális, etnikai és vallási sokszínűség fokozódásával, ami immár e társadalmak önazonosságának, életmódjának és kulturális alapértékeinek az újradefiniálását is előrevetíti.²⁵⁸ Az újradefiniálás igénye mögött

²⁵⁸ Az említett folyamatok és jelenségek nemcsak az érintett társadalmak önértelmezését, hanem a társadalom és kultúrakutatás problémavilágát és nyelvezetét is jelentősen átalakítják. Erre utal idézett tanulmányában Niedermüller Péter is, aki a jelenséget a későmodern társadalmak általános problémájaként jellemzi, és új társadalomtudományi kategóriák, a „kreolizáció” és a „hibridizáció” forrását látja benne. Megfogalmazása szerint: „a későmodern társadalmakban élő emberek számára egyre kevésbé adott az ugyanazon a kultúrában való állandó és folyamatos élés lehetősége, hiszen ezek a társadalmak *per se* transznacionális és hibrid világok, amelyeket nem egyszerűen a különböző etnikai csoportok egymás mellett

nemcsak demográfiai tényezők, hanem megújult önazonosság-keresés, illetve újfajta élettendenciák is megtalálhatók. „Az emberek – mondja Edward Said – új tereket akarnak belakni, ahol a kulturális identitás, a politikai identitás, a gazdasági identitás kérdései sokkal komplexebbek, [...] a teljes elkülönültségre alapozódó agresszív identitás klasszikus definíciói a komplexitás új és új megoldásainak adják át helyüket, s ehhez egyre többen szoknak hozzá. Egyre többen kezdik elfogadni az egyszerű megoldások helyett, melyek szerint mindannyiunknak ezzel és csak ezzel vagy azzal és csak azzal kell válnunk”.²⁵⁹

3. Az interkulturális kommunikáció filozófiai problémái

Amint az előbbiekből kiderült a kultúrák közti kommunikációnak különleges értelmezési problémákat felvető sajátos kommunikációjaktaként való elismerése végső soron a kulturális különbségek értelmezésére vezethető vissza. Éppen a kultúrák közti kommunikáció jelentőségének az értelmezése szempontjából döntő fontosságú a kulturális alapviszonyok, a kulturális jelentéseknek, a kulturális tudásnak és a kulturális identitás egzisztenciális, normatív és esztétikai összetevőinek a megértése. Ahhoz ugyanis, hogy a szóban forgó jelenségkör hozzáférhetővé váljon számunkra, a

élése, hanem a kulturális különbségek állandóan változó hálójá, a kulturális kreolizáció és hibridizáció folyamata jellemez. A kreolizáció és a hibridizáció két olyan társadalomtudományi kategória, amelyek a későmodern társadalmak kulturális jellegét kísérik meg leírni. A kreolizáció metaforája – mint a kultúra kutatásának annyi más fogalma – a nyelvészetből származik, s valamely kultúra belső heterogenitására, keveredtségére, a különböző eredetű kulturális formák közötti határok elmosódására és az ennek nyomán kialakuló új szintézisre utal. A hibridizáció koncepciója pedig a különböző kultúrák keveredését, a különböző kulturális logikák és identitások egymásba fonódását, az egymásba olvadó kulturális áramlatokat jelöli, amelyek a kulturális különbségeknek az éles elválasztó határokon alapuló hierarchikus rendszerét alapjaiban kérdőjelezik meg”. – Niedermüller: I.m. 111.

²⁵⁹ Vö. Said, Edward—Burgmer, Christoph: Bevezetés a posztkoloniális diskurzusba. In: *Magyar Lettre Internationale* 28.

kultúrát eleve úgy kell tekinteni, mint valamely, a kommunikációt elősegítő sokrétű és dinamikus vonatkoztatási keretet, a kommunikációt pedig mint az említett viszonyrendszer működtetését és folyamatos újraalkotását.

A vizsgálandó kérdés, bár nem vonatkoztatható el a társadalomtudományokban termelődő kutatási eredményektől, mindenekelőtt az interperszonalitás fenomenológiája, illetve a kulturális identitás-teremtés és a kommunikáció hermeneutikája által feltárható ontológiai viszonyokból érthető meg, tehát alapvetően filozófiai probléma. Ezt azért szükséges előre bocsátani, mert a kultúrák közötti viszonyok számtalan konkrét szempontból megközelíthetők: így például az emberek hétköznapi életgyakorlata szempontjából, miként azt a *kulturális antropológia* teszi; a társadalmi makrostruktúra jelenségeként, tehát *szociológiai* szempontból; az egyes specifikus kultúrák öntudatra jutása és elismertetésükért folytatott küzdelme szempontjából, vagyis a *kultúrakutatás* (cultural studies) szemszögéből; sőt a hatalmi versengések sajátos aspektusaként is mint *politológiai* jelenségek. Ám mindezen diszciplínák eredményeinek a probléma alapviszonyainak a megértése számára csupán részleges előkészítő (tényfeltáró), illetve a gyakorlati következményeket mérlegelő kiegészítő szerepe van, ami további értelmezést igényel. A kultúrák közti kommunikáció filozófiai értelmezése tehát nem jelentheti az említett szakterületeken folytatott kutatások pusztá megismétlését, hanem azok módszertani elveinek, eredményeinek és végső soron magát a kultúrák közötti kommunikációt vezérlő előfeltevéseknek a vizsgálatát kell, hogy elvégezze.

Az interkulturális kommunikáció filozófiai vizsgálata eszerint kiindulópontként elfogadja a társadalomtudományi kérdésfelvetések eredményeinek Niedermüller Péter által elvégzett összegzését, miszerint: a) a kultúrák egymástól különbözőek és egymástól megkülönböztethetők; b) kultúra és kommunikáció egymástól elválaszthatatlan jelenségek; kultúra nélkül nincs kommunikáció és kommunikáció nélkül nincs kultúra; c) a kommunikáció adott formájában részt vevő faktorok mindig valamely kultúra reprezentánsai, és kommunikációjukban egyszersmind kultúra a kultúrával is kommunikál; d) valamely kultúra reprezentánsának

lenni egyet jelent a kommunikáció egy sajátos módjával, az arra jellemző kommunikációs szabályok követésével; e) az ugyanahhoz a kultúrához való tartozás megkönnyíti, a más kultúrához való tartozás pedig megnehezíti a kommunikációt.²⁶⁰ Mindazonáltal a filozófia saját kérdésfelvetésén belül lényegesen ki is tágítja ezeket a szempontokat. Így például az élet-, társadalom-, tudás- és művészi kifejezésformák különbségeinek az interkulturális értelmezés folyamatában való meghaladása a kulturális identitás hermeneutikai alapú, dialektikus leírását feltételezi. Eszerint „minden kultúra eleve egymással kölcsönhatásban álló értelmezések rendszere, amely a saját határain belül folytonosan belső felosztásokat és elmozduló találkozási helyeket vezet be”.²⁶¹

Az egyes kultúrákon belüli határok, felosztások és találkozási pontok feltételezése és az értelmezés folyamatába való bevonása jobban felfoghatóvá teszi a kulturális elkülönülések és szembenállások természetét, mint annak a valóságos társadalmi folyamatokban tapasztalható, hatalmi viszonyokkal és érzelmi hangsúlyokkal átszőtt formái. Világosan kifejeződik ez az összefüggés Jay Lampert megközelítésében, aki a kulturális határok létezését és a határokon átnyúló kapcsolatok hermeneutikai értelmezését tekinti az interkulturális kommunikáció kulcsának. Megfogalmazása szerint: „Egyes határkapcsolatok olyan párbeszédet hoznak létre, amelyek mindenik kultúrán belül rezonálnak, és így kultúrákon átnyúló identitásokat teremtenek; más kapcsolatok erőszakot, ellenállást és zárlatokat idéznek elő, és ily módon összemérhetetlen világképeket eredményeznek”.²⁶² Különösen fontos ebben a megközelítésben az azonosság, a különbözőség és az egyetemesség közötti határ relativitásának, szándékoktól és cselekvésektől függő voltának a hangsúlyozása, ami ily módon – mint az a következő idézetből kiderül – visszahat az önazonosság értelmezésére is: „Sem a kultúrák közötti azonosság, sem pedig a különbözőség nem eleve meghatározott tény, pontosan

²⁶⁰ Vö. Niedermüller: I.m. 110.

²⁶¹ Lampert, Jay: Gadamer and Cross-Cultural Hermeneutics. In: *The Philosophical Forum*. 1997/28. 351.

²⁶² Uo.

azért, mert az egyes kultúrák önazonossága sem eleve meghatározott tény; azonosság, különbözőség és egyetemesség mind attól függenek, hogy mi történik a határ átlépésekor”.²⁶³ Mindezek a gondolatok elsősorban filozófiai jellegűek, amennyiben az értelmezés belső viszonyainak elemzéséből építkeznek, ám jól érzékeltetik e belső viszonyok széles körű társadalmi érvényességét is. A szóban forgó viszonyoknak a társadalmak mindennapi élete szempontjából való leírása elkerülhetetlenül magában foglal egy politikai-hatalmi komponenst.

A kultúra és a társadalom viszonya általában alá- és fölrendelt szerepet játszó kultúrák viszonyaiban fejeződik ki, amelyek között méltányos viszonyokat teremteni csakis filozófiai megfontolás, vagyis az erkölcs etikai felülvizsgálata képes éppen úgy, ahogy az erkölcsileg orientált normatív politika is a természetjog eszméjéhez visszanyúlva teremthet méltányos viszonyokat a pozitív jog szabályrendszerében. Ily módon a kultúrák közötti viszony tapasztalati, tudományos leírásai rendszerint konfliktusos viszonyokat feltételeznek, amelyekben belül az egyeztetések, az egységesítés és a homogenizáció nem spontán folyamat, hanem politikai beavatkozás eredménye. Ezt a partikularizáló szemléletmódot fejezi ki Vörös Miklós és Nagy Zsolt tanulmánya is a politikának a mindennapi életben való jelenlétéről. A szerzők gondolatmenete jól tükrözi a probléma összetettségét és ellentmondásos jellegét, az értelmező közösségek szerveződésének, valamint a konfliktusok termelődésének és meghaladásának dinamikus folyamatait: „Minden társadalom kitermel hegemon szerepű kultúrákat, melyek kanonizált szövegekből, viselkedési szabályokból, bevett problémamegoldási gyakorlatokból, a verbális és nemverbális kommunikáció elfogadott modelljeiből és mindezek átértékelésének lehetőségéből tevődnek össze. A politikai dimenzió vizsgálatának elkerülhetetlenségét az okozza, hogy az adott kultúra említett elemeit a gyakorlatban használó és újraértelmező közösség sohasem homogén, ezért a kultúra használata és értelmezése sohasem konfliktusmentes. A gazdasági és szociális, a műveltségi és végzettségi különbségek mentén kialakulnak domináns és alárendelt

²⁶³ Uo.

használatok és értelmezések. Az ezek között zajló konfliktusok és egyeztetések a hegemon szerepű kultúrák folyamatos átértékelését idézi elő. Mindezek következtében újabb és újabb értelmező közösségek jönnek létre, melyek a kultúrák skizmogenézisét eredményeznék, ha a különböző szintű legitim politikai autoritásoknak nem volna homogenizáló és egységesítő képessége”.²⁶⁴

A kultúrák viszonyának és a kultúrák közötti kommunikációnak a kutatása tehát elkerülhetetlenül magában foglalja a kulturális eltérések és az ezek mentén termelődő kommunikációs félreértéseknek, identitásbeli és hatalmi konfliktusoknak a leírását, de, amint arra idézett írásában Niedermüller Péter is figyelmeztet: „a kultúrák közti kommunikáció kutatása nem elégedhet meg a kommunikációs félreértések és nehézségek leírásával, hanem figyelmét a kultúrák közti kommunikáció társadalmi funkcióira kell fordítania”.²⁶⁵ A kultúrák közti kommunikáció társadalmi funkcióinak értelmezése számos filozófiai problémát vet fel, mint például a különböző csoportokra, szubkultúrákra jellemző *tudásformák* termelése és társadalmi összetartozása, a köznapi tudás diszkontinuus jellege és az *idegen* jelenléte általi megkérdőjelezése, a kultúrák érték meghatározottsága és a *mögöttes erikák* kényszerítő-felhatalmazó kettős szerepe stb.

A kulturális tudás koncepciói, elméletei és magyarázatai a közös intézmények alapjának, illetve a közös világ „tartóoszlopainak” számítanak,²⁶⁶ amelyek meghatározzák és értelemmel ruházzák fel a társadalmi cselekvéseket. Ennélfogva a kulturális eltérések (akár szubkultúrákról, akár pedig idegen kultúrákról legyen szó) jelentős társadalmi távolságképző hatással rendelkeznek. A tudás társadalmi szétosztása, illetve a közös tudásból való egyenlőtlen részesedés a modern társadalmak szerveződésének, szimbolikus mechanizmusának az egyik

²⁶⁴ Vö. Vörös Miklós—Nagy Zsolt: Kultúra és politika a mindennapi életben. Bevezetés a kritikai kultúrakutatásba. In: *Replika*. 1995/17-18.

²⁶⁵ Niedermüller: I.m. 111.

²⁶⁶ Vö. Berger, Peter L.—Luckmann, Thomas: *A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés*. Józsefvárosi Műhely, Budapest, 1998.

legfontosabb eszköze és megnyilvánulása; ez a felismerés képezi a modern tudásszociológia megalapozó elméleti premisszáját. Mindazonáltal a tudásszociológiai szempont csak a kulturális különállások megállapításáig jut el, és szempontokat nyújt a különállást meghaladó konstrukciók (az intézmények) kialakulásának tanulmányozásához, de az együttműködés megalapozásához nem elegendő.

Ennek ellenére az interkulturalitás problémáinak a kidolgozásában és a közvetítés lehetőségeinek az értelmezésében jelentős eredménynek számít az idegenség megértése és az idegen kultúrfilozófiai és társadalom-fenomenológiai leírása is. Ez a leírás felszínre hozza a csoportélet kulturális mintáinak hozzávetőleges jellegét, inkohereciáit és sérülékenységét az *idegen* vonatkoztatási rendszeren kívüli, egyéni vonásokat előtérbe állító és állandó ellenőrzést igénylő szemléletével szemben. Éppen ez a kívül állás és tartós, párhuzamos jelenlét az oka annak, hogy az idegen kihívást jelent a csoportminta megbízhatósága, végső soron pedig a csoport megkérdőjelezetlen tudásának relevancia- szintvonala és a személyek egzisztenciális biztonságérzete számára. „Bűne” leginkább abban áll, hogy szemlélete a csoportmintához képest objektív, lojalitása pedig a csoporthoz kétséges. Az idegenek, amint azt Zygmunt Baumann írja, a csoportmintához képest nem az eldöntendő, hanem az eldönthetetlen pozíciójában vannak: „Leleplezik az osztályozás törekény mesterséges voltát – a világot rombolják le. [...] Kiközösíteni, leszerelni, elfojtani, testben vagy lélekben száműzni kell őket – máskülönben elpusztul a világ”.²⁶⁷

A csoportminta megkérdőjelezéséből adódó egzisztenciális bizonytalanság rávezet annak a ténynek a felismerésére, hogy a csoportok tudáskészletével együtt elsajátított különböző kulturális értékrendszerek éppen a csoporttagság által egyrészt kényszerítők az egyén választásaira nézve, másrészt viszont biztonságot is nyújtanak számára, bizonyos felhatalmazást biztosítanak neki, éppúgy, ahogy „a közlekedési szabályok nemcsak kényszerítik az embert, hanem a

²⁶⁷ Baumann, Zygmunt: Modernség és ambivalencia. In: Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus*. Osiris–Láthatatlan Kollégium, Budapest, 1997. 49.

viszonylag biztonságos közlekedés alapfeltételei” is egyben. Ez a kettősség az egyének társadalmi életében fontos támpontot jelent, s egyben a kultúra és az etika kérdéseinek összefüggését megalapozó elvként is funkcionál. Az etika tehát nem csupán korlátozás, hanem cselekvésmód is. Nem egy „horgony, ami lerögzíti, [feltételekhez köti] az interkulturális interakciókat”, hanem sokkal inkább olyan „zenei hangjegyek sorozatára hasonlít, amelyek [helyesen értelmezve] interkulturális összhangot hozhatnak létre”.²⁶⁸

4. A kultúrák közötti viszony erkölcsi értelmezése

A kultúrák közötti viszonyok nem egyszerűen az azonosság és a máság eseteinek semleges azonosítását feltételezik, hanem az érintettek részéről erkölcsi állásfoglalást is követelnek. Amint arra korábban Bradford J. Hall megállapítása nyomán rámutattunk, a kultúra mint jelentésteremtő és identitásmegalapozó rendszer szükségszerűen magában foglal valamiféle mögöttes etikát, ugyanis funkcióinak ellátása közben elkerülhetetlenül ki kell jelölnie a helyes és a helytelen, illetve a jó és a rossz mércéit, ismérveit. Ugyanakkor a „valóság társadalmi felépítésében”, a kulturális tájékozódás és önmeghatározás gyakorlatában az értékorientáció elsődleges kategóriái mellett kialakítják az ismertség és a máság, illetve a saját és az idegen (az otthonos, elfogadott, ellenőrzött, megbízható, valamint a nem otthonos, nem elfogadott, nem ellenőrzött, megbízhatatlan) kategóriáit, amelyek részben átfedésbe kerülnek az értékorientációs kategóriákkal, sőt maguk is ilyen kategóriákként kezdenek funkcionálni. Fontosnak tartjuk itt megjegyezni, hogy mindez a társadalmi klasszifikáció és kollektív ítéletalkotás spontán folyamatainak sajátja, ám a jelzett gondolkodásbeli reflexekben a megkülönböztetésre való hajlam lényegesen radikalizálható a kulturális versengés, a politikai küzdelem vagy a nyílt társadalmi konfliktus mobilizációs stratégiáinak igénybevételével. Ilyen esetekben az interkulturális beágyazottságból adódó viszonyok átmenetileg mozgósítható környezeti adottságokként funkcionálhatnak, de a természeti erőforrások többségéhez hasonlóan

²⁶⁸ Hall: I.m. 20.

ez a potenciál is kimeríthető, s ezért a rövid távú mobilizációt elősegítő konfliktusstratégiák helyett kifizetődőbb a hosszú távú együttműködési stratégiák kiépítésére alapozni.

Mielőtt azonban megvizsgálánk az interkulturális együttműködés, és ezen belül az interkulturális kommunikáció etikája támpontjainak eredetét, fontosnak tartjuk hangsúlyozni, hogy a kultúrák közötti viszony eleve erkölcsi-etikai szempontokkal telített, sőt olykor éppen az ilyen szempontok alkalmazásának belső kényszere és tényleges alkalmazásának kulturális különbségek miatti lehetetlensége vezet egyrészt az egyéneken belüli, másrészt pedig a különböző kultúrákhoz tartozó egyének közötti összeütközésekhez. Kiválóan szemlélteti ezt a modernség keretében egyre gyakrabban előálló ambivalens helyzetet Baumann-nak az idegen jelenlétének jelentését elemző gondolatmenete. Eszerint az idegen éppen azért tart fenn maga körül elviselhetetlenül kétértelmű helyzetet, hogy bejön az életvilágba és megtelepszik, s jelenlétével teljesen összezavarja a barátira és ellenségre vonatkozó bejáratott képzeteket: „Hívatlanul érkezett az életvilágba, ezáltal engem az ő kezdeményezése a fogadó oldalára kényszerített, tárgyává tett a cselekvésnek, amelynek ő az alanya – mindez az ellenség közismert vonása. Ugyanakkor, más „nyilvánvaló” ellenségekkel szemben, nem marad biztos távolságban, az arcvonal túloldalán. Sőt mi több, követeli magának a jogot, hogy a felelősségem rá is kiterjedjen – ez pedig a barát közismert vonása”.²⁶⁹ Az orientációs kategóriáknak ez az összekeveredése nemcsak azért tűrhetetlen az érintettek szemében mert egy meghatározatlan státusú személy került életterükbe, hanem azért is, mert ezáltal az ő saját státusuk is meghatározatlanná válik.

A kultúrák különbözősége tehát, mint arra korábban is utaltunk, kihívásként jelentkezik egymás csoportmintája és az abban megnyilvánuló mögöttes etika számára. Minden egyéni és kollektív önkép kialakítása magában rejtje a környezethez viszonyított önmeghatározás igényét is, azaz nem csupán a saját, hanem a Más (mások) vagy kiemelten valamely szignifikáns Másik képének a megalkotását is. A *sajátról* és a *másról* kialakított különböző személyes és csoportos reprezentációk az adott kultúrán belüli

²⁶⁹ Baumann: I.m. 49.

rendszeres kommunikáció által közvetített, széles körben osztott nézeteken alapulnak, és a kommunikatív megerősítés révén maguk is ilyen nézetekké szilárdulnak.

Az egyéni és közösségi önazonosság és önreprezentáció szociokulturális modelljei nem elszigetelten léteznek, hanem általában „mások”-kal megosztott jelentések közös terében, az eltérő társadalmi és etnikai csoportok közötti határátlépések: a kapcsolattartás, a kölcsönös egymásrahatás, együttélés, illetve a társadalmi távolsághoz tartozó technikái és intézményei (sztereotípiák, „kultúrfőlény”-képzetek, akkulturációs/ asszimilációs törekvések, stigmatizáció, démonizáció) által meghatározottan. A különféle önreprezentációk egyik meghatározó szerepe éppen abban áll, hogy a Más és az azonosítást sajátosságaikra, azaz a másra és az azonosságra visszavezetve megerősítse különállásukat, és ezáltal mindig újra funkcionálissá tegye a közösségi képzetek rendszerét. Az *önazonosság technikai* paradox módon mind a különállás hangsúlyozására, mind pedig az azonosság felmagasztalására építenek. A különállás hangsúlyozása a szociális kategorizációban a nemzeti, vallási vagy etnikai-kulturális különbségek megjelenítésében, kommunikatív feldolgozásában és a különféle távolítási, elhatárolódási gesztusokban érhető tetten, míg az azonosság felmagasztalása az önábrázolás történeti toposzaiban, a bekebelezési technikákban, illetve a saját teljesítmények túlbecsülésében manifesztálódik. Mindezen esetekben a saját meghatározott státust úgy jelenítik meg, hogy az önbecsülés megerősítését favorizáló stratégiák kiindulópontjaként szolgálhasson.

5. Az interkulturális kommunikáció etikája

a) Az interkulturális dialógus filozófiai alapjai

Az interkulturális kommunikáció nem csupán egy kiemelten problematikus helyzet anomáliáinak elkerülése céljából került az etikai gondolkodás homlokterébe, hanem éppen az eltérő háttérétikák és-érzékenységek morális közvetítésének igényével. Az interkulturális találkozások során az emberek, éppen előzetes tapasztalataik különbözőségének a tudatában, kiemelt jelentőséget tulajdonítanak a magatartás kontrollálható, erkölcsi aspektusainak, és

ennélfogva az erkölcsi szempontok, a megítélések és értékelések kiterjeszhetősége, illetve az értelmezések közelítése kulcsfontosságúvá válik. Ennélfogva az interkulturális találkozásban kialakuló kapcsolatot kétféle veszély fenyegeti. Vagy az, hogy fokozott etikai elvárás mellett a helyzetet eleve etikán belül megoldhatatlannak definiálják és csupán pragmatikus szabályok szerint (azaz cinikusan) értelmezik, vagy túlságosan is komolyan veszik a felek előzetes etikai elveinek érvényességét, és kölcsönösen számon kérik az eltéréseket. Kétségtelenül egyik említett eljárás sem vezethet morálisan elfogadható eredményre. Az etikától függetlenített interakció már csak azért is elfogadhatatlan, mert a cselekvők nem képesek felfüggeszteni a szándékok, cselekedetek és magatartások erkölcsi megítélésének, minősítésének az igényét, márpedig akkor, amikor erkölcsileg megítéljük és értékeljük egymás viselkedését, belépünk az etika területére. Lényegében tehát két lehetőség közül választhatunk: vagy kiszolgáltatjuk ítéleteinket a kulturális rutinnak, önkénynek és a rendezetlen benyomásoknak, vagy az etikai reflexió valamilyen kölcsönösen elfogadható formáját igyekszünk kialakítani.

Az interkulturális kommunikáció etikájának az alapja nem lehet más, mint a dialogikus attitűdre és együttműködésre felhívó etikai intenció és annak következetes megvalósítása az interkulturális kommunikáció folyamatában. Olyan etikai attitűdre van tehát szükség, amely az egyes kultúrákhoz tartozó személyek közötti szélesebb körű együttműködés előkészítését és lehetőségének fenntartását szolgálja, egyszóval egy, a pusztán kommunikáción túli, valódi interkulturális etika kialakítását készíti elő, és az erre irányuló szándékot fejezi ki.

A különböző kultúrák közötti megértő, dialogikus viszony alapjainak feltárásához termékeny előzményeket kínál Hans-Georg Gadamer filozófiai hermeneutikája, amely a különböző történelmi korok alkotásainak megértését az eltérő perspektívák kitágítása és a különböző horizontok összeolvadása révén tekintette elérhetőnek. Gadamer szerint a dialógus az értelmezés általános modellje. A megértés előzetes értelmének a felvázolása és sorozatos újraalkotása során az értelmezőnek, mint állítja, „első, állandó és végső feladata”,

hogy magát a dolgot engedje érvényesülni.²⁷⁰ Ily módon engednie kell, hogy az értelmezés tárgya, akárcsak egy valóságos beszélgetőtárs, magától mondjon valamit, azaz tudomásul kell vennie az abban rejlő véleményt, nem ragaszkodhat vakon saját előzetes elképzeléseihez. Amint azt korábban Gadamer felfogása kapcsán már jeleztük,²⁷¹ a kérdés és válasz logikája mentén felfogott dialogikus megismerés egyaránt engedi érvényesülni „magát a dolgot”, a „másik” álláspontját és saját szemléletünket. Erről az alapról új értelmet nyer a megismeréssel kapcsolatos érdekelttség kérdése, amely a kérdező és kérdezettiség szerkezetében bensőleg tartalmazza a „másik” igazában való érdekelttség mozzanatát, a személyes előítéletek bővköréből való kitörés lehetőségét. A „másik” megértésének az önmegértés feltételévé tétele hatékony kiindulópont lehet nemcsak az önmeghaladás és az interszonalitás általános elméletének megalapozására, hanem a kultúrák közötti dialógus tulajdonképpen értelmének feltárására is.

Az értelmezés gadameri fogalmát kitágítva dolgozza ki Jay Lampert a befejezetlen és további kiegészítésre nyitott, kölcsönösen egymást kiegészítő felek közös világteremtő kommunikációjának gondolatát. Eszerint, értelmezni valakit azt jelenti, hogy az értelmező a szöveget, az alkotást vagy akár egy másik kultúra képviselőjét „élő, önmagát kérdőre vonó, nyílt – nem befejezett – rendszernek tekintse, amely nyitva áll aktuális és lehetséges kiegészítések számára”.²⁷² Ebben az értelemben használja Gadamer Husserl „életvilág” terminusát, mint „véges, szubjektíve viszonylagos, meghatározatlanul nyitott horizontokkal rendelkező világ egyetemes struktúráját”. Éppen az problematikus a kultúrák közötti megértés jelenségében, hogy miként érhető el a nyitott horizontok egymásba hatolása, s erre ad választ a hermeneutikai tapasztalat leírása. Lampert ebben is Gadamerhez visszanyúlva fogalmazza meg a maga

²⁷⁰ Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Gondolat, Budapest, 1984. 192.

²⁷¹ Vö. Ungvári Zrínyi Imre: *Dialógus. Kommunikáció. Interakció. Közelítések a kultúra kommunikatív értelmezéséhez*. Mentor, Marosvásárhely, 2005.

²⁷² Lampert: I.m. 354.

megoldását: „Mint minden tapasztalat, a kulturális tapasztalat is az interpretáció kiterjesztése felé irányuló mozgás, »a horizontok egybeolvadása«, amely más interpretációkkal, mint partnerekkel találkozik egy egymásbahatoló dialógusban”.²⁷³ Az Én és a Másik közötti kötelék mindenik személy horizontjának lezáratlanságában és saját korlátozott tapasztalatának értelmezésében rejlik, ugyanis a másik interpretációja valami olyasmi, ami már megtörtént velünk, amikor saját tapasztalatainkat értelmeztük.

Az interkulturális kommunikáció lehetősége tehát, végső soron abban a hermeneutikai igényben rejlik, hogy más, a miénktől eltérő hangok hitelesen legyenek jelen a párbeszédben. A hiteles jelenlét nem kevesebbet kíván, mint más nyelvek létezésének elismerését; ez a lehetőség ugyanakkor az értelmező szempontjából azt jelenti, hogy létezik a világban számára egy mód arra, hogy a másik nyelv megtanulásával kiterjessze gondolkodásának lehetséges módozatait, és beszédbe bocsátkozhasson a másik nyelv képviselőivel. Megérteni az új, a szokatlan által határolt tapasztalatainkat úgy lehetséges, hogy nyelvi interakcióba kezdünk másokkal, ugyanis „minden nyelvi tevékenység egy kísérlet arra, hogy az egy és ugyanazon világot megértsük. A nyelven átívelő és a kultúrákon átívelő kommunikáció ennél fogva bennerejlik minden tapasztalatban”.²⁷⁴

b) Etikai felfogások interkulturális aspektusai

A dialogikus viszonyban felmerülő interszjektív és erkölcsfilozófiai távlatok jellegzetes filozófiai problémái közé tartozik a személyes viszonyok autentikussága, a másik másságának és az iránta való felelősségünknek együttes elismerése, illetve az eltérő érdekek kommunikatív összehangolásának lehetőségei. Olyan kiváló gondolkodók kerestek választ ezekre a problémákra, mint Martin Buber, Emmanuel Lévinas, Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas és mások. A köztük levő lényeges különbségek, eltérő módszertani kiindulópontjaik ellenére, az alábbiakban az említett gondolkodók műveit egyetlen szempontból, mint dialogikus attitűdök kifejezőit vesszük számításba, ugyanis mindenükre általánosan jellemző,

²⁷³ Uo.

²⁷⁴ Uo.

hogy az interakciók példaszerű eseteire építenek, amelyekben kérdező és válaszadó kölcsönösen feltételezik egymást, és elfogadhatatlan számukra a monologikus attitűdbe való visszahúzódás. Filozófiájukban a „másik” igényeire adandó válasz kötelezettségének vállalása magában foglalja a „másik” iránti felelősség gondolatát.

Az emberről mint dialogikus viszonyulásra teremtett élőlényről, illetve mint viszonyainak világában kiteljesedő egzisztenciáról való elgondolással mindenekelőtt Martin Buber *Én és Te* című művében találkozunk. Buber filozófiájának alapelve: „Minden valódi élet találkozás”.²⁷⁵ Ily módon a találkozás jegyében felfogott emberi létet a buberi filozófia viszonyokban képzelel 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 irodalom, a művészet, az egzisztenciális analízis és a vallásos élmény értelmezésének lehetőségeire.

Buber az emberi viszonyokon belül megkülönbözteti egymástól az *Én–Te* alapszó és az *Én–Az* alapszó által kifejezett viszonyokat. Az egyik esetben az ember teljes lényével megélt, nem tárgyiasítható, közvetlen és maximálisan személyes viszonyulásáról van szó. Az ilyen viszonyulás egy kegyelmi megszólítottásra adott autentikus válasz, amely téren és időn kívüli, és minden egyéb viszonyt „megvilágít a maga fényével”. Ez hozza létre az Ént, 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 nem elegendő. A kétfajta viszonyulás összevetéséből is egyértelműen az derül ki, hogy Buber számára minden valóságos élet nem pusztán viszonyban-lét, hanem találkozás; jellegzetességei a találkozásban konstituálódnak és teljesednek ki, az egyes

²⁷⁵ Buber, Martin: *Én és Te*. Európa, Budapest, 1999. 167.

találkozások pedig magukon viselik az Istenhez, az „örök Te”-hez fűződő viszony személyességét.²⁷⁶

Buber szerint 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 egymásravezetése közös élményterében és elváráshorizontjában történik, aktualizálódik minden, ami lényeges: a szellem, a nyelv, a teofánia és végül „a megígért eljövendő ország” is.²⁷⁷ Ily módon Buber műve mindent egybevetve nem más, mint az interszubjektivitásnak a viszonyok összességéből kiemelt eksztatikus és eszkatologikus feltárása.

Az autentikus emberi viszony Buber által kidolgozott elméletéhez hasonlóan Emmanuel Lévinas is arra törekedett, hogy az Énnel a Másikhoz való viszonyát az objektív megismeréstől függetlenül és a tárgyakhoz fűződő viszonytól teljesen különböző módon alapozza meg. Ebben a törekvésében a buberi dialógus-filozófia Lévinas számára sok tekintetben ihlető előzménynek számított, de nem fogadta el az *Én–Te* alapszóban kifejezett viszony általánosító leírását, formalizmusát, ami szerinte aláássa a viszonyulás valódiságát. Hasonlóképpen kifogásolta a tegező forma kölcsönösséget sugalló jellegét, ugyanis felfogásában a kölcsönösségnek feloldhatatlanul haszonorientált karaktere van, amely összeegyeztethetetlen a találkozás autentikus felelősségre felszólító etikai parancsával.

Lévinas eszkatológiai ihletettséggű etikája, bár kétségtelenül a megszólítottság és a válaszadás áll a középpontjában, mégsem tekinthető a szó valódi értelmében vett dialógus-filozófiának. Akkor is így van ez, ha a Másikhoz fűződő autentikus viszony megközelítésében Lévinas maga is használja a *beszéd* metaforáját, sőt a *beszéd* és a *retorika* platóni megkülönböztetését is. Eszerint a Másikat, mint olyant, *Másikként* megragadni azt jelenti, hogy megőrizve az igazság és igazságosság belső összefüggésének gondolatát, a Másikat nem kerülő úton közelítjük meg, hanem arról az oldalról, ahol mássága megjelenül, vagyis „az arc felől”. A Más ily

²⁷⁶ Vö. uo. 93–94.

²⁷⁷ Vö. uo. 146.

módon nem pusztán az uralom, az elsajátítás vagy a megismerés tárgyaként, témaként kínálkozik az Énnek, hanem az igazság feltárásának feltétele: *beszélgető társ – abszolút* (kategóriák alól kivont) lét.

Lévinas felfogásában az interkulturális kommunikáció etikai aspektusainak előkészítése szempontjából különösen fontos a Másik Más-létének abszolút volta, megszüntethetlensége. Ez egyszermind azt is jelenti, hogy a Másik nem rendelhető alá a megismerő szubjektum önnön képére formált ismereti világnak, az Ugyanaz világának, sem pedig az egymással viszonyban álló dolgok valamiféle rendszerének, totalitásának. Rendkívülisége leginkább abban fejeződik ki, hogy határt szab az Én világra irányuló birtoklási vágyának.²⁷⁸ Ez az abszolút különállás és idegenség jelenül meg az arcban. Az abszolút idegenség megjelenésének, az epifániának a színtere 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. A felelősséget előhívó viszony megszólító-válaszoló szerkezete mindazonáltal nem a beszédben és a beszéd által konstituálódó közösség, hanem beszéden túli viszony.

c) Az interkulturális kommunikáció etikájának megalapozása

Az interkulturális kommunikáció etikája avagy a dialogikus attitűdre és együttműködésre felhívó etikai intenció a monokulturálisan hatékony erkölcsiség elsajátítását is lehetővé tevő erkölcsi attitűdökre és etikai meggyőződésekre épül. Éppen ezért tisztában kell lennünk az erkölcsi gondolkodásunk eredetét meghatározó kulturális tényezőkkel, mindenekelőtt tisztában kell lennünk erkölcsi attitűdünk kialakulásának alapvetően közösségi és kulturális, dialogikus elsajátítási folyamatával, és saját erkölcsi képzeinkbe való relatív bezártságunkkal is. Erre mindenekelőtt

²⁷⁸ Lévinas, Emmanuel: *Teljesség és végtelen. Tanulmány a külsőről*. Jelenkor, Pécs, 1999. 56.

azért van szükségünk, mert számíthatunk ellenállásukra; ill. hogy támaszkodhassunk rájuk, felhasználhassuk ezeket a lehetőségeket saját erkölcsi attitűdünk megváltoztatására. Hasonlóképpen fontos, hogy megértsük a más személyekben és kultúrákban meglévő monokulturális és monologikus potenciál jelentőségét, „tehetlenségi” erejét. Az interkulturális kommunikáció etikájának számot kell vetnie a minden erkölcsi kötelesség-képzet előzeteseként létező családi, rokonsági, lokális, generációs és vokacionális társadalmi és nyelvi-kulturális beágyazottsággal, egy hagyományhoz való hozzátartozás meghatározó jelentőségével.

Az interkulturális kommunikáció etikájának tudatában kell lennie a dialógus etikai kötelmeivel és a dialógusban kialakuló identitás morális elkötelező erejével. Ez az etika magában foglalja azt a gondolatot, hogy a felek fontosak egymás számára. Ennélfogva már a kölcsönös elfogadás és az együttműködés feltételeire vonatkozó megegyezésük előtt tudatában kell lenniük az együttműködés kölcsönös előnyeinek, és ezeknek az előnyöknek az előmozdítását általánosan kívánatos erkölcsi célként kell, hogy tételezzék. Más szóval boldogságuk feltételeként kell, hogy felfogják. Az együttműködés már kezdeti fázisaiban is, ameddig még a különbségek képzei dominálnak, minden fél számára hasznos és ígéretes kell, hogy legyen, aminek kapcsán az egyes személyek számára az interkulturális másik boldogsága, legalábbis részben, mint saját boldogságának feltétele (semmiképpen sem mint annak akadálya) kell, hogy megjelenjen. Csakis ilyen előzetes meggyőződések talaján értelmezhető morálisan kötelező érvényű megfontolásnak az interkulturális együttműködésből származó jó növeléséhez és a rossz csökkentéséhez való hozzájárulás igénye.

Az interkulturális kommunikáció és együttműködés gondolata eleve magában foglalja a másik különösségével, és egyszermind – az interkulturális erőfeszítés szükségességéből adódóan, mintegy indirekt módon felismerve – a saját különösségünkkel való szembesülést. A kétféle partikularitás közvetítésének és közelítésének, szimmetrikus viszonyának kialakulásában különösen fontos szerepet játszanak bizonyos általános etikai alapelvek és a nekik megfelelő szabályok, amelyeket az interkulturális kommunikációból fakadó kötelességek normatív feltételeinek

tekinthetünk. Guo-Ming Chen és William Starosta Az *interkulturális kommunikáció alapjai* című könyvükben²⁷⁹ az etikus interkulturális kommunikáció kiemelkedően fontos alapelveként említik a kölcsönösség (reciprocitás) elvét, miszerint „kommunikálj úgy másokkal, ahogy szeretnéd, hogy mások kommunikáljanak veled”. Ezt az általános szabályt négy viselkedési standard ellensúlyozza: a kölcsönösség – közös kultúra (szimbolikus tér) keresése; *nem megítélő attitűd* – készség az önkifejezésre és mások önkifejezésének elfogadására; *becsületesség* – az információ úgy igaz, ahogy azt a közlő értelmezi; *tisztelet* – az interakcióban résztvevők védelmezik partnerük alapvető emberi jogait a kommunikáció során (érzékenyek szükségleteire, méltóságára).

Az interkulturális kommunikáció öt etikai alapelvéből Chen és Starosta szerint öt etikai irányelv származtatható: *önkéntesség* – kövesd az interakcióban való önkéntes részvétel elvét; *egyediség* – mielőtt a kulturális sajátosságokra összpontosítanál, összpontosíts az egyénre; *sérelmek elkerülésének joga* – őrizd meg a partnered jogát a sérelmek elkerüléséhez (ne hozd őt kellemetlen helyzetbe se kérdésekkel, se gesztusokkal); a *magánélet joga* – fogadd el a partner jogát gondolatainak és tetteinek magánjellegeré (ne avatkozz bele a magánéletébe); a *személyes előítéletek erőltetésének elkerülése* – személyes előítéleteidet ne erőltess rá partneredre.

Az interkulturális kommunikáció etikájának különös vonzerőt biztosít, ha a felek érzékenyek azon kulturális és emberi értékek sokaságára, amelyek együttműködésükből származhatnak. Azokról a relációs felismerésekről, viszonyulási és együttműködési lehetőségekről van itt szó, amit Geertz plasztikus terminusa, „a sokféleség édes haszna” kifejez. A multikulturalizmus alapvető elméleti feltevése éppen az itt igényelt értékpluralizmus, a különböző társadalmak gyakorlataiban megtestesülő értékek érvényességének elfogadása. Elméleti síkon a következetes értékpluralizmus nem csupán számos különböző érték érvényességét feltételezi, hanem egyszerre azt is, hogy az alapvető értékválasztások egymással összeegyeztethetetlenek, és lehetetlen valamennyi értéket egy közös

²⁷⁹ Vö. Chen, Guo-Ming—Starosta, William J.: *Foundations of Intercultural Communications*. Allyn and Bacon, Boston—London, 1998.

értékformára visszavezetni. Joseph Raz szerint a különböző értékek összeegyeztethetlenségének gyakorlati következménye a szembenálló tevékenységek, illetve konkurens életmódok közötti összeütközés, ami mind az ellentétes értékek és kulturális hagyományok „hordozói” között, mind pedig a következetesen toleranciára és pluralizmusra törekvő egyes egyének tudatán belüli feszültség, disszonancia formájában fennáll.

Az interkulturális kommunikatív kompetencia, ha már egyszer kialakult, az egyes kultúrák egyéni önbecsülésének részévé válik. Rendelkezni interkulturális kommunikatív kompetenciával azt jelenti, hogy a magamról, illetve saját erkölcsi meggyőződésemről kialakított képet össze tudom egyeztetni mások, más kultúrákhoz tartozó személyek magukról és saját erkölcsi meggyőződésükről kialakított képével, illetve, hogy egyezkedéseink során kölcsönösen érthető és elfogadható feltételeket tudunk közösen kialakítani jövőbeli együttműködésünk számára. Ez egyszerre azt is jelenti, hogy rendelkezem az idegen kultúra értéktartalmait felismerő képességgel és a felismert értékek alapján való kommunikáció és interakció kezdeményezésének és kivitelezésének a feltételeivel.

Az interkulturális kommunikáció etikája kialakításának folyamatában végső soron az új, közös etika nem egyéb, mint az interkulturális kommunikáció közös értékhorizontja, amelynek kialakításában folyamatosan számolni kell a másik tényleges jelenlétével, kifejezett mondanivalójával és az azt kísérő metakommunikációjával, magatartásával is. Itt közvetlenül termékennyé tehető a kommunikáció dialogikus, hermeneutikai szituációja, az a tény ti., hogy minden igénynek megfelel egy ellenigény és a kulturális távolságot áthidaló folyamatos erőfeszítés szükségessége tanúskodik arról, hogy a kölcsönös elismerést állandóan újra el kell érni. Minden ilyen jellegű szembesülés nyomán nyilvánvalóvá válik, hogy az Én és a Te személyjellegüknél fogva összetartoznak, és minden egymásra irányuló tapasztalatuk morális jelenség. Ez nemcsak azt jelenti, hogy egyikük sem kezelheti a másikat, akár a megismerés szintjén sem, pusztán kuriózmódként (azaz reflektálatlan közvetlenségében), hanem azt is jelenti, hogy egymást megértésük során mindvégig személynek tekintsék, s folyamatosan adjanak helyet a másik önértelmezésének.

Az egymással lét élményéből kiinduló viszonyulás tehát a másikat a más-lét lehetősége, a szembesülés és személymivolt összefüggésében szemléli, közös egymássalétüket pedig olyan létlehetőségként, amely túlmutat bármelyikük individuális öntapasztalásán. Még akkor is, ha kezdetben egymásra vonatkozásuk közvetlen célszerűségét az egyéni indítékokból kiinduló versengés határozta meg, az egymással lét tapasztalata és a versengés egzisztenciális élménye önbecsülésük szempontjából is kiemelt jelentőségűvé, morális indítékok hordozójává teheti ezt a viszonyt.

Gál László—Péntek Imre

A magyar anyanyelvű diákok kétnyelvűségének logikai felmérése Erdélyben

1. Bevezetés

A két- és többnyelvűség történeti jelenség, amely az emberiség fejlődésének már abban a korai szakaszában megjelent, amikor különböző népcsoportok először érintkeztek egymással. A kapcsolatteremtésnek lehetett számtalan oka, illetve célja, és minden esetben szükség volt valamilyen nyelvi közvetítésre is. Az ilyenformán kialakuló, s állandóan fejlődő két- és többnyelvűséget tehát különböző gazdasági, politikai, földrajzi, kulturális stb. tényezők határozták meg.

Ma már a kétnyelvűség egyre nagyobb teret hódít a világ minden táján, sőt egyes szakvélemények szerint az emberiség több mint fele kétnyelvű,²⁸⁰ az egynyelvűség pedig már egyenesen kihalófélben van.²⁸¹ Ilyen körülmények között, illetve ilyen felismerések tükrében, a kétnyelvűséget számos tudományág vizsgálja és kutatja, mindegyik a maga nézőpontjának megfelelően, és sajátos módszerekkel. A közösségi és társadalmi kétnyelvűség vizsgálatában jelentős eredményeket ért el a szociolingvisztika, míg az egyéni kétnyelvűséget elsősorban pszicholingvisztikai kísérletekkel mérték fel. Az alábbiakban e két új tudományág kétnyelvűségre vonatkozó eredményeit és kérdéseit próbáljuk meg vázlatosan ismertetni a megfelelő szakirodalom tükrében.

2. A szociolingvisztikai szempont

A szociolingvisztika tárgya a nyelvhasználat és a társadalom kölcsönös kapcsolata. Elméleti kiindulópontját az az elgondolás

²⁸⁰ Navracsics Judit: *A kétnyelvű gyermek*. Corvina Kiadó, Budapest, é.n. 13.

²⁸¹ Bartha Csilla: *A kétnyelvűség alapkérdései*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 1999. 13.

képezi, hogy a társadalmi szerkezet és a társadalmi viselkedés irányítja a nyelvhasználatot, illetve a nyelvhasználat is befolyásolja ezeket.²⁸² E tudomány a maga következtetéseit empirikus nyelvi adatokból vonja le, azaz a valóságos nyelvhasználatból, a korrelációs statisztikai vizsgálat pedig a társadalmi tagozódás és a nyelvi változatok összefüggéseire vonatkozólag. A makroszociolingvisztika egész nyelvközösségek szintjén, a mikroszociolingvisztika pedig kis közösségek szintjén von le következtetéseket. Ezek a következtetések egyrészt kiindulópontokat jelentenek nyelvpolitikai kutatások számára, másrészt arra is irányulnak, hogy megoldásokat ajánljanak többnyelvű társadalmak konfliktusainak kezelésére, a többnyelvű oktatás megtervezésére, a nyelvmegtartás stratégiáinak kidolgozására stb.

A kétnyelvűségnek nincs általánosan elfogadott meghatározása. Számos definíció született, amelyek általában abban térnek el egymástól, hogy szűkebben vagy tágabban értelmezik magát a meghatározandó jelenséget. Így a kétnyelvűség lehet két nyelv egyforma szintű használata, az a képesség, hogy az egyén két nyelvet beszél, két nyelvet úgy birtokol, hogy számára tetszés szerint váltogathatók legyenek, stb.²⁸³ Viták alakultak ki abból is, hogy feltétel-e az anyanyelvi szintű tudása mindkét nyelvnek, vagy elegendő csupán egy elfogadható szintű tudás.²⁸⁴ A kérdésre később még visszatérünk, itt azonban jelezzük, hogy a legtöbbit idézett és legelfogadottabb F. Grosjean funkcionális meghatározása, mely szerint: „A kétnyelvűség két nyelv rendszeres használata, kétnyelvűek pedig azok az emberek, akiknek mindennapi életük során szükségük van két nyelvre, és ezeket használják is”.²⁸⁵

²⁸² Kiss Jenő: *Társadalom és nyelvhasználat*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 1996. 14.

²⁸³ Uo. 211.

²⁸⁴ Bartha: I.m. 34–40.

²⁸⁵ Grosjean, Francois: Another View of Bilinguals. In: Harris, R. J. (ed.): *Cognitive Processing in Bilinguals*. Elsevier Science Publication, Amsterdam, 1992. 51.

A kétnyelvűség meghatározására, illetve leírására általában tipizálás által kerül sor, különböző szerzők a kétnyelvűség különböző típusait azonosították. Ezeket ismertetjük a továbbiakban, figyelembe véve azonban egy megjegyzést, mely szerint a dichotómiák mentén való leírás megtevesztő is lehet, mert teljesen elkülönülő kategóriákat sugall, holott a konkrét kétnyelvű beszélő esete sokkal bonyolultabb képet mutat. Különböző kritériumok alapján a legfontosabb kétnyelvűségtípusok a következők.²⁸⁶

Aszerint, hogy egyes személyek vagy csoportok kétnyelvűségéről van szó, megkülönböztethető a jelenségnek az *egyéni és közösségi* (társadalmi) vonatkozása. A közösségi kétnyelvűség kiterjedése szerint lehet *kétoldalú*, amikor két együttlő csoport kölcsönösen elsajátítja egymás nyelvét, illetve *egyoldalú*, ami általában a többség és a nyelvi kisebbség viszonyát jellemzi és főleg jogi, politikai és státusbeli egyenlőtlenségeket tükröz.

A nyelvelsajátítás ideje szerint lehet *gyermekkori vagy korai, serdülőkori*, illetve *felnőttkori*. Továbbá, a korai kétnyelvűség lehet szimultán vagy szukcesszív. A szimultán tanulás általában családban folyik, eredménye az ún. *lingvizmus*, míg a szukcesszív tanulás eredménye a *glottizmus*.²⁸⁷ Elterjedt nézet, hogy a korai nyelvtanulás a legeredményesebb. Az erre vonatkozó neurofiziológiai kutatások eredményeiről a későbbiekben még lesz szó.

A nyelvi kompetencia szempontjából a kétnyelvűség lehet *kiegyensúlyozott* (szimmetrikus, balansz), amikor a két nyelv ismerete azonos szintű, illetve *domináns* (egyenlőtlen, aszimmetrikus), amikor egyik nyelv ismerete jobb.

A nyelvtudás szintje szerint megkülönböztethetünk *perfekt* (teljes), illetve *részleges* (nem teljes) kétnyelvűséget. Az első az egyén életkorának megfelelő anyanyelvi szintű tudást jelent mindkét nyelvben, a második bármi ennél kevesebbet. Lássuk a perfekt kétnyelvűségnek egy eredeti meghatározását: „A teljes kétnyelvűség fokmérője az lehet, hogy a kétnyelvű ember mindkét nyelven imádkozik, álmodik, számol, magában beszél, naplót vezet,

²⁸⁶ Vö. Kiss: I.m. 212–216.

²⁸⁷ Vö. Göncz Lajos: *A kétnyelvűség pszichológiája*. Forum, Újvidék, 1985. 15.

följegyzéseket készít és káromkodik. Ha igen, akkor perfekt kétnyelvű.²⁸⁸ A perfekt kétnyelvűséget magával a kétnyelvűséggel azonosító elmélet a „kettős monolingvis elmélet”, ennek kritikai bemutatására még visszatérünk az alábbiakban.

A nyelvek elsajátításának forrása és a két nyelvrendszer kapcsolata szerint a kétnyelvűség lehet *koordinált* (mellérendelt) és *kombinált* (összetett). A koordinált kétnyelvű a nyelveket különböző forrásokból tanulta, mindkét nyelv egymástól nagyban különböző helyzetekhez, emberekhez stb. kötődik, így a két nyelvrendszer szemantikailag független lesz, minimális interferenciával. A kombinált kétnyelvűség esetében a két nyelvet az illető egyén azonos forrásból tanulta, és a nyelvrendszerek is keverednek, vagy akár össze is olvadnak.²⁸⁹

Eredete szerint a kétnyelvűség lehet *természetes, primér* (spontán) vagy *mesterséges, szekundér* (kulturális). Az első esetben a kétnyelvűség bizonyos életkörülmények kísérőjelensége, a másodikban viszont a nyelvtanulás tudatos, szervezett, ellenőrzött erőfeszítést jelent, intézményesített és rendszeres.

Hatékonyasága szerint a kétnyelvűség lehet *aktív* (cselekvő, produktív), illetve *passzív* (befogadó, receptív). Az utóbbi annyiban hiányos az elsőhöz képest, hogy itt a kétnyelvű személy az egyik nyelven csak ért, de nem beszél, és nem ír.

A kognitív fejlődés és a szociokulturális környezet összefüggése alapján a kétnyelvűség lehet *additív* (hozzátoldó), amikor az újonnan elsajátított nyelvi szokások kiegészítik a régieket, illetve *szubsztraktív, kevert kétnyelvűség, félnyelvűség* (felcserélő), amikor az egyik nyelv fokozatosan felcseréli a másikat. Ez utóbbi mindkét nyelv hiányos ismeretével is összefüggésben van.²⁹⁰ Ugyanakkor ez a megkülönböztetés asszociálható az anyanyelv eltérő presztízsével is, így additív kétnyelvűség akkor lehetséges, ha az anyanyelv társadalmi tekintélye és értéke magas, s ezáltal pozitív

²⁸⁸ Vö. Kiss: I.m. 214.

²⁸⁹ Vö. Göncz: I.m. 36.

²⁹⁰ Vö. uo. 17.

hatást gyakorol a kognitív fejlődésre. A felcserélő kétnyelvűség az anyanyelv negatív megítélésének eredménye is lehet.²⁹¹

A nyelvelsajátítás kényszerű vagy nem kényszerű volta szerint beszélhetünk *népi*, egyúttal spontán, illetve *elit*, azaz mesterséges kétnyelvűségről. Az első típus kisebbségek tagjaira jellemző, a környezet kényszerítő hatására jön létre, létszükségletként, és nem saját döntés eredményeként. Ezzel szemben az elit kétnyelvűség saját döntés eredménye, és a világnyelveket tanuló egyénekre, illetve csoportokra vonatkozik.

A kulturális identitás szerint különbség tehető *monokulturális* (egykulturájú), *bikulturális* (kettős kultúrájú), *akkulturális*, illetve *dekkulturális* kétnyelvűség között. Az első esetben a beszélő anyanyelvi csoportjával azonosul, a másodikban mind az anyanyelvi, mind a másik csoporttal, a harmadikban nem azonosul egyikkel sem, végül a negyedik esetben egy harmadik csoporttal azonosul.

Végül pedig, ami az elismertséget illeti, van *hivatalosan elismert* (de iure), és hivatalosan nem elismert, de *valóságosan létező* (de facto) kétnyelvűség. Tény az is, hogy óriási eltérés figyelhető meg aközött, hogy hány nyelvet ismernek el hivatalosan egy adott államban, és ténylegesen hány van. A szakirodalomban felhozott adatok szerint 4-5000 beszélt nyelv van a világon, s megközelítőleg 200 állam, de ezek közül hivatalosan csak 25 két- vagy többnyelvű.²⁹² Ez azt bizonyítja, hogy elenyésző az állami két- vagy többnyelvűség.

A következőkben lássunk egy pár következtetést, amelyeket a többnyelvű társadalmak elemzéséből vont le a szociolingvisztika. Már említettük, hogy a társadalmi variáció, rétegződés és a nyelvhasználat változatossága között szoros kapcsolat van. A társadalmi kétnyelvűség különböző társadalmi okokra vezethető vissza, mint a katonai hódítás, gyarmatosítás, migráció vagy a határok megváltoztatása, illetve ma már a gazdasági migráció, internacionalizálódás is.

²⁹¹ Vö. Kiss: I.m. 215; Navracsics: I.m. 181.

²⁹² Vö. Navracsics: I.m. 13.

A kétnyelvű közösségek két alaptípusa különböztethető meg.²⁹³ Az első modell szerint a kormányzó elit és a kormányzott csoport elkülönül egymástól, csak minimális kommunikáció valósul meg közöttük egy közvetítő nyelv segítségével, amely általában a kormányzó elit nyelve. A második modell gyakoribb a valóságban. Itt az egyik csoport domináns, birtokában van a hatalom, presztízs és a többségi nyelv, míg a másik csoport kisebbségi nyelvet beszél, de szervesen beleágyazódik a többségbe. Továbbá a kisebbségnél kettős kötődés alakul ki: kisebbségi kötődés a család és a szűkebb környezet értékeihez, de felnőttkorra kialakul egyfajta lojalitás a másik csoport iránt is. A többségbe való asszimilálódásnak egyik szintje pontosan a nyelvi szint, azaz a befogadó közösség nyelvének az átvétele.²⁹⁴

Két nyelv érintkezésének vannak egyrészt szociopolitikai következményei (pl. nyelvcsere vagy nyelvmegtartás), másrészt nyelvészeti (nyelvtani, szótani, nyelvhasználati stb.).²⁹⁵ A kétnyelvű közösségekben élők számára a nyelvek együtt és egyszerre elérhetők, és az határozza meg a nyelvválasztást, hogy ki beszél, kihez, mi a szerepük, mi a téma, hol folyik a beszélgetés és milyen kommunikációs csatornán. A kódváltást tehát az a helyzet határozza meg, amelybe a beszélő belekerül, de emellett létezik ún. metaforikus kódváltás is, amikor a téma kívánja meg a használt nyelv megváltoztatását. Ez utóbbi esetben a nyelvválasztásnak érzelmi dimenziója van, mivel a kód (nyelv) megváltoztatása a mondanivalónak sajátos színezetet kölcsönöz.²⁹⁶ Továbbá, a nyelv szinte minden aspektusának van etnikai jelentősége, illetve

²⁹³ Vö. Bartha: I.m. 61–65.

²⁹⁴ Vö. uo. 83.

²⁹⁵ Vö. Clyne, Michael: Multilingualism. In: Coulmas, F. (ed.): *The Handbook of Sociolinguistics*. Blackwell Publishers, London, 1977. 311–314.

²⁹⁶ Vö. Wardhaugh, Ronald: *Szociolingvisztika*. Osiris, Budapest, 1995. 92.

asszociációja, tehát az etnikai öntudat szorosan összefonódik az anyanyelvvél.²⁹⁷

A kétnyelvűség a társadalmi körülmények függvényében élő, instabil állapot. Akár változatlan körülmények között is, előbb-utóbb az egynyelvűség irányába billen el. Ez természetesen egy hosszú folyamat eredménye, amelynek a következő fázisai vannak: ha elfogadjuk is azt, hogy létezik teljesen kiegyensúlyozott kétnyelvűség, ez mindig valamelyik nyelv dominanciájának irányába mozog, a domináns nyelv pedig lassan háttérbe szorítja a másikat, tehát tovább mozog az egynyelvűség irányába. „A kétnyelvűség ily módon az újabb egynyelvűség felé vezető út legfontosabb állomása”.²⁹⁸ A második nyelv jótékony hatása tehát csak egy bizonyos pontig működik, ezután az anyanyelv destabilizálásával fenyeget, a „gyengébb nyelvben” ugyanis zsugorodás, erózió következik be, megjelennek parazita szavak, tükörfordítások stb. Ha csökken az anyanyelv funkciója és használata, akkor bizonyos nyelvi szerkezetek várhatóan kiesnek belőle – ezt nevezik S. Gal nyomán funkcionális nyelvvesztésnek –, és ennek a következménye a nyelvi rendszerben bekövetkező számos más változás is – ezt strukturális nyelvvesztésnek nevezik.²⁹⁹

Született azonban olyan pszicholingvisztikai elmélet is, mely szerint a nyelvi interferencia csökken a nyelvek jobb ismeretével.³⁰⁰ Ha a koordinált és a kombinált kétnyelvűséget végpontoknak tekintjük, és kapcsolatba hozzuk ezeket a nyelvi dominancia szintjével, akkor lényegében négy kétnyelvűségtípust kapunk: balansz koordinált, balansz kombinált, domináns koordinált, és domináns kombinált fajtákat. Az interferencia az első típusnál a legkisebb, mert a nyelvek elsajátítása más-más környezetben történt, és mindkettő jól rögzített. Ha valaki ilyen módon tanul nyelveket,

²⁹⁷ Vö. Fishman, Joshua: Language and Ethnicity. In: Coulmas, F. (ed.): *The Handbook of Sociolinguistics*. Blackwell Publishers, London, 1997. 327–344.

²⁹⁸ Kiss: I.m. 222.

²⁹⁹ Vö. uo.

³⁰⁰ Göncz: I.m. 61–80.

akkor határozottan „bővül a látóköre”. A stabilitás viszont a legnagyobb az első nyelv dominanciájú additív kétnyelvűségben.

Talán már eddig is kiderült, hogy a kétnyelvűség megítélése nem egyhangú, számos pozitív és negatív vélemény született a jelenségről, amelyek sokban függenek a kétnyelvűségre elfogadott meghatározásoktól, illetve a kétnyelvűség típusától. Ime néhány a kétnyelvűség elleni érvekből:

1. a nyelvtanulási képesség korlátozott, s ezzel megoszlik;
2. keveredés és „félnyelvűség” jöhet létre, az intelligenciát és a beszédet is károsan befolyásolja az, hogy egyik nyelvet sem beszél majd helyesen az illető egyén;
3. nem érzi a nyelv finomabb árnyalatait;
4. a kétnyelvű egyén egyik nyelvet sem birtokolja igazán, „egy íja van két húrral, de mindkettő gyengén feszül”;³⁰¹
5. az anyanyelv stigmatizálódhat, ez pedig nyelvi elfojtáshoz vezet;
6. a kétnyelvűség labilis állapot.

A kétnyelvűség pozitív megítélései főleg a következők:

1. a nyelvtanulási képesség nem korlátozott, fejleszthető;
2. a nagyobb szellemi erőfeszítés elősegíti a kognitív fejlődést;
3. a kognitív struktúra rugalmasabb lesz, jobb az absztrakciós készség, nagyobb a nyelvi érzékenység;
4. több nyelv ismerete növeli a megismerő erőket;
5. nagyobb alkalmazkodóképességet eredményez, és nagyobb kreativitást is;
6. kitágul a kommunikációs hatókör;
7. növeli a nyelvi, kulturális, etnikai toleranciát.

3. A pszicholingvisztikai szempont

Mind a vélemények előfeltételeit, mind a kétnyelvűség tipizálását jobban megvilágíthatjuk, ha ismertetünk néhányat a pszicholingvisztika elméletei, illetve kutatásai közül. A pszicholingvisztika elsősorban azt vizsgálja, hogy milyen kapcsolat van a kétnyelvű egyének nyelvrendszerei között. A kutatásokról

³⁰¹ Vö. uo. 219.

olvasva felmerülhet az a gyanú is, hogy a hangsúly inkább a módszeren és az eljáráson van, nem a vizsgált jelenségen,³⁰² illetve az eredményeket befolyásolhatja a kutatásokat kísérő apparátus is. Az egyre inkább bizonyítottnak tekinthető, hogy a kétnyelvűség pozitív hatásai messze felülmúlják a negatívumokat, illetve, hogy a negatív kísérőjelenségek nem a kétnyelvűség tényéből fakadnak, hanem az annak típusát és szintjét meghatározó egyéb körülményekből.³⁰³

Pszicholingvisztikai kutatások vizsgálták a nyelvi elemek tárolását és feldolgozását, választ keresve arra a kérdésre, hogy a kétnyelvű egyén agyában a nyelvek reprezentációja közös vagy különböző. Az egységes beszédrendszer hipotézise szerint a két rendszer nem különül el egymástól, az elkülönült nyelvi rendszerek hipotézise szerint viszont két független rendszer különül el, de állandó kapcsolatban vannak egymással, és hatnak egymásra.³⁰⁴ Egy olyan hipotézis is született, mely szerint bizonyos nyelvi szinteken egységes a rendszer, de vannak olyanok is, amelyek már a nyelvtanulás kezdetétől elkülönült rendszereket mutatnak.

Míg ez a kérdés még eldöntetlen, azt is kutatják, hogyan működik a hozzáférési folyamat, azaz a tárolt elemek között mennyire hozzáférhető a megfelelő nyelv vagy szó.³⁰⁵ A legújabb feltételezések szerint a feldolgozási rendszernek aktivációs metaforája van, nem keresési metaforája, ahogy korábban gondolták. Ez azt jelenti, hogy mindkét nyelv szókinccse egyszerre aktivizálódik, s az egyén nem egy bizonyos szót keres egy bizonyos nyelvben, hanem a kontextus alapján dönti el, hogy melyiket helyesebb alkalmazni.³⁰⁶

A fenti következtetés előzményeként röviden bemutatnánk F. Grosjean pszicholingvisztikai holisztikus elméletét, amely egyben elfogadott kritikája a kettős monolingvis elméletnek. A kettős

³⁰² Vö. uo. 34.

³⁰³ Vö. Navracsics: I.m. 177–181.

³⁰⁴ Vö. uo. 87–92.

³⁰⁵ Vö. Langman, Juliet: A kétnyelvűség kutatásának modern irányzatai. In: *Szociolingvisztikai szöveggyűjtemény*. Tinta Könyvkiadó, Budapest, 2002. 143–173.

³⁰⁶ Vö. uo.

monolingvis elmélet szerint a kétnyelvű egyén úgy tekinthető, mint két egynyelvű egyén összege, azaz két különálló és elhatárolt nyelvi kompetenciával kell rendelkeznie, amelyek hasonlóak lennének az egynyelvű egyénéhez. A minta és a viszonyítási alap tehát a normális (ideális) egynyelvű ember. Minden negatív megítélés, amely a kétnyelvűséget éri, tartalmazza azt a rejtett előfeltevést, hogy elfogadja a kettős monolingvis elméletet.

Az első kritika ez ellen úgy szól, hogy egyetlen nyelvnek sincs ideális beszélője, mert minden nyelven belül változatok vannak, ha pedig nincs ideális egynyelvű, akkor ideális kétnyelvű sincs. Következésképpen senki sem minősíthető sem egynyelvűnek, sem kétnyelvűnek.

A teljes kritika viszont Grosjeantól származik.³⁰⁷ Nézete szerint sem lehet a kétnyelvűséget levezetni az egynyelvűségből, a kétnyelvűek nyelvi képességeit nem lehet az egynyelvűek alapján megbecsülni, és az egynyelvű tesztek alkalmatlanok a kétnyelvűek nyelvi képességének felmérésére. A kétnyelvű egyén esetében a nyelvek funkció szerint szeparálódnak, de teljes rendszert alkotnak, a kétnyelvű egyén nem tekinthető két egynyelvű összegének, hanem sajátos és különleges nyelvi alapokkal rendelkezik. A két nyelvet különböző célokra, különböző területeken és különböző emberekkel használja. Ezt az elkülönülő teljességet egy sportból vett hasonlattal érzékelteti a szerző, a gátfutó példájával. A gátfutás egyben rövidtávfutás és magasugrás is, és mégis külön versenyszám, önálló sportág. Ha a gátfutó rövidtávfutási vagy magasugró versenyben indulna, alulmaradna a többi versenyzővel szemben, mert egyikben sem lehet külön-külön olyan jó, mint gátfutásban. Viszont a rövidtávfutó és a magasugró egyáltalán nem is indulhatna gátfutó versenyben.

Egy másik következtetés, ami a holisztikus elméletből született, az, hogy a három- illetve többnyelvűek esetében nem csupán mennyiségi, hanem minőségi különbségek is adódnak, tehát a kétnyelvűség és a többnyelvűség nem tárgyalható egyként.³⁰⁸

³⁰⁷ Vö. Grosjean: I.m.

³⁰⁸ Vö. Navracsics: I.m. 14.

Pszicholingvisztikai kutatások irányultak arra is, hogy a kétnyelvű egyén hogyan tárolja az információt, és két lehetséges modellt dolgoztak ki. Az egyik szerint közös tároló létezik, a másik szerint viszont az információ külön tárolódik, annak függvényében, hogy melyik nyelven történt a feldolgozásuk.³⁰⁹ A kérdés még eldöntetlen. Ugyancsak ehhez fűződik az „egykapcsolós” és a „kétkapcsolós” modell. Az első szerint az egyik nyelv bekapcsolódásával a másik kikapcsolódik. A második modell szerint viszont a kétnyelvű egyén csak akkor „egykapcsolós”, amikor eldönti, hogy melyik nyelven kíván beszélni, de ha nyomtatott vagy frott szöveget lát, vagy beszédet hall, akkor automatikusan az illető nyelven végzi a dekódolást – itt működik egy második kapcsoló is.³¹⁰ Az utóbbi modell az elfogadottabb.

A korai, serdülőkori és felnőttkori kétnyelvűség megkülönböztetéséhez kapcsolódnak olyan kutatások, melyek az ún. „kritikus-periódus elmélet” mellett vagy ellen próbálnak érvelni. Az elmélet szerint van egy olyan életszakasz, amelyben könnyen sajátítunk el nyelveket.³¹¹ Bár még a hipotézis nem egyértelműen bizonyított, neurofiziológusok az ideális nyelvtanulást a 4. és a 8. életév között állapították meg, más pszichológiai és neurológiai kísérletek eredménye az lett, hogy a periódus a 2. életévtől kora pubertáskorig tart.³¹² A kritikus periódus elméletét számos kritika érte, vagy ha el is fogadták, újból és újból megkérdőjelezték mind az alsó, mind a felső határát. Mindezekből mára azt a következtetést vonták le, hogy az életkorbeli különbségek befolyásolhatják ugyan a nyelvtanulást, de nem fiziológiai vagy biológiai tényezők miatt, hanem inkább pszichológiai és környezetbeli tényezők által.³¹³

Megemlíthetünk még vázlatosan néhány érdekes eredményt, amelyeket neurofiziológiai kutatások tártak fel.³¹⁴ A beszélési és megértési folyamatokban az agy bal féltékéje a domináns, de a

³⁰⁹ Vö. Göncz: I.m. 44.

³¹⁰ Vö. uo. 45–59.

³¹¹ Vö. uo. 182.

³¹² Vö. Kiss: I.m. 212.

³¹³ Vö. Navracsics: I.m. 184.

³¹⁴ Vö. uo. 72–92.

folyékonyan két nyelvet beszélők esetében nagyobb a szimmetria a két félteke funkciói között, azaz kisebb a lateralizáció. Továbbá, a második nyelv tanulása különbségeket idéz elő a cerebrális szerveződésben is, mert az agy – főleg fiatal korban – plasztikus és dinamikus szerv, így nyelvtanulással változtatható. Egy példa erre az, hogy a kódváltást csak sajátos agyi struktúrák kialakulása teszi lehetővé. Azt is megállapították, hogy különböző nyelvek agyi reprezentációjában eltérések lehetségesek.

A magyar anyanyelvűek kétnyelvűségéről elsősorban azt a köztudott tényt kell leszögezni, hogy Trianon után tömeges jelenséggé vált. Ez nem jelenti viszont azt, hogy előtte nem volt közösségi kétnyelvűség és nyelvcsere. Becslések, és nem felmérések szerint leggyakoribb a magyar-román kétnyelvűség. Az, ami felgyorsult, az a kétnyelvűsödés üteme, egyre inkább kiterjedt arányban, úgyhogy Erdélyben ez jelenleg kb. 80%-os. Ami a dominanciát illeti, érdekesség az, hogy az elszakadt magyarság esetében általában a magyar nyelv a domináns, míg az emigráns magyaroknál a másik nyelv.³¹⁵ De valószínűleg a kérdés árnyaltabb ennél, hiszen erdélyi kutatások szerint itt a kétnyelvűség többnyire az államnyelv irányába aszimmetrikus, kivéve ott, ahol a magyarság tömbben él (fordított dominancia), illetve vannak olyan vidékek is, ahol egy balansz kétnyelvűség áll fenn (Kalotaszeg felszegei és Kapus menti táján).³¹⁶ Az erdélyi kétnyelvűségekre az hat ki leginkább, hogy fellazultak a beszélő közösségek, és megzavarodott a nyelvre is kiterjedő értékrend. Ezek következtében artikulációs és intonációs zavarok, interferenciák jelentkeznek, de más zavarok is, szövegi, mondati és szemantikai szinteken. Következésképpen a magyar nyelv számos román nyelvi hatást visel magán, és egyre szaporodnak azok a tényezők, amelyek védtelenné teszik a román nyelvi dominanciával szemben (az államnyelvnek kedvező nyelvpolitika, a gyakorlati érdek, egyirányú információáramlás stb.). Jellemző az is, hogy a beszélők többsége a magyar nyelvnek csak egy regionális,

³¹⁵ Vö. Kiss: I.m. 218.

³¹⁶ Vö. Péntek János: Magyar nyelvi különfejlődés a Kárpát-medencében. In: *Szociolingvisztikai szöveggyűjtemény*. Tinta Könyvkiadó, Budapest, 2002. 174–182.

alárendelt, belső formáját képes használni³¹⁷, az államnyelvnek pedig a kiművelt, sztenderd változatát.

4. A kétnyelvűség fogalma

Mint az tanulmányunk címéből is kiderül, mi a továbbiakban a kétnyelvűség logikai felmérését óhajtjuk elvégezni. Az általunk elvégzett kísérletek módszerét és eszközeit mi dolgoztuk ki az évek folyamán.³¹⁸ Emiatt a szakirodalom áttekintése arra szolgált, hogy esetleges minőségi elemzéseinket elősegítse. Ennek következtében nem fogunk bevezetni egy újabb kétnyelvűségfogalmat, hanem úgy gondoljuk, hogy a meglévő François Grosjean által megalkotott definíció a mi céljainknak megfelel. Íme a meghatározás még egyszer: „A kétnyelvűség két nyelv rendszeres használata, kétnyelvűek pedig azok az emberek, akiknek mindennapi életük során szükségük van két nyelvre, és ezeket használják is”.³¹⁹ Tehát a kutatásunk szempontjából főleg megkülönböztetni a kétnyelvűséget a többnyelvűségtől, mivel módszerünk és eszközeink két, illetve egy nyelv használatára vonatkoznak. Ezek közül az egyik anyanyelv, a másik pedig az anyanyelven kívüli más nyelv, a mi esetünkben a román.

5. A kutatás módszere

³¹⁷ Az álláspont megfogalmazója Péntek János. Lásd uo. 223. Eszerint Erdélyben is működik a kettősnyelvűség (a regionális és a sztenderd magyar nyelvet egyaránt ismerik) és diglosszia (a két változat funkcionálisan elkülönül egymástól, és a beszélők eszerint váltogatják a két kódot az anyanyelven belül). – Vö. Lanstyák István: A magyar-magyar diglosszia néhány kérdéséről. In: *Szociolingvisztikai szöveggyűjtemény*. 152–164.

³¹⁸ Lásd Gál László: *Nyelv és logikusság*. Pro Philosophia Kiadó, Kolozsvár, 2000; Gál László: *Logikai szimbolizálás és értelmezés*. In: Tonk Márton, Veress Károly (szerk.): *Értelmezés és alkalmazás. (Hermeneutikai és alkalmazott filozófiai vizsgálódások)*. Scientia Kiadó, Kolozsvár, 2002; Gál László: *Társadalom és logikusság*. Kriterion Könyvkiadó, Kolozsvár, 2003.

³¹⁹ Grosjean: I.m. 51.

Kutatásunk felhasználta a klasszikus kijelentéskalkulus bináris igazságfüggvény- fogalmát. A kísérleti személyeknek bemutatott elemi kijelentéscet irreduktibiliseknek tekintettük, ami azt jelentette, hogy nem elemeztük a kijelentések belső szerkezetét. Ők csak azt választhatták meg, hogy miként kapcsolják össze az elemi kijelentéseket összetett kijelentésekké. Kijelentésfogalmunkat a következő definíció rögzíti: *a kijelentés alapvető logikai forma, melyben valamit állítunk, és hozzárendelhető az igaz vagy a hamis igazságérték.*

Ha elfogadjuk azt, hogy két logikai igazságértékünk van, amelyet két logikai változó mindenike rendre felvehet, akkor a kijelentésközi logikai műveletek száma $2^{2^2} = 16$. E 16 igazságfüggvény a kétértékű igazságfüggvények táblázatában van összefoglalva, melynek gondolata L. von Wittgensteintől származik.³²⁰ E táblázatot (I. táblázat) Anton Dumitriu feldolgozásában mutatjuk be.³²¹

I. táblázat

Sorszám	Jelentés	Elnevezés	Szimbólum
p R1 q	mindig igaz	tautológia	
p R2 q	p vagy q (mindkettő)	diszjunkció	$p \vee q$
p R3 q	p, ha q	fordított kondicionális	$p \leftarrow q$

³²⁰ Wittgenstein, Ludwig von: *Logikai-filozófiai értekezés.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989. 5.101.

³²¹ Dumitriu, Anton: *Istoria logicii.* Editura Didactică și Pedagogică, București, 1975. 921.

p R4 q	p attól függetlenül, hogy q	prependencia	$p; p \top q$
p R5 q	ha p, akkor q	kondicionális	$p \rightarrow q$
p R6 q	attól függetlenül, hogy p, mindig q	posztpendencia	$q; p \perp q$
p R7 q	p akkor és csakis akkor, ha q	bikondicionális	$p \leftrightarrow q$
p R8 q	p és q	konjunkció	$p \& q$
p R9 q	vagy sem p, vagy sem q	kon-konjunkció	p / q
p R10 q	vagy p, vagy q (nem mindkettő)	kizáró diszjunkció	$p + q$
p R11 q	attól függetlenül, hogy p, semmi esetre q	posztnonpendencia	$\sim q; p \perp \sim q$
p R12 q	p, de nem q	non-kondicionális	$\sim (p \rightarrow q)$
p R13 q	semmi esetre p, q-tól függetlenül	prenonpendencia	$\sim p; \sim p \top q$
p R14 q	nem p, de q	fordított non-kondicionális	$\sim (p \leftarrow q)$
p R15 q	sem p, sem q	non-diszjunkció	$p \downarrow q$
p R16 q	mindig hamis	ellentmondás	

A kétértékű igazságfüggvények táblázata

A természetes nyelven megfogalmazott összetett kijelentéseknek a kijelentéskalkulus nyelvére való átírásához a *szimbolizálás* műveletét használtuk fel. Ennek során az érdekelt bennünket, hogy azonosítsuk azt a logikai állandót, amelyet két elemi kijelentést összeköt az összetett kijelentésben. A logikai állandó, igazságfüggvény és a logikai művelet fogalmait mi szinonimának tekintjük. A tanulmány során elsősorban a logikai művelet szavát fogjuk használni a kétértékű igazságfüggvények megnevezésére.

Lássunk most egy példát arra, hogy miként is alkalmazható a szimbolizálás művelete egy természetes nyelvi kifejezésre, amelynek eredményeképpen megkapjuk a kijelentéskalkulusbeli metanyelvi formáját. Legyen a következő összetett kijelentés:

„Ha az egyenes úton mész, és nem térsz el balra, akkor átkelhatsz és eljuthatsz a híres szoborhoz.”

A legfontosabb kötőszavak a „ha...akkor”. Az összetett kijelentés elemi kijelentései a következők:

„az egyenes úton mész” - p

„nem térsz el balra” - ~ q

„átkelhatsz” - r

„eljuthatsz a híres szoborhoz” - m.

Az összetett kijelentés kötőszavai a „ha...akkor” (kondicionális), „és” (konjunkció), valamint „és” (konjunkció). Az összetett kijelentés nem többértelmű, tehát megadhatjuk szimbolikus formáját, azaz átírhatjuk a kijelentéskalkulus nyelvére:

$(p \ \& \ \sim q) \rightarrow (r \ \& \ m)$.

A módszer legérzékenyebb pontja abban áll, hogy a logikai műveletek természetes nyelvi kifejezései többértelműek. A többértelműség miatt a logikai műveletek azonosítása adott esetben eléggé nehéz feladat. Így egyazon nyelvi kifejezéssel több logikai művelet is kifejezhető, és fordítva, több nyelvi kifejezés is hordozhatja ugyanazt a logikai műveletet. A kijelentéskalkulus pontosan ezt a többértelműséget tette egyértelművé azáltal, hogy pontosan meghatározta a logikai műveletek logikai szemantikai jelentését ezek értéktáblázatai segítségével (*1. táblázat*). Csakhogy mi most a szimbolizálás algoritmusának éppen a fordított irányú útját járjuk be, a kétértékű igazságfüggvényektől a természetes nyelvben való azonosításukhoz vezető utat. A logikai műveletek pontos jelentése elősegíti azonosításukat a természetes nyelvi kifejezésekben. Szövegekben a szövegkörnyezet azt ami elősegíti a logikai műveletek pontos azonosítását. Mivel kísérletünkben

hiányzik a szövegkörnyezet, a szimbolizálást csak az intuíciónkra bízhattuk.

Maga a konkrét kutatási módszer³²² abból állt, hogy a kísérleti személyeket felkértük arra, hogy az általunk bemutatott elemi kijelentésekből alkossanak egyértelmű összetett kijelentéseket. A feladatot a következőképpen fogalmaztuk meg:

„Önök előtt 2 (3,4,5) mondat van. Arra kérjük Önöket, hogy ezekből alkossanak minél több összetett mondatot úgy, hogy használják fel az összes egyszerű mondatot, de csakis ezeket használják fel oly módon, hogy változatlanok maradjanak. Tehát az egyszerű mondatok nem módosíthatók csak nyelvtani helyességük szempontjából, ellenben minél változatosabb kötőszavakat használhatnak az összetett mondatok kialakításában. Megértették?”

Az esetleges meg nem értéseket a fenti feladatmeghatározás szellemében oldottuk meg.

A bemutatott egyszerű mondatok a következők voltak:

- **a kétmondatos változat:**

automobilul este vopsit în roșu [a gépkocsi piros színű] (p)

farurile sunt rotunde [s a fényszórók kerek] (q)

- **a 3.1. mondatos változat:**

ești ajutat de încă cineva [valaki még segít neked] (p)

ești destul de puternic [elég erős vagy hozzá] (q)

ridici 100 de kilograme [felemelsz 100 kg-ot] (r)

- **a 3.2. változat:**

n-ai învățat lecția [nem tanultad meg a leckét] (~q)

pleci la școală [elmész az iskolába] (p)

nu ești prezent [nem vagy jelen] (~r)

- **a 3.3. változat:**

încerci să-l coși [próbálsz megvarrni] (q)

cârpești paltonul [megfoltozod a kabátot] (p)

nu ești obișnuit [nem vagy hozzászokva] (~r)

³²² A kutatási módszert eredetileg a *Limbă și logicitate* (Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj, 1999), illetve a *Nyelv és logikusság* (Pro Philosophia Kiadó, Kolozsvár, 2000) című könyveim II. és III. fejezetében dolgoztam ki és alkalmaztam először – Gál László.

és természetesen a magyar anyanyelvű diákok kétnyelvűségéről van szó. A román anyanyelvű diákok eredményeire azért volt szükségünk, mert összehasonlításokat akartunk végezni az eredmények között.

A harmadik kísérletet egy 27 fős diákcsoporttal végeztük el. Ők a Babeş-Bolyai Tudományegyetem másodéves joghallgatói voltak, akik a magyar tagozaton végezték tanulmányaikat. Ezen csoport sajátossága viszont abban állt, hogy két év alatt a 24 diszciplínájukból csak 4-et hallgattak magyarul, 20-at pedig románul, és persze ezen a nyelven is vizsgáztak le belőlük. Ezt a csoportot neveztem el románul tanuló magyar anyanyelvű csoportnak. Ők a kísérletet magyarul oldották meg.

6. Az eredmények elemzése

Az eredmények első csoportosítási kritériumát a változatonkénti átlagos összetett mondatszám képezte.

2. táblázat

		A mondatok száma						
Átlag	2	3.1	3.2	3.3	3.4	4	5	
	4,9	6	5,8	4,9	4,1	4,5	3,5	

A román anyanyelvű kísérleti személyek változatonkénti átlagos mondatszám

Megfigyelhetjük, hogy a különböző változatokban különböznek az átlagok is. A legtöbb összetett mondatot a három elemi kijelentést tartalmazó változatokban készítették. Minél nagyobb az elemi kijelentések száma, annál kisebb az elkészített összetett mondatok száma.

3. táblázat

		A mondatok száma						
Átlag	2	3.1	3.2	3.3	3.4	4	5	
	4,6	5,7	5,2	4,5	3,5	4,7	3,4	

A magyar anyanyelvű kísérleti személyek változatonkénti átlagos mondatszám

Az, amit a 2. táblázatról elmondtunk, az összehasonlítás eredményeképpen elmondható a 3. táblázat adatairól is. A magyar és a román anyanyelvű kísérleti személyek hasonló számú átlagos változatot készítettek el, de a magyarok átlagai következetesen valamivel kisebbek.

4. táblázat

		A mondatok száma							
	2	3.1	3.2	3.3	3.4	4	5.1	5.2	
Átlag	2,5	4,3	3,2	3,4	2,7	3,3	3,2	1,6	

Román nyelven tanuló, kétnyelvű magyar anyanyelvű kísérleti személyek változatonkénti átlagos mondatszám

A 4. táblázat a románul tanuló, azon magyar anyanyelvű diákok átlagait tartalmazza, akik a próbát magyarul oldották meg. Az elkészített nyelvi változatok átlaga messze elmarad a román anyanyelvű kísérleti személyek átlagaitól, majdnem kétpontos nagyságrendben. Ami nagyon meglepő, viszont az, hogy a különbség fennáll a próbát románul megoldó magyar anyanyelvűekkel szemben is. Vagyis ez első megközelítésben azt jelentené, hogy a románul tanuló magyar anyanyelvű diákok anyanyelvi kompetenciája valamilyen módon megváltozott.

Mindhárom kísérleti csoport esetében az elkészített összetett mondatonkénti változatok száma normális (Gauss-görbe szerinti) megoszlású. Ezek alsó határa a nullával kezdődik és felső határa 12-13 körül helyezkedik el. Ez azzal magyarázható, hogy egyrészt a feladat időkorlátos volt, másrészt pedig a kísérleti személyek előbb-

utóbb kimerítették a nyelvi kompetenciájukból adódó kötőszavak repertoárját.

Vegyük most rendre a különböző mondatszámú változatok logikai műveleteinek használatára vonatkozó statisztikákat.

5. táblázat

2 mondatos változat	Román anya nyelvűek	Kétnyelvű magyar anya nyelvűek	Románul tanuló, kétnyelvű magyar anya nyelvűek	Összesen
&	78.01	66.29	59.70	70.44
→	5.24	10.86	16.42	9.24
←	10.47	13.71	8.96	11.55
~	4.19	1.71	14.93	4.85
∨	1.57	1.14	0.00	1.15
Más műveletek	0.52	6.29	0.00	2.77
Összesen	100.00	100.00	100.00	100.00

A logikai műveletek használatának megoszlása a román anyanyelvűeknél, a kétnyelvű magyar anyanyelvűeknél és a románul tanuló, kétnyelvű magyar anyanyelvűeknél (százalékban)

A kétmondatos változat eredményeinek értelmezése azt mutatja, hogy a román anyanyelvű kísérleti személyek a két mondat logikai kapcsolását inkább konjunktívan oldották meg, szemben a kétnyelvűekkel, ahol a kondicionális sokkal nagyobb részarányú. Elvégezve a számításokat kiderül, hogy a román anyanyelvűeknél a két kondicionális részaránya 15,71%, míg a kétnyelvűeknél 24,57%. A két kondicionális csak annyiban különbözik egymástól, hogy az első esetben az előtag megelőzi az utótagot, míg a második esetben az utótag előzi meg az előtagot, ezért vonható össze százalékarányuk. A csaknem 10%-os különbség a kétnyelvűeknél

onnan származik, hogy a két mondatot kevésbé kötik össze a konjunkció segítségével. Ennek ellenére mindkét csoport túlnyomórészt a konjunkció segítségével oldotta meg a feladatot.

A „más műveletek” kategóriájában újra elég nagy különbség figyelhető meg a kétnyelvűek javára, ami azt jelenti, hogy megpróbálták a logikailag más műveletként (posztpendencia, predependencia és diszjunkció) értelmezhető kötőszavak használatát is bevezetni. Továbbá, a kétnyelvűek kevesebb negációt használnak a román anyanyelvűekhez képest. Még érdemes megjegyeznünk azt is, hogy elég gyakran találkoztunk azzal az esettel, hogy a kétnyelvűek a két különböző mondatot egyetlen- egybe olvastották össze, ami miatt nem használtak logikai műveletet. Ez a jelenség 16 kísérleti személynél fordult elő. A fordítottja, új mondatok bevezetése már sokkal ritkább, csak három kísérleti személy élt vele. A román anyanyelvűeknél a redukció és az új mondatok bevezetése sokkal ritkább.

A románul tanuló, kétnyelvű magyar anyanyelvűek használták a legkevesebb konjunkciót. Az átlaghoz képest majdnem 11%-kal kevesebbet. A kondicionálisok részaránya a magyar anyanyelvűeknél hasonló, 24% körüli és emiatt megmarad a román anyanyelvűekhez képest mért majdnem 10%-os különbség. Ezen csoport eredményeiben a kevesebb konjunkció a negáció magasabb részarányát idézte elő. Így az átlaghoz képest a negáció részaránya több mint 10%-kal nagyobb, és eléri a 14,93%-ot. A negáció logikai értelme abban áll, hogy megváltoztatja a mondat igazságértékét. Következésképpen a kísérleti személyek a negáció adta kombinációs lehetőségeket használták ki a változatok megalkotásában. Gyakran találkoztunk itt is azzal a jelenséggel, hogy a két elemi mondatot egyetlen mondatra redukálták, ami miatt nem kellett kapcsoló műveletet használni.

6. táblázat

3. 1. mondatos változat	Román anya nyelvűek	Kétnyelvű magyar anya nyelvűek	Románul tanuló, két nyelvű magyar anya nyelvűek	Összesen
&	52.17	34.89	45.67	45.60
→	15.81	24.17	18.41	19.71
←	9.09	17.15	27.61	15.89
~	20.75	13.06	5.85	14.78.
∨	0.99	1.75	1.25	1.35
↔	0.99	0.78	1.25	0.95
Más műveletek	0.20	8.19	0.00	3.41
Összesen	100.00	100.00	100.00	100.00

A logikai műveletek használatának megoszlása a román anyanyelvűeknél, a kétnyelvű magyar anyanyelvűeknél és a románul tanuló, kétnyelvű magyar anyanyelvűeknél (százalékban)

Ebben a változatban a kétnyelvűek által használt konjunkció (&) az összes logikai művelet csaknem egyharmadát teszi ki. Ezzel szemben a román anyanyelvűek logikai műveleteinek több mint fele konjunkció. A különbség nagyrésze ezúttal is a kondicionálisokra kerül át. A kétnyelvűek 16,42%-kal több kondicionálist használtak. A negáció továbbra is a román anyanyelvűeknél a gyakrabban használt logikai művelet. Figyelemre méltó a „más műveletek” kategóriájának különbsége is, ahol ezúttal pluszban a pre- és posztpendencia, a kizáró diszjunkció és a bikondicionális szerepel. Ebben a változatban is fennáll a három mondat redukciójának tendenciája két mondatra, viszont távolról sem olyan gyakori mint a kétmondatos változatban.

A románul tanuló, kétnyelvű magyar anyanyelvűek csaknem 10%-kal több konjunkciót használnak, ami eredményeikben inkább a

román anyanyelvűekhez közelíti, mint a magyar anyanyelvűekhez. Továbbá a három csoport közül itt találkozunk a kondicionálisok legnagyobb részarányával (46,02%). Ezzel szemben a negáció használata szignifikánsan visszafogottabb a másik két csoporthoz képest.

7. táblázat

3. 2. mondatos változat	Román anya nyelvűek	Két nyelvű magyar anya nyelvűek	Románul tanuló két nyelvű magyar anya nyelvűek	Összesen
&	42.00	32.71	27.71	35.39
→	21.69	25.65	6.86	19.10
←	15.49	17.41	9.42	14.52
~	15.32	5.18	50.57	21.23
∨	0.69	0.24	0.85	0.59
↔	2.07	0.94	4.57	2.36
Más műveletek	2.76	17.88	0.00	6.78
Összesen	100.00	100.00	100.00	100.00

A logikai műveletek használatának megoszlása a román anyanyelvűeknél, a kétnyelvű magyar anyanyelvűeknél és a románul tanuló, kétnyelvű magyar anyanyelvűeknél (százalékban)

Ebben a változatban szembetűnik, hogy a konjunkciók száma nagyon lecsökkent az előző két változathoz képest mindhárom csoport esetében. De továbbra is fennmaradt a csaknem 10%-os különbség a román és a magyar anyanyelvűek, illetve az 5%-os csoportközi különbség a románul és magyarul tanuló magyar anyanyelvűek között. A kondicionálisokra vonatkozóan megfigyelhetjük a különbség lecsökkenését különösen a románul tanuló magyar anyanyelvűek „kárára”. Újdonságként jegyezzük meg,

hogy a preprendencia (\lceil) és a posztpendencia (\lrcorner) részaránya lényegesen nagyobb a magyarul tanuló kétnyelvűek esetében (az összműveletek 16,47%-át teszik ki), mint a román anyanyelvűek esetében (itt az összműveletek 1,55%-a). A negáció fölényes részaránya ezúttal is megmarad a román anyanyelvű kísérleti személyek esetében. E változat érdekessége abban áll, hogy az eredeti elemi kijelentések közül kettő negált. Ennek ellenére mindkét csoport néha bevezet egy újabb negációt, ami különösen jellemző a románul tanuló magyar anyanyelvűekre. Ők az átlagnál kétszer több negációt használnak. Viszont e tendencia fordítottjával is találkozunk, amikor is egyes kísérleti személyek elhagynak negációkat. Újdonságként a negáció megjelenik a műveleten is, nemcsak a változón. Ami a „más műveletek” kategóriát illeti, szembeötlő, hogy a románul tanuló, kétnyelvű magyar anyanyelvűek nem folyamodnak a leggyakoribb logikai műveleteken kívüli megoldásokhoz.

8. táblázat

3. 3. mon datos változat	Román anya nyelvűek	Két nyelvű magyar anya nyelvűek	Románul tanuló kétnyelvű magyar anya nyelvűek	Ösz sze sen
&	42.82	51.71	42.43	45.88
→	19.34	16.57	4.42	14.24
←	13.54	10.86	5.16	10.27
∨	5.80	2.00	4.79	4.17
↔	0.83	0.29	0.36	0.50
Más műveletek	17.68	18.57	42.80	24.92
Összesen	100.00	100.00	100.00	100.00

A logikai műveletek használatának megoszlása a román anyanyelvűeknél, a kétnyelvű magyar anyanyelvűeknél és a románul tanuló, kétnyelvű magyar anyanyelvűeknél (százalékban)

Első alkalommal lehetünk tanúi annak, hogy a magyarul tanuló kétnyelvűek csoportja több konjunkciót használ, mint a román anyanyelvűek csoportja. A románul tanuló magyar anyanyelvűek viszont a román anyanyelvűekkel azonos részarányban használják a konjunkciót. A kevesebb konjunkciónak az lett az eredménye, hogy megnövekedett a kondicionálisok részaránya, és a román anyanyelvűek által használt kondicionálisok első alkalommal haladják meg a kétnyelvűek által használt kondicionálisok részarányát több mint 5%-kal. Ezen tendencia még feltűnőbb a románul tanuló magyar anyanyelvűek csoportja esetében. Ők majdnem háromszor kevesebb kondicionálist használnak, mint a másik két csoport. Továbbá a román anyanyelvűek több mint kétszer annyi diszjunkciót használtak mint a kétnyelvűek csoportja, míg a románul tanuló magyar anyanyelvűek által használtak, diszjunkciók részarányai szinte megegyeznek. A pre- és posztpendencia sokkal gyakoribb a kétnyelvűek összetett mondataiban. A „más műveletek” kategória nagy eltolódást mutat részarányában a románul tanuló magyar anyanyelvűek javára mindkét más csoporttal szemben.

9. táblázat

3.4. mondatos változat	Román anya nyelvűek	Kétnyelvű magyar anya nyelvűek	Románul tanuló kétnyelvű magyar anya nyelvűek	Ösz szesen
&	66.00	34.46	22.00	40.80
→	7.00	14.23	6.00	9.03
←	12.00	14.23	12.00	12.70
Más műveletek	15.00	37.37	60.00	37.45
Összesen	100.00	100.00	100.00	100.00

A logikai műveletek használatának megoszlása a román anyanyelvűeknél, a kétnyelvű magyar anyanyelvűeknél és a románul tanuló, kétnyelvű magyar anyanyelvűeknél (százalékban)

A 3.4. mondatos változat sajátossága abban állt, hogy mindhárom elemi kijelentése negált volt. Eléggé szokatlan, hogy olyan összetett mondatokat alkossunk, amelyek mindenik elemi mondata negált legyen. Ennek a feladatnak a megoldását a kísérleti személyek a következőképpen vitték végig. Figyelemre méltó, hogy a konjunkciók részaránya majdnem 30%-kal nagyobb a román anyanyelvűeknél, mint a kétnyelvűeknél. A románul tanuló kétnyelvűek háromszor kevesebb konjunkciót használnak, mint a román anyanyelvűek. A különbség elsősorban a pre- és posztpendenciára tevődött át, viszont a kétnyelvű magyar anyanyelvűek a kondicionálisokat is valamivel nagyobb részarányban használták. A kondicionálisok szempontjából a román anyanyelvűek és a románul tanuló, kétnyelvű magyar anyanyelvűek csoportja hasonlított egymáshoz. Negációt egyik csoport sem vezetett be, mivel ennek egyedüli lehetősége az volt, hogy a logikai műveletet negálják, mivel a változat mindhárom elemi kijelentése negált volt. Természetes nyelven ez azt jelentette, hogy a román anyanyelvűek elsősorban a konjunkcióként értelmezhető kötőszavakat váltakoztatták, míg általában véve a kétnyelvűek a pre- és posztpendenciaként, illetve kondicionálisokként értelmezhetőeket.

10. táblázat

4 mondatos változat	Román anya nyelvűek	Kétnyelvű magyar anya nyelvűek	Románul tanuló kétnyelvű magyar anya nyelvűek	Összesen
&	70.25	55.58	57.80	62.79
→	15.26	25.52	10.13	20.48
←	6.26	12.29	5.75	9.33
~	7.63	2.65	26.02	5.10
↔	0.59	1.70	0.27	1.15
Más műveletek	0.00	2.27	0.00	1.15
Összesen	100.00	100.00	100.00	100.00

A logikai műveletek használatának megoszlása a román anyanyelvűeknél, a kétnyelvű magyar anyanyelvűeknél és a románul tanuló, kétnyelvű magyar anyanyelvűeknél (százalékban)

A 10. táblázat első pillantásra megmutatja nekünk azt, hogy az előző változatokhoz képest a használt logikai műveletek skálája hatra nőtt. Nyilvánvaló, hogy négy elemi kijelentésből valamivel nehezebb értelmes összetett kijelentést alkotni, mint kevesebből. Az egyik lehetséges megoldási mód ezúttal is az volt, hogy összevontak több elemi kijelentést, azaz redukálták őket, illetve megnövelték a műveletek számát. A használt konjunkciók szempontjából az előbbi változatokhoz hasonló a helyzet. A körülbelül 15%-os plusz a román anyanyelvűeknél gyakrabban használt kondicionálisokkal kompenzálódott a kétnyelvű magyar anyanyelvűeknél, míg a románul tanuló magyar anyanyelvűek által használt negációk a román anyanyelvűek által használtak négyszeresei, illetve a kétnyelvű magyar anyanyelvűek tízszeresei. Tehát a harmadik csoport az egymástól különböző változatok megalkotására elsősorban a negáció adta lehetőségeket használt fel.

11. táblázat

5 mondatos változat	Román anya nyelvűek	Kétnyelvű magyar anya nyelvűek	Románul tanuló, kétnyelvű magyar anya nyelvűek	Összesen
&	63.31	57.94	55.90	59.95
→	14.65	17.68	9.77	16.54
←	10.08	12.29	8.93	11.46
~	5.98	3.78	21.59	4.61
∨	4.72	6.05	4.09	5.55
Más műveletek	1.26	2.26	0.00	0.71
Összesen	100.00	100.00	100.00	100.00

A logikai műveletek használatának megoszlása a román anyanyelvűeknél, a kétnyelvű magyar anyanyelvűeknél és a románul tanuló, kétnyelvű magyar anyanyelvűeknél (százalékban)

Az ötmondatos változatban használt logikai műveletek skálája hasonlít a négy- mondatos változathoz, az egyedüli különbség a diszjunkció nagyobb részarányú megjelenése mindhárom csoportnál. A más műveletek részaránya szinte elenyésző többletet jelent az ötmondatos változatban. A kétnyelvűek által használt kevesebb konjunkció ezúttal is több kondicionálist idézett elő azoknál, akik románul oldották meg a próbát, és több negációt azoknál, akik magyarul oldották meg a próbát. Mindezek ellenére a három csoport közötti különbségek mintegy lecsökkentek, lehet, hogy amiatt, mert öt elemi kijelentést még nagyobb erőfeszítéssel lehet egyetlen értelmes összetett kijelentésbe foglalni, mint négyet. Továbbra is fennállt a kétnyelvűek azon tendenciája, hogy két elemi kijelentést egyre redukáljanak.

Eddigi elemzéseinket és összehasonlításainkat elsősorban intuitívan alapoztuk meg. A százalékarányok nagyságbeli különbségei nem biztos, hogy egyben releváns különbségeket takarnak a két csoport eredményei között. Emiatt egy pontosabb statisztikai eszközhöz folyamodtunk. Ez pedig nem más mint a χ^2 relevanciateszt. A 12. táblázat foglalja össze a számítások eredményeit.

12. táblázat

Mondatok száma	Df	χ^2	p<	Értelmezés
2	10	43.862	0.0001	Szignifikáns különbség
3	12	147.998	0.0001	Szignifikáns különbség
3.2	12	392.288	0.0001	Szignifikáns különbség

3.3	9	96.786	0.0001	Szignifikáns különbség
3.4	6	56.844	0.0001	Szignifikáns különbség
4	10	201.273	0.0001	Szignifikáns különbség
5	10	160.531	0.0001	Szignifikáns különbség

A logikai műveletek használatának különbségei a román anyanyelvűek, a kétnyelvű magyar anyanyelvűek és a románul tanuló, kétnyelvű magyar anyanyelvűek között

A 12. táblázat oszlopain fel van tüntetve a mondatok és változatok száma, a számítások szabadságfoka (degree of freedom), χ^2 , a tévedés valószínűsége, valamint a számok értelmezése. Az értelmezés végett azt kell tudnunk, hogy az összehasonlítás eredményeképpen az az eredmény, amelynek értéke $p < 0.005$ alatt helyezkedik el, szignifikánsan különböznek tekinthető. A táblázat utolsó oszlopa azt mutatja, hogy a három csoport által használt logikai műveletek szignifikánsan különböznek egymástól, és ez nem a véletlennek tudható be. Vagyis a román anyanyelvűek logikailag szignifikánsan másképpen építik fel az összetett kijelentéseket, mint a kétnyelvű magyar anyanyelvűek, nyilvánvalóan akkor, amikor ugyanazokból az elemi kijelentésekből építkeznek. A szignifikáns különbség mindenik változat esetében fennáll. Más szóval itt azt is mondhatnánk, hogy a magyar anyanyelvűek a másik nyelven (jelen esetben a román) másképpen logikusak, mint a román anyanyelvűek, illetve a románul tanuló magyar anyanyelvűek magyar nyelvű mentális logikája bizonyos értelemben nem a véletlennek betudható okok miatt különbözik mind a román anyanyelvűekétől, mind a próbát románul megoldó kétnyelvű magyar anyanyelvűekétől. A 12. táblázat végeredményben azt mondja, hogy mindhárom kísérleti csoport között szignifikáns különbségek vannak a logikusság vagy a mentális logika között, ha ezt hasonló természetes nyelvi közegben vizsgáljuk. E táblázatban az összehasonlítás globális, abban az értelemben, hogy mindenik csoportot minden más csoporthoz

hasonlítottunk. A következő táblázatok az itteni eredményeket részletezik.

13. táblázat

Mondatok száma	Df	χ^2	p<	Értelmezés
2	5	17.406	0.003	Szignifikáns különbség
3	6	87.662	0.0001	Szignifikáns különbség
3.2	6	95.043	0.0001	Szignifikáns különbség
3.3	5	12.337	0.03	Szignifikáns különbség
3.4	3	22.557	0.0001	Szignifikáns különbség
4	5	59.449	0.0001	Szignifikáns különbség
5	5	13.460	0.02	Szignifikáns különbség

A logikai műveletek használatának különbségei a román anyanyelvűek és a kétnyelvű magyar anyanyelvűek között

A 13. táblázat részletezi a román anyanyelvűek és a kétnyelvű magyar anyanyelvűek kísérleti eredményei közötti különbségeket. Mint tudjuk, e két csoport a próbát román nyelven oldotta meg. A számítások minden mondatváltozatban szignifikáns különbséget mutatnak. Ez azt jelenti, hogy a mentális logikai vagy logikusságbeli különbségek valamilyen szükségszerű ok-okozati összefüggésnek tulajdoníthatók, és nem a véletlennek. Másképpen feltéve a kérdést, itt arról van szó, hogy a magyar anyanyelvűek román nyelvi kompetenciája különbözik a román anyanyelvűekétől. E megállapítás triviális. Ellenben nagyon nehezen igazolható kísérleti eszközökkel.

A 14. táblázat a globális összehasonlítás eredményeit részletezi a kétnyelvű magyar anyanyelvűek – akik román nyelven

oldották meg a próbát, – illetve a románul tanuló magyar anyanyelvűek – akik magyarul oldották meg a próbát, – között. Ez azt jelenti, hogy a táblázatunk azt mondja meg nekünk, hogy a globális összehasonlításon belül a szignifikáns különbségek csak a román anyanyelvűek és a kétnyelvű magyar anyanyelvűek eredményeiből adódnak-e vagy sem.

14. táblázat

Mondatok száma	Df	X^2	p<	Értelmezés
2	5	23.138	0.0003	Szignifikáns különbség
3	6	44.092	0.0001	Szignifikáns különbség
3.2	6	227.78	0.0001	Szignifikáns különbség
3.3	5	63.164	0.0001	Szignifikáns különbség
3.4	3	11.37	0.0099	Szignifikáns különbség
4	5	145.39	0.0001	Szignifikáns különbség
5	5	134.09	0.0001	Szignifikáns különbség

A logikai műveletek használatának különbségei a kétnyelvű magyar anyanyelvűek és románul tanuló, kétnyelvű magyar anyanyelvűek között

Tehát e táblázat a kétnyelvű magyar anyanyelvűek két csoportjának eredményeit hasonlítja össze, csak hogy a két csoport nem egyforma nyelven végezte el a próbát. Előző kísérletünkben azt állapítottuk meg egyik következtetésként, hogy: „A χ^2 relevancia-teszt szignifikáns különbségei kétséget kizáróan kimutatták a logikusságbeli különbségeket. Logikailag ez úgy értelmezhető, hogy a magyar anyanyelvű diákok második nyelven megnyilvánuló

logikussága bizonyos értelemben más, mint az anyanyelvű román diákoké. Ennek pedig egyetlen forrása lehetséges, és pedig az anyanyelv, vagyis jelen esetben a magyar. Ez pedig azt bizonyítja, hogy a második nyelv bizonyos korlátok között elszenvedi az anyanyelv befolyását, azaz ennek logikussága szerint is működik”, és tovább: „Továbbá az is kiderült, hogy a két nyelv használata nem teljesen független egymástól, hanem léteznek bizonyos interferenciák, azaz a holisztikus elméletet támasztják alá. Más szóval a második nyelv használatakor az anyanyelv nem kapcsolódik ki teljesen és dominánsnak tekinthető”.³²³ A 14. táblázat szignifikáns különbségei meghazudtolják ezen következtetéseket. Eszerint nemcsak az idegen nyelv szenvedi el az anyanyelv befolyását, hanem fordítva is, az anyanyelv is módosul az idegen nyelv befolyása alatt. Jelen esetben a logikusságbeli, azaz a mentális logikai értelem módosulásáról van szó. Azt, hogy milyen mértékű módosulásról van szó, a rendelkezésünkre álló adatok alapján nem tudjuk megállapítani. Hiányoznak még a magyarul tanuló, kétnyelvű magyar anyanyelvű diákok és a románul tanuló, kétnyelvű magyar anyanyelvű diákok magyar nyelven elvégzett kísérletének összehasonlító eredményei. Csak ezek birtokában leszünk képesek egy végkövetkeztetést levonni.

15. táblázat

Mondatok száma	Df	χ^2	p<	Értelmezés
2	5	19.60	0.0015	Szignifikáns különbség
3	6	62.33	0.0001	Szignifikáns különbség
3.2	6	157.34	0.0001	Szignifikáns különbség
3.3	5	72.72	0.0001	Szignifikáns különbség
3.4	3	49.07	0.0001	Szignifikáns különbség
4	4	56.98	0.0001	Szignifikáns különbség
5	5	64.75	0.0001	Szignifikáns különbség

A logikai műveletek használatának különbségei a román anyanyelvűek és románul tanuló kétnyelvű magyar anyanyelvűek között

³²³ Gál László—Lippai Cecília: A magyar anyanyelvű diákok idegen nyelvismeretének logikai felmérése. In: *Erdélyi Pszichológiai Szemle*. 2005/VI, 2. sz. 159.

A 15. táblázat várható eredményeket mutat. Számíthattunk arra, hogy román nyelven a magyar anyanyelvűek, annak ellenére, hogy románul tanulnak, más eredményeket mutatnak fel, mint a román anyanyelvűek. Csakhogy ami nyugtalanító, az az, hogy a románul tanuló magyar anyanyelvűek szignifikáns különbségeket mutatnak mindkét másik csoporttal szemben, ezen különbségek pedig egyáltalán nem véletlenszerűek.

7. Logikusság és nyelvi kompetencia

A logikusság fogalma a logika szavának változata. Logikusságról beszélni annyit jelent, mint arról beszélni, hogy az emberek mitől logikusak. Más szóval, a logikusság szoros kapcsolatban van a minden ésszerű emberre jellemző értelmi renddel. Ezen értelmi rend legfontosabb kifejezési közege pontosan a nyelv, annak ellenére, hogy nem az egyedüli. Logikai eszközök viszont csak a nyelvbéli megnyilvánulások vizsgálatára adottak. Kutatásunk eddigi módszerei többek között azt mutatták, hogy a logikai művelet fogalmán keresztül lényegében a kötőszavakat hoztuk egy bizonyos szabványos formára, és kapcsoltunk hozzá sajátos logikai értelemet. A logikai értelem (lásd 1. táblázat) megalkotásának kiindulópontját a természetes nyelvi értelem adta. Csakhogy a két értelem között különbségek vannak. A sokértelmű természetes nyelvi kötőszavaknak, adott esetben egyetlen szabványos logikai értelem felel meg. Úgy gondoljuk, hogy az ilyen fajta szabványosítás számos olyan előnyt rejteget, amelyeket a jelen kutatás eredményeinek elemzése is bizonyít.

Eddigi eljárásaink viszont nem zárják ki a természetes nyelvhez való visszatérést. Bizonyára elvégezhető azon természetes nyelven kifejezett kötőszavak használatának vizsgálata is, amelyek az elemi kijelentéseket összetett kijelentésekké kapcsolták össze. Sőt a nyelveket ebből a szempontból is összehasonlíthatókká tehetjük, viszont ez nem tárgya a jelenlegi kutatásnak. A következőkben megpróbáljuk végigvinni ezt az elemzést is.

A logikai műveletek megoszlását tartalmazó táblázatok azt bizonyítják, hogy a különböző változatok természetes nyelvi kifejezéseiben azok a kötőszavak vannak túlsúlyban, amelyek

logikailag konjunkcióként, illetve kondicionálisokként értelmezhetőek. Csak hogy a logikai konjunkció, illetve kondicionálisok jelentése a kijelentésváltozók igazságértékeitől függ, míg a természetes nyelvi, intuitív értelem nem redukálódik ennyire. Így az általunk vizsgált kísérleti személyek bizonyára fel sem tették maguknak azt a kérdést, hogy az általunk bemutatott elemi kijelentések hamisak is lehetnének. Ők mindenik kijelentést igaznak tekintették, amelynek következtében igaz elemi kijelentésekből alkottak összetett kijelentéseket. Ennek következtében, a hamis igazságérték kiiktatásával, összetett kijelentéseikkel valami mást akartak kifejezni. Ez pedig nem lehetett más, mint az elemi kijelentésekben állítottak egymásmellettsége, szimultaneitása, egymásutánisága, térbelisége, esetleg a poszt- és preprendenciákon keresztül valamelyik állítás kitüntetése a többivel szemben.³²⁴

A logikai műveletek relatív frekvenciái felvetették azt a kérdést, hogy vannak-e változatonkénti tipikus műveletsorrendek. A 16. táblázat ezen változatonkénti tipikus műveletsorrendeket tartalmazza.

16. táblázat

	3.1	3.2	3.3	3.4	4
Magyar anya nyelvű ek romá nul	&→ (19.1%)	&→ (24.3%)	&& (19.8%)	&┌ (21.4%)	←&& (13.7%) →&& (13.1%)
Magyar anya nyelvű ek magya rul	←& (28.2%)	&& (19%)	&& (46%)	&← (23.1%) && (20%)	&&& (41%)

A változatonkénti leggyakoribb műveletsorrendek

³²⁴ Vö. Gál L.: *Nyelv és logikusság*. 84–91.

A tipikusság alsó határa 19% körül helyezkedik el, felső határa 46%-os. A két- mondatos változat esetében értelmetlen műveletsorrendről beszélni, az ötmondatos változat pedig legalább négy műveletet kellett, hogy tartalmazzon, és ezek túlnyomórészt konjunkciók voltak, ami miatt nem szerepelnek ebben a táblázatban. A logikai műveletek használt skálája azon magyar anyanyelvűeknél, akik románul oldották meg a próbát, minden esetben tartalmaz egy konjunkción kívüli műveletet, szemben azokkal, akik magyarul oldották meg a próbát. Innen azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a két csoport mentális logikája vagy logikussága bizonyos értelemben különbözik. A χ^2 szignifikanciaszt azt mondta nekünk, hogy a különbség nem véletlenszerű. Ez a tény azon feladat elé állít, hogy azonosítsuk azt az okot vagy okokat, amelyek a különbségeket előidézték. Jelenlegi meglátásunk szerint ezen okok a következők lehetnének:

1. Feltételezhetjük, hogy adott természetes nyelvi kifejezések, jelen esetben mondatok, rájuk jellemző, specifikus logikai kapcsolatokat követelnek meg, és akkor, amikor a kifejezésben megjelennek, egyszerűen „bekapcsolják” azon mentális logikai mechanizmusokat, amelyek segítségével kialakítják a kifejezést. Ez kevésbé tűnik elfogadhatónak. Erre vonatkozóan, eddigi vizsgálataim azt a következtetést teszik valószínűvé, hogy a mentális logika műveletei apriorikusak a konkrét nyelvi kifejezésekkel szemben.³²⁵

2. Ha a mentális logika, a logikusság apriorikus szemben a konkrét tartalmakkal, akkor a különbségek egyik előidézője a fenomenológiai értelemben vett életvilág (Lebenswelt) lehet.³²⁶ Mindhárom kísérleti csoport különböző szakmában képezte magát. E tény, bizonyos értelemben rányomhatta bélyegét a kísérleti eredményekre.³²⁷ Hogy mennyire, azt nehéz eldönteni, és végeredményben nem ezen tanulmány központi témája.

3. A harmadik tényező, amely közrejátszhat a különbségek megjelenésében, maga a nyelv lehet. Ugyanazt a

³²⁵ Vö. uo. 73–74.

³²⁶ Vö. Schütz, Alfred: *Le chercheur et le quotidien*. Méridiens Klincksieck, Paris, 1987.

³²⁷ Vö. Gál L.: I.m. 49–60.

természetes nyelvi jelentést mind magyarul, mind románul azonos, vagy különböző mentális logikai eszközök segítségével lehet feldolgozni. Első esetben, ha a mentális logikai eszközök azonosak, akkor végeredményben egy évezredes feltételezés igazolódik, miszerint az indoeurópai nyelvek logikájának arisztotelészi felfedése ezek univerzalitását igazolná. De hát a kísérlet tényei éppen a különbözőségek állítására adnak alapot. Más szóval, az indoeurópai nyelvekben rejlő logikusság nem azonos, hanem bizonyos értelemben egymástól különböző. Amennyiben ilyen, gondolatban a Sapir-Whorf-hipotézishez visz bennünket, vagyis a nyelvek egymástól különböző mentális logikákat, azaz logikusságokat hordoznak magukkal. Ha ezt másképpen akarnánk elmondani, akkor ki kellene jelentenünk, hogy különböző nyelveken a világ másképpen néz ki, hogy minél több nyelvet ismersz, annál többszínűbb a világ, hogy különböző nyelvekben másképp érzed magad, hogy más értelemre lelsz ugyanazon természetes nyelvi tartalommal, de különböző nyelvekben, stb. Egyszóval a nyelvek sokfélesége nem hierarchiát, hanem másságot jelent. Bizonyos dolgokat adott nyelven jobban lehet kifejezni, más dolgokat viszont más nyelven.

Balon Ruff Zsolt

Az elme játéka és Culianu zenedoboza Mít művel egy kognitivista?

Az akadémiai besorolása szerint *vallástörténész* Ioan Petru Culianu egyszerű kérdéseit tennem fel, melyeket, nyilván, egyszerű válaszok nélkül hagyott: „Mi a vallás? Miért élnek vele még mindig racionális, gyakorlatias emberek? Miért van az, hogy az emberiség vallásai meghökkenítő hasonlóságokat mutatnak?”

Culianu kognitív feltevésekkel szándékolt válaszolni: a vallások és a mítoszok, akárcsak a filozófiák és a tudományok, mentális folyamatok, az elme működési algoritmusait követve létesülő „rendszerek”. Alkati hasonlóságai az elme „számítási” műveleteiben, illetve az elme történeti szövedékében keresendők. Culianu meggyőződése, hogy a vallások és a mítoszok is „gondolkodási rendszerek”, és autonóm, irreduktibilis módon erednek – nem magyarázhatók végérvényesen a pszichológiai, etológiai, ökológiai, gazdasági vagy más kényszerekkel. A gondolkodási rendszerek szinkronikusan és diakronikusan vizsgálандók: eredendő történeti kifejlésükben.

A kultúra és az elme kölcsönös, játékszerű, történeti alakulásának megállapításával tett szert Culianu kognitív szemléletre. H.-R. Patapievici, nem méltánytalanul, „*mathesis universalis*”-ként értékeli az „*utolsó Culianu*” módszerét.³²⁹ A kognitív módszertan horderejének felismerése, illetve legpontosabb kifejtése az *Arborele Gnozei* című, angol nyelven írt művével valósul meg, mely voltaképpen a nyugati vallásos gnózisokat tanulmányozó,

³²⁸ „Ce este religia? De ce oameni raionali, practici o adoptă încă? De ce toate religiile umanității, din toate timpurile, prezintă asemănări frapante între ele?” – Culianu, Ioan Petru: *Religia ca sistem*. In: *Jocurile minții. Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie*. Polirom, Iași, 2002. 339.

³²⁹ Patapievici, Horia-Roman: *Metoda universală a „ultimului Culianu”* (postfață). In: Culianu, Ioan Petru: *Gnozele dualiste ale Occidentului. Istorie și mituri*. Polirom, Iași, 2002. 337–370.

franciául írt könyvének³³⁰ „teljesen átdolgozott” (Culianu) változata. A kognitív fordulatot követő lázas kreativitás, Patapievici olvasatában nyomatékos értelemmel bír, nem is annyira Culianu tudós pályafutását, mint inkább *létezését* illetően: „A kognitív elv felfedése radikálisan újrafogalmazta korábbi ismereteit és a teljes kultúrtörténet átértékelésének szédületes hajszájába vetette, melynek azonban csupán a vázolásáig jutott el. [...] Alkotásának új arculata egyaránt különös és végsőkig elszánt. Hangneme elárulja azt a bizonyosságot, hogy a világ egységes alapjának egy új megközelítése tárult fel. Az utolsó Culianu számára minden sürgető és remegő lett”.

³³¹

Végezetül majd Patapievici megállapítását Culianu egyik kései elbeszélésének³³² szimbolikus eseményéhez társítanám, midőn a szerző alteregójának tulajdonába kerül a „Teremtés nyelvét” rejtegető *zenedoboz*, és, ahogy némelyek mondani szokták, gyökerestül felforgatja múltját és jelenét – egzisztenciáját.

Már kognitív fordulata előtt Culianu azon tudósok közé tartozik, akik felismerték, hogy a tudományos fejlődés nem lineáris, nem halmozó, és kétséges, hogy a távoli, végső Igazság megragadása felé halad.³³³ A korszerű, egzakt tudományos fejleményekkel való számvetése is olyan elvi, illetve értelmezési problémákkal szembesíti Culianut a kutatásának tárgyaira nézve, mint „valószínűség”, „rendellenesség”, „ellentmondás”, „eldönthetlenség”. Ismeretes,

³³⁰ *Gnozele dualiste ale Occidentului.*

³³¹ „Descoperirea acestui principiu cognitiv i-a reevaluat într-o manieră radicală toate cunoștințele anterioare și l-a aruncat într-o cursă vertiginosă de transvaluare a întregii istorii culturale, pe care însă nu a apucat decât să o schițeze. [...] creația sa capătă un profil nou, deopotrivă straniu și ultimativ. Ceea ce se desprinde din *tonul* ei este certitudinea că o nouă cale de acces la temeiul unității lumii a fost descoperită. Totul la ultimul Culianu devenise urgent și trepidant.” – Patapievici, Horia-Roman: *Ultimul Culianu*. In: Antohi, Sorin (ed.): *Ioan Petru Culianu. Omul și opera*. Polirom, Iași, 2003. 623–624.

³³² Culianu, Ioan Petru: *Limba Creației*. In: *Pergamentul diafan. Ultimele povestiri*. Polirom, Iași, 2002.

³³³ Vö. Culianu, Ioan Petru: *Eros și magie în Renaștere. 1484*. Polirom, Iași, 2003. 7–8.

hogy „bizonytalanság” paradigmáiban az igazság ismérve nem az egyszerűség és véglegesség. Az igazság összetett és nyitott jellegére hangolt módszertan úgy hagyatkozna rá tárgyára, hogy minél több lehetséges szempontot érvényesít, de bele kell törődnie, hogy alig, vagy egyáltalán nem szolgálhat pozitív eredménnyel, mert képtelenség összességében felleltározni az igazság tüneteit. A komplexitást érvényesítő módszer érvényteleníti azon reduktív és exhaustív értelmezési eljárásokat, melyek elégedetteknek mutatkoznak a kusza valóság két-három szempont szerinti elrendezésével vagy elintézésével. Konkrétabban fogalmazva, tudományos indolenciáról tanúskodik az emberiség kultúrtörténetéhez csupán olyan igazságtevő magyarázati elvekkel közelíteni, mint például az élelemelosztás, hatalomszerzés, kéjvágy.³³⁴

Culianu módszertani megfontolásait az a felismerés mozgatja, hogy bármely korszakot, kultúrát, világot mitikus előfeltevések alkotnak, létérvényüket paradigmaticus állásfoglalásokból nyerik. Mivel ezek végső soron nem verifikálhatóak, egyrészt eldönthetetlen, hogy melyik igazabb vagy értékeesebb, illetőleg melyik alkalmas a többi „lemérésére”, másrészt irreleváns különbséget tenni a különböző világképek vallásos vagy nem vallásos előfeltevései között. Amennyiben a valóság premissza érvényű hitek összefüggéseiben statuált mindenkoron – beleértve akár a szekularizált társadalmak intézményeit és történelmi elvárásait is –, annyiban konvencionálisan bármely vonatkozó vizsgálódás a vallástörténet hatáskörébe tartozik. De éppenséggel más megnevezés is alkalmas lehet a paradigmaticus érvényű hiedelmek változásainak, illetve váltakozásainak átfogó kutatására.³³⁵ Ennyiből is felfogható, hogy Culianu nem ragaszkodott az Eliadétól örökölt diszciplínához sem.

Történelmi szövegeken végzett vizsgálódásai a szokványos történelemszemlélettől való elszakadás irányába tett erőfeszítések.

³³⁴ Vö. Culianu, Ioan Petru: *Vrăjitoarea la ananghie. Cine a pornit vânătoarea și cine i-a pus capăt?* In: *Jocurile minții*. 194–197.

³³⁵ Vö. Culianu, Ioan Petru: *Dr. Faust, mare sodomit și necromant. Reflecții asupra mitului*. In: *Jocurile minții*. 222–225.

Meggyőződése,³³⁶ hogy a „gondolkodási rendszerek” kutatását a történelemtudomány holtvágányra tereli. A történészek többségétől eltérően, Culianu úgy művelne szellemtudományt, azaz úgy gondolkodna együtt a régmúlt letűntnek ítélt hagyományaival, hogy közben nem tekint el az ún. határtudományok korszerű világertelmezéséitől.³³⁶

Megjegyezném, rövid kitérővel, hogy alapállása nem is annyira rendkívüli, mégis éberén szituált a faktikus jelenében, mivel egyrészt a korszerű egzakt tudományok is az eldönthetlenség, a bizonytalanság stb. jegyében állnak; másrészt a gondolkodás kényszere is megköveteli, hogy amennyiben posztmodernként kipellengérezné a modernitást, annyiban „elsajátítsa” mindazt, amit a maga során a modernitás vélt kipellengérezni. A posztmodern alapállás számára elvi kihívás volna a régmúlthoz való visszacsatolás, vagyis mindannak értelmező „visszaállítás”, ami premodern tradíció. A posztmodern hitele tehát mindannak rehabilitálásán is múlik, amit az újkor akarva-akaratlanul réginek titulált. Ezt diktálná akár a tagadás tagadásának logikai művelete is, amely egy ismételt igenlés. Ha erőltetem a címkézést, a culianui gondolkodás egyfajta posztmodern univerzalizmus, avagy szabadelvű tradicionalizmus letéteményese, melynek értelmében a – politikailag akár inkorrekt – egyetlen Igazság továbbra is

³³⁶ Pl. a relativitás-, a káosz-, a fraktál-elmélet, a kibernetika vagy a mesterséges intelligenciák kutatása.

A határtudományok átfedéseinek kontextusában vizsgálódnak, azt jelentené, hogy az ún. interdiszciplináktól eltérően, megkísérelhető – lásd Culianu életművét – e tudományok mintegy analogikusan közös, rokon értelmű vívmányainak lefölközése, mint kognitív-nyelvi teljesítmény. Az így nyert intertextuális értelemk érvénye pedig átvihető volna a kultúr- és eszmetörténet vizsgálatába. Intertextuális vizsgálódnak nevezhető, mivel nem veheti célba, s nem posztulálhatja különböző tudományok eredményeinek valamiféle általános „ugyanazát”. A különféle tudományok sajátosan artikulált nyelvezettel operálnak, tehát eltérően szövegezik meg a világot. Következésképpen valószínűtlen egy univerzálisan egyértelmű, akkurátusan kieszközölt, szabványosított „közös nyelv”. Olvasatomban a Culianu-féle *mathesis universalis* sem ilyen értelemben egyetemes.

megragadhatatlan, kipreparálhatatlan, de történeti nyíltságában előlegezhető.

Culianu kognitív szemlélete a közvetlen szellemi elődök (Eliade, Lévi-Strauss) nézeteinek továbbgondolása. El kell távolodnia a vallásfenomenológia és a strukturalista morfológia módszertani elegyétől, mivel ezek nem képesek – fentebbiek szerint – merészebben, korszerűbben ítélni a kultúrák történeti transzformációiról és mutációiról. Az időiséggel integrálná a morfológiát, avagy a „történelemmel” a „rendszer”, tudva azonban, hogy a kulturális rendszerek ideje nem szűkíthető le a történelem időszámítására. A kulturális képződmények kognitív „tér-idő kontinuumban” való vizsgálatával Culianu nyomatékossággal belevinné a diakroniát a Lévi-Strauss által gyakorolt strukturalista morfológiába.³³⁷

A „vízszintes” historikus, illetve a „függőleges” ahistorikus ontológiai régiók köztesének működésére – történeti létesülésére – keres módszertant. Szándékai miatt nem vállalhatja fel a jungi pszichoanalízis hagyományát sem. Nem cáfolja, de nem is tudja kognitív vizsgálódásaiban hatékonyan hasznosítani a filogenetikai üledék gyanánt „magyarázott”, ún. kollektív tudattalan, illetve az ebből származtatott archetípusok – saját nézetében – meglehetősen bizonytalan, spekulatív tanát. Eliade is a vallás autonómiáját és irreduktibilitását hangsúlyozza, mégis hajlott a vallásos fenomének pszichikai mintákkal való értelmezésére.³³⁸ Culianut tehát nem a mitikus, archetipikus formák rögzítése és hierarchizálása, hanem e formák transzformációja érdekli. Nem veti el minden további nélkül a pszichoanalízis, a vallásfenomenológia vagy az etológia (szociobiológia) többé-kevésbé eltérő teóriáit az emberi természetben hordozott, ún. veleszületett információkra és kényszerekre vonatkozóan (libidó, agresszió, archetípusok stb.), mégis e diszciplináknál számottevően képlékenyebbnek ítéli az emberi elmét. Hangsúlyos tehát, hogy nem tekint el az elme kulturális és történeti,

³³⁷ Vö. Culianu, Ioan Petru: *Arborele Gnozei. Mitologia gnostică de la creștinismul timpuriu la nihilismul modern*. Nemira, București, 1998. 8–9.

³³⁸ Vö. uo. 24–25., illetve Culianu, Ioan Petru: *Călătorii în lumea de dincolo*. Polirom, Iași, 2002. 42. és 47–48.

avagy ontogenetikai és filogenetikai súlyozottságától, és nem is próbálja *tabula rasa*-ként magyarázni. Elfogadja, hogy a mai, egzisztenciális értelemben is orientatívnek minősíthető szimbólumok (mint pl. a kör, a központ, a tér-idő-kereszt) stabilnak mutatkoznak az emberiség mentális fejlődése során, de nem mentesek az esetlegességtől. Az elme és a világ viszonyát artikuláló mentális alakzatok nem biztos, hogy rögzülnek az emberi természetben, az etológiai kényszerek pedig többé-kevésbé „szublimálhatók”. Culianu úgy gondolja – inkább kortárs matematikusokra és fizikusokra hallgatva –, hogy az elme eltérően reagál(na) eltérő kozmográfiákra, többé-kevésbé szabad a topológiai „előítéletektől”, s elvileg (de kultúrtörténeti tanúságok szerint is) képes olyan terekben is tájékozódni, melyek jelentős eltérést mutatnak a számunkra szokványos háromdimenziós térhez képest.³³⁹

Mindent összevetve, az „utolsó Culianu” morfordinamikája az elődök módszertanainál frappánsabb, direkter. Úgy néz ki, hogy nem terhelt olyan fölös „magyarázó elvekkkel”, melyek további – akár végtelen regressziót gerjesztő – magyarázatokra szorulódnának. Ehelyett, tételesen is megfogalmazódik: mindaz, ami az emberiséggel megeshet és megeshet, elsősorban az ember elméjében jelenik meg,³⁴⁰ avagy, az emberiség szellemtörténete (*istoria intelectuală*) csupán az emberi elme játéka önmagával, és nem is lehet más.³⁴¹

Úgy értem szavait, hogy „amíg” az ember természete obskúrus, a genetikai lenyomata ismeretlen marad, „mindaddig” a redukciók is terméketlenek „eszme rendszerek” vizsgálatában. A teoretikus magyarázatok elkerülése végett, Culianu igyekszik csupán az elme algoritmusainak a működését tetten érni a történeti „szövegekben”, függetlenül attól, hogy műveletei mítoszt vagy logoszt alkotnak, hogy praxist vagy teóriát, empiriát vagy spekulációt érvényesítenek. Mivel az efféle dichotómiák, úgy tűnik, egyre inkább érvénytelenek a gondolkodás s az emberi létezés számára, megfontolandó, hogy az elme alkotja a határtalanul sokrétű,

³³⁹ Vö. Culianu: Etichete, imagini, simboluri. In: *Jocurile minții*. 257–265.

³⁴⁰ Culianu: Sistem și istorie. In: *Jocurile minții*. 278.

³⁴¹ Culianu: *Etichete, imagini, simboluri*. 265.

bizonyos értelemben mégis egyetlen valóságot – az Igazságot. Ugyanezért, Culianu kognitív vizsgálódásai létmetafizikai (posztmetafizikai) perspektívából is olvashatók. Argumentálnám a továbbiakban, hogy a vallástörténész által feltárni szándékozott elme sem egyenértékű a *res* gyanánt tételezett tudattal, hanem, működésének cirkularitásában, a lét-, illetve világalkotó nyelvi értelemhez hasonul. Az elme bizonyul olvasatomban azon kognitív alaptalan-semmi alapnak, amely eredendő történetiségében alkotja és hordozza a kultúrákat, az intézményeket és az egyéneket is – asszimetrikus kölcsönösséget feltételezve, úgy, ahogyan a nyelv is „kimondja” a létezést, illetve az ember lényét.

A további kérdésekre és gondolati artikulációkra váró, mégis átfogó (egyik) culianui tétel: „Az emberiség alapvető egysége nem a felfogások és a megoldások egységében rejlik, hanem az emberi elme műveleteinek egységében”.³⁴²

Culianu szerint a történelemtudomány rögeszméjének tekinthető valamely kulturális képződmény pontos történelmi kezdetének megmagyarázása, illetve a további térbeli és időbeli közvetítés útjainak, a diffúzióknak felgöngyölítése. E megállapítása nem jelenti azt, hogy elvetné a történelmi ismeretek jelentőségét, azonban, a redukciók kiküszöbölése érdekében, kutatásának más a tétje, jelesül: hogyan ered és működik mentálisan egy kultúrképződmény rendszere? Az elme bizonyul minden „gondolat” generatív és funkcionális egységének. Értelemszerűen, a történeti közvetítés, mint a hagyományozás kérdésköre is kognitív, és nem historizáló számvetésben merül fel.

Hogyan fogalmazhatná meg Culianu másként módszertani kérdéseit, ha – az illusztrálás kedvéért – nagyon hosszasan kénytelen sorolnia, antropológiai ismereteiből merítve, hogy a *reinkarnáció* mentális tételezésének különféle változatai a világ hány tájának, hány meg hány népcsoportjánál fordulnak, fordultak elő, míg, alig korábban, Franz Cumont, neves vallástörténész kollegája kimutatta

³⁴² „Unitatea fundamentală a umanității nu constă într-o unitate de concepții sau soluții, ci în unitatea operațiilor minții omenești.” – Culianu: *Religia ca sistem*. 347.

volna, hogy a képződmény „eredetileg” Indiából származik, illetve Irán területén keresztül „jutott el” a görögökhöz?³⁴³

Az „utolsó Culianu” minden vallástörténeti és gondolkodói erőfeszítése arra irányul, hogy tematikáit „ideális objektumok” kognitív történeteként vizsgálja.

A „mentális terek” mint „logikai dimenziók” működésének analogikus szemléltetése végett Culianu egy frappáns fabulára utal több írásában is,³⁴⁴ melyet Einstein és más kortárs matematikusok vagy fizikusok hasonló célokkal alkalmaztak, illetve fejlesztettek tovább tudományos implikációiban. Az allegorikus elbeszélés kiötlője Edwin Abbott, angol lelkész és Shakespeare-kutató, aki *Flatland* című 1883-as könyvében tette közzé.

Képzeljünk el egy kétdimenziós világot (*Flatland*: Síkvilág), illetve síklényeit. Mondjuk, az egyszerűség kedvéért, egy tányér leves felületén ezek lehetnének a zsírfoltok. A „fel” és „le” teljesen ismeretlen számukra, ahogyan számunkra, háromdimenziós lényeknek, már a *negyedik dimenzió* további irányai is ismeretlenek. E lapos lények rövidebb vagy hosszabb vonalakként észlelik világuk bármely tárgyát és egymás testét. Mi azonban, – a szó fizikai-térbeli, de akár heurisztikus értelmében is véve! – felülnézetből beleláthatnánk világukba, anélkül, hogy ők egyáltalán észrevennének. Egyetlen pillantással áttekintenénk házaik belsejét vagy a lakók belső szerveit, de akár nyomtalanul eltüntethetnénk tárgyakat (egyszerűen kiemelve), majd visszajukra fordítva helyeznénk el újra.³⁴⁵ Mosolyunk fintorrrá torzul, ha elképzelnénk, hogy egy esetleges négydimenziós lény mindezt végig művelhetné velünk! Hogyan is lenne, ha megfigyelés alatt tartana, anélkül, hogy észlelnénk? Hogy áthatol szilárd tárgyainkon, vagy például kifoszt

³⁴³ Vö. Culianu: *Religia ca sistem*. 342–345., illetve Culianu: *Arborele Gnozei*. 96–98.

³⁴⁴ Vö. Culianu: *Călătorii în lumea de dincolo*. 56–59., illetve Culianu: *Arborele Gnozei*. 21–22., illetve Culianu: *Sistem și istorie*. 275–276.

³⁴⁵ A háromdimenziós tér vonatkozásában is érvényes e művelet – rendkívül körülményesen prezentálható – lehetősége: valamely tárgy átfordítása, mint *tükörképének megvalósítása*, azt jelenti, hogy az illető tárgy a negyedik dimenzió lett átvive (lásd a Rubik-féle „bűvös kockát”).

egy bankot, anélkül, hogy egyetlen ajtót vagy fiókot kinyitna? Hogyan is nézhetnénk ki, mi emberek teljesen kifordítva, minden oldalról kiterítve?

Mit észlelnek azonban a leves felületén lakók, ha egy közönséges kanalat merítünk a tányérba, majd kiemeljük? Egy rövid vonal fokozatosan, mindkét irányba meghosszabbodik, majd ismét megrövidül és eltűnik. Nyomában azonban egy természeti katasztrófa elpusztítja Síkvilág egy részét (a kanál be- és kihatolásának környékén). További borzalmak is megesnek mindaddig, amíg a kiemelt kanálról csepeg a leves. Talán a síklények számára döbbenetesebb az esemény, ha egy másik evőeszköz, egy villa szeli át Levesvilág lapját, lévén, hogy több különböző helyen is behatol.

Ha netalán valamely értelmesebb *flatlandi* megsaccolná, hogy egy világuk számára idegen, további dimenziós „valami” pusztított végig tájikon – persze halvány elképzelése nem volna neki sem „annak” háromdimenziós kinézetéről –, társainak elenyésző hányada teoretikus-heurisztikus konstrukciónak tartaná az elgondolást, túlnyomó részük azonban továbbra is borzalmas csodának vélné.

Hasonlóképpen, mi sem vagyunk képesek teljességgel belátni az esztétörténet kognitív dimenzióit. Nagyobb szabású kulturális képződmény esetén (mint például a Culianu által tanulmányozott gnózisok, a krisztológiai, a trinitárius viták), melynek történeti kibontakozása előrehaladott, azaz a komplexitás elvét kielégítő adathozamot szolgáltat a komparatistikai elemzés számára, nos, akkor a rendszer kognitív-történeti alkata felismerhető. Az Igazság léptékével mérve azonban Culianu szemlélete is bevallottan problematikus. Áttekinthetetlen ugyanis ’egyelőre’, hogy a gondolkodási rendszerek milyen úton-módon lépnek egymással kölcsönhatásba a történelem alakításának átfogó folyamatában. A történelem Igazsága csakis a gondolkodási rendszerek kölcsönhatásának felfedettsége lehet.

Morfodinamikájának előlegező, ideiglenes érvényű konklúziójaként olvashatjuk tehát Culianu következő gondolatait: „[...] az eszmék rendszereket alkotnak, melyek »ideális objektumokként« vizsgálhatók. Ezek az ideális objektumok úgy szelik át a történelem idejének nevezett felületet, mint ahogyan a

kanál átszeli Levesvilágot, vagyis időleges események látszólag előreláthatatlan egymásutánjaként”.³⁴⁶ „A rendszer» olyan egyszerű szabályok készlete által generált eredményt jelent ez esetben, melyek premisszák gyanánt működnek; bizonyos értelemben a rendszer időben »bontakozik ki«, de saját ideje nem a »mi« történelmünk szekvenciális ideje. A Síktartományon áthaladó villához hasonlóan, a rendszer egy »szilárd test«, amely saját temporális dimenziójában meghatározható.”³⁴⁷

Megjegyezném, hogy amennyiben a kognitív dimenzió eseményei a szellemtörténet eredendő temporalitását alkotják, annyiban a történelem kronológiájától való viszonylagos differenciája meghökkenően rímél a történetiség (*Geschichtlichkeit*), illetve a történelem (*Historie*) Heidegger által is statuált differenciájával.

Egy kulturális rendszer lét(ezés)e nem vonatkoztatható el teljesen történetétől, s egyelőre még a történelemtudomány időszámításától sem igazán. Azaz nem függeszthető fel formális, szinkronikus logikai lehetőségként. Tértől és időtől abszolút függetlenül egy rendszer meghatároz(hat)atlan – nincs. Az „ideális objektum” vagy a „logikai dimenzió” kifejezések nem ilyen értelemben használatosak. Egy kulturális rendszer alkata csak feltételesen betájolható, ha bizonyos fokig már diakronikusan megnyilvánult – van (történetileg). A rendszer meghatározatlan, túlnyomó része azonban virtuális marad a már kibontakozott története vonatkozásában. De nem mellékes, hogy a mintegy a posteriori megértett kognitív történet mutatja a rendszer jövőbeli kifejlésének lehetőségét is.

³⁴⁶ „[...] ideile alcătuiesc sisteme care pot fi examinate drept »obiecte ideale«. Aceste obiecte ideale străbat suprafața numită timp a istoriei, așa cum lingura străbate Suplândă, adică într-o succesiune aparent imprevizibilă de evenimente temporale.” – Călianu: *Arborele Gnozei*. 22.

³⁴⁷ „»Sistem« înseamnă aici rezultatul generat de un set simplu de reguli, care funcționează ca premise; într-un anume fel, sistemul este »desfășurat« în timp, dar timpul său nu este timpul secvențial al istoriei »noastre«. Asemeni furculițe ce traversează Ținutul plan, sistemul este un »corp solid« care poate fi definit în propria sa dimensiune temporală.” – Călianu: *Sistem și istorie*. 277.

Mi a funcțiilor noastre este un sistem „premisszainak”, a „szabály-készletnek”? Néhány elemi, tételes, paradigmikus érvényű premissza a kulturális rendszer kezdete, „belső dinamikája”. Az előfeltevések „bináris logikai opciók és transzformációk” mentén létesítik a rendszert, állítja Călianu kényszerűen is egyszerűsítve. A gnózis(ok) esetével szemléltetném lennebb, hogy a premisszák nem reduktív elvek, hanem generatív elvek. Nem a priori absztrakciók, hanem a rendszer inherens tételei, mentális attitűdök. A rendszer „logikai toleranciájának spektrumát” működtetik mint értelemlehetőségek kontextusát és hatáskörét.

Más vonatkozásban sem vezetnek félre a „logika” vagy „ideális” szavai, ha maga Călianu fogalmazza meg már első gnózis-könyvében, hogy valamely kulturális képződmény „grammatikájának” felfedése kell, hogy legyen a történeti kutatás problémája.³⁴⁸ Akár a wittgensteini vizsgálódások támogatásával is kiegészíthetjük a vallástörténész feltevését: távol attól, hogy a nyelv tana lenne, a grammatika valamely nyelvjáték használati szabálya, az a készségszerű tudás, amely eligazíthat egy közösség életmódjának és világszemléletének körülményeiben. Vagy, heideggeri kifejezésekkel, a grammatika volna a világbavetett *Dasein* lennitudása (*Seinkönnen Möglichkeit*), mint létértésének (*Seinverständnis*) kivetülése (*Entwurf*).

A mentális-kulturális premisszák „szabálykészlete” végső soron nem más, mint a rendszer dinamikája, alkata és grammatikája mint a tudatot mintegy megelőzően, eleve világalkotó paradigmikus állásfoglalás – nem a tudat akkurátus preparátuma, nem valami „szellemi dolog”.

A rendszer kognitív időiségének értelmében a kulturális hagyomány is kognitív közvetítés gyanánt merül fel. Nem a narratívák vagy a doktrínák közlekednek a történelmi térben és időben, hanem a premisszák szabálykészletének mentális átöröklése alkotja a hagyományt, illetve eredendő idejét – és fordítva. De a közvetítés sem szükségszerű (tézis), hiszen hasonló premisszák hasonló gondolati-mitikus narratívákat vagy doktrínákat generálnak, a földrajztól és a történelemtől függetlenül. Az utóbbival egyöntetű

³⁴⁸ Vö. Călianu: *Gnozele dualiste ale Occidentului*. 77–78.

megállapítások alkalmával hajlamos Culianu is nagyobb elvi jelentőséget tulajdonítani a szinkroniának, a rendszerek formálisabb logikájának.

A már idézett *Călătorii în lumea de dincolo* című könyvében, enyhén más árnyalatban, az intertextuális közvetítés „mentális fenomenjeként” merül fel a kulturális hagyomány problémája: „Az intertextualitás összetett módon jelent »közvetítést«. Minden korábbi tapasztalat konvergálni látszik, és mélyen befolyásolni azt, amit új, friss tapasztalatnak tartunk. Ez a konvergencia főként a tudatküszöb alatt történik, és több tényező mentális szintézisét feltételezi, az új esemény aktív feldolgozását, amely nem valami múltbeli egyszerű megisméltése”.³⁴⁹ Itt is hangsúlyozza Culianu, hogy nem a „szövegek” teljes állaga közlekedik, mint ahogyan a történészek többsége vélné, hanem azon „hermeneutikai princípiumok”, avagy „régí kifejezési minták”, melyek az újonnan létesülő szövegváltozatokat is eredendően működtetik.

Az ún. másvilág (*lumea de dincolo*) élményszerű vízióinak például, mentálisan-kulturálisan-történetileg (fjelismert tételezések képezik szabálykészletét, mint: van másvilág – a másvilág az egekben lakozik – van test és lélek – a test elpusztul, a lélek a másvilágra költözik – stb. A filozófiák pedig gyakorta mást sem tettek, mint fogalmilag elemezték bizonyos szabálykészletek elvi lehetőségeit és következményeit.³⁵⁰

Culianu kognitív belátásait értelmezendő, mondhatjuk, hogy a Heidegger által létfenomenológiailag megvilágított ún. mint-struktúrák, avagy a hermeneutikai logosz elsajátításával történik, időiesül bármely hagyomány. Az újabb apofantikus szöveg a régebbi hermeneutikus utalás-összefüggésében létesül. Valamely hagyomány

³⁴⁹ „Intertextualitatea înseamnă «transmitere», într-un mod foarte complex. Toate experiențele precedente par să fie convergente și să influențeze profund ceea ce considerăm a fi o experiență nouă, proaspătă. Această convergență se produce îndeosebi sub pragul conștiinței și presupune o sinteză mentală a mai multor elemente, o prelucrare activă a noului eveniment, care nu este o simplă repetare a ceva din trecut.” – Culianu: *Călătorii în lumea de dincolo*. 46.

³⁵⁰ Vö. uo. 48.

a kognitív-hermeneutikai szabálykészlet mentális ismétlésével, de egyben értelmező elsajátításával történik. Ezért sem tekinthetjük egyszerűen mentális konstrukcióknak a kulturális premisszákat, hanem az elme számára is mintaszerű tételezéseknek, melyeket mintegy mimetikusán sajátít el, mégis, „mentális terein” belül és kreatívan működtet hermeneutikai-logikai „opciók” mentén.

Így fogalmazható meg, hogy a gondolkodási rendszerek, a vallástól a tudományig, a mítosztól a filozófiáig, csakis „az elme játékai”. Más szavakkal: „Minden egyén egy hagyomány keretén belül gondolkodik, s következőképpen, azáltal »gondolt«; e folyamatban arra a kognitív bizonyosságra jut, hogy bármi, ami elgondolt, egyben megtapasztalt, és ugyanígy, ami tapasztalt, befolyásolja azt, ami gondolt”.³⁵¹

A kognitív műveletek egy alkalmazása – a gnózis fája

A vallásos dualizmusok rendszere a történelem 1400 évét szeli át *helyel-közzel*, időszámításunk legelejétől, a kereszténység indulásával vállalva, a XV. századig, s olyan áramlatokat foglal magába, mint a gnoszticizmus,³⁵² márkionizmus, manicheizmus, paulikianizmus, bogumilizmus, katharizmus, hogy bizonyos értelemben ismét működésbe léphessen a modern nihilizmussal.

A kutatók – kezdve akár az ún. ereziológusokkal – intuitíve is egy tető alá hozták a gnózis némely áramlatát, generikus hasonlóságokat állapítva meg, mégis képtelenek voltak egészében és végérvénnyel kategorizálni. A nyugati gnózisok tanulmányozásában is domináns hajlam mutatkozott egyrészt a történelmi forrás és kezdet kimutatására (Irán területét megjelölve), másrészt a különböző „ágak” szövegeiből absztrahált, olyan jellemvonásokkal, ún. invariánsokkal való meghatározására és osztályozására, mint:

³⁵¹ „Fiecare individ gîndește în cadrul unei tradiții și, ca urmare, este «gîndit» de ea; în acest proces, se ajunge la autocertitudinea cognitivă că orice este gîndit este experimentat și că, de asemenea, orice este experimentat are efect asupra a ceea ce este gîndit.” – Uo. 50.

³⁵² A gnoszticizmus a gnózisok rendszerének partikuláris, kronológiailag első „transzformációinak” megjelölése!

antikozmizmus – az evilág megvetése; *antiszomatizmus* – a test megvetése; *metenzomatózis* vagy reinkarnáció; *enkratizmus* – a házasság és nemzés megtagadásáig menő aszkézis; *antinomizmus* – a morális törvények vagy egyáltalán, a világi *status quo* rendjének elutasítása; ezekhez járult olykor a *doketizmus* – Krisztus testének és szenvedéseinek látszatként való megítélése; a teljes vagy részleges *vegetarianizmus*.

Culianu annyiban helyteleníti a gnózis invariánsokkal való definícióját, amennyiben ezek kizárólagos és exhausztív igényekkel vannak megállapítva. Kimutatható ugyanis, hogy nem minden egyes áramlatra érvényesek a rögzített jellemzők. Akadnak olyan „történeti transzformációk”, amelyek kihullnak az osztályozás rostáján és mégsem különíthetők el a rendszertől, mivel a gnózis(ok) szabálykészlete rendkívül engedékeny, rugalmas és kreatív. Értelmezési lehetőségei ellentmondó invariánsok tág „logikai tolerancia-spektrumában ingadoznak”. Az esszenciális definiálás szűkítő kísérletei mindössze paradox fenoménként tüntethették fel a gnózist. Invariáns jellemvonások révén lehetetlen volt megszelídíteni a mítoszok variánsainak vad történeti burjánzását.

Reduktív hajlamát ellensúlyozva, a kutató saját kreatív-instauratív hajlamát kell, hogy latba vesse, hogy a premisszák értelempotenciáljával megbirkózzon. Felismerve, hogy a gnózis nem annyira egy továbbörökített doktrína, hanem inkább „gondolkodási folyamat”,³⁵³ Culianu a variánsok kognitív-hermeneutikai logikája, ezek eredendő létesülése érdekli, és nem egy rögzíthető, invariáns mítosz. A gnózis mentális működésére, illetve történeti megjelenéseire kérdez, és nem absztrakt lényegére – vagyis a létére, és nem a meglétére.

A vázolt megfontolások nyilván nem jelentik azt, hogy a vallásos dualizmus ne lenne leírható, vagy ne rendelkezne sajátosságokkal, de a kognitivistá figyelme inkább a rendszer generatív szabályaira irányul, amelyek ellentmondó értelem létesülését is megengedik. A rendszer történeti szövedékéből felfedhető premisszák a gnózisok paradigmikus állásfoglalásai. Válaszmotívumok két kultúraalkotó, elvi kérdésre: 1. értelmes

³⁵³ Culianu: *Gnozele dualiste ale Occidentului*. 30.

oko(ka)t rendel vagy sem a világnak – „*principiul inteligenței ecosistemice*”; 2. megfelelteti vagy sem az embert a világnak – „*principiul antropic*”. Lévéen, hogy a gnózisok a platonizmus, a judaizmus és a kereszténység összefüggésében vetültek fel, megállapítható Culianu szerint, hogy számos rokon megoldás ellenére, kitűnnek a sorolt kulturális képződmények közegeiből, minthogy inkább „*ellenkulturális*”, *nemleges* válaszokat érvényesítettek a két mundanizációs kritériumra, anélkül azonban, hogy bármiféle szociális krízis vagy neurózis epifenoménei lettek volna.³⁵⁴

Végző soron, a gnózis meghatározása más vagy több nem lehet, mint az, hogy dualista vallásos rendszer. Culianu definíciója nem végleges, s főleg nem esszenciális, mert a rendszer sajátosságait a premisszák értelemlehetőségeinek szórásában találja meg.

A gnózis (is) az *unde malum?* kérdésének – egyaránt mitikus és logikus – megoldásait kereste. Premisszáit, mentális potenciálját a *Genézis Könyvének* fordított exegézisében lelta meg. Culianu skrupulózusan kimutatja az ótestamentumi szövegen, hogy mitikus mozzanatainak, szekvenciáinak eltérő értelmezései és ezek különböző kombinációi hogyan hajtották ki „a gnózis fáját”, mindig más és más árnyalatú mitikus forogatókönyveket eredményezve, melyeknek szinte mindegyike megtalálta a maga híveit a történelmi idők során. A dualista gnózisok előfeltevései szerint az evilág létezésének két *principiuma* van. A *Genézis* olvasatai alapján erre több lehetőség is adott: a teremtő – a vizek, vagy a teremtő – a mélység, vagy a teremtő – a sötétség, vagy a világoosság – a sötétség. Továbbá, a két princípium vagy öröktől fogva szembenáll, vagy egyik a másikból ered. A teremtő (*demiurgosz*), aki egyúttal az *Ótestamentum* ihletője, nem azonos az Atyával, Istennel. Értelmezési lehetőségei szerint azonban vagy rossz, vagy legalábbis alsóbbrendű és tudatlan, s ezért tőle származnak a vizek, a mélység, a sötétség, s következőképpen az evilágban tapasztalható minden nyomorúság.

A gnózis az emberi szabadság autentikus ösztönzője maradt a nyugat történelmében. Hívei meggyőződése szerint az ember lényé,

³⁵⁴ Vö. Culianu: *Arborele Gnozei*. 9–13; Culianu: *Gnozele dualiste ale Occidentului*. 165–171.

illetve méltósága túlmutat az evilágon, sőt a teremtőnél is felsőbbrendű. Hatalmi machinációk és hivatalosított kánonok szűkítették be a gnózis játékanak terét, majd szüntették meg időlegesen működését, mert azzal már nem számolhattak, hogy a rendszer bizonyos értelemben újraaktiválódik a modernitás nihilizmusával.

A platonikus-keresztény transzcendencia érvényének összeroskadásával köszöntött be, immár felismerhetően, a Semmi – „Isten halálával”. Kiegészíteném: a modernitás embere választás előtt áll. Ráhagyatkozik a feltárult szorongató-borzongató Semmire, vagy a világos Ésszel pótolja a megüresedett metafizikai-vallásos hatáskört. Szüksége van egyáltalán *létezésében* az embernek ún. értékekre, illetve minduntalan világnézeti visszaigazolásokra?

Bár többé vagy kevésbé megveti az evilágot és inautentikus transzcendens teremtőjét (*demiurgos*), a vallásos dualizmus ragaszkodik az autentikus transzcendenciához (Isten, Atya, *pléroma* stb.) – az emberi szabadság védelmében! A gnózis nihilizmusa a modernitás nihilizmusának visszája, mivel az előbbi metafizikainak, az utóbbi antimetafizikainak bizonyul, de mindkettő a platonikus-keresztény transzcendenciáról rántotta volna le a leplet, s ilyen értelemben az *Ószövetség* fordított exegézisét gyakorolta. Egyetlen rendszert alkotnak. Egyik sem, másik sem viselhetne hamis 'konstrukciók' mögé rejtegetve az ember tudatlanságát és rabságát.³⁵⁵ Kérdéses maradhat persze, hogy a különböző gnózisok autentikus transzcendenciája konstrukció vagy sem. A megveszekedett modern ember bizonyára annak tartja, Culianu posztmodern-tradicionalista válasza azonban minden valószínűség szerint az volna, hogy „a fény” („a világosság”) sem inkább konstrukció, mint a tudomány vagy a filozófia feltevései.

³⁵⁵ Vö. Culianu: *Arborele Gnozei*. 355–357.

Mathesis, létezés és a *mundus imaginalis*

Az elme rendszerei egyenértékűek a történelem rejtőzködő igazsága vonatkozásában. Ha képesek vagyunk eltekinteni a történelmi-szociális-hatalmi viszonyoktól, eldönthetetlen, hogy mely gondolkodási rendszerek számíthatnak igazabbnak, ígéretesebbnek, méltányosabbnak, követendőbbnek stb. E tézis gyakori hangsúlyozása ellenére Culianu sem véti szem elől, hogy a mindenkori szociális és egzisztenciális státus nem kedvez a *gondolatok autonómiájának*. Mindenféle érdekcsoportok hatalmi ütközései befolyásolják ennek vagy annak a gondolkodási rendszernek, vagy egy *n*-edik egyik vagy másik ágazatának konjunkturális, esetleg doktriner felvállalását – akár individuális, akár kollektív vonatkozásban.

Bármilyen obskúrus és törekeny, az emberi lét(ezés) is lehetőségek rendszerében bontakozik ki: lénye „egy fraktál a Hilbert-térben”. Képtelenség virtualitásának teljes komplexitásában felleltározni, azonban az életvitelének választásai mentén megnyilvánuló létértelem egy sajátos, premisszaérvényű egész.³⁵⁶ Léte faktikusan történő, már mindig is saját véges lehetőségeiben eldöntött, tehát éppenséggel nem eldöntetlen, határtalan lehetőségek tenyészete. Mivel azonban az elme generatív teljességnek mutatkozik Culianu gondolkodásában, kognitív gnózisa azt sugallná, hogy értelmesebb az ún. eldönthetlenségi- és komplexitáselvre való hangolódás, s az elme „ideális objektumaival” való számvetés értelemalkotó szabadsága; továbbá, a *kognitív mathesis* kiolvasható „varázsformulájának” világlásában (*elme ~ valóság*), bizonyára értelmesebb ráhagyatkozva beavatkozni az elme játékaik valóságába – a létezésbe, mintsem az ún. gyakorlat választásainak állítólagos sürgetésében, konjunkturális vagy autoriter módon dűlőre vinni cselekvéseinket.

Meggyőződése, hogy valamely történetileg megnyilvánult gondolkodási rendszer „az elme térképének” egy részletét tárja fel, s legalább egyik „sarkában” átfedi egy másik rendszer másik sarkát. Ismeretesek olyan eltérő történelmi rendszerek, amelyeknek már nagyobb részletei kongruensek. Valamely rendszer virtuális teljessége azonban az elme egy teljes térképét nyújtaná.

³⁵⁶ Vö. Culianu: *Sistem și istorie*. 288–290.

Következésképpen, meghatároz(hat)atlan idő alatt kibontakozó, különböző rendszerek „formailag és tartalmilag is” átfedik „majd” egymást, és az elme Teljes térképét nyújtják.³⁵⁷ Ha jól értjük szavait, Culianu mégsem adja fel az egyetlen Igazság lehetőségét. Végso soron, nem a posztmodern relativizmus és pluralizmus jegyében gondolkodik. Ebben állna kortárs filozófusokat és hitbuzgókat egyaránt sápasztó *kognitív gnózi*s.

C. Morcoşanu tanulmánya³⁵⁸ két indokolt, egymást kiegészítő megállapítást fogalmaz meg Patapievici fentebb említett tézisének vonzáskörében.

(1) A culianui *mathesis* nem valamiféle újsütetű ismeretelmélet, és főleg nem alkalmas az instrumentalizálásra. Más szóval, a morfodinamika „egzisztenciális” (saját olvasatomban: létmetafizikai/posztmetafizikai) járatban működik. A „tudományos közegek”, mondja Morcoşanu, mintha éppen működőképességének tartalmától (*substanța operațională*), azaz éppen mentális-egzisztenciális valóságától fosztották volna meg a kognitív műveleteket, s így óhatatlanul is eltekintettek a *mathesis* egyetlen tétjétől, jelesül: „a valóságot sokrétű és sokdimenziós összetettségében feltárni”.³⁵⁹

(2) Culianu mindhárom kutatási alaptermatikájában elismert tudós kompetenciája – a reneszánsz kori mágia; az ekstázisok; a gnózisok – egyetlen kiváltságos és személyes kihívás érdekében kiművelt, az ún. *mundus imaginalis* feltárása végett. A sorolt témakörök az imaginális világ „hiposztázisainak” tekinthetők, „fantazmái” mégsem a mindenkori emberi képzelődés teremtményei, mert nem irreálisak, nem ábrándok, nem látszatok – állítja a tanulmány szerzője Henry Corbin vallásfenomenológus nyomán. Olvasatomban is plauzibilis megfontolások ezek, mert Culianu *a kognitív valóságot* mint a kulturális, mentális és történeti „dimenziók” funkcionális egységét világgátaná meg.

³⁵⁷ Vö. Culianu: *Religia ca sistem*. 346–347; Culianu: *Arborele Gnozei*. 380.

³⁵⁸ Morcoşanu, Constantin: Ioan Petru Culianu și universul imaginal. In: *Idei în dialog*. 2005. II/11 (14). 15–19.

³⁵⁹ „a revela realitatea în complexitatea sa multistratificată și multidimensională”. – Uo. 16.

Morcoşanu megállapításait egyetlen tételbe sűríténém: a morfodinamikai *mathesis* kognitív és létmetafizikai (posztmetafizikai) értelmében érvényesíti a mindenkori „imaginális világot”.

Gregory Spinner személyesebb hangnemben, de hasonlóan vélekedik: „Ugyanazon hajlandóságot mutatva, hogy tudományról, mágiáról vagy vallásról beszélgessem, Culianu csupán arra törekedett, hogy az imagináció történésze legyen. A tudás fáradhatatlan keresése annak szüntelen eszméletét jelentette Culianu számára, hogy imaginárius konstrukciókban élünk, s így rendelkezünk a képességgel, hogy újragondoljuk, kik vagyunk és mit teszünk. Az imagináció történészeként a gondolkodáson és következményein akart elmélkedni [...] az Elme autonómiájának hangsúlyozása – a történelmi determinizmustól teljesen szabad és az anyagi körülményektől leláncolatlan gondolkodás – számára a felszabadulás kinyilvánításának értelmével bírt, amely egyaránt volt személyes és politikai, illetve módszertani”.³⁶⁰

A zenedoboz

Nem mellékes Culianu életművének olvasásakor, hogy a tudós, módszertani feltevésekkel kutatott tematikák szépirodalmi lecsapódásai, illetve választásuk egzisztenciális impulzusai is nyomon követhetők.

³⁶⁰ „La fel de dispus să stea de vorbă despre știință, magie ori religie, Culianu ținea să fie nimic altceva decât un istoric al imaginației. Pentru Culianu, neobosita căutare a cunoașterii însemna o stare de continuă conștiință a faptului că trăim în constructe imaginare și că avem, așadar, puțința de a regândi ceea ce suntem și ceea ce facem. Ca istoric al imaginației, dorea să mediteze asupra gândirii și consecințelor ei [...] insistența lui asupra autonomiei Minții – gândire complet liberă de determinism istoric și neîncătușată de circumstanțe materiale – avea pentru el semnificația unei afirmări a eliberării, un enunț care era personal și politic, precum și metodologic totodată.” – Spinner, Gregory: *Uzul și abuzul de morfologie*. In: *Ioan Petru Culianu. Omul și opera*. 474.

A *kognitív mathesis* érhető (szépirodalmi) tetten az utolsók között íródott egyik elbeszélésben,³⁶¹ ahol szimbolikus létérvényt tulajdonítana „az isteni szóval” (*graiul divin*), avagy „a Teremtés nyelvével” való bírás kivételes, de felettebb kínosnak, átkosnak bizonyuló lehetőségének. A Teremtés nyelve ezúttal a valóságot erendően alkotó agy nyelvezete (*limbajul creierului*). Vagyis nem lehet más, mint a különféle kultúrák és világok mentális premisszáit feltáró univerzális készség. Az elbeszélésben egy fura, hányatott történetű *zenedoboz* őrzi az isteni hangokat, illetve testesíti meg szimbolikusan Lullus, Bruno, Descartes, Leibniz és mások egyetemes nyelvi-matematikai szándékait.

Újraíródó emlékezettel, egy párizsi hotelszobában eszmél rá a narrátor-alteregő, hogy aznap(?), valahol, egy halványan ismerős európai országban, egy licitálás során tulajdonába kerül a *zenedoboz*. A helyek és az idők foszlányai egymásba torlódnak (az olvasó számára is). Múltja immár esetlegesnek, elvesztegetettnek tűnik. Úgy néz ki, hogy a becses „tárgy” megszerzésével járó különös izgatottság és szabadságélmény okolható a felejtésért. A „halálukon levő tudósok” hotelszobájában az elmúlás hangulata árad – mintha csak a függönyök bñbora kontrasztolna. Az elbeszélő rádöbben, hogy a *zenedoboz* haszontalan, mert teljesen néma. Tákolmánya egyetlen hangot sem képes kiadni. Válságba taszítja ráadásul tulajdonosát. A *zenedoboz* megfejtésének elszántságával együtt válik emésztőbbé magánya és szorongása. Szándékainak ambivalenciája nem kerüli el figyelmét: az elme „isteni nyelvének” elgondolása, kutatása a „mindenhatóság” önfeledt akarása lenne, a legintenzívebb emberi megátalkodottság? A világban zajló események tudatosulnak, de nem bírnak különösebb relevanciával. Mintha a *zenedobozra* függesztett tekintet zárójelezné az életvitel mozzanatait, s elszigetelné a tulajdonost embertársaitól.

„Valójában máshol járt az eszem, távol az esetleges események, kielégített vágyak, hiú bánkódások és megszegett ígéreték fájdalmas váltakozásától, melyet túlnyomó részünk – függetlenül attól, hogy sikeres vagy sem – valóságnak nevez. [...] Tudtam mégis, hogy az átkozott doboz tulajdonosainak egyike

³⁶¹ Culianu: *Limba Creației*; Vö. Morcoșanu: I.m. 15.

lettem. S hogy a doboz tulajdonosaként a Teremtés nyelvének kutatója is vagyok, egy láthatatlan fallal elszigetelve az összes többi embertől és állattól. Olykor arra gondoltam, hogy a doboz által megfogalmazott találós kérdés kiszívja az életemet, egy olyan célnak megfelelően, amelyet csakis az isteni nyelv vihetett volna véghez”.³⁶²

Jelentéktelennek tűnő, mégis különleges „kegyek” (*haruri*), s abszurd egzisztenciális helyzetek mélyítik zavarát. A doboz jelenléte és hatalma már fenyegető – derül ki egy puszta utalásból –, amikor tulajdonosa politikai befolyást is próbál gyakorolni általa. Rögeszméjévé válik, hogy Lullus, Bruno, vagy a *zenedoboz* állítólagos készítője, a francia forradalomban kivégzett Jean Baptiste Bochard de Saron sorsára jut, akik, „a teremtés örököseiként”, saját manipulációik halálos áldozatai. Végül úgy dönt, hogy megszabadul a *zenedoboztól*, s további útjára bocsátja.

Ennyit érne, nem kívánt válság indukálására képes mindössze a becses, de abszurd és átkos „tárgy”? – kérdezhetnénk a kézzelfogható bizonyosság türelmetlenségével. De legalább annyira megdöbbenő, hogy az alteregő félelmei Culianu életrajzának mozzanataival alátámaszthatók – elbeszélését nem nyilváníthatjuk egykönnyen fikció(s)nak.

³⁶² „În fapt, mintea mea era departe, departe de acea alternanță dureroasă de evenimente accidentale, dorințe potolite, regrete vane și promisiuni neîmplinite pe care cei mai mulți dintre noi – fie că se bucură de succes sau nu – o numesc realitate. [...] Știam totuși că devenisem unul dintre posesorii cutiei blestemate. Și că, în calitate de posesor al cutiei, eram și cercetător al limbii Creației, izolat de toți ceilalți oameni și animale printr-un zid invizibil. Uneori mă gândeam că această cutie formulase o ghicitoare care îmi absorbea întreaga viață, împlinind astfel un anume scop ce nu ar fi putut fi împlinit decât de idiomul divin însuși.” – Culianu: *Limba Creației*. 183.

A titok és csapdái Umberto Eco regényeiben
– Egy nehezen megérinthető jelenség: a titok –

„Aki kulcs nélkül próbál bejutni a Filozófusok Rózsalugasába, olyan, mint aki láb nélkül akarna járni”³⁶³

Amikor valaki a titokról való kutatásra és elmélkedésre szánja rá magát, rövidesen az őt érdeklő adatok hiányosságával találja szemben magát. Mivel indokolható azon egyszerű tény, miszerint annyira kevesen foglalkoztak, foglalkoznak a titok témakörével a tudományos gondolkodás története során? Annál is inkább jogosult e kérdés, mivel maga a titok, mint jelenség és mint fogalom, mintegy végigkíséri, áthatja az emberiség történetét a primitív népektől kezdve egészen a mai, modern társadalmakig. Az egyén, a közösségek és a szervezetek szintjén is jelen van, de a lelki, a gazdasági, a jogi, valamint a politikai életben is egyaránt megtalálható. Bátran állíthatjuk tehát, hogy az emberi létmód titokban rejlő, titokban bennelevő, néhol titkok titoktalanításai révén feltárulkozó létmód.

Léteznek olyan fogalmak, amelyeket mindennapos képzeletünkben a titokkal asszociálunk. Ilyen például a „rejtelmesség”, a „sejtelmesség”, az „átláthatatlanság”, a „ködösség” stb. fogalma. Ezek azonban nem fejezik ki kellőképpen a titok episztemológiai sajátosságát, mivelhogy minden olyan szituációra vonatkoztathatóak, amelyben a tárgy, az objektum, a szubjektumtól függetlenül, mintegy gátat emel a megismerés már kipróbált eszközei elé. Ezzel szemben a titok olyan jelenségekre vonatkozik, amelyek a nyilvános megismerő szubjektum ellenére rendszereződnek. A titok megragadásának nehézsége éppen természetéből adódik. Abból,

³⁶³ Maier, Michael: *Atalanta Fugiens*. Oppenheim, De Bry, 1618. XXVII. Embléma. In: Eco, Umberto: *A Foucault-inga*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1996. 40.

hogy mélységes csendbe, hallgatásba, rejtőzködésbe, megtévesztő látszatokba, tilalmakba, meg még számtalan másba burkolózik.

A titokjelenség megragadásának a nehézségeiről Georg Simmel is beszámol, ugyanis ő az, aki elsőként foglalkozik ezzel a problémakörrel. Ezt a kérdést öelötte frontálisan senki sem vetette fel, és őt követően is csak szórványosan, mondhatni hiányosan vizsgálták. Fontos megjegyezni, hogy Simmel nem is annyira filozófiai, hanem sokkal inkább szociológiai, társadalomelméleti szemszögből közelít a titok problémájához. A rejtőzködő ember komplex bemutatására tett kísérletét ahhoz a XX. századi próbálkozáshoz lehet hasonlítani, melynek lényege az, hogy az egyénről és a társadalomról úgy alakítson ki új elméletet, hogy koncepciója megformálásába egy addig is jól ismert, de kevésbé fontosnak tartott tényezőt is bevonjon. Simmel esetében ez a tényező a titok lesz. Elmélete azonban nem teszi teljesen lehetővé, hogy a tág értelemben felfogott inkognitó alapján egy új és egy teljes egyén- és társadalomképet próbáljunk elgondolni. Elméletét, illetve elméleti tanulságait, eredményeit elsősorban a filozófiai antropológia, és másodsorban az általános társadalomfilozófia megállapításai közé ajánlatos besorolni. „A titok – írja – [...] az emberiség egyik legnagyobb vívmánya; a gyermeki állapottal szemben, amelyben minden elképzelést azonnal kimondanak, [...] a titok az élet hatalmas mértékű kiszélesítését teszi lehetővé”³⁶⁴.

A titok megléte mindig, minden egyes esetben összefüggést mutat az emberrel, az egyénnel, hiszen titkon mindig az emberi lény egy magatartási és viselkedésmódja értendő. A titok titkosítás tehát, amely sajátos szerkesztési elveket és szabályokat feltételez. A titok mindig, minden egyes titkosítási aktussal egyetemben újra és újra megszületik.

Nem létezik olyan mű, alkotás, melyben ne találkoznánk a titok valamiféle formájával, még akkor is, ha nem vesszük észre, ha ez esetleg nem tudatosan bennünk. A titokhoz, a rejtélyhez találnunk kell valamiféle kulcsot, csak így juthatunk el a megértéséhez. Ám e kulcs meglelése, egy titok feltárása az esetek nagy többségében

³⁶⁴ Simmel, Georg: *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*. Gondolat, Budapest, 1973. 335.

eléggé nehézkes. Hogy miért? Mindenekelőtt azért, mert a titok vizsgálata során már mindjárt az elején egy egész sor kérdésbe tüközünk: A titok feltárására irányuló próbálkozásaink során milyen akadályok, gátak gördülnek elénk és leküzdhetőek-e ezek a nehézségek egyáltalán? Képes-e változtatni pusztá meglétével bármin is a titok, át tudja-e formálni, alakítani környezetét, a világot, hatással van-e az egyének viselkedés-, magatartás- és gondolkodásmódjára, világfelfogására? Felmerülhet-e a többértelműség problémája a titokfeltárás folyamán, vagy azt követően? Létezik-e tartalmatlan titok, és ha igen, elvezet-e az igazság megtalálásához, van-e egyáltalán bármiféle értelme a tartalmatlan titoknak?

Jelen próbálkozásom nagyrészt ilyen és hasonló kérdések megválaszolására irányul. A felmerülő kérdések, problémák világosabbá tételében két regény lesz segítségemre. De már önmagában ez a tény is – a műalkotások segítségül hívása – a titok vonatkozásában egy érdekes kérdéssel szembesít: a titokjelenség tanulmányozásakor figyelembe kell-e venni a mű ötletcsíráját, előfordulhat-e, hogy eme ötletcsíra maga is olyan titkokat rejt magában, melyek esetleg meghatározzák, mintegy maguk után vonják a keletkezendő alkotás titkait, titokzatosságát?

A felsorakoztatott kérdések megválaszolása érdekében végzett vizsgálatomhoz Umberto Eco két regényét, *A rózsza nevét* és *A Foucault-ingát* vettem alapul. Mindkét műben a központi helyzet pontosan az a probléma foglalja el, amely jelen kutatás tárgyát is képezi, vagyis a titok problémája. Ezekben a művekben a titok nem pusztán valamiféle mellékszereppel bíró jelenség, hanem akár úgy is fogalmazhatnánk, hogy tulajdonképpen a titok az, amiről ezek a regények szólnak. Eco első regényében, a *A rózsza nevében*, melyet a kritika a posztmodern regény prototípusának tart, sokan csak egy izgalmas detektívtörténetet látnak. A regény azonban jóval többről szól, úgy is mondhatnám, hogy egyáltalán nem erről. A titokról szól, minden más csak azért van benne, hogy ez előbbi megnyilvánulhasson. Ugyancz érvényes második regényére, *A Foucault-ingára* is.

Bár Eco a *Széljegyzetek A rózsza nevéhez* című írásában azt állítja, hogy a filozófiának, akárcsak a pszichoanalízisnek

lényegében ugyanaz az alapkérdése, mint a detektívregénynek, azaz, hogy „ki a tettes?“, én mégis úgy gondolom, hogy ez nem egészen helytálló, helyesebbnek tűnik inkább a „miért?“, a „miért tette?“ kérdés.³⁶⁵ Az előbbire helyes válasz adható egy precíz, pontos nyomozói munka eredményeképpen, míg az utóbbi esetében nem léphetünk fel a konkrét válaszadás igényével, bármily kitartóak és következetesek legyünk is, mivel „nyomozásunk“ során rejtélyek, titkok tömkelege tárul elénk, mely, természetéből adódóan, gátat szab megismerésünknek. Csupán lehetőségeket, utakat, megoldási módozatokat jelölhetünk ki.

Isteni és ördögi titok

Minden regénynek van egy ötletcsírája, amely gyakorta alig több egy emlékfoslánynál, egy élménymozzanatnál, egy-egy képnél. Mindig egy bizonyos kép hat az alkotóra és készíti őt művének indítására, majd folytatására. Vajon milyen kép ihlette Ecót titokzatos művének, *A rózsza nevének* megírására? Két kép is volt, melyek erőteljesen hatottak rá: „*A rózsza neve* úgy született, hogy megjelent a lelki szemem előtt egy szerzetes, akit egy könyvtárban meggyilkolnak [...] engem a kép nyugtázott le [...]”.³⁶⁶ Miért épp egy szerzetes, egy könyvtár és egy gyilkosság képe jelent meg? Nagy valószínűséggel ebben szerepet játszott Ecónak a középkor történetében való jártassága, ő a választ azonban mindenekelőtt egy fiatalkori emlékében véli felfedezni: „Az is jelenthette a kiindulást, amit tizenhat éves koromban éreztem, amikor lelkigyakorlaton voltam egy bencés kolostorban, [...] a könyvtárban az egyik állványon az *Acta Sanctorum* kinyitott kötetére bukantam, abból pedig megtudtam, hogy a híresztelésekkel ellentétben nem csupán az a boldog Umberto létezett, akinek az ünnepe március negyedikén van, hanem egy szent Umberto is, aki püspök volt, és oroszlánt térített meg a vadonban, [...] amióta ott álltam és lapozgattam az előttem álló könyvet abban a fenséges csendben, [...] valami nem

³⁶⁵ Vö. Eco, Umberto: *Széljegyzetek A rózsza nevéhez*. In: Eco, Umberto: *A rózsza neve*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1998. 606.

³⁶⁶ Uo. 589.

hagyott nyugodni”.³⁶⁷ A vallás sejtelmes, megfoghatatlan természete, a tudományt szimbolizáló könyv, a gyilkosság mind-mind olyan motívumok, melyek kérdések sokaságát vonják maguk után. Könnyen meglehet tehát, hogy a kép titokzatossága volt az, ami nem hagyta nyugodni.

Eco történeteiben mindig kutatás, mindig valamiféle titok felderítése a tárgy. Műveiben közszemlére teszi kutatásának egyes fázisait, még a hamis nyomokról, a későbbiekben elvetett hipotézisekről is beszámol. Nincs ez másként *A rózsza nevében* sem. A mű a középkori szerzetesi, vallási, szellemi, könyvtári világ rejtelmét villódzóan ötletdús ismeretanyaggal vonultatja fel, és el is játszik velük, fölényes biztossággal. A történet ugyanis egy északolasz bencés kolostorban játszódik, ahol rejtelmes halálesetek történnek. A teológia és a satanológia értelmezésén, a kódexek, titkos irományok és másolatok hollétének és használatának felderítésén, a szerzetesi élet sajátosságos, imákhoz kötött napirendjének bemutatásán, valamint számos szövegértelmezési vita motívumain keresztül jut el a cselekményfolyam a megoldáshoz, a válaszhoz. A mű a középkori krónikák mindig egyformán pontos, hű, naiv és csodálkozó, esetenként sivárnak is nevezhető stílusát követi. Mivel cselekménye jó pár évszázaddal ezelőtt játszódik, szereplői más nyelven beszélnek. Egyházi latinjuk éppen azért idéződik fel olyan nagyon gyakran, hogy emlékeztessen arra, hogy mennyire réges-régi történet ez. Stílusa ezért közvetve ugyan az akkori krónikák latinságáról, közvetlenül viszont ezek általánosan olvasható fordításairól mintázódott. Az események az Apokalipszis hét trombitaszavának mintájára sorakoznak egymás után, ebből az eseménysorból pedig az következik, hogy a meseszövés ideje egybeeshet, a nagyobb kitérőket leszámítva persze, a mese idejével. A történet ugyanis azzal kezdődik, hogy Vilmos és Adso megérkeznek az apátságba, és azzal végződik, hogy távoznak.

Az alaptörténet egy igencsak agyafúrt gyilkos tetteinek eleplezésének eseményeit taglalja, de ezek csak pusztán kerettörténetül szolgálnak. Egyrészt kitűnő korrajz, a történet háttérében a korszak teljes vallási, szektás és eretnek palettája

rajzolódik ki, bepillantást nyújtva a későközépkor fantasztikus világába, a kor megdöbbentő gondolkodásába és az átláthatatlanul szövevényes társadalmi-politikai helyzetébe, kitűnően ábrázolja a középkori tudatlanságot, a babonákat és az akkori ismereteket. Másrészt a kortörténetet meghaladó, modern filozófiákra és eszmékre való utalások vannak elrejtve a sorok mögött, filozófiai bravúr, elmélkedés, mely tulajdonképpen a titok körül forog. Hangulata, mely a könyv minden egyes sora fölött átlebeg, sejtelmes, misztikus és sötét. Üdítő napfényként ebben csak Vilmos testvér elmés megszólalásai, fejtegetései világlanak át.

A hegyi kolostor lakói tisztos kódexmásoló szerzetesek. A világ eme rejtett zuga a tudományok, valamint Isten imádatának a helye kellene, hogy legyen, ám egy furcsa haláleset megzavarja a békés, már-már idillinek mondható életet. Az elkövetkezendő napokban érthetetlen, furcsa történések veszik kezdetüket. Vilmosra vár a megfejtés, a megoldás. Igen hamar rájön, hogy a kolostor féltve őrzött könyvtára nem csupán elmúlt, hanem nagyon is mostani, jelenkori rejtélyek lakóhelye, így tehát kutatásait mindinkább ebbe az irányba vezetné, ha nem akarná őt ebben, érthetetlen módon, minden helyi elem és véletlen, minden és mindenki megakadályozni.

Mindenki gyanús, a kolostor falai rettentő titkokat rejtnek, néhányan félelmetes sátáni erőtől tartanak, úgy sejtik, talán ez az, ami a tragédiák háttérében áll. A hittel takarózó, baljós tekintetű csuklyás szerzetesek titkolnak valamit Vilmos elől, aki hosszas nyomozás után a szónak konkrét és átvitt értelmében is egy labirintusban találja magát, egy titkos könyv után kutatva, amelyről úgy sejtí, talán a gyilkosságok kulcsa. A regénynek nagy valószínűséggel a legfontosabb helyszíne a könyvtár, amely sajátos labirintusként épül. A két fogalom, könyvtár és labirintus, mintegy azonosul egymással. Ez az azonosulási jelenség azonban némi magyarázatra szorul. A regénybeli összes titok kulcsát Vilmos már korán a labirintusi könyvtárban ismeri fel, úgy gondolja, itt keresendő a megoldás, csak a könyvtár adhat kérdéseire kielégítő választ. Azonban az az út, mely elvezet a titok feltárásiáig, a végső bizonyosságig, roppant bonyolult és akadályoztatott, hálózatszerű útvesztő, igazi labirintus. Tehát a könyvtár és a labirintus kulcsfontosságú szereppel bír a titokhoz vezető út során, sőt mi több,

³⁶⁷ www.c3.hu/scripta/lettre/26/03html

maga a titok itt, a labirintusszerűen megépített könyvtárban rejtőzködik, majd tárul fel.

Titkosítás alá elvileg bármi kerülhet, bármi, ami valóságos, ami létezik. Titok tárgyát képezheti például egy adat, egy információ, egy (akár köznapinak is tűnhető) irat, egy dokumentum, egy terv, egy tárgy, bármilyen folyamat, eszme, ismeret, struktúra stb. Minden esetben valami konkrét, valóságosan létező, valami jól meghatározott dolgot titkosítanak, vagyis nyilvános mozgását, körforgását, terjedését szándékos és bebiztosított leplezéssel gátolják. „A titok bebiztosított leplezéssel zárolt valóság” – írja egyik mai kutatója, Király István.³⁶⁸ Tartalmát nem ismerjük, csak annyit tudunk róla, hogy van, létezik, valóságos. Mindig, minden egyes esetben a titok egy (vagy esetenként több) személyhez fűződik, kapcsolódik. Ő (vagy ők) az, aki elrejtí az bizonyos dolgot, aki titkosít, így titkon mindenképpen az emberi lény egy magatartási és viselkedési módját értjük ezen. A *rózsa neve* esetében titkosítás alá egy iromány, egy szöveg kerül, amely egy bizonyos információval szolgál. A titkosított szöveg nem más, mint Arisztotelész *Poétikájának* második könyve, amelyről mindenki azt hiszi, hogy elveszett, vagy hogy egyáltalán meg sem íródott. De mindnyájan tévednek, tévedünk. A mű igenis létezik, valóságos alkotás, csak hogy el van zárva, el van rejtve és el van tiltva. Mert mindaz, amit e szöveg tartalmaz titok, senki nem szerezhet róla tudomást. Hiszen a titok éppen azért, titok, hogy ne férközhessen hozzá senki, főként nem akárci: „A felfedett titkok elavulnak, és elvesztik vonzerejüket, ha közprédává válnak. Gyöngyöt ne vess tehát a disznóknak, s rózsát se téríts a szamárra elé”.³⁶⁹

Mindezzel Vilmos, a titokról elmélkedő szubjektum is tökéletesen tisztában van. Olyan sajátos módszertani helyzetbe hozza őt, amelyet a legkövetkezetesebben tudatosítania és problematizálnia kell. De hogyan lehet úgy tanulmányozni valamit, hogy szinte semmi

³⁶⁸ V. Király István: *Határ–Hallgatás–Titok. A zártság útjai a filozófiában és a létben*. Komp-Press, Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 1996. 134.

³⁶⁹ Johann Valentin Andreae: *Die Chymische Hochzeit Des Christian Rosencreutz*. Strassburg, Zetzner, 1616. Címlap. In: Umberto Eco: *A Foucault-inga*. 638.

ismeretünk róla? Világos, hogy a titokba nem lehet csak úgy behatolni, sőt mi több, belelátni is majdhogynem képtelenség, tartalmát sem lehet egyszerűen megkaparintani. Vilmos szüntelenül figyel, gondolkodik, kérdéseket tesz fel magának és környezetének. Minden igyekezetével azon van, hogy valamilyen úton-módon közelebb férközhessen, ha csak egy lépéssel is, a titokhoz.

Ismeretes, hogy egy titok tartalmához több, szám szerint négyféle út is elvezethet. Az egyik a beavatás, vagyis a titoknak titokként való átadása, egy olyan fajta közlése, amelyet annak az eljövendő, titokként való megtartásának a biztosítékával öveznek. A másik az árulás, azaz a titoknak titokban való közlése. Ez egy meghatározott titokszerkezetből való titkos kilépést jelent, de nem jelenti a titok kategóriájából való kilépést is egyben. Az árulás történhet szándékosan vagy véletlenszerűen, de kényszerűségből is. Szándékosan, saját akaratból, mikor a titok őrzője úgy véli, hogy bizonyos okok miatt be kell vonnia mást, másokat is a titok szférájába. Véletlenszerűen akkor árulunk el valamit, amikor tulajdonképpen nem áll szándékunkban ezt tenni, csupán olyan szituációban, olyan körülmények közt találjuk magunkat, hogy akaratunktól teljesen függetlenül kimondunk, végrehajtunk valamit, vagyis, ahogy mondani szokás, „eláruljuk magunkat”. Megtörténhet, hogy kényszer visz rá az árulásra. A titok tartalmához elvezethet a felfedés is. Ez egy titkos szerkezet titkos tartalmának részleges vagy akár teljes nyilvánosságra hozatalát jelenti. Az utolsó lehetséges út a titokhoz a feltörés, mely a titoknak konkrét titokként való megsemmisítését jelenti.

Vajon az imént felsorolt utak közül melyik az, amelyik végül is elvezet a titok tartalmához a tárgyalt műben? Ezek közül nem csupán egy érvényesül kizárólagosan. Vilmos tudomást szerez az arisztotelészi műről, annak hollétéről, tehát felfedi magának az elveszettnek gondolt könyvnek a pusztá meglétét, viszont a tartalmát, azt, hogy mit tárgyal, hogy miről szól, igazán nem ismeri. Ezt Jorge árulja el a mű végén. Tehát felfedés és árulás egyaránt szerepet játszik a titok titoktalanításában.

A titok kutatója, keresője Vilmos testvér, aki nem más, mint nyilvános szubjektum, a kutatási témával mintegy ellentétben álló alany. Ezt az ellentétet, ezt az egymással szembenálló viszonyt maga

a titok hozza létre: „Bármilyen jelenben a jelenbeli, jelenlevő titkok egyetlen nyilvános szubjektum által sem tanulmányozhatók”.³⁷⁰ Vilmos és az olvasó úgyszintén a nyilvánosságot képviseli tehát, mely nem más, mint a titok vesztőhelye, halálos ellensége. A titok megszűnik titoknak lenni, mihelyt nyilvánosságra érkezik, nyilvánosságra hozzák, nyilvános időbe kerül. A titok tehát mindig a nyilvánosság, a megismerő szubjektum ellenére strukturálódik. Ugyanakkor viszont a titok létrejötte, megléte, titokként való működése, megmaradása nyilvánosságot feltételez, hiszen ez utóbbi nélkül nem beszélhetnénk titokról. Nincs titok, ha nincs aki elől titkolni. Egyrészt tehát állandó kapcsolatban áll a nyilvánossággal, mindig rá irányul, másrészt folyamatosan ellentétben áll vele.

A titok sajátos erővel bír, különleges hatalommal rendelkezik. Függetlenül attól a szférától, amelyben létrejön, amelyben megszületik, legyen az akár magán- vagy akár nyilvános szféra, átalakítja és áthatja azt, átformálja résztvevőit és azok magánéletét, de a nyilvánosságot is átszervezi. A regénybeli titok, bár eleinte úgy tűnik, csupán magánszférát érint, „magánügy”, rá kell jönnünk arra, hogy nagyon is nyilvános dologról van szó: a keresztény tudásról, küldetésstudatról.

A titok pusztá megléte átalakítja az egyéneket, alaposan megváltoztatja a szerzetesek viselkedés- és magatartásmódját, valamit elhallgatókká, gyanúsakká válnak. A titok olyan hatalom, mely félelmet szül, félelmet vált ki környezetéből, ugyanakkor hatalmat jelent, hatalomként adja magát az őt birtokló számára. Jorge egy sajnálatra méltó, szánalmas, szerencsétlen világtalan, ám mégis hatalmas és félelmetes, mert övé a titok, kizárólag az ő birtokában áll. Környezete egy sátáni, egy gonosz erő ténykedésével próbálja magyarázni azt a sok rosszat, ami a kolostor falai közt zajlik, senkiben sem merül fel, hogy a gyilkos, az a bizonyos gonosz hatalom egy nagyon is földi lény, egy hús-vér ember, sőt mi több, egy olyan személy, akivel megosztják mindennapjaikat, aki közöttük él. Jorge nem más, mint a regény rejtőzködő egyénje. Ő a titok elrejtője, őrzője, majd a későbbiekben ennek úgymond kiadója.

³⁷⁰ Király V. István: *Filozófia és Itt-Lét*. Tanulmányok. Erdélyi Híradó, Kolozsvár, 1999. 59.

Elárulja, hogy miben áll a titok, mivel kénytelen ezt tenni. Olyan helyzetbe kerül, pontosabban olyan helyzetbe hozzák, hogy nem áll módjában visszakozni, másként cselekedni. Azonban a végső pillanatig reménykedik abban, hogy birtokában marad a titok, de nem így történik.

Ahhoz, hogy Vilmosnak sikerüljön megfejtenie a titkot, előbb számtalan, úgynevezett apróbb titokról (a könyvtárba vezető gépezet, a véres rongy eredete stb.) kell lerántania a leplet. De ez utóbbiak mind-mind a végső titokhoz vezetnek. Ezért mondhatjuk, hogy a titok totalizáló jelleggel bír. Eredeti magva csak úgy leplezhető és zárolható, ha vele együtt azok az elemek és vonatkozások is lepleződnek, amelyek közvetlen vagy közvetett kapcsolatban állnak vele. És fordítva, a titok magva csak úgy tárható, nyitható fel, ha a hozzá vezető elemek is feloldódnak. Bár megtörténhet, hogy egy titok önmagában, atomizáltan, tehát a hozzá kapcsolódó elemek nélkül is föltárható. Ez viszont eléggé ritka, és főként a véletlennek köszönhető. A titok ezért egyszerre közeli és távoli is egyben. Tehát minden egyes titokszerkezet több szinten szerveződik, és elemei differenciált viszonyban állnak az eredeti magvával.

A regényben a titoknak három típusával találkozunk, melyek a tulajdonképpeni titokhoz vezető elemekként értelmezhetőek. Egyrészt beszélhetünk az anyagi természetű, a fizikai világból származó titokról. Ezek közé sorolhatjuk a könyveket, a holttesteket, a különböző tárgyakat, melyekről nem tudni, miért vannak, esetleg miért tűntek el. A másik az úgynevezett háttértitok. Ebben az esetben elsősorban a „ki irányít?”, a „ki van a háttérben?” kérdés dominál, kerül előtérbe. Ez a típus az egyházpolitikával, a kolostorral, ennek működésével áll összefüggésben. A kolostor belső tilalomrendszere egyfajta védőszeressel bír, a titok folyamatos működését biztosítja, tehát még inkább megnehezíti a felderítést. A harmadik a pszichológiai titok, azaz a lelkeség titka, a jellemmel, a személyiséggel kapcsolatos: a félelem, a titkolózás, a takargatás, a bujkálás mind-mind ide tartoznak.

Megfigyelhető a regény során, hogy a titok állandó mozgásban van, folyton terjeszkedik, terpeszkedik. Állandóan más titkokat von maga után, más titkokat generál. Az is tapasztalható, ahogyan a titok

megszemélyesül, már-már úgy suttognak róla, mintha egy igazi, valóságos ember lenne. Átlényegül, személyiséggé válik, olyasvalakivé, aki a könyv főhősévé lesz, aki köré a cselekmények összpontosulnak.

De „ki” is ő valójában? Mint arról már szó esett, Arisztotelész *Poétikájának* második könyvéről van szó, ebben található az az információ, mely a tulajdonképpeni titok tárgyát képezi. Ezt a könyvet a „Filozófus” írta. És arra a kérdésre, hogy miért tiltott, hogy miért nem szabad olvasni, Jorge megadja a választ. Mint mondja, Arisztotelész minden egyes könyve lerombolt, elpusztított valamit a kereszténység által évszázadok hosszú során felhalmozott bölcsességből. Az Ige isteni misztériumát átváltoztatta a kategóriák és a szillogizmusok emberi paródiájává. A világmindenséget érzéketlen, iszapos matériának, anyagnak látta, minden egyes szavával, kijelentésével fejre állította a világ képét. Egyetlen kép maradt csupán, melyet nem sikerült megcsonkítania. Ez nem más, mint az egyetlen Isten képe. De ugyan mit tartalmazhat a *Poétika* második könyve?

Tragédia és komédia, két ősrégi, az ókorba visszanyúló drámai műnem. Mint tudjuk, Arisztotelésznek csak a tragédiáról szóló fejtegetései maradtak fenn a *Poétikában*. A komédiáról vallott nézeteire csak közvetve következtethetünk. Eco műve pedig éppen hogy arra a fikcióra épül, hogy ebben a középkori kolostorban megtalálták az elveszettnek hitt, vagy talán meg sem íródott komédia-magyarázatát. Ebben az írásban különleges értelmet kap a nevetés, művészté magasztosul, Jorge szavait idézve, bölcsélet és csalárd teológia tárgyává lesz. Ha nem tiltotta volna el a nyilvánosság elől, azt taníthatná, hogy aki az ördög iránti félelem alól fel tud szabadulni, az tud valamit. Sokan azt a következtetést vonnák le ostoba módon belőle, hogy az ember célja a nevetés, hogy nevetéssel megválthatjuk magunkat a félelem alól, s így elpusztíthatóvá válik a halál. Ennek nem szabad bekövetkeznie, hiszen a törvény istenfélelmet feltételez, istenfélelem által érvényesül. Arisztotelész csodaszerként kiáltja ki a komédiát, a szatírárt és a némajátékot, azt állítván, hogy ezek a hiba, a bűn, a gyengeség ábrázolása révén megtisztítanak a szenvedélyektől. Mindez azonban, mondja Jorge, arra serkentené az álbölcsöket, hogy

ördögi fordulattal, az alantas elfogadása révén, próbálják megváltani azt, ami magasztos. Az emberek hinnének ebben, mivel paradicsomi bőséget óhajtanak a maguk számára, a könyvből pedig éppen az derül ki, hogy ennek elérése egyáltalán nem lehetetlen. Az öreg szerzetes tehát azért bünteti társait, mert általa tilalmasnak tartott szövegeket olvasnak. Arisztotelész könyve, érvel Vilmos, azért nagyszerű alkotás, mert arra tanít, hogy hogyan torzítsuk el mindenféle igazságnak az arcát, nehogy fantomok rabszolgáivá váljunk. Hiszen annak, aki szereti az embereket, talán épp az a dolga, hogy nevetségessé tegye, hogy megnevetesse az igazságot, mert csupán egyetlen igazság létezik: megtanulni, hogyan szabaduljunk meg az igazságra törő örült szenvedélytől. A „Filozófus” nevetésre tanít tehát, arra, hogy ez az egyetlen módja annak, hogy, bár tudomásul véve a halált, a lét végességét, megszabadítsuk magunkat a tőle való félelemtől. Éppen ezért a regényt alapjában meghatározó, az elejétől egészen a végéig kísérelő titok kettős természetű: egyrészt ördögi, mivel gyilkosságot, halált, bünt von maga után, mondhatni vér tapad hozzá, másrészt isteni, mivel az örök boldogsághoz, a félelem legyőzéséhez, a bölcsességhez kötődik.

A tartalmatlan titok

A *Foucault-inga* *A rózsza* nevéből átvett bűnügyi motívumot a középkori kódexmásoló szerzetesek világából a jelenkori komputeremberek világába helyezi át, egyszersmind hódolva az ezoterikus-mágikus divatnak is. *A rózsza* nevében a kereső megfejtí ugyan azt, hogy ki a tettes, hogy mi a titok, de rádöbben, hogy nem volt Terv, ami a tetteket irányítja, mindez véletlenszerűen, az értelem részvétele nélkül valósult meg. *A Foucault-ingában* azonban igenis van Terv, és nem is akármilyen Tervről van szó. Itt csupán az a kérdés, hogy mindaz, amiért ez a Terv megfogant, létre hivatott, amire irányul, aminek a felkutatását célként tűzte ki, létezik-e egyáltalán?

A címben szereplő szerkezet komoly tudományos eszköz, egy olyan inga, amellyel a Föld forgása roppant egyszerűen és meggyőzően bizonyítható. Joggal került a könyv élére, hiszen Eco művének alapkérdése nagyjából az, hogy vajon tényleg forog-e a

Föld, illetőleg miként bizonyítható egyáltalán ez az állítás. A Föld forgása természetesen nemcsak konkrétan, sőt elsősorban nem is konkrétan értendő, hanem a lehető legszélesebben, filozófiai általánosságban, méghozzá többféle megközelítésben, úgymint: van-e kitüntetett pont a világmindenségben, van-e értelme a világegésznek, van-e Terv, amely a létet modellálja, létezik-e kapcsolat a miszticizmus, az okkultizmus, a rózsakeresztes-templomos és a természettudomány között, van-e összefüggés múlt és jelen között, van-e neve, és ha igen, akkor hány neve van Istennek stb. A végső titkokat feszegeti, variálja, modellálja, generálja Eco, felhasználva a titkos tudományok hozadékát éppúgy, mint a természettudomány téziseit, a történelmi legendákat, a rejtélyeket nem kevésbé, mint a sci-fi felfedezéseit, a jórészt maga teremtette szemiotika heurisztikus módszereit csakúgy, mint a legvaskosabb mindennapok józan bölcsességeit.

A regény csírájául szolgáló képet, sőt képeket, a szerző kereste saját magának, ugyanúgy, mint ahogyan a pszichoanalista pécézi ki páciense titkát, titkait néhány összefüggéstelen emlékképből és álomtöredékből: „[...] két kép is az eszembe jutott. Az egyik az Inga volt: több mint harminc évvel azelőtt láttam először Párizsban, és lenyűgözött. [...] A másik rám törő kép engem ábrázolt, amint egy partizántemetésen állok, és trombitát fújok”.³⁷¹

Az, hogy Eco könyvének alapmotívumául, sőt mi több, címszereplőjéül az Ingát választja, nem meglepő, hiszen egy igencsak misztikus műszerről, szerkezetről van szó. Némi hipnotikus hatása van annak, ha az ember az Inga mozgását figyeli. Az Inga mozgása adja a regény belső áramlását, az emlékek és álmok felbukkanását és eltűnését, a valóság és a képzelet játékát. Ezzel az egyszerű asszociációval a megtörtént és a képzelt események olyan hálózata alakul ki, amely valósággal hipnotizál minket, külső szemlélőket is. Ahogy az Inga bekerül a gondolatainkba, mi is részesei leszünk annak a bizarr világnak, amit az író teremtett, és amelyről tudjuk, hogy az ő fejében létezik, ámde azt nem értjük, hogy a miénkbe vajon hogyan furakodhatott be. Van abban valami tolakodó, kicsit erőszakos, ahogyan kénytelenek vagyunk követni az

³⁷¹ www.c3.hu/scripta/lettre/26/03html

Inga mozgását, éberem figyelni a zajló eseményeket, és még csak meg sem próbálva változtatni azokon. Egyre bizonytalanabbá válunk a valóság helyes megítélésében, pedig a regény végére már tisztában kellene lennünk mindennel.

Az Inga egy hosszú huzalnak a legvégén, a szentély boltozatáról függő gömb. Azt bizonyítja, hogy forog a Föld. Felfüggesztési pontja mozdulatlan marad. A Föld ugyan forog, viszont az a pont, amelybe a huzal kapaszkodik, a világegyetem egyetlen szilárd pontja, az abszolút mozdulatlanság misztériuma: „Azt mondta nekem az Inga, hogy minden mozog, a földgolyó, a naprendszer, a csillagködök, a fekete lyukak és a nagy kozmikus kisugárzás valamennyi ivadéka az első eonoktól a legsűrűbb anyagkulimászig, de egyetlenegy pont megmaradt alapnak, saroknak, eszményi támasznak, engedve, hadd forogjon az univerzum önmaga körül”.³⁷²

A másik, a regény során többször is visszatérő motívum a trombita. Jacopo Belbo a trombitában egy eszközt, a szürkéségből, az egyszerűségből való kitörés eszközét látja, az örökkévalóság lehetőségét, továbbá azt a valamit, amivel talán elnyerheti az imádott lány szerelmét. De csak egy ezüstszerű bakelitklarinétot kap ajándékba. A trombita tehát kettős értelemmel bír, részben a sikertelenséget, a változtatni képtelenséget szimbolizálja, részben pedig, hacsak néhány pillanatig is, az öröklét érzését. Maga a titok is e kettősségre utal: a világmindenség fölötti uralkodás vágyát és az ebben való csalatkozást jelenti egyszerre.

A regény nem több és nem kevesebb, mint 120 fejezetből, valamint, a Kabbala szefiráinak megfelelően, tíz részből áll. A megkötetések alól, melyek mindig nagy hatással vannak a művészi tevékenységre, Eco regényei sem képeznek kivételt. A *Foucault-inga* egyik megkötetése az volt, hogy a szereplők át kellett, hogy éljék 1968-at, de mivel Belbo számítógépen írja majd a fájljait, a számítógép pedig a történet kombinatorikus jellegének megihletőjeként formális szerepet is kap, az utolsó eseményeknek szükségképpen leghamarabb 1983 és 1984 között kellett lejátszódnuk. Nagyon egyszerű, hogy miért, ugyanis az első,

³⁷² Eco, Umberto: *A Foucault-inga*. 11.

szövegszerkesztővel ellátott személyi számítógépek 1982-83-ban kerültek piacra Olaszországban. Ahhoz azonban, hogy elteljék az a rengeteg idő 1968 és 1983 között, Casaubont el kell küldeni valahová. Eco választása éppen Brazíliára esett. És valóban, valamiért idegennek, benemillőnek tűnik a Brazíliáról szóló rész, bár alapvető fontossággal bír, mivel lehetővé teszi, hogy Brazíliában Amparóval megtörténjék mindannak a sűrítőmánya, ami a többi szereplővel a regény folyamán történni fog: „Ha az IBM, az Apple vagy az Olivetti hat-hét évvel korábban dobja piacra a word processort, akkor a regény másként alakul”.³⁷³ A megkötéseknek heurisztikus hasznuk is van, titkok, összeesküvések, kétértelműségek kiagyaltására készíthetik az embert. Egyrészt a megkötések révén alakul a regény úgy, ahogy az értelem megkívánja, másrészt hogy e megkötéseket éppen ennek az értelemnek a még homályos sejtelve sugalmazza. A két dolog kölcsönösen feltételezi egymást.

A regény kerettörténete a következő: három kiadói szerkesztő megunja az okkult könyvek ördögös szerzőinek irományait és okoskodásait, és egy Abulafia nevű, verset fabrikáló és eseményeket véletlenszerűen kombináló számítógép segítségével nekilát, hogy egy tökéletes Tervet kovácsoljon. Az állítólagos Terv értelmében az emberiség sorsa a Világ Urainak kezében van, ez pedig valamiképpen összefügg azzal a gyanúval, hogy Szép Fülöp francia királynak talán mégsem sikerült felszámolnia annak idején a templomos lovagrendet. Akárcsak *A rózsza nevét*, ezt a regényt is mindvégig titok övezi, meghatározván a mű teljes cselekményét és mondanivalóját. Mindez már a legeslegelején, egy rövid kis idézetből, ajánlásból is kiderül: „Csakis tinéktek írtuk ezt a művet, tudománynak és tudásnak fiai. Fürkésszéték e könyvet, mélyedjetek el széjjeltagolt és többfelé hintett szándékunkban; amit egy helyütt eltitkoltunk, azt más helyütt nyilvánvalóvá tettük, hogy megérthesse a ti bölcsességetek”.³⁷⁴

A titok tárgyát az Inga, és inkább annak mozgása, működése képezi, az, hogy vajon képes-e kijelölni a kritikus pontot, az

³⁷³ www.c3.hu/scripta/lettre/26/03.html

³⁷⁴ Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim: *De occulta philosophia*. 3. 65. In: Eco, Umberto: *A Foucault-inga*.

Ompholoszt, az Umbilicus Tellurist, a Világ Köldökét, a Központi Parancsnokságot. Aki feltárja, megtalálja ezt a pontot, és felállítja rajta a legnagyobb teljesítményű állomást, az attól fogva ura, irányítója, parancsolója lehet a bolygó valamennyi tellurikus áramának. Mindent meghatározhat, még a történelem menetét, alakulását is. Az úgynevezett babona szerint június 24-én, Szent Iván napján, a nyári napforduló hajnalán az első napsugár, amely az ablakon át betűz, épp az Ingára esik, és ahová az Inga ebben a szent pillanatban mutat, a térképnek azon a pontján van az Umbilicus. Erről szeretnének megbizonyosodni a regény főhősei, ezért találják ki a Tervet. Létezik az Umbilicus? Van-e térkép, és ha igen, tényleg hat részre osztották egymást közt a templomosok, és most csak arra várnak, hogy újra találkozhassanak és összeilleszthessék ezt a térképet, majd kezükbe vegyék a világmindenség fölötti uralmat?

Ha ezt elhisszük, akkor abban is hinnünk kell, hogy a történelem nem véletlenszerűen alakul, hanem a Világ Urainak a műve, nekik semmi nem kerüli el a figyelmüket. Tudatni akarják az emberekkel, hogy van egy titok: „És mi a titok?” – kérdezi Casaubon Agliét. A titok az, válaszolja, amit a kinyilatkoztatott vallások képtelenek voltak elmondani. A titok odább van. És persze nagyon mélyen.

Ha tényleg létezik ez a bizonyos térkép, ha a Világ Urai tényleg valóságosan léteznek, akkor ezzel megmagyarázhatóvá válik a történelem összes eseménye, a forradalmak, a háborúk, a holokauszt, még a legkiemelkedőbb filozófiai elméletek is. Ugyan miért volt annyira oda Descartes a módszerért? – kérdezi Casaubon. A módszer azért kellett neki, mert általa akarta megfejteni azt a titkot, amely akkorra már egész Európa egyetlen beavatottját sem hagyta nyugodni.

A titok megfejtése ebben a regényben talán jóval nehezebb, bonyolultabb, kifürkészhetetlenebb, mint *A rózsza nevében*. Egyrészt azért, mert a mű nagyon tudományos jellegű, számtalan történelmi, vallási, egyház-politikai, politikai, tudományos stb. információ halmozódik fel benne, másrészt azért, mert ezek mintegy hálószerűen tekerednek, bogzódznak, vegyülnek össze, ily módon teljesen összezavarva az értelmet. A titok magvához számos terület, régió kötődik, ezek megfejtése sem kevés gondot okoz a három főhősnek.

Ráadásul a titkot, az elemeket mintegy zároló, burkoló lepel általánosító jellegű, tehát megtévesztő, ily módon a titokról alkotott kép nem egyszer hamis. Például hosszú ideig nem jönnek rá arra, hogy miért nem tudott létrejönni a találkozás az angol és a francia templomosok között, hogy miért következett be a szakadás. Mindenre gondolnak, mindenre gyanakodnak, de csak későn döbbennek rá arra, hogy mennyire kézenfekvő, bár kicsit agyafúrt a megoldás. A Julián-naptárt kiigazító Gergely reformról van szó, melyet akkortájt vezettek be, ez volt az oka annak, hogy a franciák hamarabb érkeztek a megegyezett találkozóra, hiszen ott már érvényben volt, míg Angliában csak évszázadokkal később vezették be. Hát ez volt az oka a szakadásnak. Megtörténhet az is, hogy egyes elemek megfejtése egyszerűbb, mint amilyennek tűnik, vagyis nem szükségeltetnek különösebben bonyodalmas feltérési módszerek. Casaubon több száz kombinációval és permutációval próbálkozik, többféleképpen keveri Isten nevének betűit, ahhoz, hogy megfejtse, megválaszolja Abulafiának, Belbo számítógépének „tudod a kulcsszót?” passwordját. Csak többórnyi kínlás, vesződés után jön rá, méghozzá teljesen véletlenszerűen, hogy a helyes válasz a „Nem”. Ez a rövid válasz azonban kulcsfontosságú. Hogy miért, az később kiderül.

Abulafia központi helyet foglal el a regényben. Egyrészt azért, mert Belbo az ő segítségével készíti titkos fájljait, másrészt kombinációk és permutációk révén titkokat fejt meg. Szavakat, mondatokat írnak be, a gép ezeket összekeveri, majd egy általunk nem ismert logika szerint sorrendbe rakja. A legkülönfélébb történelmi és tudományos adatokat táplálják be, vigyázva arra is, hogy ezekhez egyáltalán nem kapcsolódó, egészen más területről, akár a hétköznapi életből is származó kifejezések, kijelentések is bekerüljenek. Abulafia olyan összefüggéseket, analógiákat teremt ezekből, melyek nem egyszer elvezetik a keresőket egy-egy titkos elem felszínre hozatalához. Az a dolga, hogy nem sejtett összefüggéseket sugalljon.

Nemcsak Abulafia hoz létre rejtett összefüggéseket, hanem maguk a Terv megalkotói is ezt a módszert alkalmazzák a titok felderítésében. Hiszen a különböző titkos elemek, régiók feltérása a legtöbb esetben analógia révén történik, fogalmakat és tényeket

keresztvezén. Az analógia bizonyos követelményeknek kell, hogy eleget tegyen. Fontos, hogy a lényeges ismertetőjegyeken és az összehasonlítottak lehető legnagyobb számú közös tulajdonságán alapuljon. Az ismertetőjegyeknek a lehető legszorosabban össze kell függniük a feltárt közös ismertetőjegyekkel. Az analógia feladata, hogy a megfelelést csak bizonyos összefüggésben, nem pedig valamennyi vonatkozásban állapítsa meg. Közvetlen célja a hasonlóságok megállapítása, a különbségekre csak utal, ezért ki kell egészíteni ezek vizsgálatával.

A Tervnek három szabálya van, de tulajdonképpen mindhárom az analógián alapszik. Az első szabály azt mondja ki, hogy a fogalmak analógiák révén függenek össze. Casabon szerint nem létezik olyan előírás, amely eleve eldönthetné, hogy jó vagy rossz-e egy-egy analógia, hiszen bármi bármihez hasonlítható valamilyen összefüggésben: „Például a krumpli azért keresztjezi az almát, mert mindkettő ehető növény és gömbölyű”.³⁷⁵ Ez a szabály viszont láthatóan ellentmond az első számú követelménynek, nem számol a legnagyobb számú tulajdonságokkal és ismertetőjegyekkel. Néha valóban érthetetlen módon hoznak összefüggésbe bizonyos tényeket, fogalmakat, de végül ez mégis egy lépéssel közelebb viszi őket a megfejtéshez. Ha végül bezárul a kör, olvasható a második szabályban, és minden mindennel összefügg, „tout se tient”, akkor a játék érvényes volt. A soron következő harmadik, és egyben az utolsó szabály arra hívja fel a figyelmet, hogy a megfeleltetések nem lehetnek túl merészek, tehát másoknak is eszébe kellett már, hogy jussanak legalább egyszer, de még jobb, ha sokszor. Csak amiatt érződnek igaznak a keresztjezések, hogy nyilvánvalóak.

Akármilyen adat fontossá, lényegessé válik, ha összefügg egy másik adattal. Az összefüggés új perspektívát teremt. Azt sejteti, hogy a világ egyetlen jelensége, egyetlen hangja, egyetlen leírt vagy kimondott szava sem azt jelenti, amit jelenteni látszik, hanem valamiféle titokról szól. Az, ahogyan a templomos lovagrendtől eljutnak az Umbilicus gondolatáig, a térképig, mind-mind analógia révén történik. Gyakorta összekuszálódnak a szálak, nagyon sok esetben helytállóan megítélt következtetések bizonyulnak végül is

³⁷⁵ Uo. 748.

helyteleneknek és fordítva, az, amiről egy adott pillanatban úgy vélték, képtelenség, végül nagyon is lehetségesnek bizonyul. Egyes kérdésekre könnyűszerrel választ találnak, vagy csak merő véletlen során fény derül rá, másokra viszont képtelenek ésszerű feleletet, magyarázatot találni. A titok folyton terjeszkedik, mozog, hol közelebbre kerül, hol meg teljesen eltávolodik. A titok más titkokat hoz létre, nyomában rögtön egy újabb meg egy újabb tűnik fel. Itt különösen jellemző ez, hiszen a titoknak szinte minden egyes eleme egy történelmi eseménnyel áll összefüggésben, sőt mi több, gyakorta maga az a bizonyos esemény jelenti a titkos régiót. A történelmi események pedig követik egymást, gyakran egyik következménye a másiknak. Előfordul, hogy az egyik esemény világos, érthető a titok szempontjából, ámde az utána következő már nem, vagy legalábbis nem teljesen, ily módon a kettőt nem lehet összeilleszteni, az analógia megteremtése lehetetlenné válik.

A templomos lovagrend körüli zavaros históriáról, pontosabban arról, hogy talán még mindig létezik, Ardeni ezredestől értesülnek, ő az, aki beavatja őket, így kezdik el szőni a Tervet, akár úgy is mondhatnánk, hogy titkot kovácsolnak, titkot hoznak létre. A Terv globális, mindent átfogó, az egész világmindenséget érinti, hiszen ha létezik Terv, akkor abba minden beleveendő. Vagy mindenre kiterjed, vagy nem magyaráz meg semmit. A templomosok titoktartó ereje az, ami meggyőzi őket, és kelti fel bennük a vágyakozást, hogy megtudják mindazt, amit ők még tudtak. A történelem immanens racionalitásának az újrafelfedezése a cél. Minden egyes gondolatuk a Terv körül forog, olyannyira a hatása alá kerülnek, hogy már-már önuralmukat veszítik, az történik velük, ami egykoron Amparóval történt Brazíliában. Miként Amparo hatása alá kerül egy okkultista rítusnak, szertartásnak, és utólag úgy érzi, hacsak pár pillanatig is, de rabszolgává, mélységesen kiszolgáltatottá vált, hasonlóképpen válnak ők is rabjaivá egy titoknak, amely talán nem is valóságos. Lehet, hogy helytálló Aglié azon megállapítása, miszerint a titok mélyen van, ha van?

Érdekes az, ahogyan Aglié elkülöníti a beavatottakat a misztikusoktól, a beavatottságot a miszticizmustól. A kettő, mint mondja, teljesen más. A beavatottság az ésszel felfoghatatlan titkok intuitív megértését jelenti, ez a fajta megértés a lelkünk legmélyén

megy végbe, lassú szellemi és testi átalakulás ez. Felsőbbrendű tulajdonságok kialakulásához, sőt akár még a halhatatlanság megszerzéséhez is elvezethet, mégis megmarad intimnek, titkosnak. Semmiféle külsődleges megnyilvánulása nincs, szemérmes, lényege a tisztánlátás, a kimértség, a visszafogottság. Ezzel szemben a misztikusok rabszolgák, általuk válnak kikémlhelhetővé valamely titok, rejtély tünetei. A beavatott bátorítja ugyan a misztikust, de kizárólag azért, mert használni akarja, eszköznek tekinti. Akárcsak a Világ Urai, kik óvakodnak a misztikától. Kiléttüket csak egymásnak fedik föl. A misztikus ugyanis teátrálisan mutogatja magát, és ezáltal magát a titkot is sejteti. Csupán alávetettje, szolgálja a beavatottnak, teljes mértékben ki van neki szolgáltatva.

A beavatottság az ész és a szív hosszas aszkézisének a gyümölcse, arisztokratikus. A miszticizmus az istenivel való kapcsolat alacsonyrendű formája csupán, demokratikus, már-már demagóg jelenség.

Felvetődik a kérdés, hogy vajon a Terv létrehozói beavatottak vagy pusztán alacsonyrendű misztikusok? Az elején mindenképp beavatottak. Csak egymás közt beszélnek a Tervről, mindent maguk közt tárgyalnak meg, a feltevéseket ugyanúgy, mint a bizonyítékokat, a fejleményekről kizárólag egymásnak számolnak be. Kihasználják a „magamutogató”, jelentéktelen írókat, az önfinanszírozó szerzőket, annak reményében, hogy hátha esetleg valami érdemleges adathoz, információhoz juthatnak ezek szerzeményeiből. Belsősegesek, titkosak, visszafogottak és kimértek. Bár esküről konkrét értelemben nem beszélhetünk, mégis összeesküvőknek mondhatjuk őket. Az összeesküvés titkos szövetség, tehát mindenkor a titok meglétét követeli. Az egyetlen szabály a hallgatás szabálya, ez állandóan, míg a titok titokként működik, megszületik, újraszületik. Egy idő után azonban már ők lesznek azok, akiket mások próbálnak meg kihasználni. Belbo tulajdonképpen szándékosan elárulja a titok egy részét Agliének, azt is a tudtára adja, hogy a másik része sem rejtély előtte. Úgy gondolja, ezzel árthat Agliének. Arra viszont nem gondol, hogy Aglié ennyire éhezik a titokra, és hogy mindenáron meg akarja majd kaparintani. Belbo azonban nem hajlandó elárulni. Ezért kell meghalnia.

Már a regény végéhez közeledünk, megpróbáltunk összeilleszteni minden egyes eseményt, minden történést, ám a titok valahogy még mindig nem eléggé világos, nem igazán körvonalazott. Belbo nem adja ki a titkot, részint azért, mert nem teheti, hiszen akkor mit ér az összeesküvés? Másrészt azért sem, mert tulajdonképpen ő maga sem tudja, hogy mit fed a titok. Tehát ha tudná, akkor sem árulná el, viszont nincs tudomásában a titok mibenléte, így nincs mit nyilvánosságra hoznia. Az egész történet fikcióra épül. A kiindulópontot egy talált üzenet, egy rövid, összefüggőnek egyáltalán nem mondható szöveg képezi. Innen indul minden, az egész cselekmény tulajdonképpen erre a cédulára, ennek értelmezésére épül. Mit tartalmaz ez a szöveg? Úgy gondolják, ezt minden kétséget kizáróan a titkos harminchatok, a Világ Urai írták. Benne van minden, amit a templomosok valaha elterveztek. Csak a megfelelő pillanatra várnak, hogy ezt valóra válthassák. Eme üzenetet meg Aglié elbeszéléseit alapul véve szövik meg a Tervet.

Mint az a későbbiekben bebizonyosodik, a szövegnek semmi köze a templomosokhoz. Egy egyszerű mosócéduláról van szó csupán. Egy kereskedő írhatta valamikor régen, néhány évszázaddal ezelőtt, felsorolva benne, mintegy emlékeztetőül, melyik árut mikor, kinek és hová kell szállítania. Érvényessé válik tehát Belbo egykoron tett kijelentése, kérdése: „Hogyan találjunk rá az igazságra egy hamis szöveg pontos rekonstrukciója által?”³⁷⁶

Megtalálják-e az igazságot? Van-e hát titok? És ha igen, mi az? Mint ahogyan az egyik szereplő mondja, kell lennie valamiféle titoknak, amelyet ha megismerünk, megszűnik a frusztráltságunk, mert vagy üdvözt az a titok, vagy a megismerés lesz azonos magával az üdvösséggel. De létezik-e ilyen fényességes titok? Persze, hogy létezik, csak épp megismerhetetlen. Ha netán lelepleződnek, biztos, hogy csalódást keltene. Talán rájövnenk, hogy nem is olyan fényességes, nem is annyira rendkívüli az a titok, mint ahogyan mi azt gondoltuk, ahogy reméltük. Így jobb, ha megismerhetetlen, megfejthetetlen marad.

Éppen ezért nincsenek nagyobb titkok, hiszen ha lelepleződnek, ha megfejtődnek, mindjárt kicsinek látszanának mind.

³⁷⁶ Uo. 775.

Csak üres titok van. Tartalmatlan titok. Tovasikló titok. A beavatott azt tanulja meg, hogy soha nincs megállás, hogy a leghatalmasabb titok a tartalmatlan titok, mert azt ugyan senki, még a legádázabb ellenség sem szedheti ki belőle, senki, aki hisz benne, el nem lophatja tőle. Ezért nem tudják árulásra bírni Belbót. Mert nem tudja feltárni a titok tartalmát, pontosan azért, mert nincs tartalma. Éppen ettől válik a leghatalmasabb titokká. Hogy sohasem csalódunk, sohasem csalódhatunk benne. Mert nem lehet megfejteni, feltárni, megszerezni, és ellopni sem lehet.

A „tudod a kulcsszót?” kérdésre adott válasznak, a „nem”-nek éppen ezért van kulcsfontosságú szerepe. A „nem” talán az egész műre, sőt a teljes emberi létre adott válasz is egyben. A „nem” a tudás kulcsát jelenti, ebben rejlik a lényeg. Nincs varázsszó, és nem is tudunk róla, hogy létezne.

Az olvasó úgy érezheti, hogy kérdéseire nem kapott választ, hogy semmit nem tudott meg, hogy – röviden fogalmazva – átverték. De téved. Mert nem erről van szó. Mindent megtudott. Mégpedig azt, hogy a titkot, az igazságot soha nem tudhatjuk meg. És ez nem baj. Sőt, ez a legcsodálatosabb az egészben. Mert így nem derül fény arra, hogy milyen csekély, milyen elenyésző. Soha nem érthetjük meg, mert nincs mit megértenünk, és ebben rejlik a titok, az igazság. Csak azt érthetjük meg, hogy nincs mit megértenünk: „Értem. Biztosan tudom, hogy nem volt mit megérteni, és ez békeséggel és diadallal kéne, hogy eltöltsön”.³⁷⁷

Az utolsó, a legvégső pillanatban, amikor az életünket egészen bevonta már a tapasztalat, akkor egyszerre csak mindent tudunk, minden világossá válik, a titok, az igazság, a hatalom, a dicsőség, az, hogy miért születünk, miért halunk meg, és hogy miként alakulhatott volna másképp is minden. Egyszóval, mindent megtudunk, mindent érthető lesz. Bölcs lesz akkor az ember. Azonban a legfőbb bölcsessége abban a végső pillanatban mégiscsak abban áll, hogy tudja: későn tudta meg mindezt. Mire mindent megértünk, már nincs mit megérteni.

³⁷⁷ Uo.

**Az eutanázia, avagy a méltóság(á)hoz
segített halál**

„Az szeret engemet igazán,
aki segít nekem meghalni.”³⁷⁸

Az „eutanázia” görög neve eredetileg (is) „jó halált” jelentett. Az azonban, hogy hogyan is gondolkodtak a halálról, és hogy mit is tekintettek az emberek egyáltalán halálnak, ill. kiváltképpen „jó” halálnak, koronként, kultúránként és civilizációnként is állandóan változott. Kezdve mondjuk attól, hogy pl. a görög kultúrában és filozófiában magának a filozófiának, a filozófiával való foglalkozásnak az egyik alapvető és szinte állandó értelme éppenséggel, a *meléte thanátou*, vagyis a halára, a méltó halálra való felkészülés kimondott gyakorlása volt.³⁷⁹ Ez szabja tehát meg lényegében azt, hogy mit is értenek itt „jó halálon”. Ennek ellenére a hippokratészi eskü már ekkor megtiltja az orvos aktív közreműködését az élet befejezésében.

Ezzel kapcsolatosan, ill. bizonyos értelemben ezzel szemben, a kereszténység már mintegy eleve idegenkedik az eutanázia, vagyis a „jó halál” mindenféle gondolatától. Elsősorban bizonyára nem is azért, mert attól idegenkedik, hogy az olyan tömör és tömény negativitáshoz, mint a halál, valamiféle pozitívumot – vagyis a „jó-ság” attribútumát – illesszen, hanem sokkal inkább azért, mert a keresztény világnézetben maga a halál kimondottan és *sui generis* a bűnhöz, az eredendő bűnhöz kapcsolódik. Úgyhogy lehetetlen is azt a „jó-ság” bármiféle minőségeivel összeházasítani. Hiszen az ótestamentumi zsidóság és kereszténység szerint egyáltalán a halál, a „biztos” halál a bűnből fakad, és az nem is más, mint éppen a bűn

³⁷⁸ Párbeszéd-részlet Alejandro Amenábar *Belső tenger (Mar adentro)* c. filmjéből.

³⁷⁹ Vö. Dumitriu, Anton: Alétheia. In: Dumitriu, A.: *Eseuri*. Editura Eminescu, București, 1986. 387–399.

zsoldja, a bűn büntetése. Ilyenképpen nem is lehet az semmiképpen valamiféle jóvá vagy könnyűvé stb. teendő dolog.

Tehát nem is annyira a halál meghalás-mivoltában rejltó immanens negatívum, hanem sokkal inkább annak a büntetés-mivolta az ami a kereszténységet lényegében vagy igazából eleve az eutanázia elvi, *a priori* elutasítására sarkallja. Inkább ill. közvetlenebbül, mint mondjuk az élet isteni eredetével kapcsolatos meggyőződés vagy az eziránt való tisztelet, hiszen az „életből” az idők során maga a kereszténység elég sokat kioltott ill. például manapság is alig indul harcba – tehát *öldöklésre* – civilizált nyugati hadsereg pl. a tábori lelkeszek megnyugtató-nyugtató segédlete nélkül...

Az is igaz azonban, hogy „eutanázia” címén a náci Németországban minden szempontból elképesztő tömeggyilkosságok történtek. A szellemi vagy a testi fogyatékosokat, a degeneratív betegségekben stb. szenvedőket ebben az országban ekkor az „eutanáziára” és a „fajhigiéniára” hivatkozva, mint „életérték nélküli életeket”, egyszerűen elgázósították.³⁸⁰ Ezért is vonakodik a németység ma is attól, hogy azt, amiről itt szó van, a maga nyelvében „eutanázia”-ként nevezze meg, s helyette inkább a *Sterbehilfe* – helyesebben az *aktives Sterbehilfe* –, a „meghalni segítés” kifejezést használja.

Talán hasonló okokból óvakodik a magyar nyelv is az „eutanázia” kifejezésétől, és helyette inkább a német *Sterbehilfe*-nél sokkal leereszkedőbb „kegyes halál” megnevezést alkalmazza. Egy olyan kifejezést, amelynek az értelme az ontológiai szituáltságok, ill. az esetleges „jogok” érvényesítése helyett az effajta halált – az effajta meghalást – inkább valamiféle „kegyek” jóindulatú és megértő-leereszkedő gyakorlásaként fogja fel. Meglehetősen hasonló azonban a helyzet az angolban is gyakran használatos *mercy killing* terminussal is, mert ez is irgalmast, kegyelmezt, jótéteményszerűt stb. – ráadásul persze „ölést” is – jelent.

Ezek a terminológiai inkonzisztenciák és tapogatózás-szerű tétovaságok azonban – a maguk módján – nagyon is beszédesek.

³⁸⁰ Vö. Foot, Philippa: Euthanasia. In: *Philosophy and Public Affairs*. 1977/2. 85–112.

Mert arról árulkodnak voltaképpen, hogy a halálfenomén ősi, eredendő és egyetemes mivolta ellenére, mi emberek még távolról sem szembesültünk annak a sajátos lehetőség-mivoltának az ugyancsak sajátos mihozzánk- és miránk-tartozásában a nagyon is súlyosan és sokféleképpen tagolódó lehetséges teljességével. Bizonyára csak ezzel magyarázható az a tényleges helyzet, hogy igazából alig van még ma is szavunk azon és arról gondolkodni és beszélni, amit az eutanázia ősi görög neve eredetileg is csak megcélzott. Hiszen ez akkor is az értelmek olyan sokirányúságában történt, ill. – emiatt is – a terminus még ma is a történetének az olyannyira széles polivalenciájába illeszkedik, hogy ténylegesen már alig lehet annak valamilyen valóban magvas jelentést tulajdonítani.

A legfőbb probléma látszólag abban áll, hogy nyelveinkben az „életől” való mindenféle „megfosztás” – többnyire, egyenesen, egyszerűen és egyáltalán – „ölést” jelent. Márpedig az „ölés” terminus elsősorban a „meggyilkolás” értelmében vonatkozik egy nagyon is általában vett emberi – vagy az állati – „életre”,³⁸¹ mindenféle körülményre – pl. az életnek a minőségére stb. – való tekintet nélkül.

Világos, hogy ilyen vonatkozások közepette, az „eutanázia” – minden „jó”-ra, jóságra való törekedése ellenére – mégiscsak megmarad „ölésnek”, ill. már-már sorszerűen nem is lehet az más, mint csupán valamiféle „ölés”. Vagyis olyan negatívum és negáció, amely itt, ráadásul és egyébként is, magának az emberi halálnak, a meghalásnak a felszámolhatatlan negativitásával, negatív jelentésével társul. Ilyenképpen az „eutanázia” – mintegy sorsszerűen és lerázhatatlanul – valami olyasminél látszik, ami – álnok és mindenképpen gyanús módon – valamiféle „jó emberölésnek” igyekszik, igyekezne bemutatni magát!

A nyelv ínségei mögött azonban mindig a létezés – meg persze a gondolkodás – ínségei húzódnak! Vagyis: lényegében egzisztenciális elégtelenségek. Nevezetesen éppenhogy és egyáltalán az embernek a saját halandóságával, ill. a maga saját halálával való szembesülésének a léttörténeti elégtelenségei. Az a heideggeri

³⁸¹ Lásd *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1967.

megállapítás, hogy voltaképpen az ember még most sem halandó, bár az élete mindig is véges – tehát mindig is meghal – éppen ezt ragadja meg és mondja is ki a lehető legradikálisabban. Hiszen lényegében épp arról van itt szó, hogy az évezredek során az ember a maga halandóságáról, a „halál(á)ról” stb. éppenhogy többnyire a meghalás(a) nélkül gondolkodott.

Azért nincsenek tehát szavaink a nyelvben arra, hogy bennük és velük igazán súllyal, de nyitottan és valóban elgondolkodjunk az „eutanázián” – mert még voltaképpen hiányzik magába a meghalásba – az emberi élet tényleges bevezetésébe és bevezetésébe való lehetséges lényegi belegondolás! Amely révén mi emberek – tehát: véges életű „tudatos” lények – tulajdonképpen és valóban *lehetővé tehetnénk* a mi magunk számára a mi (mindenképpeni) halandóságunkat, a halál(unka)t, ill. kimondottan a meghalás(unka)t is.

Ennek ellenére az emberek mégiscsak úgy gondolkodtak végeredményben és általában a halálról, mint az élet valamiféle – bár többnyire körvonalazatlanul felvázolt – befejezéséről. Vagyis mint az élet bevezetéséről, bevezetéséről. Csakis ebben a lényegi vonatkozásban van ugyanis egyáltalán némi értelme valamilyen „jó halálról” beszélni. Tehát vagy úgy, mint olyasvalamiről ami esetleg – vagy tulajdonképpen – egy „jó életet” végez be, ill. kellene, hogy bevégezzen „jól”, vagy pedig mint olyanról, ami a maga sajátos – és pedig pontosan annak a bevezetéseként való – élehez-tartozásával, mégiscsak valamilyen külön odafigyelést érdemel. És ami ezért „önmagában” is lehet, ill. kell, hogy legyen „jó”.

Ami azonban az eutanázia tematikájának – azaz kérdéses ügyének – a mostani *aktualitását* illeti, az ma is többféle. A legkirívóbbnak meg a leghangosabbnak, persze, ez esetben is a dolog divat- és zsurnalisztikai aktualitása számít. Hiszen szinte nap mint nap azt tapasztaljuk, hogy a bulvársajtó meg a mindenféle „média” fáradhatatlan kampányszerűséggel kapdossa fel mindig az eutanáziával kapcsolatos „ügyeket” és „vonatkozásokat”, meg nyilván az „eseteket” is. Azokat az „eseteket” amelyek kapcsán mindenféle világnézet valamint az azokat „megtestesítő” mindenféle intézmény és szervezet képviselője – és persze az ún. „közvélemény” is – mindig megmásíthatatlanul és tévedhetetlenül foglal állást és

nyilatkozik. Mindezeknek az állásfoglalásoknak a nagyon is átlagos hangoltsági azonban többnyire a kérdés „teoretikumába” is begyűrűznek, olyannyira, hogy a leggyakrabban eleve meghatározzák és körbeszabják azt.³⁸²

De bennünket egyáltalán nem „ezért” érdekel vagy foglalkoztat itt és most az eutanázia dolga. Hanem – „egyszerűen” és tömören, ill. egyenesen és valóban egyes szám első személyben fogalmazva, valamint újra kihangsúlyozva a dolgokat – csakis azért foglalkoztat az eutanázia kérdése engem, mert én kimondottan halandónak tudom és félem magamat, és természetesen azokat is, akik körülöttem – énhozzám közel vagy éppen távol – állanak. Elsősorban ezért szeretném tehát, *a lehetőségekhez mérten*, az eutanázia – megismétlem: nem rajtam „kívül levő”, hanem éppen hogy énhozzám, ill. a világhoz súlyos és nyomasztó *lehetőségként* tartozó és arra is tartó – ügyét és témáját némileg megérteni.

Emiatt a fentebb használt „a lehetőségekhez mérten” kifejezés is szó szerint veendő itt, mert az egyenesen és kimondottan azt a kívánalmat és szándékot jelentené – vagy legalábbis kellene, hogy jelentse –, hogy a halálomat, ill. egyáltalán magát a halált, egy nagyon is sajátos – de azért igencsak tényleges és valóban énhozzám magamhoz, valamint a világhoz tartozó és ezekre is tartó – *lehetőségként* igyekezzem majd megragadni, megérteni és faktikusan is körvonalazni, mégpedig az eutanázia lehetősége révén, ill. annak a kihívásaiban.

Hiszen maga az eutanázia is – voltaképpen és mindenképp előtt – *lehetőség*. Mint ilyen, és mint minden lehetőség: *kérdéses*. Azaz az eutanázia nem egyszerűen csak esetleges, bár tényleges, „lehetőségként” számba veendő ún. „potencialitás” vagy „virtualitás” gyanánt kérdéses, hanem éppenséggel, lényegileg és egyenesen a maga sajátosan körvonalazott, körvonalazandó lehetőség-mivoltából fakadóan kérdéses, ill. kimondottan – tehát ontológiai szerkezetére való tekintettel is – tulajdonképpen *kérdés!* Éspedig: *létkérdés!*

³⁸² E tekintetben az egyik legbeszédesebb példa Raphael Cohen-Almagor: *Euthanasia in the Netherlands: The Policy and Practice of Mercy Killing* c. könyve. Kluwer Academic Publishing, Dordrecht, Boston, 2004. Vö. 195.

De, végtére is, *kinek* a kérdése az eutanázia kérdése? Hát ugyan ki más kérdése lenne és lehetne az, mint pontosan a halandó emberé? Vagyis: ki más kérdése lenne és lehetne az eutanázia kérdése, mint azé a létezőé, aki létezve, *ebben* a kérdésében éppen saját magára, a maga saját létére – ezzel pedig szükségképpen a maga halálára (is) – kérdez? És aki, ez által és ugyanezért, a halál nagyon is sajátos problematikusságában a maga számára pontosan az eutanázia kérdéses lehetőségét nyitja meg, körvonalazza, mérlegeli és vázolja fel. Ismétlem: kimondottan és kimondott kérdésként.

Több oka is van azonban annak, hogy az eutanázia ügye főként csak az utóbbi időben, ill. elsősorban csupán a második világháborút követően került az érdeklődés immár megkerülhetetlennek és kiiktathatatlannak bizonyuló fókuszába. Hiszen éppen ebben a korszakban változtak meg radikálisan az emberi élet befejezésének – *recte*: az emberek *meghalásának* – a körülményei. Elsősorban az általános életszínvonal növekedésével párhuzamos orvosi, ill. a közegészségügyi ellátások és gondozás fejlődésének és kiterjesztésének, elterjedésének köszönhetően a civilizált országokban az emberek átlagos, ill. várható életkora ugyanis jelentősen növekedett. Ezzel együtt az „elhalalozási okok” és az elhalalozás módozatainak, mikéntjének a szerkezetében is fontos változások mentek végbe. Mert ha még a múlt század negyvenes éveiben is az emberek többsége akut betegségek, ill. balesetek stb. áldozataiként halt meg, mára már többnyire a krónikus, tehát a hosszan tartó és evolutív-degeneratív betegségek képezik a civilizált országok polgárainak a legfőbb halálókat.³⁸³ Olyanok, amelyek az idős és az egyre idősebb emberek életének a minőségét és méltóságát is érintik, befolyásolják. Így pl. az 50 éven felüliek öngyilkossága okainak a felét, a 70 és a 70-en felüli idős emberek öngyilkossága okainak pedig a 70%-ának a civilizáltabb országokban a krónikus betegségek okozta szenvedésben, ill. az ezzel összefüggő mindenfajta emberi kilátás- és méltóságvesztésben azonosították.³⁸⁴

³⁸³ Vö. Meckelprang, Rommel W.—Meckelprang, Rommel D.: Historical and Contemporary Issues in End-of-Life Decisions: Implication for Social Work. In: *Social Work*. Vol. 50. 2005 oct. 315–325.

³⁸⁴ Vö. uo.

Mindezek következtében manapság a halállal kapcsolatos gondolkodásban, mentalitásban és gondoskodásban is egyre inkább és egyre kimondottabban kerül az érdeklődés középpontjába *maga a meghalás*. Az tehát, hogy Hogyan? ill., hogy Mikor? is halnak, halunk meg. Ezek a kérdések pedig egyre hangsúlyosabban nagyon is sajátos és egyre ki- és megkerülhetetlenebbé váló kihívásokká csomósodnak a halállal kapcsolatos mindenféle foglalatosság hagyományos módozatai számára.³⁸⁵ Beleértve azoknak a főként világnézetileg meghatározott többnyireségét is. Azt tehát, hogy az így felmerülő – lényegében nagyon is újszerű – „bioetikai”, orvosi deontológiai és kiváltképpen „thanatológiai” és jogi problematikát mennyire hajlandóak és képesek ezek a hagyományok a maguk tulajdonképpeni *újszerűségében*, valamint ezzel együtt felvállalni, illetve ezáltal ösztönözten vagy kényszerítve, egyáltalán a halál problematikáját radikálisan újragondolni.

Az eutanázia – mint már fentebb is említettük – mindenekelőtt, persze, *lehetőség*. Olyan lehetőség azonban amely voltaképpen, ill. egyáltalán magának a halálnak a sajátosan emberi, sajátosan jelenvalólétebeli – egyaránt ontológiai és egzisztenciális – lehetősége és lehetőség-mivolta közepette tagolódik. Ugyancsak sajátosan. Éspedig, a kései Heidegger terminológiájával szólva, az eutanázia

³⁸⁵ Az eutanáziával, valamint az „orvos által asszisztált” öngyilkossággal kapcsolatos viták különösen azután élesedtek ki, miután 1997-ben Oregon Államban legalizálták az „orvos által asszisztált öngyilkosságot”, ezt követően pedig 2002-ben Hollandiában és Belgiumban az eutanáziát. Manapság ennek a törvénykezésnek a hatásainak, ill. érvényesülésének az elemzése folyik, párhuzamosan annak kiterjesztési lehetőségeinek – pl. a gyógyíthatatlan, mindenképpen halált és uralhatatlan szenvedéseket okozó betegségekkel, fogyatékosságokkal született csecsemőkre és kiskorúakra való kiterjesztésének – a mérlegelésével. Ezzel ugyancsak párhuzamosan az Európai Unió törvénykezése is egyre halaszthatatlanabban várja el a nemzeti eutanáziai törvényeknek a kialakulófélben levő európai törvénykezéssel való összehangolását. Lásd még: Johansen, Sissel—Holen, Jacob Chr.—Kaasa, Stein—Loge, John Havard—Matersvedt, Lars Johan: Attitudes toward, and wishes for, euthanasia in advanced cancer patients at a palliative medicine unit. In: *Palliative Medicine*. Vol. 19, 2005. 454–460.

pontosan a „*halandóvá válás*” egyik nagyon is sajátos, meghatározott és faktikus lehetősége.

Mint ilyen, az eutanázia, nyilván, elsősorban, kimondottan és közvetlenül magához a *meghaláshoz* kapcsolódó lehetőség. Ezen „belül” pedig ahhoz, hogy Hogyan? ill. – közvetve – persze ahhoz is, hogy Mikor? is halunk meg. Úgyhogy az eutanáziának még a pusztán „neve” sem képzelhető el a halálhoz – pontosabban magához a meghaláshoz – való kimondott és tematikus *előrefutás* valamilyen elgondoltsága-felvázoltsága nélkül.

Hiszen az eutanáziában lényegében nincsen semmi más tematizálva vagy „*problematizálva*”, mint éppenséggel és kimondottan a meghalásként értett *saját, ill. a meghalóhoz sajátként tartozó halál*. Többnyire annak az egész súlyos és kimondott-tényleges, nyomasztó mivoltával és „*problematikusságával*” egyetemben.

Emiatt azután az eutanázia egy olyan lehetőség, amelyet vitatnak. A viták során pedig többnyire a különböző erkölcsi – beleértve a deontológiai vonatkozásokat is –, világnézet-ideológiai, valamint az ezekkel igencsak szorosan kapcsolatos jogi, meg persze a hozzájuk szervesen kötődő politikai³⁸⁶ megfontolások merülnek fel

³⁸⁶ A törvényeket meghozó politikustestületek politikusai ugyanis voltaképpen állandóan ki vannak szolgáltatva nem csupán a saját világnézetű meggyőződéseik többnyire automatikus kényszerítéseinek, de a mindenféle egyéb kihatások által manipulált és a szavazások eredményeit is folyamatosan meghatározó *közvéleménynek* – az általa hordozott eldöntéseknek – is. Amelyekhez többnyire igazodniuk is kell. Lényeges azonban tisztában lenni azzal, hogy a közvéleményt is – voltaképpen és többnyire teljes egészében – alakítják és formálják. A közvélemény véleményei nem maguktól teremnek ugyanis, hanem azokat kimondottan természetik és tenyésztik! Így, valamint ebben az álláspont- ill. véleménytenyésztésben alakulnak ki és hatnak azután az olyan közfelfogásszerű benyomások is, amelyek szerint az eutanázia lehetősége nagyjából olyan – persze: „természetellenes”, „felületes” és „tűrhetetlen” – szabadság a meghalás módozataival kapcsolatosan, mint amilyen természetes más vonatkozásban az, hogy az emberek mindig megválogatják, mondjuk, a villamost amelyre felszállnak. Egy szó sem esik ilyenkor „természetesen” arról, hogy – ellentétben a villamosokkal – a

és kerülnek előtérbe, gyakran ún. filozófiai körítettségben. A kimondottan ontológiai természetű felvetések azonban szinte teljesen hiányoznak.

Pedig már kezdettől fogva meglehetősen kérdéses az, hogy valójában mennyire is vannak vajon ezek az erkölcsi, világnézeti és ideológiai-politikai stb. felvetések egyáltalán és igazán tisztában éppen *önmaguknak* éppen a *halál általi* – és pedig eredendő – nagyon is ontológiai természetű *meghatározottságával*?! Még kérdésesebb azonban az, hogy vajon mennyire sajátítják el, teszik a magukévá, ill. „interiorizálják” és érvényesítik éppen *önmaguknak* ezt a halál általi, nagyon is eredendő és egyenesen gyökérszerű – tehát: gyökeres! –, ismételt ontológiai meghatározottságát?!

Pedig közvetlen egzisztenciális – vagyis: közvetlenül *életbevágó* – „fontosságán” és súlyosságán túl, az eutanázia kérdésének és tematizálásának a tulajdonképpeni filozófiai, ill. aktuális léttörténeti kitüntetettsége mindenekelőtt pontosan abban áll, hogy ez közvetlenebbül fordít(hat)ja vissza az etikát, a jogot, a világnézeteket – meg persze a filozófiákat, ill. a mindezeket „művelő” embereket magukat! – éppen *önmaguknak a halálban, az emberi halandóságban rejlő, nagyon is faktikus-tényleges és lényeg-ontológiai eredetének a forrásvidékeihez!* És nyilván ennek az eredetnek az explicit-történelmi feltárásához és felvállalásához is.

Ezzel együtt az ilyesmi annak a belátásához is persze elvezethet, hogy – éppen ezért – ez az eredet, ill. forrásvidék voltaképpen sohasem lehet/válhat teljesen lefedhetővé és „uralhatóvá” (szabályozhatóvá és beskatulyázhatóvá) semmiféle

halált magát nem lehet sem válogatni, sem pedig felcserélni vagy arról „átszállni”. Esetleg csak azt lehetne – némileg – megválasztani, hogy hogyan is történjen az meg. De ezzel kapcsolatosan is az így kitenyészett közvélemény olyanfajta elképzeléssel van többnyire felruházva, mintha az eutanázia voltaképpen azt jelentené, hogy mármint a borongósabb vasárnap délutánokon alaposabban elkedvetlenedett embereket mondjuk a közeli euthanatológiai bizstróban kedélyes körülmények közepette – jutányos áron vagy egyenesen társadalombiztosítási szolgáltatásként – végérvényesen át- vagy túlségítik az élet összes fáradalmain, bonyodalmain. Ennek ellenére a felmérések gyakran arról tanúskodnak mégis, hogy az emberek döntő többsége támogatja az eutanázia valamilyen módozatát.

etika, deontológia, jogrendszer, világnézet vagy eljárás stb. számára. Hanem – ellenkezőleg – csakis ennek az eredetnek az ugyancsak kizárólag filozófiailag lehetséges-hozzáférhető vizsgálata szolgáltathatja azt a – persze, mindig is történelmileg alakuló és megmutatkozó, újrakérdező és újra megkérdező – nyitást is, amely révén mindezek az egzisztenciális régiók (etika, deontológia, jog, világnézet stb.) – mindenkor kérdésesen, ill. kimondottan kérdezve – immár valóban és faktikusan is visszakapcsolód(hat)nak a maguk aktuális történelmi (ontológiai) gyökereihez és eredeteihez is.

Ide értődik annak a belátásának az eleve megnyíló lehetősége és esetleg szükségessége is, hogy az eutanázia ontológiai gyökereinek a vizsgálatánál eleve nem „egyáltalán” vagy „általában” az „élet”-ből, hanem éppenhogy *a halálból*, ill. annak a kimondottan *a meghalásként* – a *maga meghalásaként* – való élethez-tartozásából kell kiindulni.³⁸⁷ Hiszen az eutanázia eleve és egyáltalán nem valami máshoz, hanem pontosan az *éppen meghaló élethez* valamint egyenesen magához a meghalás – persze sajátos – „megéléséhez” küld és kötődik. Pontosabban: éppen ezt jelenti! Hiszen egyébként is, többnyire *nem* az „élet”, hanem *az élő* hal meg, és csak emiatt lehet és van azután az *élet halála* perspektívájának súlya, meg artikulált – de egyre tagolandó! – jelentősége is.

Tehát az eutanázia ontológiai-hermeneutikai specifikuma, ill. alapvető szituáltsága az éppen meghaló vagy az éppen magára a – többnyire a saját maga – meghalására is kimondottan tekintettel levő élő és élet ontológiai specifikuma. Azaz: egyáltalán nem valamilyen általában vett (fogalmi) „élet” vagy valamilyen ugyancsak általában vett (fogalmi) „halál” ugyancsak „fogalmi” specifikumairól van itt szó, amelyeknek azután a különböző (etikai, deontológiai, jogi, világnézeti stb.) „meghatározásait” szortíroznánk, hanem – röviden és tömören fogalmazva – mindenek előtt annak a belátásáról lenne inkább szó, hogy kizárólag és csakis *halandó lények* lehetnek egyáltalán olyanok, ill. azok, akik számára a kapcsolatok, az együttélés szabályai, „imperativusai” meg „maximái”, általában mindenfajta törvényei vagy kötelességei és problémái egyáltalán és

³⁸⁷ Nem pedig valamiféle – és inkább keretszerű – egyéni „öndeterminációhoz” való „jogból”.

eleve értelemmel, valamint valóságos súllyal bírhatnak!!! Beleértve tehát azok betartását és, persze, az áthágását is. És természetesen mindezeknek a megjutalmazását vagy a megbüntetését is.

Ezzel szemben, ha alaposabban belegondolunk, kiderülhet, hogy a valamiért éppen a „halállal” kapcsolatosan minduntalan előhozakodó „halhatatlan” terminus, voltaképpen és szükségképpen valami olyasmire gondol (vagy legalábbis vél gondolni) ami – „meghatározás szerint” – tulajdonképpen magát az (élő) létét illetőleg *érinthetetlen*. Úgyhogy már csak a meglehetősen tolakodó és hagyományosabb „metafizikai” indokokból sem árt ebbe – vagyis a „halhatatlan(ság)ba” – valóban és alaposabban is belegondolni.

„Élettelen” halott is persze csak az lehet, aki élt. A kövek, bár ezek is élettelenek, mégsem halottak. A halál, a halott élettelenisége is voltaképpen az emberi élethez tartozik tehát. Persze úgy, mint annak az elvesztése, elvesztettsége. Nos, a halhatatlansággal is némileg hasonló a helyzet.

Ugyanis az ún. metafizikai „örök létezők” (*aei ontá*, ahogyan Arisztotelész is nevezi őket) nem feltétlenül „halhatatlanok” is egyben. Hiszen, meglehet, nem éltek – vagyis: nem élnek – sohasem. Halhatatlan is csak az lehet tehát, ami élt és ami – következőképpen – él is szüntelenül vagy/meg örökké. Az ilyesmit ugyanis épp azért hívjuk, ill. kell hívunk „halhatatlannak”, mert úgy gondolunk rá, mint ami – élve! – híján van a halálnak. Tehát, mint ami éppen mindörökké-élve – van.

Az ilyesminek tehát az élő-léte – pontosabban: a „puszta élete” – az ami feltétlen, ill. nem „függ” és nem is érinthető meg semmitől. Élő-léte semmiképpen sincsen semmilyen kapcsolatban tehát a Semmivel.

Úgyhogy, mindennek, ami „halhatatlan”, annak a felszámolhatatlan és megszakíthatatlan folyvást-élő Hogyan?-léte is szükségképpen, eleve és teljességgel, csak és csakis: *indifferens lehet!* Tehát: az talán „lehet” ugyan „így” is meg „úgy” is, vagy lehet akár „ilyen” is meg akár „olyan” is de, mindezek az ő számára csak és csakis *esetleges* és tulajdonképpen csakis *közömbös* eshetőségek „lehetnek” csupán. Semmiképpen sem lehetnének azonban a létehez, az ő létében az élő-létehez kapcsolódó, ill. ahhoz visszakötődő – vagyis valóságos és emiatt súllyal is bíró – *(élő-lét)lehetőségei*,

melyek az ő élő-létét valóban *létszerűen* érinthetnék vagy azt igazán, súlyosan és kockázatosan valahogyan befolyásolhatnák.

Hiszen, úgysem kockáztatja, kockáztathatja az ilyesminek az életét, az élő-létét soha és semmi. Vagyis: ő maga sem kockáztathatja vagy teheti kockára az ő örök, halál-nélküli élő-létét, életét.

Ő maga számára kimondottan, létszerűen és szükségképpen mindegy, ill. súlytalan tehát az, hogy Hogyan? is van, meg az is, hogy Milyen? is mindaz amire – persze, mi emberek! – a „halhatatlan” terminussal – voltaképpen és többnyire nyilván gondolatlanul – utalgatunk. Mert eleve „úgy” van az ilyesmi mindig, hogy az mindig (élve) van. Valójában mindig lehetetlen tehát az ő számára az, hogy élve ne legyen, ill. hogy ne élve legyen. Függetlenül tehát attól – is! –, hogy Hogyan? is van ő élve, mindig, vagy akár éppen.

Szigorúan véve tehát a gondolkodás dolgát: a halhatatlannal semmilyen egyéb meghatározott minőség nem gondolható együtt mint annak valamiféle „állandó”, – tehát lényegében örök – élő minősége. Ahhoz pedig állandó – tehát „örök” – jelleggel, éppenhogy *bármilyen* más minőség és éppenséggel *bármikor* társulhat. Tehát csakis esetlegesen ill. voltaképpen csakis súlytalanul, és végtére is az örökbe, az örök élő-létbe vesző kimondott lét-nyomtalansággal és lét-súlytalansággal.

Az ilyesminek tehát az ún. jóra vagy az igazságosságra vagy akár a jogosságra stb. való valamiféle „törekvése” – főként pedig az effajta törekvéseknek a valamiféle „állandósága”, ill. „szabályszerűsége” – teljesen érthetetlen meg teljesen értelmetlen is. Ha ugyan nem egyenesen fából vaskarika!

Mindenesetre, az ilyesmi – vagyis a halhatatlan – voltaképpen teljes egészében és örökre „innen” van mindenféle „jó”-n vagy „rossz”-on, „igazságos”-on vagy „igazságtalan”-on, „jogos”-on vagy „jogtalan”-on stb. is. Úgyhogy ezekhez, ezekig az tulajdonképpen nem is érhet – sohasem – el. Vagyis: „túl” sem kerülhet semmikor a „jó”-n és a „rossz”-on.³⁸⁸ Azaz: nemcsak, hogy nem „alapozhatja” meg az „etikákat”, a „jogrendszereket”, a „világnézeteket” stb.,

³⁸⁸ Nietzsche Kant-kritikája természetesen ezzel a megfontolással is lényegileg számol.

hanem voltaképpen még meg sem bírálhatja azokat. Hiszen, megint csak tömören fogalmazva: nincsen lehetősége halandóvá lennie, válnia sem! Még esetleges eshetőség gyanánt sem!

Tehát az olyasmi is, mint az „etika”, mint a „deontológia”, mint a „jog” és mint az igazságosság csak és csakis az olyan létezők, lények számára bír értelemmel, súllyal, tétellel, jelentőséggel és hozzáférhetőséggel, akik a létükből kifolyólag valamiképpen arra „kényszerülnek”, hogy az ő számukra az ő Hogyan?-létük is jelentéssel, súllyal és értelemmel bírjon, ill. rendelkezzen. Vagyis, akik halandóak ill. meghalnak!

Értelem persze csakis az értelmezésben van meg lehet, és minden értelmezés voltaképpen kivetülés és kivetítés a lehetőségekre, a lehetségesre. A lehetőségek horizontját pedig a legmélyebben éppenséggel a *lehetetlenség* lehetősége nyitja – kérdésesen(!) és faktikusan – meg. És ugyanaz tagolja mindvégig faktikusan és kérdésesen azt súlyosan tovább. Nevezetesen: éppenhogy a halál.

A halál, a meghalás pontosan olyan valami tehát, amit a létezés legmélyében, a legmélyéből és a legmélyebben eredendően tagol (bár többnyire és ténylegesen éppenhogy aematikusán, de mindenképpen az eredetükre és az *értelmükre* való ontológiai tekintettel) mindenféle etikát, ideológiát, deontológiát, jogot, politikumot, sőt „világnézetet”, és filozófiát-metafizikát is. Ezzel pedig sem az etikáknak, sem a jogrendszereknek, sem az ideológiáknak-politikáknak, sem pedig a deontológiáknak, meg persze a világnézeteknek és a „metafizikáknak” sem ártalmas dolog tisztában lenniük. Főként akkor, amikor éppenhogy a halálról – azaz: pontosan saját maguknak az egyik lényegi „alapjáról”, forrásáról és gyökérzetéről – „félkeznek” magasan!

Persze, ezeknek a vonatkozásoknak – legalábbis – a belátására az eutanáziával kapcsolatos meditáció éppenséggel kitüntetett tematikus és *alkalmazott filozófiai alkalom* lehet. Mert természetesen az eutanáziával kapcsolatos – immár visszaforduló – fejtegetéseket is mindenekelőtt ezeknek a belátásoknak kell irányítaniuk.

Hiszen: a halál ontológikumától vagyis a halál faktikus metafizikumától függ tulajdonképpen – illetve: kell tulajdonképpen függenie annak –, hogy hogyan is állunk mi az eutanáziával!? És

csak származékosan, ill. csakis másodlagosan attól, hogy miképpen illeszthető „az” vagy „ez” bele bizonyos világnézetek, „metafizikák” vagy „etikák”, „deontológiák” és ideológiák vagy jogrendszerek stb. többnyire *a priori* és mindig már kész és alig kikérdezhető keretrendszereibe vagy azoknak az időszerű „továbbfejlesztéseibe”, ill. „aktualizálásába”.³⁸⁹

Az eutanázia – ontológiai, egzisztenciális és hermeneutikai – szituáltságát tehát mindenekelőtt és elsősorban a fentebbi megfontolások „paraméterei” képezik. Ugyanehhez a szituáltsághoz tartozik hozzá továbbá az is, hogy – mint említettük – az eutanázia tulajdonképpen kimondott, ill. egyenesen és közvetlenül *tematizáló* előrenyúlás és előrefutás magához az eközben ugyancsak kimondottan tematizált, ill. egyenesen és közvetlenül *meghalásként* értett és felvázolt – persze, elsősorban – *saját* halálhoz. Ahhoz, amely ekképpen, ráadásul, a maga egzisztenciális közelségében valamint a hozzá előrefutóhoz magához való kimondott hozzátartozásában lepleződik le és leplezi is le magát. Mint egyenesen és kimondottan az ő saját halála. Amelynek tehát sem a Hogyan?-ja, sem pedig – származékosan – a Mikor?-ja nemcsak, hogy nem „mindegy”, hanem maga a „dolog” kimondottan és pontosan egy, az ezekkel a kérdésekkel kapcsolatos döntés *kérdéses* témáját képezi!

Itt tehát már nincsen, és nem is merül fel a halállal kapcsolatos semmiféle „letagadás”, tőle való „elfordulás” vagy/és talán menekülés sem. Hiszen itt már kimondottan és valóban halandóról, halandó emberről van szó. Arról, aki többnyire éppenhogy a halálán van vagy haldoklik. Vagyis nem pusztán – vagy „általában” véve – olyan emberről van szó, akinek ugyan az élete mégiscsak véges, de aki számára azért az egész élete folyamán a maga életének a végének a neve, a legtöbbször, ill. valahogyan mindig egy olyan „fogalmi” „halál” vagy „halálfogalom”, amely azért mégsem jelent(i) – kell, hogy jelentse – feltétlenül magát (a) meghalás(á)t (is).

³⁸⁹ Itt kell megjegyezni, ill. leszögezni azt is, hogy: az eutanázia a halál, a meghalás ontológikumához – és metafizikumához – lényegében és természetesen a természetjogi elképzelések többnyire onto-teológiai vázlatai *nélkül* küld, ill. tartozik.

Úgyhogy, tömören szólva, az eutanázia éppenhogy előrenyúlás, előrefutás, ill. felvázoló kivétel – nem „általában” vagy „egyáltalán” a halálhoz, ill. a halál sajátlagos lehetőségéhez, hanem sokkal inkább – (már) magához a valóban a küszöbön álló *saját meghaláshoz!* Voltaképpen tehát az eutanázia elsősorban a saját meghaláshoz való – *fogó és (meg)fogott* – tagolt előrefutás és előrenyúló kivétel. Amely egyben – fogva – mintegy „maga elé hozza” a meghalás(á)t. Miközben persze – általa (meg)fogottan – éppenhogy őelőtte, vagyis a halála előtt áll. Szemtől szembe(szúrva)!

Olyannyira, hogy látszólag az eutanázia csakis azt valósítja meg, ami egyébként – megint csak látszólag – valahogyan mindenképpen (és pedig „hamarosan”) megtörténne, megtörténik. A halandó, a haldokló – a halálán, a „végső stádiumban” levő ember – haldoklása végtére is azt jelenti: meghalásban lenni, épp meghalni. Hiszen, eutanázián – még „technikailag” is – többnyire éppen azt a halált okozó, ill. halált eredményező orvosi vagy az orvos által „asszisztált” beavatkozást szokták manapság érteni, amely révén, ill. amelynek az eredményeképpen, kimondottan egy gyógyíthatatlan és immár fizikailag és/vagy lelkileg és/vagy egzisztenciálisan súlyosan szenvedő beteg ember halálát, kegyeleti, ill. egyenesen a haldokló érdekére tekintettel levő megfontolásokból, viszonylag gyorsan és fájdalom nélkül előidézik.³⁹⁰ Ez a „meghatározás” persze a „tulajdonképpen”, ill. „akaratlagosnak”, „közvetlennek” és szándékosnak is nevezett „aktív” eutanáziára, valamint az eutanáziának arra a formájára vonatkozik, amelyet – lényegében helytelenül – „orvos által asszisztált öngyilkosságnak” neveznek. Ezek mellett – ugyancsak főként technikai szempontból – még a „közvetett” és a „passzív”³⁹¹ eutanáziát is emlegetik, amely

³⁹⁰ Vö. Školka Enikő: *Aspecte ale asistenței bolnavului aflat în stadiul terminal – Posibilități, limite și dileme fundamentale*. Editura Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2004. 23.

³⁹¹ Anita Hocquard teljes joggal jegyzi meg, hogy az effajta „osztályozások” többnyire már eleve etikai-jogi kritériumoknak felelnek meg, úgyhogy kétséges, hogy ezek alapján valóban lehetséges-e egyáltalán a dolgok ugyancsak etikai-jogi tisztázása. Annál is inkább mert ezeket a kritériumokat is tulajdonképpen kultúráként és országonként is más- és másképpen

elsősorban bizonyos és egyébként lehetséges orvosi eljárások szándékos mellőzésében, ill. felfüggesztésében-megszakításában áll.³⁹²

Lényegében, ill. tulajdonképpen „eutanáziának” az az aktív vagy passzív és halált okozó orvosi, ill. orvosilag felvázolt eljárás számíthat azonban elsősorban, amelyet a beteg egyértelmű kérésére, ill. ez irányú döntésére való tekintettel kezdeményeznek vagy „mulasztanak” el. Azzal a pontosítással, hogy egy effajta igény, kérés, ill. döntés, értelemszerűen, egyben a (gyógyíthatatlan) beteg – testi, lelki, kognitív-egzisztenciális – szenvedéseinek a tényleges hatalmasságáról és annak az ő számára ugyancsak tényleges elviselhetetlenségéről stb. is „árulkodik”.

Gyakran azonban az effajta döntést és kérést nem maga a beteg – hanem valamilyen hozzátartozója, ill. ez irányú meghatalmazottja – hozza meg, ill. nyilvánítja ki, hiszen maga a beteg ember immár döntésképtelen, vagy pedig – mint pl. a kiskorúak esetében – „jogilag” stb. nem számít kompetensnek. Ez valóban számos etikai, deontológiai és jogi problémát jelenthet, de a dolog ontológiai és egzisztenciális jelentősége voltaképpen mégiscsak az, hogy mindezek lényegében és immár a „környezet” halandóvá válásáról is tanúskodnak.³⁹³ Úgyhogy ennek a szempontjából és ennek a függvényében teremődik ekkor egzisztenciális döntésbeli kapcsolat, ill. hangolódás az immár – vagy a még – döntésképtelen haldokló személyes halálával is.

Ebből kifolyólag az eutanázia tematizálásának a második vagy másik filozófiai-egzisztenciális kitüntetettsége épp abban áll, hogy annak a kérdése mindenképpen magával vonja, ill. kimondottan felveti a „környezet halandóságának” és halandóvá válásának a kérdéseit is. Hiszen épp arról van szó az eutanáziában, hogy megtörténéséhez az azt igénylő embernek más emberek, más

értelmezhetik. Vö. Hocquard, Anita: *L'euthanasie volontaire*. Presses Universitaires de France, Paris, 1999. 11.

³⁹² Vö. Školka: I. m. 109–110.

³⁹³ A „környezet halandóvá válásával” kapcsolatosan lásd részletesebben Király V. István: *A halál és a meghalás tapasztalata*. Közok, 2003. 134–138.

személyek közreműködésére-segítségére van szüksége. Akik tehát csak úgy mérlegelhetik, ill. ismerhetik el az aktuális kérés mindig egyedi megalapozottságát és értelemszerűségét, ha eközben azt egyáltalán a halandóságra, ill. a saját maguk halandóságára és a saját maguk tényleges meghalásának a lehetséges – „hasonló” – módzataira is ki- és előrevetítik. Ha tehát az eutanázia a halandóvá válás egyik kimondott lehetősége és módzata, akkor az mindenképpen nem pusztán egy elszigetelt „egyed” vagy egy önmagába zárult „Ego” halandóvá válását, hanem egy meghatározott módon és szélességben strukturálódó világ halandóvá válását is jelenti, implikálja mindig!

Mindenképpen: az eutanáziában nem pusztán és nem egyáltalán a halál, ill. maga a meghalás az, ami valóban már kikerülhetetlen „küszöbön állóként” fedődik fel és ragadtatik meg, hanem annak az előrelátható és előre is látott Miképpen?-je vagy a Hogyan-ja is. Beleértve természetesen a meghalás „várható” vagy „előrelátható” Mikor?-ját is! Éspedig pontosan *ennek* a halálnak, *ennek* a meghalásnak az *ehhez* a meghatározott emberhez, valamint annak a saját emberi életéhez, az ő maga (jelenvaló) lét(é)hez tartozó, ill. az azzal kapcsolatos kimondott méltatlanságában, ill. egyenesen annak a lehetséges és körvonalazott emberi méltóságában. Illetve ennek az odatartozásnak az egyetemessége – tehát reflexivitása – körvonalazottságában! Abban az emberi méltóságban tehát, amely egyébként éppen a halál emberi egyetemessége révén és éppen a meghalásban kap különleges súlyt és hangsúlyt. Hiszen itt és ilyenkor sohasem valamiféle időleges méltóságsértésről vagy méltóságvesztésről van szó, hanem olyanról, amely éppenséggel az élet bevezetését, befejezését érinti és mint ilyen – közben! – egzisztenciálisan az élet egészére is visszasugárzik.

Amikor az élethez való jog (biztosítása) mellett a halálhoz, a meghaláshoz való jog biztosításának a problémáit firtatják, akkor voltaképpen az ilyesméről van tehát – bár meglehetősen külsődlegesen – szó. Arról, hogy amennyiben a halált valóban és komolyan az élethez tartozó sajátos valamiként – azaz: a ténylegesen megélt végeként, tehát az élet ténylegesen megélt véget-éréseként – ragadjuk meg, akkor az emberi élet emberhez méltó méltóságaihoz

annak a méltó befejezése is valóban hozzátartozik. Vagy legalábbis hozzátartozna!

Az eutanázia tehát – visszatérve – mindenekelőtt: lehetőség. Ez azt is jelenti, hogy „feltétlen érvényessége” sincsen. Nem és nem is lehet ez a meghalás kizárólagos vagy „egyetemes” módzata. Ennek ellenére lényeges az, hogy az eutanázia valóban olyan lehetőség, amely pontosan a halálnak a nagyon is sajátos és ontológiai lehetőség-mivolta közepette tagolódik. Persze, mint mondtuk, ugyancsak sajátosan.

A legkörvonalazottabb mélységgel és világossággal a halál sajátos lehetőség-mivoltát az emberi lény számára filozófiailag bizonyára Martin Heidegger fedte fel és elemezte. E szerint a halál lehetőség-mivoltának az első ontológiai, ill. egzisztenciális sajátossága az, hogy a halál lehetősége biztos, ill. *bizonyos* lehetőség. Nem lehet tehát, hogy az esetleg ne legyen, ne történjen meg. Úgyhogy – és ez által –, a halál egyben *meghaladhatatlan* lehetőség is.³⁹⁴

Mindezek függvényében világos azonban, hogy az eutanázia kapcsán, ill. magában az eutanáziában, értelemszerűen és voltaképpen, a halálnak mind a bizonyosságát, mind annak a meghaladhatatlanságát is kimondottan érvényesítik, megragadják, ill. megragadjuk. Miközben az eutanáziában igencsak tagolt erőfeszítés körvonalazódik, persze arra való tekintettel is, hogy a halálnak a *meghatározatlanságát*³⁹⁵ csökkentsek, ill. egyenesen felszámolják.

Márpedig a halál lehetőség-mivoltának a meghatározatlansága Heidegger szerint pontosan arra vonatkozik, illetve egyenesen azt jelenti, hogy annak éppen a Mikor?-ja meghatározatlan és többnyire meg is határozhatatlan. Ezzel kapcsolatosan pedig Heidegger kiváltképpen azt meríti fel, hogy a mindennapiságban – eme tényleges meghatározhatatlanság ürügyén – a jelenvalólét többnyire éppenhogy menekül a halál, a halála Mikor?-jának a meghatározása-meghatározottsága elől.³⁹⁶ Ha azonban az eutanázia valóban és

³⁹⁴ Vö. Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Gondolat, Budapest, 1989. 430.

³⁹⁵ Vö. uo. 441.

³⁹⁶ „Ez a meghatározás azonban nem jelentheti azt, hogy kiszámítjuk az elhunyas Mikor?-jának a bekövetkezését. A jelenvalólét inkább menekül az

pontosan a meghalás Hogyan?-ja, Miként?-je feletti döntést, valamint pontosan az ezirányú ténykedést jelenti, akkor az értelemszerűen a meghalás előrelátható Mikor?-ját is szükségképpen érinti. Éspedig meglehetősen felvázolt és tagolt, ill. „kiszámítható” és ténylegesen „ki is számított” módon.

Vagyis a halálnak mint meghalásnak az eutanázia gyanánt tagolódo lehetőségében a halál lehetősége egyrészt megőrzi és meg is erősíti a maga biztos-bizonyos valamint meghaladhatatlan mivoltát, másrészt pedig, lényegében, felszámolja annak a meghatározatlanságát. Mind a halál, a meghalás Mikor?-jára, mind – persze elsősorban – annak a Hogyan?-jára való tekintettel! Úgyhogy az eutanázia eleve és semmiképpen sem tekinthető a halálhoz való valamiféle „menekülő”, hiteltelen viszonyulásnak.

Ellenkezőleg, az eutanázia éppenhogy a halál sajátos lehetőség-mivolta *vonatkozás nélküliségének*³⁹⁷ az egyenes és kimondott felvállalása. Hiszen az, aki dönt – és akik döntenek – a döntésben ilyenkor valóban és kimondottan „a végénél, a végénél tartózkodik”(tartózkodnak),³⁹⁸ mint bizonyos és immár – éspedig kimondott „lenni-tudásként” – meg is határozott, valóban és faktikusan végső lehetőségénél. Amelyet, ezen felül, világosan és egyértelműen – meghalásként! – „egyedül neki magának kell magára vennie”.³⁹⁹

ilyesfajta meghatározás elől. A mindennapi gondolkodás a bizonyos halál meghatározatlanságát olyanképpen határozza meg, hogy a meghatározatlanság elé a legközelebbi hétköznapi átlátható sürgős elintéznivalóit és lehetőségeit tolja” – Uo. 441. (Kiemelés tőlem – K.V.I.)

³⁹⁷ Vö. uo.

³⁹⁸ Vö. uo. 445. Az itt kifejtett heideggeri elemzések azt is szemléltetik azonban, hogy még Heidegger sem tulajdonított megfelelő és sajátos egzisztenciális analitikai jelentőséget magának a meghalás ugyancsak meglehetősen sajátlagos problematikáinak. Mindez persze főként azzal magyarázható, hogy Heidegger mindvégig elsősorban – és jogosan! – amellet kardoskodott, hogy a jelenvaló létnek nem pusztán életének e végső és immár mondjuk „gyógyíthatatlanul beteg” stádiumában, „végső” fázisában, hanem a maga lehetséges egészlétére való tekintettel kell(ene) tulajdonképpeni módon „halandóvá válnia”.

³⁹⁹ Uo. 448.

Hiszen ekkor is – vagy már – „a halál nem pusztán csak »hozzátartozik« a saját jelenvalóléthez, hanem erre *mint egyedülire tart igényt*”.⁴⁰⁰ Ekkor tehát a halál, a saját halál egyúttal mint a *legsajátabb* lehetőség is lelepleződik, felfedődik és fel is vállalódik.⁴⁰¹ Mint ami a mindenkori meghalóra (ill. énrám), azaz saját magára (vagyis saját magamra) tart és tartozik.

A halál, a meghalás „vonatkozás nélkülisége” valamint az ezzel is kapcsolatos körülmény, hogy a halál, a meghalás a jelenvalólétre mint „egyedülire” tart igényt, egyáltalán nem jelenti mármost – Heidegger számára sem – azt, hogy annak ne lenne semmiféle „*interperszonális*” súlya, jelentése vagy jelentősége. Sőt!

Azonban ezek az interperszonális jelentések, ezek az „értelmek” stb. távolról sem befolyásolhatják, ill. nem számolhatják fel azt az alapvető és lényegi reám- önmagamra-utalást, ill. utalódást, hogy márpedig és mindenképpen a halálomat, a meghalásomat csak és csakis énnekem magamnak lehet és kell magamra vennem, és hogy azt egyébként sem és semmiképpen sem ruházhatom, testálhatom át másra vagy másvalakire.

Azaz: a halálomat éppén meghalásként kell magamra vennem. Az ilyesmi természetesen és kiváltképpen az önmaga-előzésnek, ill. az előrefutásnak stb. az olyan egzisztenciális módozataiban történik meg amelyek közvetlenül éppén ezt tematizálják és érvényesítik. Mint pl. a végrendelkezés, ill. főként az esetleges eutanáziával vagy mondjuk az „ártatlanabbnak” tetsző temetkezési ceremóniákkal, temetkezési módozatokkal kapcsolatos végrendelkezés és döntés.⁴⁰²

De min is alapszik voltaképpen az ilyen végrendelkezéseknek, ill. egyáltalán a végrendelkezésszerű döntéseknek a *mások* számára való – azaz: az őket bevonó, sőt az őket egyenesen *kötelező* – *tulajdonképpeni* érvényessége? Vajon a végrendelkezéseknek még mondjuk a jogi érvényessége is lényegében és eredetében nem csak és csakis a fentebb felvázolt ontológiai alapokon születhet-e meg, és

⁴⁰⁰ Uo.

⁴⁰¹ Vö. uo.

⁴⁰² Azaz, hogy hova, hogyan, milyen állapotban (pl. elégetve, elhamvasztva vagy nem), milyen – „világi” vagy „vallásos” – ceremóniákkal vagy ceremóniák nélkül stb. temessenek el.

érvényesülhet is mindig? De voltaképpen mi másra alapozódhatna pl. a saját meghalásomra – esetleg az eutanáziámra – vagy „egyszerűen” csak a saját temetésem „megrendezésére” vonatkozó végrendelezéseimnek a mások, az azt végrehajtók, az azt érvényesítők számára való érvényessége, ha elsősorban és lényegében nem éppen arra, hogy ők („interperszónálisan” ugyan, de) belátják, ill. kimondottan el is ismerik és el is fogadják a dolognak – azaz: a meghalásomnak, a halálomnak, ill. az azzal kapcsolatos ügyeknek – az elsősorban, lényegében és tulajdonképpen, de persze nem „kizárólagosan” – *énhozzám- és énreám-tartozását*?! És arra, hogy pontosan emiatt „érezik” ők azután saját magukat is – bizonyára többnyire „fájdalmasan”, nyomasztóan, de lényegileg – *kötelezve* az én ezirányú rendelkezéseimnek, döntéseimnek a maradéktalan betartására, ill. érvényesítésére.

Innen azonban elsősorban és pontosan az a leglényegesebb következtetés ered, hogy végeredményben a halállal, a meghalással kapcsolatos interperszónális ún. „vonatkozások” is voltaképpen és pontosan a halál, a meghalás ontológiai *vonatkozás nélküliségének* az egyébként egyetemes alapjain és annak az értelmében körvonalazódnak és körvonalazódhatnak csupán! Éppenhogya „interperszónálisan”! Tehát lényegében ez határozza meg ugyanakkor a meghalónak, a haldoklónak a (saját) meghalására vonatkozó – vonatkozás nélküli! – választásainak, döntéseinek a mások számára (orvos, thanatológiai gondozó, közjegyző, jogász, közelálló családtag stb.) való interperszónális *imperatív* jellegét és lényegi érvényességét is. Tehát elsősorban nem valamilyen „esetlegesen érvényben” levő erkölcsi szokás- vagy jogi szabályzatrendszer. És voltaképpen ugyanezt reagálja le, ill. „epifenomenalizálja” pl. a halálos ágyban kinyilvánított kívánalmak „feltétlen” érvényessége iránti általános tisztelet is!

Tehát éppen mert maga a meghalás magánvalóan *vonatkozás nélküli*, csak azért, ill. csak innen eredően bír a halandónak vagy az éppen haldokló meghalónak a vele vagy a vele is kapcsolatos döntése sajátos *interperszónális* súllyal, érvénnyel és tagolódással *mások*, a *másik* – elsősorban persze a közelállók, ill. a mellette-körülötte levők (pl. az ápolók, az orvosok, hozzátartozók stb.) – számára is. Egyébként az ilyesmi inkább valamiféle – legalábbis részben

mindenképpen „külsődlegesnek” megmaradó – „egyezkedésszerű” valami lenne. E helyett a valóságban arról van azonban általában szó, hogy éppenhogya nem lehet nem tekintettel lenni az ilyesfajta – rendelkező – döntésekre, ill. pusztán külsődleges viszonyban maradni azokkal!

És ugyanezért bíztatik döntésképtelenség esetén az ilyen döntés éppen a közelállók interperszónalitására. Mert ez mindig is konkrétan, ill. *phronészi*-szerűen szituálódó és körvonalazódó „élettörténeti” interperszónalitást és effajta közösséget nyilvánít ki, ill. képvisel. Olyan interperszónalitást, amely tematikusan persze egyrészt ugyancsak magának a meghaló meghalásának a vonatkozás nélkülisége alapján és értelmében, ill. másrészt a vele való élettörténeti mellette együtt-levéséből *nyer* voltaképpen *jogot* is arra, hogy ő (vagy ők) a döntést magára átvállaló eme választását (választásukat) valóban megtegye, meghozza. És arra is, hogy kicszökölje azt, hogy az illető döntés azután valóban és ténylegesen ilyenképpen is érvényesítődjék.

De az eutanázia körülményei közepette szükségképpen konstituálódó interperszónalitás természetesen nem merül ki csakis a fentebb említett vonatkozásokban. Sőt, az többnyire ténylegesen és gyakran elsősorban éppenhogya azzal a személlyel kapcsolatos, aki azt „elvégi”, ill. kimondottan végrehajtja. Vagy éppen csak segédkezik abban.

Ezzel kapcsolatos és ezért ugyanilyen lényeges annak a megismételt kihangsúlyozása is, hogy ez az interperszónalitás (is) a lehető legteljesebb mértékben – és pedig kimondottan, tehát tematikailag is – reflexív. Hiszen az effajta és tényleges interperszónalitásnak éppen az a hitelességi feltétele, hogy a maguk részéről ezek a személyek is – személyesen is! – hitelességre törekvő viszonyban legyenek a maguk saját halandóságával, azaz saját maguknak a kimondottan és ténylegesen meghalásként előretekintve felvázolt halálával is! Hiszen csak így és csak ebben a légkörben, ill. kontextusban születhet meg önekik a másik, az éppen halálán levő másik személynek, egzisztenciának az eutanázia igényével való minden tulajdonképpeni – persze: *mérlegelő* – *találkozása* is!

Úgyhogya az eutanázia nem is jelent – legalábbis ebben a lényegi vonatkozásában – mást, mint a jelenvalóléteknak egy

meghatározott *találkozását* a maguk – és az egymás – biztos-bizonyos, meghaladhatatlan és (de) magát az elhalálozást illetőleg sohasem előre lefedhető-uralható – vonatkozás nélküli! – halandóságában. Olyan találkozást tehát, amelyhez és amelyben: mindegyiküknek és mindannyiuknak, tulajdonképpen és kimondottan „halandóvá” kell válniuk.

Emiatt azután maga a „döntés” – kiváltképpen az el-döntés – voltaképpen sohasem származik, ered csupán a csak külsőként vett és már meglevő – vagy meg-nem-levő – jogi, deontológiai stb. rendelkezések „kereteiből”, hanem az mindig csakis azokból az ontológiai-egzisztenciális forrásokból eredhet aktuálisan, amelyekből tehát, rejtetten ugyan, de voltaképpen ezek a szabályozók maguk is származnak. És amelyekből kifolyólag azok a voltaképpeni érvényességüket – de a hitelességüket is – elnyerik.

Ez persze távolról sem jelenti azt, hogy ebben a – végső formájára-állapotára való tekintettel – valóban mindig is interperszonálisnak bizonyuló döntésben, ill. annak a közösségében résztvevő személyek – már csak a helyzetek, ill. a „szerepek” meglehetősen radikális különbözősége okán is – azonos súllyal rendelkeznének, szerepelnének. Hiszen végeredményben csak és csakis az „egyikük” haláláról van aktuálisan mindig is szó! De azt sem jelenti, hogy pusztán külsődlegesen, tehát csupán a keretszerűen felvázolódó személyes jogokhoz – mondjuk a „méltó meghalás jogához” – rendelhetnénk itt más személyeket (pl. az orvost, a közelállókat stb.) terhelő, ugyancsak pusztán keretszerűen kodifikált köteleességeket.

Ellenkezőleg, inkább a személyi jogok valamint a köteleességek lényegi-tartalmi-minőségi *találkozásáról* kellene itt is beszélni, hiszen amikor egyrészt a méltó meghaláshoz való jogról van szó, akkor erről nem pusztán – és sohasem! – az éppen haldokló és az eutanáziáját aktuálisan igénylő személy jogaként van szó, hanem olyasmiként, ami egyrészt személyként – szükség esetén – magát az orvost is nyilván megilleti, megilletteheti. És másrészt, ezzel együtt, mint már említettük is, azt is fel kellene persze vetni, hogy az eutanázia – már pusztán a maga interperszonális kérdésként való felmerülésével – egyben kikerülhetetlenül implikálja mindegyiküknek a saját maga halandóságához, a saját halálához,

meghalásához való (autentikus vagy nem autentikus) viszonyulásának a körvonalazott lehetőségét is. Ami tehát személyesen az orvos személyét, ill. személyesen a másik, a közelálló személyét is érinti, illeti.

Ezért is téves, és pedig eleve, az ún. „eutanáziaprobléma” középpontjába az ún. orvosi deontológiai kérdéskört és ezzel együtt az orvos személyét állítani.⁴⁰³ Az eutanáziakérdés középpontjában ugyanis nem áll és nem is állhat sohasem senki más, mint az éppen a halálán levő és a meghalásának a méltóságát eutanázia gyanánt igénylő-követelő ember!⁴⁰⁴ Akit az eutanázia ténylegesen a maga meghalásának a méltóságához segít.

Mindenesetre az eutanáziával kapcsolatos vitákat és megfontolásokat voltaképpen egyedül és csakis a halál, a meghalás sajátos ontologikumával, ill. egzisztencialitásával és metafizikai fakticitásával kapcsolatos belátásoknak kell(ene) irányítaniuk. Hiszen ez – és csakis ez! – mondja és mondhatja meg azt is, hogy voltaképpen *kihez is tartozik a halál*. És azt is, hogy miképpen tartozik hozzá az ember a maga halálához, ill., hogy miképpen tartozik az ember saját halála ö magához hozzá.

Az ilyesmi, persze, a halállal, a saját halál meghalásával kapcsolatos „döntések” kompetenciaterületeit, ill. kompetenciabirtokosait is körbeszabja! Röviden: tulajdonképpeni

⁴⁰³ Arról nem is beszélve, hogy ily módon maga az „orvos” személye is teljesen absztrakt, elvont személy marad. Hiszen, egyáltalán nem minden és „mindenféle” orvosról – pl. nem fogorvosról, nem boncolóorvosról és nem is szépségsebészről stb. – van többnyire szó az eutanázia esetleges, ill. lehetséges „végrehajtója” gyanánt, hanem mindenképp előtte olyanról aki már eleve azoknak a betegségeknek a kezelésére szakosodott, amelyek esetében, ugyancsak már eleve, meglehetősen valószínű a gyógyíthatatlan esetek előfordulása, vagy pedig amelyek az orvostudomány mindenkori állása szerint már eleve gyógyíthatatlanoknak minősülnek. Amelyeknek a kezelése már eleve nem is gyógyítás, hanem csak tünetkezelés, ill. kísérleti kutatás.

⁴⁰⁴ Az orvos személyének ill. az orvosi deontológiai kérdéseknek az eutanázia kérdéseinek a középpontjába állításának a tévességére a legmeggyőzőbben Lippai Cecília hívta fel utoljára a figyelmet az *Eutanázia, jelenvalólét és necro-philía* c. mesterképzős dolgozatában (kézirat).

értelemben és elsősorban mindenki, ill. bárki csakis a maga saját halálával, a maga saját meghalásával kapcsolatosan hozhat illetékes és ontológiaiilag és egzisztenciálisan is „megalapozott” és így és ennyiben mások számára is jelentéssé és érvényes döntéseket. Eme döntéseknek a „mások számára való érvényessége” pedig éppen és csakis azt jelenti és jelentheti, hogy önekik az egyedül kompetens döntéshozónak a döntésével kapcsolatosan tulajdonképpen nincsenek és nem is lehetnek egyéb „etikai”, „deontológiai”, „jogi” stb. megbízatásai vagy mérlegelő kötelezettségeik, mint annak – a saját maguk halandóságára tekintettel levő és azt is mérlegelő – érvényesítésének az előmozdítása. Akár annak, vagyis annak a halál(á)nak a – pillanatnyi, hiszen másféléről nem is beszélhetünk – megakadályozásától való tartózkodás formájában is. Ebben pedig mindenféle „halál-etika”, „thanatológiai deontológia”, ill. jogi szabályozás voltaképpen kompetenciája is – lényegében – kimerül, ill., ezenfelül csakis az eutanáziával való esetleges visszaélések lehetőségeinek a megakadályozására stb. korlátozódik.

Csak hogy az eutanáziával való visszaélések lehetősége még nem ok annak az elvetésére is. De persze annak az elfogadására sem. Annál is inkább, mert az ilyesmi – vagyis az „eutanáziával való visszaélés” – egyáltalán nem is eutanázia, hanem többnyire egyenesen ill. valóban kimondottan *gyilkosság*. Erre való tekintettel kell tehát az eutanáziát szabályozni és felügyelni stb. is. Ideértve a halálnak az ún. „pedagógiai” funkcióit is. Amelyeknek a „hasznában” azután, mi emberek – akár a filozófusok buzdításaira is hallgatva – valóban mintegy „tanítómesterré fogadhatnánk” végre a halált. Azaz ezekben a „funkciókban” a szabályozók és a felügyelők akár pedagógiaiilag is segédkezhetnének valóban halandóvá lenni, halandóvá válni az egyébként mégiscsak – és úgyis – véges életű emberi lényeknek. És azok élő, ill. eljövendő generációinak.⁴⁰⁵ Még persze saját maguknak is.

⁴⁰⁵ Ami a thanatológiai nevelést illeti, az persze egyaránt vonatkozik a mindenféle nevelési intézetekben, iskolákban és az egyetemeken elvégzendő munkára. Beleértve a „szakemberek” képzését is, hiszen a végső stádiumban levő emberek gondozása és „ellátása” sajátos felkészültséget, kompetenciát igényel. Mind a kimondott szakemberek,

Hiszen az etikus aggódók, a metafizikusok, a deontológusok, valamint a jogtudorok és az ideológiák meg a világnézetek dörgedelmes hirdetői is – mégiscsak – maguk is halandók. Úgyhogy önekik is előbb-utóbb a halállal, a meghalással, tehát a maguk meghalásával kell egyébként majd, így is, úgy is, „elszámoltatniuk” a halál, a halandóság által – ontológiaiilag! – mindenképpen megalapozott, ill. az abból – ugyancsak ontológiaiilag! – mindenképpen eredeztetett etikai, ideológiai, jogi, világnézeti stb. „rendszereiket”.

Annál is inkább mert egy effajta – és egyre többek által szorgalmazott – pedagógia érvényesülése valamint az eutanázia kérések számának az esetlegesen várható statisztikai megnövekedése között semmiféle közvetlen „szociológiai” kapcsolat nincsen. Ez ugyanis számos egyéb tényezőtől sokkal közvetlenebbül „függ”. Például attól, hogy mikor mennyi olyan ember kerül életének a végső stádiumába, akinek a betegségei okozta szenvedései stb. valóban az ő számára méltatlanoknak és elviselhetetleneknek stb. bizonyulnak.⁴⁰⁶

mind az illető hozzátartozói részéről. Ez utóbbiak tájékoztatása, tanácsadása stb. is effajta nevelési feladatnak számít. De nem csak erről van szó, hanem a médiák csatornáin felvállalt tájékoztatásról és nevelésről is. Ebből a szempontból pedig nagyon érdekesebbek azok a már évek óta folyó próbálkozások, amelyeket a BBC, ill. a *Discovery Chanel* kezdeményezett a maga ún. „thanatológiai” filmjeivel, amelyek sokkal inkább tudományos és dokumentumértékű produkcióknak, mint egyszerűen csak „népszerűsítő” alkotásoknak tekinthetők.

⁴⁰⁶ Bár nem feltétlenül tanácsos, ill. célravezető dolog ilyenkor „statisztikákba” vagy „százalékokba” bonyolódni, mégis megjegyezhetjük azt, hogy a Hollandiában elvégzett ezirányú kutatások és felmérések meglehetősen egyértelműen bizonyítják például azt, hogy az eutanázia-kérések számának az alakulása mindenek előtt a paleatív gondozás eredményességétől, vagyis az elviselhetetlenül kínzó tünetek méltányosan eredményes kezelésétől függ. (Hollandiában persze csak azért lehet egyáltalán effajta igazán „valóságos” kutatásokat végezni, mert ott már jogilag szabályozottan engedélyezett az eutanázia. Természetesen olyan helyeken, ahol ilyen jellegű engedélyező szabályozók nincsenek, tulajdonképpen nem is lehet az eutanázia dolgát még tanulmányozni sem. Ez persze azt is jelenti, hogy az eutanázia minden tilalma voltaképpen és ténylegesen annak a konkrét tanulmányozásának a hiányában érvényesül.

Vagy attól, hogy egyáltalán mikor, hol és mennyire tájékoztatják, világosítják fel az egyébként igencsak szenvedő beteg embereket magukat a saját betegségeik valódi természetéről, annak a tényleges „állapotáról” és bajainak, szenvedéseinek a várható kimeneteléről, ill. az ezzel kapcsolatosan ugyancsak várható, és az – a meghatározására való tekintettel megint csak és lényegileg a beteg „informált” belátására „érdemes” – emberi méltóságot érintő következményeiről.⁴⁰⁷

Hiszen ilyen körülmények közepette nemigen van mit és főként hogyan tanulmányozni a „véleményeltározásokon” túl. Ráadásul az ilyesmi éppen ezeket az állapotokat állandósítja). – Vö. Georges, Jean-Jacques—Onwuteaka-Philipsen D., Bregje—Wal, Gerrit van der—Heide, Agnes van der—Maas, Paul J. van der: Differences between terminally ill cancer patients who died after euthanasia had been performed and terminally ill cancer patients did not request euthanasia. In: *Palliative Medicine*. Vol. 19, 2005. 578–586. De más kutatások is hasonló eredményekre vezettek. Lásd még: Johansen, Sissel—Holen, Jacob Chr.—Kaasa, Stein—Loge, Jon Havard—Matersvedt, Lars Johan: Attitudes toward, and wishes for, euthanasia in advanced cancer patients at a palliative medicine unit In: *Palliative Medicine*. Vol. 19, 2005. 454–460.

⁴⁰⁷ Számos országban – például Romániában, de nem csak itt – persze szerteágazó deontológiai aggodalmak közepette, nem számít az orvosi kötelességek egyikének magának a beteg embernek a saját egészségi állapotáról való közvetlen és valóság-hű tájékoztatása. Természetesen főként a gyógyíthatatlan, a degeneratív, ill. a közvetlenül halált okozó betegségekről, betegekről van szó. A „tájékoztatás” többnyire kimerül a családtagok, ill. a hozzátartozók informálásában, az ő belátásukra és „kompetenciájukra” bízva magának a beteg embernek az esetleges tájékoztatását is. Ilyen körülmények közepette, természetesen, az eutanázia „kérdése” és „lehetősége” is csak meglehetősen „sajátosan” merülhet fel. Lásd még: Thouvenin, Dominique: *Le secret médical et l'information du malade*. Presses Universitaire de Lyon, 1982. 167–198. Ezzel szemben az Amerikai Egyesült Államokban, Kanadában, Japánban stb. többnyire orvosi kötelességként van előírva a betegek közvetlen személyes tájékoztatása és ennek a nagyon is deontológiai és deontologikus mentalitásnak az egyik következménye éppenséggel az ún. *Hospice-rendszer* kiépülése és folyamatos fejlődése, fejlesztése volt. Ez azonban egyáltalán nem valamiféle „alternatívája” az eutanáziának! Sőt, ebben a rendszerben

Mindenesetre: az eutanáziát lényegileg az különbözteti meg a gyilkosságtól, hogy az többnyire, tulajdonképpen és kimondottan a haldokló, a halál küszöbén levő – ill. a maga halandóságához küszöbön állóként egzisztenciálisan előrefutó⁴⁰⁸ – ember kimondott döntése nyomán, ill. annak vagy a képviselőjének a kimondott kérésére – tehát nem csak a beleegyezésével, hanem voltaképpen és lényegében az ő döntésbeli kezdeményezésére – történik meg. Szemben tehát a gyilkossággal, az eutanázia semmiképpen sem számolja fel a saját halállal való vonatkozás nélküli szembesülés lehetőségeit.

Az öngyilkosságtól pedig az eutanáziát az különbözteti lényegében meg, hogy az eutanázia nem számolja fel a halál, a meghalás hangsúlyozottan metafizikai faktum-mivoltát és nem változtatja azt – mint az öngyilkosság – *brutum factum*-má.⁴⁰⁹

többnyire a betegek öngyilkosságát sem akadályozzák meg kimondottan. Itt többnyire azt is előzetesen és egyértelműen tisztázzák, hogy a beteg kit is hatalmaz fel az életével, ill. az állapotával és a helyzetével kapcsolatos döntésekre az esetben, ha az ő betegségének a kimenetele immár a döntésképeségét is aláásná. Mindaddig azonban a *hospice*-betegek eleve írásban rögzíthetik azon akarataikat, hogy milyen körülmények között kívánják azt, hogy életük meghosszabbítása érdekében már ne kezdeményezzenek „kezeléseket”, ill. szakítsák meg a már folyamatban lévőket. L. Školka Enikő: I.m. 103–104. „Azáltal, hogy a beteg a *hospice*-rendszert választja, ő egyben kinyilvánítja saját halálának az elkerülhetetlenségét is, és elfogadja, hogy betegségének a megállítására többé már nem kezdeményeznek kísérleteket.” – Uo. 103.

⁴⁰⁸ Semmi rendkívüli nincsen, ill. nem is lehet abban, ha egy egyébként még „teljesen egészséges” ember, arra a lehetőségre gondolva, hogy ő talán majd a döntésképeségét is fenyegető vagy aláásó betegségben fog esetleg gyógyíthatatlanul szenvedni, erre való tekintettel „előre” rendelkezék azzal kapcsolatosan is, hogy milyen – ilyen! – körülmények között részesüljön majd eutanáziában.

⁴⁰⁹ Ebben áll az eutanázia és az öngyilkosság közötti lényegi „különbség” és nem abban, hogy az öngyilkos „esetében” mondjuk nem állapítható meg egy gyógyíthatatlan betegség fennállása, ahogyan ezt a kérdésben kutakodó néhány orvos gondolja. Lásd például: Mystakidou, Kyriaki: The evolution of euthanasia and its perception in Greek culture and civilization. In: *Perspectives in Biology and Medicine*. Vol. 48, nr. 1, 2005. 95–105.

Bármennyire is nevezzék – átvitt értelemben és voltaképpen tévesen – az eutanázia egyes módozatát „orvos által asszisztált öngyilkosságnak”.

Hiszen pusztán arról van ezekben az esetekben is szó, hogy egyrészt magát a halált okozó szert, valamint annak a célravezető „adagjait” orvosi- szakmai hozzáértéssel állapítják meg. Másrészt pedig arról, hogy azt az illető beteg lényegében saját kezűleg adminisztrálja saját magának. Itt tehát tulajdonképpen nem is elszigetelő-elszigetelt öngyilkosságról, hanem nagyon is kimondott, meghatározott és speciális interperszonális euthanatológiai kommunikációról és segédletről van szó.

Ettől függetlenül az eutanázia magaelőzően tagolódó, ill. közvetlen jelenvalóléte többnyire mégis a (már) beteg: éspedig a már gyógyíthatatlan és a betegségének és az életének már a „végső stádiumában” levő jelenvalólét. Ő tehát nem – vagy nem „kimondottan” – a kierkegaard-i értelemben vett „halál-beteg”, hanem többnyire ténylegesen és éppenhogy a halálosan beteg és betegen a halálán, a halálánál levő ember. Vagyis mindenképpen a „páciens”. Nem másvalaki.

De nem is az Akárki! Hiszen az eutanázia jelenvalóléte a maga halandóságát és a meghalását is kimondottan felvállalja: erről egzisztenciálisan egyenesen ő maga dönt!

Az eutanázia tehát – mint mondtuk – lehetőség. Mint ilyen, semmiféle „feltétlen érvényessége” nincsen. Ettől azonban még valóságos, faktikus lehetőség. Azonban most már az is láthatóvá válik talán, hogy az eutanázia faktikus-valóságos lehetősége lényegében olyasmi, mint amit Arisztotelész – és az ő nyomán Hans-Georg Gadamer is – *phronészisz*ként értelmeztek.

Márpedig a *phronészisz* az az alapvető és lényegi erkölcsi-gyakorlati belátás, amely tulajdonképpen mindig a konkrét szituációra irányul, és mint ilyen, eleve „nem rendelkezhet a megtanulható tudás előzetességével”.⁴¹⁰ A dolog maga ilyenkor mindig is megköveteli ugyanis az „önmagunkkal való

⁴¹⁰ Vö. Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Gondolat, Budapest, 1984. 38.

tanácskozást”.⁴¹¹ A *phronészisz*nek az alapjaiban van tehát ott és benne a megértés.⁴¹² A megértésről pedig azt láttuk, hogy az lényegileg kivétel. Kivétel és nyitás a lehetőségekre, ill. a lehetségesre. Amelyeket és amelyet, voltaképpen és mindig, a lehetetlenség lehetősége tagol.

Mindezek az itteni összefüggésben elsősorban azt jelentik persze, hogy valójában sohasem sajátíthatjuk el előzetesen azt, vagy az olyan irányú tudást, amely azzal lenne kapcsolatos, hogy mármost hogyan is „erkölcsös”, hogyan is „kell”, tanácsos meg „illik” stb. meghalni. A meghalásnak ugyanis nincsen és nem is lehetséges semmiféle elsajátítható és átadható-tanítható *know how*-ja. Az „eutanázia” neve sem – amely ugye „jó halált” jelent – ebben a valamilyen tanulási folyamatban elsajátított, ill. technikailag ily módon „átadott”, „gyakorolt” vagy „művelt” értelemben nevezi „jó”-nak azt a halált, amelyet értelmez. Hanem pontosan meghalásként, ill. kimondottan és meghatározottan az „adott” meghalásra – az éppén meghaló meghalására – problematikusan vonatkoztatott módon.

Úgyhogy az ilyesmivel kapcsolatosan tulajdonképpen nem is állítható szembe az „egyik vélemény a másikkal”. Hiszen a vélemények, ill. az „álláspontok” voltaképpen és lényegileg nem vonatkoznak – és nem is vonatkozhatnak! – ugyanarra a „dologra”. Emiatt azután természetesen az itteni mondatok sem foglalnak állást sem az eutanázia mellett, sem pedig ellene.

De kiállnak a meghaló ember azon lehetősége mellett, ill. ama lehetőségéért, hogy márpedig a saját halálával – azaz: a saját maga meghalásával – kapcsolatosan ő viszont állást foglalhasson, ill. kimondottan dönthessen – *pro* vagy *kontra* – ez ügyben!

Ugyanezért kell(ene), persze, a kérdés orvosi deontológiai vagy jogi stb. vonatkozásainak a körvonalazásait is tulajdonképpen

⁴¹¹ Uo. 227.

⁴¹² Vö. uo.; (Az eutanázia kérdésének a *phronészisz* szempontjából való megvilágítását főként Sipos Erika szorgalmazta a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetemen 2005 júniusában megvédett *Heidegger és az eutanázia kihívása* című mesterképzős disszertációjában).

irányítaniuk. Márpedig az eredeti orvosi eskü, a hippokratészi eskü, amely köztudomásúlag kimondottan tiltja az eutanáziát és az orvos által asszisztált „öngyilkosságot”, inkább leegyszerűsíti, mint kimondottan felvállalja a voltaképpen „erkölcsi” – tehát a lényegében csakis *phronészisszerü* – kérdést. Az ontológiai vonatkozásokat és utalásokat pedig egyenesen elfedi.

Ez utóbbiak értelmében azonban az eutanázia – ismételten és lényegében – lehetőség. Olyan lehetőség, amely szélesebben, ill. egyáltalán és egyenesen – kimondottan! – magához a halál, az emberi halál *sui generis* lehetőség-mivoltához küld. Ez a küldés persze faktikusan is lényeges. Mert arra utal – vissza –, hogy visszagondoljunk arra, hogy valójában és egyáltalán az ember „mindvégig” halandó.

Nem pusztán a halálához közeledve, ill. immár kimondottan életének a végső stádiumában lévén, vagy egyenesen haldokolva, válik az ember halandóvá! Márpedig vagy végtére is: „halandónak lenni” egyáltalán azt jelenti, hogy az élet egzisztenciális végén – annak a tényleges egzisztenciális bevégezéseként, valamint annak a tényleges egzisztenciális bevégezése gyanánt – „valamilyen módon” meghalni!

Csak hogy a halálhoz, a halálomhoz való ama előrefutás, amelyről Heidegger is annyira alapvető súllyal és értelemmel szól, pusztán délibáb marad mindaddig, ameddig – minden hétköznapi vagy nem-tulajdonképpeniség valóban fennálló lehetősége vagy veszélye ellenére – az ilyesmi „egyáltalán” nem vonatkozik, ill. nem gondol a szükségképpen mégiscsak meghalásként értelmezendő halál mindenképpen *valamilyenségével!*

Amiből kifolyólag tehát a meghalás – a meghalásom!!! – akár „ilyen” is, meg „olyan” is és „másmilyen” is lehet!⁴¹³ És ami – éppen a halálnak, a halálunknak az egzisztenciális mihozzánk tartozása következtében és (de) mindenféle voltaképpen megghatározatlansága

⁴¹³ És ami miatt a „halhatatlannak” meg a „halhatatlanságnak” – amelyről a dolgozat elején kellett beszélnünk – eleve és egyáltalán semmiféle „köze”, ill. „kompetenciája” nincsen és nem is lehet a halál és a meghalás kérdéséhez.

ellenére – az egzisztencia, a jelenvalólét számára vélhetőleg *sohasem mindegy!*

Úgyhogy a halandóvá válás értelmében érvényesített lehetséges előrenyúlás és előrefutás a halálhoz, nagyon is „természetesen” és szervesen jelenti vagy jelentheti az arra való tekintettel előrenéző magaelőző előrefutást is, ami kimondottan a meghalásunk Hogyan?-ját illeti.⁴¹⁴ Hiszen az erre vonatkozó előzetes és horizont-szerű, de azért körvonalazott döntés egzisztenciális és ontológiai értelme pontosan az, hogy ez tulajdonképpen és mindenképpen magához a halálhoz és a meghaláshoz való magaelőzés, ill. előrefutás, és pedig mindig is kimondott és tematikus – tehát nem pusztán benne értett vagy úgymond benne csak általánosan „feltételezett” – előrefutás. Amelyben persze egészen másról „rendelkeznek”, mint pl. azokról a vagyontárgyakról, amelyek kapcsán azonban rendszerint nem szokták firtatni a (vég)rendelkezés „jogát”.

Vagyis, amelyben éppen hogy akár a lehetséges eutanáziáról (is) döntenek és rendelkeznek. Olyannyira világosan, hogy persze lehetséges, hogy a tényleges történések szituáltsága okán maga a döntés esetleg – majd – feleslegesnek és tárgytalannak bizonyul.

⁴¹⁴ Bár az emberi életnek egy döntés következtében, ill. folyamányaként való bevégezése – akárcsak a balesetek vagy a gyilkosságok és az öngyilkosságok áldozatainak a halála – valóban nehezen számítható „természetes” halálnak. Miközben a valamilyen „civilizációs betegség” következtében beállt halál természetesnek számít. Azonban alig kérdezzük, hogy vajon egy vegyszerekkel, műanyagokkal, környezetszennyeződéssel, intézményi stresszel stb. feltöltött *élet* vajon „természetesnek” számítható-e? Vagyis, alig kérdezzük még most is azt, hogy egy egyre nem természetesebb – de azért cseppet sem feltétlenül „embertelenebb” – életet vajon miért kellene feltétlenül – persze, művileg – „természetesnek” kikiáltott módon befejezni. Ez is sokat mond, nyilván, a „természetjogi” megközelítések valóságos mélységeiről. Arról, hogy tehát mit is mondanak ezek tulajdonképpen azzal kapcsolatban, hogy: csak azért mert az ember a *természete* szerint halandó, csakis azért építheti ki és fejezheti is be ő az életét mindenféle nemtermészetes módon is.

Mert mások lesznek (lehetnek) – majd – az előre teljességgel mindig is uralhatatlan tényleges „körülmenyek” is.⁴¹⁵

Minden esetre talán már az eddigiekből is kiderült, hogy tényleg a *halállal* kapcsolatos ontológiai vizsgálódások *végigvívése*, végigkérdése szükséges előbb ahhoz, hogy azután majd valóban megérthessük és „megítélhessük” az *eutanáziához* (is) kötődő – általában „erkölcsieknek” nevezett, de többnyire csupán világnézetileg meghatározott – etikai és morális, valamint jogi, deontológiai és thanatológiai megfontolásokat, vonatkozásokat és az ezekkel kapcsolatos voltaképpeni – tehát: valóban „legitim”! – „kompetenciákat” is! Csak ezek alapján gondolkodhatunk azután majd a „világnézetekről” is hiteles módon! Vagyis nem csupán arról, esetleg, hogy mit is „néznek”, hanem arról is, hogy mit is *látanak*, *láthatnak* (meg) voltaképpen ezek a „nézetek”?

Mert különbség – és pedig lényegi különbség – van az „ölés” mint egyfajta általában és/vagy példányszerűen vett „élőlénynek” az általában és példányszerűen vett „életének” az ugyancsak általában vett „elvétele”, ill. az attól való megfosztása között, valamint aközött, amit az éppen meghaló és ráadásul már valóban halandóvá is vált és (de) kilátástalanul szenvedő embernek az általa, ill. az ő élettörténeti interperszonalitása révén és folyományaként kimondottan ki is nyilvánított elvárásai értelmében az jelent, hogy: a méltóságához – a saját súlyos méltóságára – segítik-segítjük az ő halálát, az ő meghalását. Akár úgy is persze, hogy az orvosi deontológiai s az egyéb erkölcsieskedő nyüzsgést félretéve, mondjuk nem hosszabbítjuk meg művileg a meghalni akaró szenvedő,

⁴¹⁵ Végrendelkezhetek én mondjuk az eutanáziámra vonatkozó körülményekkel és kérdésekkel kapcsolatosan előre, de akkor is megtörténhet, hogy esetleg ténylegesen egy hirtelen szívinfarktus áldozataként halok majd meg. De persze folyamatosan meg is kerülhetem az effajta előretékintő rendelkezés szorongásait anélkül, hogy megkerülhetném a kínzó meghalás esetleg teljesen „embertelen” és méltatlan sanyarúságait, ill. ezeknek a tényleges és bizonyára kihívó, megpróbáló tapasztalatait. Ahogyan ez Tolsztoj Iván Iljicsével is megtörtént.

haldokló emberek haldoklását, az „élet” meghosszabbítása, ill. a mindenféle csodavárás címén.

Többek között az ilyesmire nyithat a filozófia ablakot és, ugyancsak többek között, ebben is áll a filozófia rászánt és alkalmazott méltósága is.

Hiszen és egyébként, a filozófiáról többnyire azt szokták mondogatni, hogy az sohasem eredményez semmiféle valóságos és tulajdonképpeni tudást. Meg azt is, hogy a filozófia belátásai nem alkalmazhatók, „hasznosíthatók” voltaképpen semmiben. Nos, a fentebbiekkel együtt az itteni meditációk egyik legfontosabb eredménye talán pontosan *ennek a megcáfolása* lehetne, és pedig egy igencsak „időszerű” (eutanázia) és (de) egyben mindenkor égető kérdés – vagyis a halál kérdésének a – kimondott elemzése során.

Általa ugyanis egyrészt az eutanázia kihívásával való tulajdonképpeni(bb) szembesülés, másrészt pedig egyáltalán minékünk embereknek a magunk halandóságával és halálával való szembesülésünkben kialakítandó hitelesebb és tagoltabb tudatosság és tulajdonképpeniség, ill., harmadrészt, a filozófia, a filozofálás értelmével és – miért ne?! – az erejével való újrakérdő és újrafogalmazó találkozás válhat nemcsak „lehetővé”, hanem kimondottan ténylegessé is.

Ami eközben persze arra is rávilágít, hogy az eutanáziával kapcsolatos problémák is lényegében és voltaképpen éppenhogy az ember halandóságának, nevezetesen az ember halandóvá válásának a szinte a kezdetektől való léttörténeti problematikusságából fakadnak és mindig is ezekhez is küldenek vissza és tovább. Ebből a szempontból is, az eutanázia kérdésének a kérdezése bizonyára valóságos filozófiai és egzisztenciális, léttörténeti esély.

Olyan kihívás és olyan alkalom tehát, amelyre alkalmasint valóban alkalmassá kell(ene) végre lenni, válni! Mert ez nem csak a meghalásunk mikéntje, hanem a léttörténet lehetőségeinek az alakulása szempontjából sem mindegy! És mert, egyébként is, a dolog, az úgy tulajdonképpeni *tétje* pontosan *ez*!

Heidegger és az eutanázia kihívása

A filozófiának voltaképp sugalmazó szelleme a halál, hisz aligha filozofálna az ember, ha a végesség tudatosulásának következményeként fel nem tevődne, a saját-lét értelmére vonatkozó kérdés – mondja Schopenhauer. Ehhez a gondolathoz kapcsolódik Heidegger halál-felfogása is, aminek mentén kutatásom során kiváltképpen a saját halál és a saját élet-idő kölcsönhatásának fontosságát kívánom hangsúlyozni, majd ennek alapján napjaink „eutanáziavitájá”-ba szeretnék bekapcsolódni.

Kutatásom tehát az eutanázia kérdésének vizsgálatában fog célba érni, de szükségesnek tartom, hogy azt jól megalapozott elméleti megfontolásokkal támasszam alá, ezért első lépésként tisztáznunk kell néhány alapfogalmat.

Lássuk elsőként az *idő* fogalmát, amelyet csakis akkor érthetünk helyesen, ha Heidegger nyomán képesek vagyunk meghaladni a vulgáris, lineáris időfogalmat és elismerjük, hogy az autentikus emberi lét, vagyis a jelenvalólét (*Dasein*) maga az idő, abban az értelemben, hogy a meghaláshoz előrefutván, s onnan visszatérően képes saját jövője lenni. A jelenvalólét „létében már mindenkor megelőzi önmagát.”⁴¹⁶ Ez a megelőzés pedig a jelenvalólét tulajdonképpen egész-lenni-tudását alkotja, amennyiben – mint „véghez viszonyuló lét” – saját halálához viszonyulva, ahhoz viszonyul, ami ő maga.⁴¹⁷ Ez a gondolat világít rá a heideggeri fordulat jelentőségére, amely a „mi az idő?” kérdés helyébe a „ki az idő?”, illetve még közelebbről az „én vagyok-e saját időm?” kérdését állítja.

A heideggeri gondolatmenetben kitüntetett szereppel felruházott jövőről hangsúlyoznunk kell, hogy az nem azt a „most”-ot jelenti, amely még nem vált „valóságossá”, s egyszer majd lesz, hanem a *jövést*, melyben a jelenvalólét legsajátabb lenni-tudásában

„önmagához-eljövés”-ként egzisztál.⁴¹⁸ A jelenvalólét ugyanis „mint egyáltalában létező eljön magához, azaz létében egyáltalában eljövendő.”⁴¹⁹ A jövőiség tehát Heideggernél, a halálhoz való előrefutó visszajövetel reflexív mozgásában érhető tetten, ami során a jelenvalólét önmagává válik azáltal, hogy tapasztalja halálának legsajátabb, vonatkozás nélküli és meghaladhatatlan lehetőségét, s onnan visszajöve felismeri sorsának egyszerűségét és egyediségét.⁴²⁰

De amint a fecsegés is elnyomja a lelkiismeret „hangját”, ugyanúgy az óraidőként definiált idő is elrejtí az idő eredeti értelméhez való eljutást. Az óra ugyanis csak a jelent mutatja, múlttal és jövővel nincs mit kezdenie, ezáltal felszámolja magát az időt, hisz a most a „már nem” és a „még nem” határát képező kiterjedés nélküli pont, s mint ilyen nem is létezik.

Ezzel szemben a hitelesség vonatkozásában a jelen részesedik a múltból és a jövőből is. A múltat ugyanis – amennyiben autentikus – történetiségében tapasztaljuk, s az emlékezés révén lényegi múltként visszahozható. A jövő pedig az autentikus létmód vonatkozásában központi jelentőséggel bír, hisz a *Dasein* az önmagához való el- és visszajövele értelmében mindig jövő idejű. Az idő tehát, rendelkezik azzal az *ambiguitással*, hogy oly módon képes elválasztani az előbbit az utóbbtól, hogy ugyanakkor egységes egészbe is szervezi azokat.

Az emberlétet e három időeksztázis egymásba játszásában kirajzolódó egzisztenciális lehetőség jellemzi. E dinamizmus pedig a *Dasein* alapvető tulajdonságát jelöli, arra utalva, hogy sohasem lehet statikus állapotban, lényegi múltja ugyanis kiható jövőjére, sőt a jövő felől is újraértelmezhetővé válhat a múltja.

A *Dasein* tehát csakis lehetőségében jelenvaló és nem redukálható arra, ami ő egy adott időben. E lehetőség-lét viszont épp a meghalás tapasztalatában, azaz a lehetőségek megszűnésének tapasztalatában nyer értelmet, hisz különben, ha nem szembesülnénk végességünkkel és nem vetnénk számot azzal, hogy véges létezőkként nem tartozunk az örök lehetőségek, azaz a végtelen idő

⁴¹⁶ Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Gondolat, Budapest, 1989. 348.

⁴¹⁷ Vö. uo. 524.

⁴¹⁸ Uo. 543.

⁴¹⁹ Uo. 536.

⁴²⁰ Vö. uo. 429.

birodalmához, akkor az emberlétre sem tudnánk úgy gondolni, mint lehetőségekben mozgó, lehetőségeket nyerő és vesztő létezésre. A végesség tapasztalata tehát rávilágít arra, hogy az ember nem teljesen ura az időnek – önmagának – s ennyiben az időben lenni tudás képessége feladatjelleggel bír. Hisz míg a „jelenbe-zártan” élő állatok számára nem létezik jövő, és ennyiben „nincs” saját haláluk sem, addig az embernek ahhoz, hogy meg tudjon halni, előbb halandóvá kell válnia. E kijelentés nem a biológiai halál bekövetkezésében kételkedik, hanem az időben-lenni-tudás mikéntjét problematizálja. Ugyanis az ember elsődlegesen a világra hanyatlás létmódján, a lineáris időben él, és ennek következtében az ő esetében is egyfajta „eseménybe-zárt” halál kerül előtérbe, amely eszerint csakis jelenként lehet jelen. Ezt a halált Heidegger „elhunyás”-nak nevezi, amiről megállapítja, hogy csak annyiban különbözik az állatok esetében használt „kimúlás” fogalmától, hogy az illető éppen egy „ki”-nek és nem egy „mi”-nek született.⁴²¹

A születés által determinált halállal szemben viszont Heidegger, Simmel nyomán, a gond tárgyává teszi a halált. Ebben a vonatkozásban már nem „elhunyás”-ról, hanem „meghalás”-ról beszél, miközben a halandóvá válás terhének felvállalására figyelmeztet, és azt hangsúlyozza, hogy a halál nem csupán a jelenvalólét „véget-ért-lét”-ét,⁴²² hanem a *hagyáson alapuló elhatározás* révén a létező véghez-viszonyuló-létét is jelöli. Ennek egzisztenciális lehetősége azon alapul, „hogy a jelenvalólét lényegszerűen feltárult önmaga számára, mégpedig a magaelőzés módján.”⁴²³ A lét, az idő, a jelenvalólét és a jövő a gondnak a halálhoz viszonyuló létben konkretizálódó struktúramozzanatában így függenek végül is szerkezetileg és egzisztenciálisan is össze csakis a halandó számára lehetséges „egész-létként”. „Vagyis: éppenhogy a halál révén.”⁴²⁴

Hogy miért fontos a halál kapcsán az időről beszélnünk, úgy gondolom nem igényel különösebb magyarázatot, hisz még a

⁴²¹ Vö. uo. 424-425.

⁴²² Vö. uo. 429.

⁴²³ Uo. 430.

⁴²⁴ Király V. István: *Kérdő jelezés*. Kalligram, Pozsony, 2004. 132.

vulgáris értelemben használt idő is egy „halál-esettel” végződik. Tehát még akkor is létezik legalább egy találkozási pont az idő és a halál között, ha a halálnak csupán azt a szerepet tulajdonítjuk, hogy elvágja a „most-sor”-ban kirajzolódó lineáris idő fonálát. Viszont a *szabadság* és a halál problémakörének érintkezése már nem ennyire egyértelmű, sőt úgy tűnhet, mintha a két fogalom közé leginkább a kizáró diszjunkció illene. A halál ugyanis, attól függetlenül, hogy az örök élet mellett szeretnénk-e dönteni vagy sem, biztosan bekövetkezik. Innen nézve tehát a halál éppenhogy kizárja szabadságunk érvényesülésének lehetőségét.

Ezt a „vagy”-lagos viszonyt írja át „és” típusú viszonyra Heidegger, aki azt hangsúlyozza, hogy a halál a jelenvalólét biztos vége, de úgy mint önmaga legvégső lehetősége, azaz szabadsága. Ezáltal pedig a halál létünk voltaképpeni egzisztenciális létjellemzőjévé válik, hiszen a „lehetővé tenni” magunk számára a halált, nem is jelent mást, mint felvállalt módon halandó gyanánt élni, azaz saját sorsunkat kézbe venni.⁴²⁵

A lehetőségként értett halál tehát, halandóságunk felvállalásának terhét bízva ránk, ez pedig a „sors” fogalmával áll szoros kapcsolatban, amelyről Heidegger a következőket mondja: „Sorsnak nevezzük a jelenvalólétnek a tulajdonképpeni *elhatározottságában* rejlő eredendő történést, amelyben a jelenvalólét – nyitottan a halálra – egy öröklött, de egyszersmind választott lehetőségében önmagára *hagyatkozik*”.⁴²⁶

Az idézett szövegrész dőlt betűs szavai az előbbieken említett „hagyáson alapuló elhatározottság” kifejezésre utalnak vissza, amit most megpróbálok részleteiben tárgyalni.

Az *elhatározottság* annyit tesz – mondja Heidegger – mint *hagyni* előrehívni magunkat „legsajátabb bűnös-létünkre”.⁴²⁷ A *hagyás* e vonatkozásban nem passzivitást jelöl, hanem a lelkiismerettel-bírní-*akarás* értelmében vett *elhatározottságnak* felel meg, amennyiben „lenni-hagyja” a *das Man* – az Akárki – diktatúrája által elfedett, torzított létezőt, a maga el-nem-

⁴²⁵ Vö. Heidegger: I.m. 132.

⁴²⁶ Uo. 616. (Az első kiemelés tőlem – S. E.)

⁴²⁷ Vö. uo. 508.

rejtettségében, a nyitottban maga-magaként, a maga igaz-létében megmutatkozni.⁴²⁸ Ez a hívás, amely felszólít bennünket önmagunkra, azaz magunk legsajátabb lenni tudására, „akaratumk ellenére” hív az igaz-létbe, másrészt viszont kétségtelen, hogy a hívás nem egy másiktól, hanem *belőlem* jön, de mégis rajtam *túlról*.⁴²⁹

A hívás számára szabaddá válás értelmében használt szabadság *személyes jelleggel* bír, hisz a lelkiismeret hívása mindig egy Én-re kihegyezett, akit lelkiismerete a „messzeségből a messzeségbe” hív.⁴³⁰ Hol van ez a messzeség, kérdezhetjük, ahonnan a hívó szó elér bennünket? Erre a kérdésre ad válaszi a heideggeri „előlegező elhatározás” kifejezés, ami arra utal, hogy a halálra nyitott szabad létben (*elhatározottságban*), a jelenvalólét a maga-*előzés* módján feltárul önmaga számára. A halál az egzisztenciához tartozóan tehát lehatárolja és meghatározza a jelenvalólét mindenkor lehetséges egészváltát. Ezért nevezi Heidegger a halált *legsajátabb* lehetőségnek, hisz az önmagát-előző-lét értelmében használt gondról azt írja, hogy az tulajdonképpen a legsajátabb lenni tudáshoz viszonyuló lét, s ennyiben ez a gondstruktúra a halandóvá válás értelmében teszi láthatóvá, és bízza ránk saját sorsunkat.

Ugyanakkor a halált *vonatkozás nélküli* lehetőségnek nevezi Heidegger, ami által arra figyelmeztet, hogy ha az „ember” „a halált mint a környező világban utunkba kerülő eseményt érti meg, az erre *vonatkoztatott bizonyosság* nem találja el a véghez viszonyuló létet”.⁴³¹ Ezzel azt hangsúlyozza, hogy az ember „*tud* a bizonyos halálról, s tulajdonképpen mégsem bizonyos a sajátjában”.⁴³² A saját halálban való bizonyosság ezért kapcsolódik Heideggernél a halál vonatkozás nélküli, *meghatározhatatlan* lehetőségéhez.

A halál meghatározhatatlan lehetőségébe ágyazódó feladatjellegéről továbbá elmondhatjuk, hogy az nem azt követeli tőlünk, hogy megoldjuk a megfejthetetlen rejtvényt, s ez által

⁴²⁸ Vö. Király: I.m. 137.

⁴²⁹ Vö. Heidegger: I.m. 465.

⁴³⁰ Vö. uo. 483.

⁴³¹ Uo. 439.

⁴³² Uo. 440.

kioldjuk magunkat a saját halál szorításából, hanem éppen a meghatározhatatlanságból kinövő kérdésség terhének felvállalására szólít. Azonban az elhatározottságban a döntést mi magunk kell, hogy meghozzuk. Szabadon választhatunk tehát önmagunk kérdésségének terhe, illetve a „könnyen vétel” között, vagyis az önmagunk elnyerése vagy elvesztése között, attól függően, hogy választjuk-e a ránk kihegyezett kihívást, vagy inkább elodázzuk – „nem választva választjuk” – ennek lehetőségét, s ezáltal lemondunk sorsunkról, amelynek formát a saját halálhoz való előrefutó szabaddá válás kölcsönöz. A szabaddá válás e vonatkozásban a *das Man* diktatúrája alól való felszabadulást jelenti, ami a halálhoz való hiteles viszonyulás révén az élet lényegi értékére és tulajdonképpeni értelmére mutat rá. Arra a kérdésre pedig, hogy mi rántja vissza a jelenvalólétet a „világ”-ban való hanyatló feloldódásából, Heidegger azt válaszolja, hogy a szorongás diszpozíciója, amelyben a mindennapi otthonosság összeomlik.

Heidegger tehát szakít azzal az ősrégi elképzeléssel, amely a halált pusztán *szükségyszerűségnek* tekinti, és ehelyett a halált *lehetőségként* értelmezi, ami alkalmat nyújt arra, hogy azt ne külső *dolognak*, hanem állandóan az ember előtt lebegő *hermeneutikai, illetve ontológiai egzisztenciálénak* tekintse. Ennek értelmében a heideggeri halálelemzés elsősorban a *fenomenológiai-ontológiai-hermeneutikai* megközelítést alkalmazza, ami lehetőséget nyit arra, hogy a halálfenomént hangsúlyosan az *értelem* felől tegye vizsgálat tárgyává. A „*mi a halál?*” jellegzetesen antik, dolog-létre vonatkozó kérdéstípus ily módon tehát a „*mi a halál értelme?*” kérdésben kérdeződik tovább, s ennyiben a halál mint meghaladhatatlan lehetőség, a legsajátabb, legvégső lenni-tudás megértésének lehetőségeként, vagyis a tulajdonképpeni egzisztencia lehetőségeként működik, ezt pedig a heideggeri értelemben használt előrefutás lehetősége biztosítja. A jelenvalólét ugyanis „csak az előrefutásban bizonyosodhat meg legsajátabb léte felől, annak meghaladhatatlan egészváltában”.⁴³³ Ezt nevezi Heidegger saját halálunk számára való előrefutó szabaddá válásnak, amely megszabadít attól, hogy belevevünk a véletlenszerűen előtölködő lehetőségekbe, úgy,

⁴³³ Uo. 451.

hogy ugyanakkor feltár minden előtte fekvő lehetőséget, ezért benne rejlik az a lehetőség, hogy a jelenvalólet mint egész-lenni- tudás egzisztáljon.⁴³⁴ Ennek fényében pedig megállapíthatjuk, hogy „mindenféle »értelem« vagyis az »értelmesnek« mondható lény is a *sum*, a halál, valamint a szabadság hármasságában konstituálódik!”⁴³⁵

A szabadság fogalmának heideggeri újraértelmezéséhez tehát szorosan kapcsolódik az *autenticitás* (a „*sum*”) problémája, hisz amint a fentiekben is már hangsúlyoztam: a személyes jelleg hiányában nem beszélhetünk a lelkiismeret hívásáról s ennyiben saját sorsunk szabadon választható lehetőségéről is le kell mondanunk.

A lelkiismeret hívásában hangsúlyozódik tehát leginkább a személyes jelleg fontossága, ezért most vizsgáljuk meg milyen értelemben használja Heidegger ezt a fogalmat: „A lelkiismeret értésünkre ad, *feltár* »valamit«.”⁴³⁶ Az idézett szöveghely központi fontosságú fogalma a *feltárás*, ami az *alétheia* (el-nem-rejtettség) értelmében használt „létező mint igaz”-ra utal. Heidegger ugyanis azt hangsúlyozza, hogy a jelenvalólet világhoz kötött, s mint ilyen nem mentesülhet totálisan az akárki nem-tulajdonképpeniségének örvényétől, s ennek következtében a jelenvalólet „közvetlenül akárki, és többnyire az is marad”.⁴³⁷ Még helyesebben azt mondhatjuk, hogy a jelenvalólet az „akárki”-ben rejtőzködik, mindaddig ameddig lelkiismeretének hívása meg nem fosztja ettől a menedékétől. A hívás tehát kiemeli a jelenvalóletet elrejtettségéből, és el-nem-rejtettségében (felfedtségében) láttatja.

Az ember, pontosabban a jelenvalólet tehát azzá válhat ami, ha meghallja a lelkiismeret hangján szóló, rá kihegyezett kérdezést. Erről a kérdésről továbbá hangsúlyoznunk kell, hogy az nem gyors megoldást követel, hanem a kérdésben való kitartó megmaradást sürgeti, miközben rávilágít arra, hogy az igazság keresésére irányuló kérdés forrása tulajdonképpen nem más, mint a kérdező kérdéssége, vagyis Ő maga.

⁴³⁴ Vö. uo. 449–450.

⁴³⁵ Király V. István: *A halál és a meghalás tapasztalata*. Közok, 2002. 119.

⁴³⁶ Heidegger: I.m. 457.

⁴³⁷ Uo. 263.

A lelkiismeret hívása tehát magából a jelenvalólétekből jön, de mégis rajta túlról, a „messzeségből”, mondja Heidegger, hisz „a hívás azt érinti, aki vissza akarja hozatni magát”.⁴³⁸ A létező ugyanis amely mi magunk vagyunk, ontológiailag a legtávolabbi –állapítja meg Heidegger

Ezen a ponton érkezünk el az ontológiai differencia problémájához, aminek kapcsán az *autenticitás* kérdése lényegi jelentőséggel töltődik fel, hisz Heidegger arra figyelmeztet, hogy a jelenvalólet *ontikusan-egzisztensen* többnyire kitér a szorongás diszpozíciójában feltáruló lét elől, s pusztán kéznél-levő darabokból áll. Ebben gyökerezik, de vele szemben áll az *ontologikus-egzisztenciális*, ami az előlegzés és az elhatározottság szabadságában a jelenvalóléteknél alkalmas ad, hogy lehetőségeit egzisztenciálisan „végig” gondolja.

Az előző fejtegetések alapján továbbá megállapíthatjuk azt is, hogy az „aktusra hozott” kihívásként értelmezhető halál, *megfelelést*, illetve *választást* követel attól, akit érint, és ott, illetve abban a szituációban amelyben számára hallhatóvá válik a lelkiismeret hívása. Az egzisztenciális kihívásban érvényre jutó döntéskényszer, amelynek tétje Önmaga elnyerése, illetve elvesztése, tehát személyhez és konkrét szituációhoz kötött, s ennyiben szorosan kapcsolódik az Arisztotelész-től örökölt *phronészisz* fogalomhoz amelyről elmondhatjuk, hogy csak az érti, aki hallja az alkalom hívásában rá kihegyezett egzisztenciális kérdést, illetve akit érint. Ezt a problémakört az *Igazság és módszerben* tárgyalt *tekhné*-modell gadameri kritikájához csatlakozva fogom körbejárni. A *phronészisz* ugyanis mint gyakorlati „tudás” mindenekelőtt azt jelenti, hogy egy konkrét személyre és egy konkrét szituációra vonatkozik és ugyanakkor nem hasonlítható semmiféle *tekhné*hez sem.⁴³⁹

A *phronészisz*-gondolathoz kapcsolódva, elsősorban „az erkölcsi tudás voltaképpeni problémája”-t vázolja fel Gadamer, ahol a feladat nehézségét a technikai tudástól való elhatárolásban ismeri fel, hisz „először úgy látszik, hogy teljesen analóg feladatról van

⁴³⁸ Uo. 460.

⁴³⁹ Vö. Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Gondolat, Budapest, 1984. 38.

szó”,⁴⁴⁰ nevezetesen arról, hogy az általános tudást az egyedi valóságra kell alkalmazni. Ez azt jelentené, hogy az erkölcsi és mesterségbeli tudás alkalmazása is döntően technikai probléma. Az erkölcsi tudás azonban mégsem lehet olyan, mint a mesterségbeli tudás, mert „nyilvánvaló, hogy az ember nem olyan módon rendelkezik magával, mint a kézműves az anyaggal”,⁴⁴¹ önmagát nem tudja ilyen módon előállítani. A *phronészisz* más jellegű tudás, s ennek megvilágításában a gadameri elemzés a heideggeri gondolatmenetre emlékeztet. A *phronészisz* tárgyában az a nehézség rejlik, hogy maga a *phronészisz* is hozzátartozik ahhoz a létezőhöz, mely saját tárgyát alkotja. Ő is abban a létezőben történik, amelyet neki magának kell feltárnia, ezért itt a létezőhöz való viszonyulás más struktúrával rendelkezik, mint a *tekhné* esetében.

A másik jellemző, amelyet Gadamer kiemel, abban áll, hogy „az erkölcsi tudás elvileg nem rendelkezhet a megtanulható tudás előzetességével”.⁴⁴² Az eszköz ismeretét itt nem lehet előre elsajátítani, de ettől még az erkölcsi tudás nem tökéletlen tudás, mely ott lépne fel, ahol technikai tudásra lenne szükségünk, de nem rendelkezünk vele. Ennek alátámasztására az alapvető érv a következő: a *tekhné*hez hozzátartozik a próbálkozás, kísérletezés. A tévedni tudás tehát a *tekhné* része, hiszen éppen az elhibázás útjain épül ki a bizonyossága. A tévedni tudás ezen lehetősége így konstitutív a *tekhné* kiépülése számára. Ezzel szemben a *phronészisz*nél, ahol a megfontolás magát az ittlét létét érinti, minden tévedés: mulasztás, hiba, vétek. Önmagam elmulasztása nem magasabb lehetőség, hanem éppenséggel romlás, veszteség. Nem kísérletezés révén tudok erkölcsösen eljárni. A *phronészisz* megfontolása inkább vagy-vagy között áll. Itt nincs több vagy kevesebb, úgy, mint a *tekhnénél*, hanem csak a meghatározott döntés komolysága, amely elmulaszt vagy eltalál, vagy-vagy – mondja Gadamer.

A harmadik különbséget Gadamernél az jelenti, hogy míg a mesterségbeli tudást – a hozzáértést valamihez – megtanulhatjuk és

⁴⁴⁰ Uo. 224.

⁴⁴¹ Uo. 223.

⁴⁴² Uo. 227.

elfelejthetjük, addig az erkölcsi tudás nem tanulható meg és nem is felejtethető el.⁴⁴³ A lelkiismeretünk emlékeztet rá – fűzhetjük hozzá Heideggerrel.

Az ember tehát nem rendelkezik semmiféle előzetes tudással, ezért a döntés minden alkalommal feltételez az ember részéről egyfajta tanácskozást önmagával. Ezt a gondolatot dolgozza ki Gadamer *Platón dialektikus etikája* c. habilitációs munkájában, ahol a dialektikus, két egymásnak ellentmondó tézis azonos érvényét jelenti egyazon ész számára. Ezzel azt hangsúlyozza, hogy itt nem vélemény áll szemben véleménnyel, hanem a dialektikus ellentmondás által konstituálódik, hogy egy és ugyanazon észnek kell érvényesítenie véleményt és ellenvéleményt.⁴⁴⁴ Ennek a szituációnak a fontossága, komolysága abban áll, hogy az embert, a helyes eltalálásának ígérete nélkül kihelyezi abba a döntési pozícióba, amelyben önmaga felől dönt, s ekként Gadamer az emberi megértés centrumába, a jónak soha nem szünő feladatjellegét állítja. A „jó” tehát, „amire minden irányul”, nagy változásokat mutat, hisz a lelkiismeret hívása, illetve a *phronészisz* szituációfüggő.

Az erkölcsi tudás tehát a „mindenkorról való tudás”, ami azt jelenti, hogy csakis a mindenkori szituációban történő döntések összessége jelenthetné annak teljességét. Minden új szituáció bár vannak hasonlóságok is közöttük, új tudást is feltételez, s ennyiben itt nem beszélhetünk előre megtanulható tudásról, hisz támpontokon kívül nem állnak rendelkezésünkre a priori „normák”, melyeket csak fel kellene ismernünk, vagy „konvenciók”, melyeket csak el kellene fogadnunk.⁴⁴⁵

Ugyan minden helyzet körülhatárolt lehetőségeket tartalmaz, s ennyiben vannak támpontjaink, azonban a *phronészisz* nem biztosít afelől, hogyan kell eltalálnunk a jót, de kötelez a választásra, hisz – amint Hartmann is hangsúlyozza – szabad lényekként döntéskényszer alatt állunk, mivel véges létezőkként létünk az elmulasztott, illetve elnyert lehetőségekben konstituálódik.

⁴⁴³ Vö. uo. 224.

⁴⁴⁴ Vö. Gadamer, Hans-Georg: A platóni dialektikához. In: *Kellék*. Kolozsvár-Szeged. 18-19-20/2001. 29.

⁴⁴⁵ Vö. Gadamer: *Igazság és módszer*. 226.

Az ekként kirajzolódó egzisztenciális kérdések által motivált hiteles filozófiáról hangsúlyoznunk kell, hogy „tudatában van annak”, hogy az egzisztenciális terhet egyik generáció sem veheti le az utána következő generáció válláról, s ennyiben a voltaképpeni filozófia célja sem a kérdés végleges megválaszolásában, hanem a kérdés terhének magunkra vállalásában áll.⁴⁴⁶ Erre a „terheltségre” vonatkozik az a heideggeri kijelentés is, amely a filozófiáról megállapítja, hogy az „lényege szerint, sohasem könnyíti meg, hanem mindig csak megnehezíti a dolgokat”.⁴⁴⁷

A lényegi filozófiai problémák felkutatására ezért hasznosnak bizonyul a következő kérdés megvizsgálása: Mely téma az amelyről az ember (a *das Man*) a legkevésbé akar hallani? Pontosabban: mi zavarhatja meg leginkább a *gondtalan* biztonságban, vagyis az *otthonossá* tett világban élő akárkit, aki nem akar megnehezítő dolgokkal foglalkozni? A válasz pedig szinte magától adódik, hisz az élet voltaképpen legnagyobb és legegységesebb gondolja, terhe éppen a halál, s ennyiben a saját létértelmére vonatkozó radikális kérdezés terhe alatt létrejövő hiteles filozófiai kutatások gerincét is ez alkotja.

Ennek értelmében megállapíthatjuk, hogy a halál ugyan egy nagyon régi probléma, azonban napjainkban „új mostanisággal” töltődött fel az eutanáziakérdés aktualitásában. Az aktuális, illetve egzisztenciális kihívás által provokált gondolkodói aktusra hozásban létrejövő hiteles és ugyanakkor alkalmazott filozófia tehát jó és tulajdonképpenileg vett „alkalomnak” bizonyul az eutanázia-probléma szemügyre vételére is. Ehhez pedig leginkább a *phronészisz* értelmében használt „gyakorlati tudás” nyújthat segítséget, ami az eutanázia („jó halál”) vonatkozásában sem biztosít receptet afelől, hogy hogyan kell eltalálnunk a jót, amelyre minden irányul, hanem ránk bízva a döntést.

Első lépésként fontosnak tartom annak hangsúlyozását, hogy bár az eutanázia kifejezés az *eu* (jó) és a *thantosz* (a görög mitológiában a halál megszemélyesítője) szavakból származik, nyelvünk érdekes módon mégis legfeljebb „kegyes halálnak”

⁴⁴⁶ Vö. Heidegger, Martin: *Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk*. In: *Existencia*. Szeged-Budapest. Vol. VI-VII. 7.

⁴⁴⁷ Heidegger, Martin: *Bevezetés a metafizikába*. Ikon, Budapest, 1995. 7.

fordítja, tehát kerüli az eutanázia magyar megfelelőjét, a „jó halál” szóösszetétel használatát, ezzel is jelezve idegenkedését tőle. Márpedig éppen az „állandó feladatjelleggel” felruházott *jó*⁴⁴⁸ tudna leginkább rávilágítani arra a problémára, amely eligazítást jelenthetne az eutanázia-viták szövedékében, mely az átláthatatlanságig összekuszált, hisz a pro és kontra érvek két véglete között annyi árnyalata létezik, ahány konkrét szituáció van. Ezért tartottam fontosnak a *phronészisz* fogalmának bevezetését, ami mindig egy konkrét alkalomhoz, illetve személyhez kötött.

A jogi szabályozás számára is – úgy gondolom – egyrészt ezért jelent oly nagy problémát az eutanázia kérdése, mivel az előre rögzíthető jogi normák nem tudnak vagy csak nagyon nehezen képesek megfelelni ennek az árnyalt sokszínű problémának, ami minden konkrét szituációban egy kicsit más. Emiatt aztán úgy tűnik, mintha lehetetlen lenne olyan jogszabályt alkotni, amely egyértelműen meghatározná a kegyes halál eseteit, s amely kizárná a döntésről szóló utólagos vita lehetőségét. Jogi szabályozásra viszont mégiscsak szükség van, ahhoz hogy – többek között – határt vonhassunk eutanázia és gyilkosság között. Azonban a jogi keretek kialakításával kapcsolatos döntés meghozatalához is lényegében egy ontológiai horizontra lenne szükség, és tulajdonképpen ez képezi a leglényegesebb „problémát” ez ügyben. Hisz csakis ebben az ontológiai horizontban válhatna felvállalhatóvá a halál nagyon sajátlagos lehetőség-mivolta, s ekként eldönthetővé válhatna egyáltalán a végső döntésre vonatkozó illetékesség kérdése is.

Az *illetékesség kérdés* kapcsán, a beteg önrendelkezésének lehetőségével egy időben az orvos szerepe, felelőssége is fel- és ártértékelődik. Az orvosra hárul ugyanis az a feladat, hogy pontosan megállapítsa és ismertesse a beteggel a diagnózist, a betegség folyamatának várható menetét, illetve az eutanázia esetleges végrehajtásának feladata is őt terheli.

A fő szerep azonban mégiscsak a betegé, aki a lelkiismeret előrehívó visszahívásában a maga „távlatos” közelségében

⁴⁴⁸ Gondoljunk itt a platóni *idealizált jóval* szembehelyezhető *arisztotelészi jóra*, ami szorosan kapcsolódik az előbbieken tárgyalt *phronészisz* fogalomhoz.

tapasztalja saját halálát. Ezzel szemben viszont sok esetben a haldokló utolsó percig reménykedik felépülésében vagy esetleg az örök életben, mivel – voltaképpen – képtelen szembenézni saját halálával. Ebben az esetben, hogy ne kelljen meghallania saját lelkiismeretének hívását, a haldokló inkább a *das Man* diktatúrája által hangoztatott megnyugtató vigaszokra figyel, és a „kegyes hazugságot” gyakran épp saját orvosától kapja.

Vizsgáljuk most meg néhány olyan, napjainkban praktizáló orvos véleményét, amelyek mentén talán világossá válhat, hogy miért hódított teret a „kegyes hazugság intézménye” és hogy egyelőre miért talált sok helyen elutasításra az ún. „kegyes halál” gondolata:

43 éves orvos: Az orvostudomány eszközeivel általában minden fájdalom enyhíthető, nem kell szenvednie a haldoklónak. Ezért ritkán vetődik fel az orvosokban a kegyes halál gondolata. A beteg ugyanis végig reménykedik abban, hogy állapota visszafordítható. Ám, ha meglennének a törvényes keretek, nem utasítanám vissza a haldokló akaratának teljesítését.

55 éves orvosnő: Vallási megfontolásból nem értek vele egyet. Egyetlen ember sem jogosult arra, hogy életet oltsón ki.

Ronald Suchý baleseti sebész: Vettem a fáradságot, és áttanulmányoztam a holland törvényt. Nem tetszik. Főleg a beteg szabad akaratának kinyilvánítása ébreszt bennem kétségeket. Ki dönti el, hogy a beteg képes-e a megfontoltan dönteni? Vajon melyik orvos képes kimondani: ez a végső stádium. Huszonhét éves orvosi gyakorlatom alatt ugyanis találkoztam „csodás” gyógyulásokkal.

Baculák Veronika főorvos: Több évtizedes pályafutásom alatt viszont azt tapasztaltam, még azok is, akik tudják, hogy menthetetlenek, reménykednek.⁴⁴⁹

Az orvosok beszámolója alapján megállapíthatjuk, hogy helyes Heideggernek az a megállapítása, amely kijelenti, hogy az emberi hajlam szeret elrejtőzködni a saját halál tudomásul vételének terhe elől. „A beszéd azt mondja: az ember a végén egyszer meghal, de ez minket magunkat egyelőre még nem érint”⁴⁵⁰ A „csodás gyógyulás”,

valamint az örök élet reményéről fecsegő *das Man* ugyanis nem hagyja szóhoz jutni a lelkiismeretet, amely a halált lehetőségként, még közelebből, az Önmaga elnyerésének, illetve elvesztésének lehetőségeként a maga jövőiségében bevonhatná a jelenbe. A felelősség elől ekként elrejtőzködő lét azonban azáltal, hogy nem vállalja fel saját halandóságának terhét, elfedetttként a nem igazságban talál menedékre, és ezáltal elveszíti Önmaga elnyerésének lehetőségét is.

Két szöveghelyet azonban fontosnak tartok külön is tárgyalni: Az első beszámolóban például azt olvashatjuk, hogy: „Az orvostudomány eszközeivel általában minden fájdalom enyhíthető, nem kell szenvednie a haldoklónak. Ezért ritkán vetődik fel az orvosokban a kegyes halál gondolata”. Ezt a véleményt azonban konkrét tények cáfolják, hisz például Belgiumban már a '70-es évek közepétől tekintélyes orvosi mozgalom egyetértett az eutanázia gyakorlatba ültetésével, sőt Hollandiában már törvény van az eutanáziának a gyermekekre való kiterjesztésére is. Továbbá problémásnak bizonyul annak az orvosnak a véleménye is, amelyik a beteg szabad akaratának kinyilvánításának képességét kezeli gyanakvással: Ki dönti el – teszi fel a kérdést az orvos – hogy a beteg képes-e a megfontoltan dönteni? De beszélhetünk-e még emberi méltóságról – kérdezhetjük mi is erre a kérdésre reagálva – ha a döntés képességét, vagyis az emberhez lényegileg hozzátartozó szabadságot is elvitatjuk a haldokló betegtől? Az orvos kételyének „jogtalanságát”⁴⁵¹ igazolja továbbá a *phronészis* is, amelyről az előbbiekben már megállapítottuk, hogy az mint az egzisztenciális szituációban érvényesülő „tudás”, oly nagy mértékben gyakorlati, hogy szinte az mondható róla, hogy csak az érti, akit érint a szituációban rá kihegyezett kérdés, kihívás. Ez azonban nem jelenti azt, hogy nem ismerjük el az orvos felelősségét, hisz amint az előbbiekben is hangsúlyoztam, a kérdés eldöntésében vitathatatlanul fontos szerepet tölt be: egyrészt ugyanis ő szolgáltatja a betegnek a döntéshez szükséges információkat, másrészt pedig arról sem szabad

⁴⁴⁹ Vö. <http://www.hhrf.org/ujszo/2001/12/tema.htm>, 2005. 05. 07

⁴⁵⁰ Heidegger: *Lét és idő*, 433.

⁴⁵¹ Ez a jogtalanság a törvény értelmében jogos, ezért voltam kénytelen idézőjelbe tenni.

megfelekednünk, hogy az eutanázia végrehajtásának feladata is az orvos aktív, illetve passzív részvételét feltételezi.⁴⁵²

Ebből a nézőpontból vizsgáljuk most meg azokat a kérdéseket amelyek napjaink eutanázia vitájában minduntalan felvetődnek:

1. Elfogadhatjuk-e valakitől azt, hogy már nem tudja túrni a szenvedést – inkább a halált választja?

2. Dönthet-e az orvos betege életéről és haláláról?

3. Hogyan egyeztethető össze az eutanázia a hippokratészi esküvel?

Az első kérdésre a *phronészisz* sajátlagos *ontologikuma* értelmében azt kell válaszolnunk, hogy az érintett az, aki érti az egzisztenciális szituációban rá kihelyezett kérdést, ezért mi (ha nem ránk kihelyezett a szituáció) nem tehetünk mást, minthogy elfogadjuk a választását.

A második kérdés kapcsán azt kell hangsúlyoznunk, hogy az orvos felelőssége egyrészt abban áll, hogy megállapítsa a betegség stádiumát a halál távlatos közelségében létrejövő *faktikusan* aktuális ontológiai horizontban, másrészt pedig fontos momentum a beteg helyes tájékoztatása is. A beteggel folytatott beszélgetés azonban egy újabb problémát vet fel, a dialógus problémáját. A dialógus összetett szó, ugyanis a *dia* (között), *logosz* (beszéd) szavakból épül fel, és ezáltal egy olyan beszédhelyzetet jelenít meg, amely a közöttiség mezőjében bontakozik ki. Fontos tulajdonsága tehát az interszubbjektivitás, amely lehetőséget nyit arra, hogy egy olyan új közösségbe fűzze össze résztvevőit, amelyben nem maradnak azok, akik voltak. A beszélgetés a résztvevőket tehát nem hagyja érintetlenül. Ily módon a kommunikációs folyamat nem csupán a közlés és a közvetítés értelmében végbemenő információtovábbításként működik, hanem hatásösszefüggésként

⁴⁵² Az orvos aktív, illetve passzív részvétele itt az eutanázia probléma kapcsán differenciált „aktív eutanázia” illetve „passzív eutanázia” kifejezésekre utal, melyek közül az első azt jelenti, hogy az orvos a mérge beadásával „aktívan” is hozzájárul a beteg halálának előidézéséhez, míg a második esetben az orvos „passzív” szereplőként csak annyiban idézi elől a beteg halálát, amennyiben például nem éleszti újra, illetve beszünteti életfenntartó kezelését (Ickapcsolja a lélegeztetőgépről).

is.⁴⁵³ Ennek értelmében végül megállapíthatjuk, hogy a döntés voltaképpen az orvos és a beteg (haldokló) közös döntése kellene, hogy legyen.

És ott van még a „hipokratészi eskü” és az eutanázia problémájának összeegyeztethetlensége. Mielőtt azonban erre rábólintanánk, vizsgáljuk meg közelebbről az eskü szövegéből kiemelt problematikus szöveghelyeket: „Senkinek sem adok halálos mérget, akkor sem, ha kéri, és erre vonatkozólag még tanácsot sem adok. Hasonlóképpen nem segítek hozzá egyetlen asszonyt sem magzata elhajtásához... Sohasem fogok hólyagkövet operálni, hanem átengedem ezt azoknak, akiknek ez a mesterségük”.⁴⁵⁴

A szöveg értelmében tehát az eutanázia mellett esküszegésnek kellene minősítenünk az abortusz minden formáját, valamint a hólyagkő-operálást is, amelyekről ugye mindannyian tudjuk, hogy napjainkban már elvesztették tiltó jellegüket. Ez a ránk hagyott, hagyományozott szöveg tehát több szempontból is kérdéses, és ahhoz, hogy üzenete legyen számunkra, *fordításra* szorult. Ez azt jelenti, hogy a jelen álláspontjából újra kell értelmezni a szöveget, különben nincs esély arra a *hermeneutikai-ontológiai* értelemben vett megértésre, amely azt feltételezi, hogy a szöveg olvasója saját szituációjára is alkalmazni tudja azt.

Tulajdonképpen ez a fordulat, fordítás sok vonatkozásban problémamentesen meg is történt (abortusz, hólyagkő-operálás), az eutanázia kérdéssel viszont valahogy más a helyzet. Itt is történtek ugyan módosulások, de az előző esetekkel szemben itt a tiltás hangsúlyozásának irányába történt elmozdulás. Hisz míg a hippokratészi esküt kifejezetten az aktív eutanáziára, a mérge beadásának tiltására szorítkozik, addig napjainkban a passzív eutanázia is komoly vitatémát jelent.

Arra a kérdésre, hogy miért alakulhatott így a helyzet, világunk halál-viszonya, pontosabban „nem-viszonya” ad magyarázatot.

Nézzük meg, hogy milyen értékeket reklámoz világunk! A reklámok első típusába sorolhatjuk például a szépség felértékelését,

⁴⁵³ Vö. Veress Károly: *Az értelem értelméről*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely, 2003. 39., 44.

⁴⁵⁴ <http://www.euuzlet.hu/esku/deoec.html>, 2005. 05. 14.

amelynek következtében minden utalás a csúnyaságra, betegségre, öregedésre, illetve a halálra illetlenségnek bizonyul. A „sterilitást” hirdető reklám típushoz kapcsolódva pedig megfigyelhetjük, miként próbálkozik generációnk, a tökéletes fertőtlenítő hatású szappanhoz hasonlóan, a halál szennyétől is megtisztítani a világot. Ebben nyújtanak segítséget a kórházak, ahová elrejtethetjük haldoklóinkat, s ekként a halál tabu maradhat.

Ez az elfojtás azonban agressziót vált ki. Ezt igazolják a tévécsatornákon domináló akciófilmek, krimik, amelyek a halált a kicsúfolásig való eltúlzásban jelenítik meg. De ennek a végletnek sem az a szerepe, hogy rádöbbsen saját halálunk bizonyosságára, hanem abban a gondolatunkban erősít meg, hogy „az ember a végén egyszer meghal, de ez minket magunkat egyelőre még nem érint”.⁴⁵⁵

A mindennapiságot jellemző rejtőzködés azonban bizonyos esetben felszámolódik. Ez történt Hollandiában, amikor 1974-ben egy Ineke Stinisseen nevű fiatalasszony császármetszés után kómába esett, és további életműködését a gépek tartották fenn. A férj kérte, hogy feleségét kapcsolják le az életmentő műszerekről, ezt azonban egyetlen orvos sem volt hajlandó teljesíteni. A vita 1989-ig tartott, amikor is a holland bíróság engedélyezte az eutanázia passzív formáját abban az esetben, ha a felépülésre orvosilag semmi esélye nincs többé betegnek. Ahogy Els Borst holland egészségügyi miniszter kommentálta az eutanázia engedélyezését kimondó törvény megszületését: „Az élet befejezése van annyira komoly dolog, hogy megérdemelje a nyíltságot”.

A halál-tabuval szemben hangoztatott nyíltság abba az ontológiai horizontba kell, hogy bevonjon bennünket, amely során lehetővé válik az eutanázia kérdésének megvitatása, hisz ahhoz, hogy beszélni tudjunk a meghalás hogyanjáról, mikorjáról, számot kell vetnünk saját halálunkkal is a maga távlatos közelségében, úgy mint legsajátabb, vonatkozás nélküli és meghaladhatatlan lehetőségünkkel. Az eutanázia kérdése ugyanis csakis akkor vitatható meg ténylegesen, ha arról nem úgy esik szó, mint a „másikat” érintő probléma, hanem mint ami saját halálunk terhének felvállalásában számunkra is egzisztenciális, kikerülhetetlen, nyomasztó, s ennyiben

⁴⁵⁵ Heidegger: I.m. 433.

sürgős kérdésként, kihívásként fogalmazódik meg. Ezzel a gondolattal azt szeretném hangsúlyozni, hogy az ember, mint véges létező már mindenkor benne áll abban az egzisztenciális szituációban, amelyben saját halála felől döntenie kell. Ez a felismerés tette szükségessé azt a jogintézményt, amelyet az eutanázia kérdés könnyítése végett hívtak életre, és amelynek az angol elnevezése „living will” vagy „advance directive”. Magyar nyelven talán „az orvosi kezelésre vonatkozó végakarát” fejezi ki leginkább ezen törekvés célkitűzését, amely arra a lehetőségre utal, hogy a nagykorú, beszámíthatósága teljében lévő személy hivatalos dokumentumban kijelenthesse: ha bármely okból olyan állapotba jutna, amelyben haldoklása visszafordíthatatlanná válik, nem óhajtja az agóniáját meghosszabbító orvosi technikák, kezelések, gyógymódok további alkalmazását. Természetesen nem konkrét szakmai utasítást ad az orvosnak, csupán részt kér a saját teste, illetve élete feletti rendelkezésből. A „living will” jogintézménye persze csak akkor és ott működik, ahol az orvosok hajlandóak a beteg autonómiájának elvét elfogadni, és tiszteletben tartani is azt.

Ez a hitelesített előzetes nyilatkozat teszi leginkább érthetővé azt az ontológiai horizontot, amely a heideggeri halálfelfogás nézőpontjából oly nagy jelentőséggel bír az eutanázia kérdésben. Heidegger ugyanis az ontológiai horizont révén arra figyelmeztet, hogy halandók vagyunk még mielőtt haldoklókká válnánk, ez pedig azt jelenti, hogy ha képesek vagyunk szembenézni saját halálunkkal, akkor az a maga jövőiségében, illetve a maga távlatos közelségében mint legsajátabb, vonatkozás nélküli és meghaladhatatlan lehetőségünk jelen lehet számunkra. Ez a lehetőség azonban ugyanakkor kötelezettséget is jelent, pontosabban saját halandóságunk terhének felvállalását követeli tőlünk, ami arra szólít fel bennünket a lelkiismeret hangján, hogy saját halálunkkal számot vetve vegyük kezünkbe sorsunkat. Az élő végrendelet lehetőségében, pedig éppen ennek a gondolatnak a megvalósulását ismerhetjük fel, amennyiben itt arról van szó, hogy bárki egyértelművé teheti, hogy ha olyan súlyos, visszafordíthatatlan betegsége lesz, amely miatt nem tud emberhez méltó életet élni, nem kéri az életfenntartó kezeléseket.

Végezetül hangsúlyoznunk kell, hogy az egzisztenciális kérdések által motivált hiteles filozófia célja nem a kérdések

végleges megválaszolásában, hanem a jól feltett kérdések terhének magunkra vállalásában áll.⁴⁵⁶ S ennyiben kutatásom sem arra törekedett, hogy megválaszolja az eutanázia kérdést, hanem sokkal inkább arra irányult, hogy rávilágítson e kérdés súlyára, fontosságára.

⁴⁵⁶ Vö. Heidegger: *Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk*. 7.

Nagy Tímea

Az identitás mint probléma

Leonardo, amikor felvállalta *Az utolsó vacsora* megfestését, vázlataiba gabalyodva nem tudott boldogulni. A tanítványok nagy részének a megfestése nem okozott számára gondot, viszont Jézus alakját nem tudta a vászonra vinni. Nagyon sokáig keresett modellt a Mester alakítására – sikertelenül. Miközben az egyik templom homlokzatán dolgozott, a helyi kórus próbakonzertjére lett figyelmes, és egy angyali hang szólójára. A hang a tökéletes Jézus-modell száját hagyta el – angyali arc, ártatlanság, tisztaság –, ezek után könnyű volt az ecsetet alkotásra bírni. A festmény mégsem lett kész, ugyanis hiányzott Júdás alakja, hosszú évek teltek el, amíg rábukkant a megfelelő árulóalakra. Júdásba egy utcasarkon botlott bele, az arc tökéletes volt, tele megtört göggel, bűnnel, fájdalommal, a bánat és a megbánás mély ráncaival. Egy kis aprópénz fejében könnyen meggyőzhető volt a modellkedésre. A festmény elkészült, a festő mámorittasan fordította Júdás felé. Az meglepettségében felkiáltott, ő már látta ezt a képet, hosszú évekkel ezelőtt, kórustagként modellt állt egy festőnek.

Hát nem furcsa? Mondhatjuk-e azt, hogy a Jézus és a Júdás alakját alakító fiú ugyanaz a személy? Sok minden történt azóta, megőrzött még valamit a messiási vonásokból? A festő már nem ismerte fel, és nem csak, hogy nem ismerte fel, hanem a gyökeres ellentétét látta benne annak, amit korábban gondolt. Van valami, egy énmag, ami a vonások mögött van? *Valami összekapcsolja, valami egymásba fűzi élete minden pillanatát. Felismeri a festményt, már látta, ez az ő élettörténetének a része.*

Ilyen és ehhez hasonló kérdéseket fogalmazhatunk meg minden nap, nem kell messze mennünk, elég a saját életünk tükrébe nézni. Ezért nem csoda, hogy az utóbbi évtizedekben divatossá vált az identitásról mint olyanról beszélni, mondhatni: elcsépett témává vált. Miért választottam mégis e rövid kutatás tárgyául? A válasz a megértésben van. Ugyanis sokszor botlottam a kifejezésbe, de valahogy mindig furcsa íz maradt a számban a kimondása vagy a

megemésztése után. Sokszor feltettem magamban a kérdést: miről is beszélünk? Mit akarnak mondani a politikai diskurzusok, az irodalmi szövegek, a hétköznapi beszélgetések, amikor az identitásomat emlegetik? Mindenki annyira természetesen beszél róla, mégis amikor rákérdezek, hogy mi is az, a válaszok nagyon zavarosak.

Az identitás számomra megértés, önmagam megértése. Egyszerre vagyunk észlelői és értelmezői élettörténetünknek, a gadameri hermeneutika értelmében. A hermeneutika a megértés és az értelmezés művészetének tana. Ahogy a hermeneutikai megértést kiterjesztették a szent szövegekről a szövegekre általában, majd a történelmi megértésre, ugyanúgy kiterjeszhető arra a folyamatra, ahol az egyén önmagát próbálja megérteni. Ugyanazokhoz a módszerekhez nyúlunk: felvázoljuk az egésznek az értelmét, hozzárendeljük elvárásainkat, majd folyamatosan revidiálunk, amint sikerül mélyebbre hatolni a megértésben, azaz megfutjuk saját hermeneutikai köreinket, magunk előtt tolva elvárásainkat, előítéleteinket. Tűnhet az előítéletek megelőlegezése mentegetőzésnek a saját elfogultságomra vonatkoztatva, de vállalom ezt a vizes lepedőt, ugyanis képtelen vagyok kilépni a saját értelmezési kereteimből, a számomra adott kulturális-társadalmi kontextusból, a nyelvből, amelybe beleszülettem.

A másik ok, amiért az identitást görcsö alá veszem, az a frusztráció, amely ott sziporkázik a kisebbségi lét légtérben. „Közeledik az EU!” – halljuk hol üdvívalgásba, hol baljós sopánkodásba ágyazottan. Sokan félnek ettől az EU-tól, olvasztótégelyt látnak benne, amely leghamarabb a nemzeti identitást kebelezi be az EU-polgár mítoszába. Hozza-e az európaiság a demagógiától megtisztított sokszínűség szabadságát? És ha hozz, élni tudunk majd ezzel a szabadággal, nem leszünk olyanok, mint az, akinek mindent szabad, de nem jut eszébe semmi, amit tehetne? Néha ezt érezzük – bénultan nézve kisebbségi identitásunk felhőit – valóban jó lenne tisztázni, hogy mit is értünk identitásunk, illetve kisebbségi-nemzeti identitásunk alatt.

Cél: az „ittlétben” heideggeri fordulattal megérteni, az identitás felől megközelítve, magát a létet, s ezen belül, mellett a kisebbségi létet, felfedni az identitásban és létben rejlő mély összetartozást.

Az identitásról általában

Az identitás meghatározása legalább olyan megoldhatatlan feladat elé állította a kutatókat, mint a kultúra vagy a nép meghatározása. Számos tanulmány foglalkozik az identitás kérdésével, néhányan a meghatározására is kísérletet tesznek, mások csak körülírják, de maradéktalanul senki sem definiálja, mit is értünk alatta.

A legkimerítőbb definíciót Pfitzner Rudolf tanulmányában találtam, aki a *Magyar virtuális enciklopédiában* meghatározottakat idézi. Eszerint: „IDENTITÁS – azonosság tudat; annak tudatosítása, hogy »ki és mi vagyok«, sőt először is, hogy »én - én vagyok«. Az identitás kialakítása társadalomtudományi értelemben nem magányos spekuláció eredménye, hanem a szocializációs folyamat társadalmi terméke. Az egyének a társas interakciók során, mások reakcióit megtapasztalva ébrednek saját létük tudatára, s ezekből a tapasztalatokból építik fel énjüket. Az így létrejövő identitás különböző, gyakran egymásnak ellentmondó elemeket foglal magában, a koherencia kialakítása komoly erőfeszítéseket igényel. Tradicionális társadalmakban általában kötöttebb, a közösség által szigorúbban meghatározott elemekből épül fel az identitás, mint a modern társadalmakban, ahol már évszázadok óta téma az identitás válsága. Az identitásnak fontos alkotóeleme a csoport-hovatartozás, a szűkebb értelemben vett társas identitás. A társas identitás egy csoporttal való azonosulás, tehát az »én« »mi«-vé alakítása. Sok mai társadalomban nyer teret az identitáspolitika: a faji, etnikai, nemzeti, kulturális, nemi, szexuális orientáción stb. alapuló identitások csoportképzővé, az így kialakított csoportok (»kisebbségek«) pedig fontos politikai tényezőkké válnak”.⁴⁵⁷

A meghatározások káoszában az identitás ismeretek és képességek halmazaként is szerepel, vagy éppen közvetítő kategóriát jelöl: „[az] identitás a személyiségnek nevezett konstrukció és a társadalmi struktúra közé elhelyezhető közvetítő kategória, amely az

⁴⁵⁷ Pfitzner Rudolf: *Egyéni és közösségi identitás*. <http://www.quartz.moose.co.uk/e5pfitzn.htm>, 2005.12.03.

egyén-társadalom viszonyt reflexív módon és szimbolikus formában építi fel”. (Kiemelés tőlem – N. T.)⁴⁵⁸

John R. Gills az egyéni és/vagy a csoportidentitásról gondolkodva úgy határozza meg azt, mint az azonosság érzését idő és tér fölött, mint reprezentációt vagy a valóság építményét.⁴⁵⁹ Eszerint az identitás egy szerep, a mai társadalom azonban megköveteli, hogy sok szerepet játsszunk, így az identitás is megsokszorozódik. A kérdés az, hogy ez megsokszorozódást vagy csupán részleteire bomlást jelent-e. Beszélhetünk-e még ma identitásról, vagy már csak identitások vannak?

Erikson még egészésként tételezi az identitást: „számára az identitás elvileg minden egyes ember személyes sajátossága, amely önmaga testi mivoltának, szülői előképeknek, egyre bővülő társadalmi tapasztalatoknak és benyomásoknak kulturális feldolgozásával formálódik ki és nyer tartósan elismerést a vele érintkezők körében”.⁴⁶⁰ Az egyén bármennyire is egy kulturális mintakészletből alkotja meg önmagát, mégsem szabad figyelmen kívül hagyni az egyéni különbségeket, nehogy az általánosításaink uniformizált embereket szüljenek. Egyéni identitások vannak, melyeknek vannak közös vonásaik, de nem moshatunk össze mindent egy nagy közös általános vonásba.⁴⁶¹ Erikson ugyanakkor termékenyen hatott, mert az identitást problémaként tételezte, nem adottságként.

Az előbbi meghatározásokhoz kapcsolódva, feltételezésem szerint az identitás tulajdonképpen egy rendszer, amely tartalmazza a magunkról, a csoportról (amelyhez tartozunk, tartozni szeretnénk) és ezek társadalomhoz fűződő viszonyáról lévő információinkat és az ezekhez tartozó viselkedési mintákat. A rendszer nem stabil, hanem

⁴⁵⁸ Pataki Ferencet idézi Gereben Ferenc: *Az anyanyelv az identitástudat szerkezetében*. www.regiofolyoirat.hu/newspaper/1998/2/06GEREBEN_FERENC.DOC, 2005.06.01.

⁴⁵⁹ Gills, John R.: *The Politics of National Identity*. Princeton, 1994. 27–40.

⁴⁶⁰ Sárkány Mihály: Az identitás kutatása az amerikai kulturális és a brit szociálantropológiában. In: Sárkány M.: *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában*. L'Harmattan, Budapest, 2000. 101.

⁴⁶¹ Gereben Ferenc: I.m.

állandó változásban van, határvonalai mozognak térben és időben, így az identitást is folyamatosan változásban lévő konstrukciónak tételezem, immobilis identitástéglákból felépített erődtímként. Hogyan egyeztethető össze ezzel az identitás egyéni, személyes jellege? A válasz erre a kérdésre a különböző szituációkban adandó válaszok, reflexiók kiválasztásában, kiválasztódásában rejlik. Abban, hogy adott szituációban identitásunk melyik mezőjét, melyik szerepét választjuk.

A ki- és becsempészett szubjektum

„Cogito ergo sum!” A kijelentés nem újkeletű, sőt, csupán korok és emberek másképpen és más-más szinten fogalmazzák meg.

Az identitás nem valamiféle „dolog”, amely „van” az embernek, amellyel „rendelkezünk”, mint alkati adottsággal, személyiségvonásokkal, jellembeli tulajdonságokkal. Erre utal Ricoeur különbségtétele is a „dolog” és a „személy” azonossága, az idem és az ipse értelmében vett azonosság között. Tengelyi László szavaival: „A szembeállítás így értelmezhető: önmagunk maradhatunk anélkül is, hogy ugyanazok [idem-identitás] maradnánk, mint akik voltunk; az önazonosság (ipseit) nem kívánja meg azt, amit a franciában a mémeté kifejezéssel jelölhetünk meg, nem igényli tehát, hogy lényünknek legyen valamiféle magva, amely minden változás közepette megőrződik; nem vonásaink állandósága, jellemünk szilárdsága, és nem is meggyőződéseink változatlansága teszi, hogy önmagunk maradunk, hanem hogy minden átalakulás, amelyen életünk során keresztülmegyünk, egyetlen egységes történet keretei között elbeszélhető. Ezt jelenti az a kijelentés, hogy az ipszeitás nem más, mint narratív identitás”.⁴⁶²

Vajon le kell számolni a hosszú ideig feltételezett „énmaggal”? Hová tűnik az ontológiai biztonság? A belső autentikusság megteremtése és elérése a valóságban illúzió marad?

Ha az ént maradéktalanul beillesztjük a „diskurzus szövetébe”, változatlanul nyitva marad a kérdés, mi is az én pszichikus valósága?

⁴⁶² Tengelyi László: *Élettörténet és sorsesemény*. Atlantisz, Budapest, 1998. 16.

Maga a történet vagy netalán a közlő? S miféle visszacsempézett szubjektum az, amelyik az elbeszélések fonalát szövi?

Bodó Barna figyelmeztet: „Az identitás – és relatív egyensúlya – minden esetben két tényező párhuzamos meglétét feltételezi: ezek az értékmegőrzés és a reprezentáció. Az ember sajátos jegyeinek vállalása okán lesz azzá, aki/ami, illetve ezek reprezentációja jelenti a létezőnek a vállalását, a képviselést – a visszaigazolást, pontosabban ennek lehetőségét”.⁴⁶³

Azaz számolni kell a moralitással, és ezzel párhuzamosan a „Másikkal”.

A „mit is jelent embernek lenni?” kérdés válaszában ott van a „Te”. A kérdést nem válaszolhatom meg annyival, hogy én ugyanolyan emberi testtel rendelkezem miként más emberek, hanem azzal párhuzamosan, hogy önmagamot személyként tételezem, számolnom kell a személyközi kapcsolatokkal, az állandó interakcióval, amelyben kialakul szociális érzékenységem, vagy éppen a sokat emlegetett szociális identitásom.

Pataki Ferencet idézve⁴⁶⁴ az én azonossága és ennek az azonosságnak a tudata etimológiailag is kétféleképpen érthető:

a) azonos vagyok önmagammal, vagyis szubjektíve megélem létezésem folyamatosságát és azonosságát – e létezés merőben más szakaszaiban is;

b) azonos lehetek valami hozzám képest külsővel is: generációval, etnikummal, nemmel, társadalmi csoporttal, eszmével, értékkel, amelyek vagy amelyeknek képviselői ily módon mintegy énem időbeli és térbeli meghosszabbítói, részei, illetve támpontjai lesznek. Az egyén a maga individuális „tárgyságát” teljességgel hozzákötheti a rajta kívül álló azonosulási objektumhoz: mintegy általa transzcendentáltathatja, haladhatja meg az egyéni lét végességét, önmagában vett „értelmetlenségét”.

⁴⁶³ Bodó Barna: *Az identitás egyetemessége*. Polis Könyvkiadó, Kolozsvár, 2004.

⁴⁶⁴ Pataki Ferenc: *Élettörténet és identitás*. Osiris Kiadó, Budapest, 2001. 15.

Az identitásvesztés és -keresés útvesztői

Az identitásról beszélve felelőtlenség lenne nem beszélni az ún. identitásnélküliségről, az identitás hiányáról, arról a mély szkepticizmusról, amely besötétíti sok olyan gondolkodó elmélkedéseit, akik e témával foglalkoznak. Azaz arról a korképről, amely menekülésünkben is elének villan.

Ehhez társul az az újszerű helyzet napjainkban, miszerint az egyéneknek szembe kell nézniük önmeghatározásuk, identitásuk alakításával, s számukra az identitás egyre inkább megoldandó feladattá válik. Ez nem mindig volt így. A modernitás viszonylag biztonságos keretei között mindenkinek megvolt a kijelölt helye a társadalomban, amelyet el kellett foglalnia, és ennek a helynek, a „valóságnak megfelelően” kellett megalkotnia önmagát. Ugyanakkor az egyének csupán annyi volt a feladata, hogy a közösség elvárásaihoz alkalmazkodva minél jobban ellássa a rá kiszabott feladatokat. Az identitást, az egyén helyét a társadalomban túlnyomórészt a közösség határozta meg. Ez az élet természetes rendjévé vált, a modernitás biztonságos, rendezett, megismerhető világot nyújtott, ahol többé-kevésbé mindenki tudta önmagáról és a másiktól, hogy ki ő, és kivé válhat.

Manapság egyre gyakrabban beszélnek általános identitásválságról, ugyanis felbomlottak a hagyományos keretek, amelyek adottak voltak, s az egyén számára a biztos, mindig kiszámítható terepet jelentették. Ezek az identitáskeretek felbomló formájukban is problematikussá váltak, ugyanis alig belátható jövőjű és felgyorsult ütemű átalakulás útján haladnak, s esetleg olyanok lépnek a helyükbe, amelyek ma még nélkülözik a történeti távlatot, a hagyományos meggyökerezettséget, s ezért túlságosan műviéknak és elvontaknak tűnnek.

Mindennek eredményeként fellép a mind tömegesebbé váló identitásvesztés, vagyis az egyén képtelensége arra, hogy világosan, egyértelműen és hosszú távon definiálja önmagát. Annyira felgyorsult a minket körülvevő világ, hogy a hosszú távú önmeghatározás a határidőnaplók áradatában szinte-szinte lehetetlenné válik, arra kell folyamatosan hangsúlyt fektetni, hogy az egyén versenyképes maradjon a piacon. Egyébként is a bürokrácia

nem az egyénre tart igényt, hanem csupán részleges szerepére vagy funkciójára, s a szalagmunkában az egyén csak egy állomássá válik. A mindennapi ember naponta beleborzong a falanszteri világ leheletébe, már ha marad rá ideje.

Ha az egyén arra kényszerül, hogy anonim módon vagy csupán részleges (szerepszerű) minőségében és meghatározottságában legyen jelen hullámzó és vibráló mindennapi érintkezéseiben, s ritkán tartanak igényt teljes személyiségére, akkor mindegyre szembekerül a kérdéssel: miként és milyen minőségben „tálaljam” magam a másoknak? Identitásom melyik oldalát tárjam fel és aktualizáljam? Illetve ezzel párhuzamosan ott lappang a másik egyéniségét faggató kérdés: vajon most milyen Ő, melyik mozzanata fedi fel teljességében, egyáltalán hogyan ragadjam meg őt?

Az identitás témaköre ugyanis szorosan összekapcsolódik bizonyos, magában a társadalmi valóságban lezajló – történeti méretű – változásokkal is, amelyek így vagy úgy valamennyi országban megfigyelhetők és széles tömegek életét érintik.

Az identitáslazulás világában a mi térségünk is sajátosnak mutatkozik, ugyanis társadalmi dimenzióba vetítve: olyan gyorsan igyekszünk megfelelni a kapitalizmus elvárásainak, hogy közben elveszítjük önmagunkat. Kimaradtunk egy helyenként másfél évszázada zajló folyamatból, amit most pár évtized alatt akarunk „bepótolni”. Széles tömegek korábbi társadalmi identitása hullott szét, miközben a szocialista világból hirtelen átvedlettünk felemás kapitalizmusunkba; széttöredeztek a hagyományos identitáskeretek s a helyettük felkínált új modelleknek nem állt kellő mennyiségű idő a rendelkezésükre, hogy kellőképpen meg tudjanak gyökerezni a hétköznapjainkban.

„A modernitás a társadalmi helyzet »meghatározottságának« helyébe a kényszerítő erejű és kötelező érvényű »önmeghatározást« állítja”. http://www.szinhas.hu/edan/PhD/studenttexts/legman_anna.htm - ftn11465 - állapítja meg Z. Bauman. Szerinte az identitás a modern korban vált problémává, hagyományos közösségekben élve mindenkinek megvolt a helye a társadalomban, az egyénnek csupán

⁴⁶⁵ Bauman, Zygmunt: *Identitás és globalizáció*. <http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre42/bauman.htm> 2006.02.14.

annyi volt a feladata, hogy alkalmazkodjon a közösség elvárásaihoz, hogy minél jobban ellássa a rá kiszabott feladatokat.

A közösségben az identitást a közösség határozta meg. A csoporthoz tartozás azonban többé nem biztosítja az egyén identitását, önmeghatározását. Az egyén kiszakadt az ismert, védett világ biztonságos, strukturált tér- és időfogalma által meghatározott, állandóságot sugárzó szilárd keretei közül, ahol volt cél és megérkezés, ahol az egyén élete lineárisan haladt a születéstől az elmúlás felé. Az individualizáció folyamatában az embernek saját magának kell megtalálnia, kialakítania az utat, amely csak az övé lesz, de amely ugyanakkor folyamatosan keresztezi, átszeli más emberek útját.

„Az egykor tartós tárgyából alakult világ eldobható termékekkel lett telerakva”.⁴⁶⁶ http://www.szinhas.hu/edan/PhD/studenttexts/legman_anna.htm - ftn12 A nagy narratívák kora lejárt, többé nincsenek történetek, melyből megismerhető lenne az egész világ, mely által minden megtalálná a maga értelmét és helyét. Az egyénnek élete végéig állandóan különböző mikronarratívák közül választva kell alakítania képét a világról, önmagáról.

„Az identitás kora» – írja Bauman – tele van hangzavarral és dühvel. Az identitáskeresés megoszt és szétválaszt. A magányos identitásteremtés bizonytalan jellege arra készteti azokat, akik művelik, hogy keressenek egy kampósszöveget, amelyre közösen felakaszthatják egyéni félelmeiket és szorongásaikat, s más, ugyanolyan megfélemlített és szorongó individuumok társaságában elvégezhessék az ördögűzés rítusait”.⁴⁶⁷

Határok és határmezsgyék

Újra és újra identitásunk kapuján döngtet a posztmodern horizontban felmerülő kérdés: szükség van-e a határookra, szüksége van-e az énnak a Másikra az önmeghatározáshoz? Szükség van-e egy keretre, amelybe az identitás úgymond „beleilleszkedik”?

⁴⁶⁶ Uo.

⁴⁶⁷ Uo.

Véleményem szerint szükséges hinnünk a határvonalakban, egy vagy több képlékeny, velünk egyszerre mozgó „valamiben”, amelyek lehetővé teszik, hogy magunkat önmagunkként tudjuk megélni. „A határvonalak alapvető mechanizmusként működnek az önmeghatározásban, mivel lehetővé teszik annak felismerését, hogy az egyén kihez képest határozza meg önmagát. A »másság« tehát az én-tudat szükséges előfeltétele”.⁴⁶⁸ Az identitás kirekesztéssel és befogadással jár, másként nem tarthatná fenn magát identitásként, de valahová be kell engedni a dolgokat és valahonnan ki kell rekeszteni. Ha beszélhetek én-ről s annak identitásáról, akkor szükségszerűen el kell fogadnom az éntől a másikat elválasztó határt is.

Ha abban meg is tudunk egyezni, hogy léteznek határok, külön sziszifuszi harcot igényel azok rögzítése, annak a tisztázása, hogy pontosan mik is ezek, és hol húzódnak. Beszélhetünk az én és a más, a másik között kanyargó mezsgyéről, de szükségszerűen tárgyalnunk kell a *mi* és az *ők* között húzódó határokról is, hiszen az identitás nem csak az önmagammal, hanem valami külsővel való azonosulást is hordoz.

Arra a kérdésre, hogy hol a határ az én és a másik között, csak egy másik kérdés megválaszolásával kaphatunk választ: meddig tart az én, hol ér véget? Jelen helyen nem célom külön tárgyalni ezt a kérdést, a filozófia történetében sok évszázadra visszanyúló kísérletek fémjelzik ezt a törekvést. Én inkább a másik szegmens oldaláról közelíteném meg a problémát.

Ha a másik oldala felől igyekszünk bekeríteni az identitást, egy újabb kérdőjelbe botlunk: miért is fontos nem magára hagyottan, önmagunkba zárva szemlélni az identitást. Hiszen már olyannyira fellazultak a kötelékek a személy és a társadalom intézményei között, elhalványultak a hagyományok, rítusok, eljárások, melyek lehetővé tették a társadalmi szerepek reprodukcióját, s az én visszavonult nárcisztikus önmagába, Rorty kifejezésével élve az „önteremtés”

⁴⁶⁸ Schöpflin György: *Az identitás dilemmái*. Attraktor Kiadó, Máriabesnyő – Gödöllő, 2004. 50.

folyamatába süllyedt. Mi készíttet mégis arra, hogy a „mi” perspektívájába helyezzük a vizsgálódást?

A válasz Pataki szavaiba kódoltan érkezik, amikor is a „túllépni önmagunkon” erkölcsi parancsot a társadalmi kategóriák függvényében értelmezi. A „túllépni önmagunkon” az ember ősi és megtagadhatatlan vágya. „A „túllépni önmagunkon” erkölcsi parancs a külső társadalmi kategóriák (amelyekkel folyamatosan azonosulunk) fényében értelmezhető, ugyanis csak ezekkel azonosulva léphet igazán túl önmagán az ember, kettős értelemben is:

a) csakis a valóságos, az egyéni lét véges dimenzióin messze túllépő azonosulási keretekhez igazodva haladhatja meg az ember saját végességét;

b) csak ezáltal jön létre az énmoralitáson túllépő együttes értékmegvalósítás.⁴⁶⁹

Tehát az ember önmagán túllépni akaró vágya és moralitása egyaránt megkövetelik a „mi”-be való belehelyezkedést, és az élet „én” és „mi”, valamint „ők” tengelyén való megélését.

Henri Tajfel szerint az egyén a születésétől kezdődően a más egyénnel való összehasonlítás alapján határozza meg saját identitását. Az egyén identitása többek között magában foglalja az etnikai és nemzeti kategóriákat, amelyek csak más etnikai vagy nemzeti csoportokkal való összehasonlítás alapján nyernek értelmet. Ez a tapasztalat az identitásnak egy olyan sajátos vetületét hordozza, melyet érdemes külön is megvizsgálni.

Az etnikai közösségek nem külsőleg jól körülhatárolt és belsőleg homogén entitások. Az etnikai csoportokat egymástól elválasztó határ mentális eszköz, amely egyetlen célt szolgál, hogy megkülönböztesse a „mi”-t a „mások”-tól. A határ kialakítása és megtartása a közösségi identitástudat formálásának a legfontosabb eszköze. Jellege és jelentősége a történelem folyamán változhat, szerepe azonban mindaddig megmarad, amíg a határ létezik. Az identitástudat az adott esetben folyamatra utal, jelezve, hogy mind az egyén, mind a csoport identitása állandóan változik. Az etnikai határok kialakítása és fenntartása az egyes közösségek

⁴⁶⁹ Pataki Ferenc: I.m. 18.

önmeghatározásának függvénye. Fredrik Barth szerint egy csoport identitástudata különböző tartalommal tölthető meg anélkül, hogy az identitás megszűnne létezni, mindaddig, amíg az identitás határai megkülönböztető funkcióval bírnak. Valójában tehát nem a tartalom, hanem a csoport tagjai által fontosnak tartott és fenntartott határok határozzák meg a közösség identitástudatát, behatárolva ezáltal magát az etnikai közösséget. Ugyanakkor a más csoportokkal való állandó összehasonlítás a legfontosabb határépítő mechanizmus.

A határok bizonyos értelemben képlékenyek, még akkor is, ha azok számára, akiket körülvesznek, mozdíthatatlannak tűnnek.

A közösségek reagálnak az általuk kialakított határookra, úgy tekintenek rájuk, mint az identitás és jelentések forrásaira, mint szimbolikus erőforrásokra, melyek magyarázattal szolgálnak identitásukra nézve.

A közösségi identitások védelmezik jelentéseiket. Teszik mindezt olyan határkijelölő mechanizmusok és határ-szűrők létrehozásával (Barth), melyek biztosítják, hogy a közösség számára idegen elképzelések soha ne találjanak befogadásra. Ha ugyanis az bekövetkezne – az újítások olyan hullámát elindítva, melyet a befogadó közösség képtelen lenne értelemben rendszerezni –, az lerombolhatná a közösség összetartozás-tudatát. A határvonalak meghatározott célból léteznek: lerombolásuk – miközben korántsem segíti elő az „emancipációt” – bizonytalanságot gerjeszt, és nagy valószínűséggel az emancipáció abszolút ellentettjét, ellenállást, bezárkózást és a határvonalakon húzódó „kerítések” megemelését eredményezi.

Létezik-e európai identitás?

Európa történelme során mindig az eltérő kultúrák és tradíciók hazája volt. A kommunizmus bukása után első ízben adódott lehetőség a közös európai identitás kialakulására, amelynek alapjai a demokrácia, az emberi jogok tiszteletben tartása és a piacgazdaság. Az intézményes európai integráció célja a tagországok gazdasági, törvényhozói és politikai működésének összehangolása volt. Ennek ellenére a franciák franciák, a britek britek maradtak, sőt a hagyományos nemzetállami kereteken belül különböző nemzetiségek

küzdenek autonómiájukért vagy akár a függetlenségükért. Kialakulhat-e ilyen körülmények között az egységes európai identitás?

Melyik Európáról beszélünk tulajdonképpen? Az Európai Unióról, a gazdag országok szűk köréről, a keresztény Európáról? Mi is a kortárs elméletekben Európa: a szabad kereskedelem, az emberek, a tőke és a gondolatok szabad áramlásának színhelye, vagy az Európai Monetáris Unió, vagy az ún. „európai értékeket” hordozó szellemi valóság?

1973-ban született meg a közös európai identitás első hivatalos deklarációja, amelynek három alappillére: a közös örökség és közös érdekek, a felelősségvállalás a harmadik világ országait érintő közös cselekvésekért és az európai integráció melletti elkötelezettség. 1985-ben indította útjára az Európa Tanács azt a kampányt, melynek lényege egy sor gyakorlati intézkedés volt az európai identitás kialakítása érdekében. Ekkor született a kék alapon sárga csillagokat ábrázoló zászló, a közös himnusz, és az ún. „Európa-nap”. Új szokássá vált Európa kulturális fővárosának évenkénti megválasztása legújabbán pedig az euró bevezetése. A változtatások ellenzői elsősorban azt hangoztatták, hogy egy „eurokrata” elit a saját ideológiáját próbálja meg a lakosságra kényszeríteni. Az elvégzett közvélemény-kutatások szerint leginkább az Unió alapító tagállamainak lakosai határozzák meg magukat európaiként. Ezzel szemben Nagy-Britannia és Dánia lakossága ragaszkodik a legnagyobb mértékben nemzeti identitásához. Az európai lakosság jelentős részének egy-egy régió sokkal jobb identitásmeghatározó keretül szolgál, mint egy absztrakt Európa, vagy akár az Európai Unió.

Kisebbségi helyzetünkben gyakran mondjuk magunkat „európaiaknak”, így mi is a többséghez tartozunk. De van ennek köze az identitáshoz? Sokakban a csatlakozás képze azzal a lehetőséggel párosul, hogy felszakadoznak a határok, és nemzetegyesítés jöhet létre. A gond, hogy ezek a határok már nem csak fizikailag adottak, ott lappang egy másik határ is, amely sokkal nehezebben bontható le. Másrészt a túl gyors „minden áron felzárkózni” akarás ugyanolyan identitáslazuláshoz vezethet, mint

amelyet a bomló kommunizmus utáni Nyugatnak való megfelelés okozott.

Winston Churchill 1947-ben úgy fogalmazott, hogy az egész világnak szüksége van az európai egységre, amelyből egyetlen állam sem zárható ki. Hozzátenném, hogy egy olyan egységre lenne szüksége, amely a szabadság, a haladás, az egyenlőség utópiájából táplálkozik a sokszínűség égője alatt. Szól ez legfőképpen arról, hogy őrizzük meg önmagunkat, mert csakis ezáltal válhatunk a sokszínű Európa egyik színes foltjává. Nem hiszem, hogy magától a csatlakozástól félni kellene, az igazi veszély a kifakulásban, a sokszori átmosásban rejlik. Mégis, ha apró foltként virítani tudunk Európa vásznán, megmaradunk. Sőt gazdagodhatunk: identitásunk egy újabb mezővel bővíthet.

E rövid vizsgálódás vége felé bennem is felmerül a kérdés: vajon általa közelebb kerültem-e magamhoz? Mindenesetre néhány ismérvet sikerült a magam vonatkozásában is tudatosítanom: az identitásomat egy rendszerként élem meg, amely nem rögzített és mozdulatlan, hanem állandó változásban van, határvonalai mozognak térben és időben – immobilis identitástégláimból újra- és újraépülök. Azonos vagyok önmagammal, vagyis szubjektíve megélem létezőm folyamatosságát és azonosságát – e létezés merőben más szakaszaiban is –, de ugyanakkor azonos vagyok valami hozzám képest külsővel is, pl. az erdélyi magyar kisebbséggel (eszmével, értékkel) amely mintegy énem időbeli és térbeli meghosszabbítottjává válik. Belehelyezkedtem egy „mi”-be, amely akarva-akaratlanul halad egy Európa felé, s reménykedem, hogy nem kezdünk el fölösleges kerítéseket emelni, de nem is bontjuk le az „énmagot” védő falakat.

Demeter M. Attila

Az etnikai/nemzeti kisebbségek kérdése a mai angolszász politikai elméletben és a magyar liberális gondolati hagyományban

Jelen tanulmány fő célja, hogy vázlatosan áttekintse annak a vitának a főbb dokumentumait, érveit, amelyet mintegy harminc esztendeje folytatnak angolszász nyelvi környezetben a nemzeti/etnikai kisebbségek problémájáról. Erdélyben élő magyarokként, kisebbségiként ugyanis ma bajosan tudnánk úgy számot vetni intellektuális értelemben politikai helyzetünkkel, hogy eközben ne lennénk folyamatosan tekintettel az említett vita dokumentumaira, argumentumaira. Ezt az elvi álláspontot azonban, bármennyire kézenfekvőnek tűnik is egyébként, bizonyítani kell, annál is inkább, mert sokak szerint viszont a nyugati (és ezen belül a nyugat-európai) közfelfogás mind a mai napig hajlamos a „nemzeti kisebbségek” vagy az „etnikumok” problémáját specifikus közép-kelet-európai problémaként kezelni.⁴⁷⁰

Azt persze el kell ismernünk, hogy történeti értelemben a nemzeti vagy etnikai kisebbségek problémája Európában a XIX. század közepétől egészen az első világháború végéig valóban specifikus kelet-európai problémának számított. Ennek megfelelően a nemzetiségi/kisebbségi probléma a magyar politikai közgondolkodásban és teóriában legalább 1848 óta – több-kevesebb folytonossággal – jelen van, továbbá az is tény, hogy ennek a gondolati hagyománynak van egy olyan – liberális – szegmense, amely nagy mérvű rokonságot mutat a mai nyugati teoretikusok megközelítésmódjával.

⁴⁷⁰ Lásd erről bővebben: Kymlicka, Will: Nation-building and Minority Rights: Comparing West and East. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 2000. Vol. 26, no. 2. 183–212., 186; Witte, Bruno de: Az etnikai kisebbségek kérdésének megközelítése az EU-ban: politika a jog ellenében. In: *Magyar Kisebbség*. 2003. Új sorozat, VIII. évfolyam, 2-3. (28-29.) szám. 241–267.

Ha ennek a tradíciónak a kezdeteire gondolunk, nem hagyhatjuk említés nélkül báró Eötvös Józsefnek, a „nemzetiségi” kérdés XIX. századi szakértőjének a nevét, akinek döntő szerepe volt az 1868-as nemzetiségi törvény előkészítésében és elfogadtatásában.⁴⁷¹ Mindazonáltal Eötvös megközelítésmódját egy olyasfajta, sajátosan XIX. századi történelemfilozófiai optimizmus dominálta, amelyet ma már erős fenntartásokkal kezelünk. Ez a fajta történelemfilozófiai látószög, ami egyébiránt nagy mértékben rokon volt más korabeli liberális nacionalista szerzők látásmódjával, így például John Stuart Millnek a *Képviselői kormányzatban*⁴⁷² kifejtett nézeteivel, hajlamos volt a nemzetiségi kérdés jelentőségét alárendelni a civilizáció, a haladás és a szabadság egyetemes követelményeinek. Azt tanította, hogy a történelmi „haladás” megköveteli a „kevésbé civilizált” nemzetiségek (Mill esetében a skótok, walesiek, írek, Eötvös esetében a románok, horvátok, szerbek stb.) beolvadását a „történelmi” vagy „politikai” nemzetekbe, mely alatt (az egyébként skót származású) Mill a briteket (angolokat), Eötvös természetesen a magyarokat értette. A XIX. századi liberális nacionalizmus ezt még nem asszimilációként, hanem civilizációs feladatként, a szabadság állapotára való eljutás követelményeként értékelte.⁴⁷³

⁴⁷¹ Eötvös legfontosabb vonatkozó munkái: Eötvös József: *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra* I-II. Magyar Helikon, Budapest, 1981; Eötvös József: *A nemzetiségi kérdés*. In: *Reform és hazafiság* III. Magyar Helikon, Budapest, 1978. 339–465; Eötvös József: *A nemzetiségi törvényjavaslatról*. In: *Magyar liberalizmus*. Századvég, Budapest, 1993. 134–138. A '68-as nemzetiségi törvény előzményeiről lásd: Katus László: *Egy kisebbségi törvény születése*. Az 1868. évi nemzetiségi törvény évfordulójára. In: *Regio*. 1993. IV. évfolyam, 4. szám. 99–128.

⁴⁷² Mill, John Stuart: *Considerations on Representative Government*. Bobbs-Merill, Indianapolis, 1958. Magyarul lásd: *A képviselői kormány*. Emrich Gusztáv, Pest, 1867.

⁴⁷³ Eötvös nemzetiségi nézeteiről és a korabeli „internacionalista nacionalizmusról” lásd Tamás Gáspár Miklós tanulmányát: *Eötvös a nyugat-keleti liberális*. In: Tamás Gáspár Miklós: *Törzsi fogalmak* II. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1999. 9–143.

Talán a történelmi haladás eszméjéből való kiábrándulás is magyarázza, hogy a nemzetiségi kérdés (vagy a kisebbségi szerződések fogalomhasználata nyomán elterjedt új szóval: a „kisebbségi” kérdés)⁴⁷⁴ az első világháborút követően új és megkülönböztetett jelentőséggel merült fel a közép-kelet-európai politikai gondolkodók számára. Isaiah Berlin, a nacionalizmus eszmetörténetének avatott kutatója írta valamikor a múlt század közepén, hogy noha a XIX. század legjelentősebb teoretikusai mindahányan tisztában voltak a nacionalizmus jelentőségével, de a század második felében, valójában egészen az első világháborúig azt gondolták, hogy el fog enyészni.⁴⁷⁵ Az első világháború azzal, hogy a többnemzetiségű Habsburg-, de bizonyos mértékig az orosz (szovjet) birodalmat is szétbomlasztotta, felhívta a figyelmet a térségben terjedő nyelvi nacionalizmus és a különálló nyelvi/kulturális identitásban gyökerező népszuverenitás gondolatának megváltozott jelentőségére, amelyet egyébként már az oszmán birodalom valamivel korábbi fölbomlása is megelőlegezett. Másfelől viszont „a nagy háború”, mivel a többnemzetiségű birodalmak helyén nem hozott létre etnikailag homogén lakosságú államalakulatokat (bár a térségben élő nemzeti kisebbségek vagy nemzetiségek számarányát jelentős mértékben csökkentette), a XIX. századi nyelvi nacionalizmus amúgy is súlyos örökségét további kollektív félelmekkel és háborús sérelmekkel megtévezve hagyta az utódállamokra.⁴⁷⁶ Mindez a nemzetiségi/kisebbségi kérdés jelentőségét is új megvilágításba helyezte, s a magyar politikai

⁴⁷⁴ A két kifejezés közti jelentésbeli eltérést az adja, hogy míg a nemzetiség megjelölés elvben a többségi nemzet tagjaira is használatos volt, addig a kisebbség terminus egyértelműen a numerikus kisebbségre vonatkozik.

⁴⁷⁵ Lásd Berlin, Isaiah: *A meghajlított vessző*. A nacionalizmus kialakulásáról. In: Berlin, Isaiah: *Az emberiség göcsörtös fája*. Európa Kiadó, Budapest, 1996. 327–357., 334. Berlinnek a nacionalizmus kérdésében elfoglalt álláspontjáról részletesebben lásd Miller, David: *Crooked Timber or Bent Twig? Isaiah Berlin's Nationalism*. In: *Political Studies*. 2005. Vol. 53. 100–123.

⁴⁷⁶ A XIX. és XX. századi nemzetiségi mozgalmak történetéhez lásd Romsics Ignác: *Nemzet, nemzetiség és állam Kelet-Közép- és Délkelet-Európában a 19. és 20. században*. Napvilág Kiadó, Budapest, 1998.

gondolkodókat arra kényszerítette, hogy igen gyakran „kisebbségi”-ként, vagy legalábbis az „utódállamok”-ba szorult magyarok szemszögéből gondolják újra a kérdést. Időközben viszont kétségtelenül megváltoztak a probléma terminusai is, hiszen a kérdést immár nem a (többnemzetiségű) birodalmi keret és az erős monarchikus kormányzat, hanem a nemzetállam és a fokozatosan intézményesülő népuralom összefüggéseiben kellett végiggondolni.

Ez a reflexiós folyamat, a nemzeti kisebbségek helyzetével való teoretikus számvetés magyar részről igen gyakran eredeti, termékeny és máig érvényes meglátásokat eredményezett. Ide sorolható például Bibó Istvánnak az 1940-es évek elejéről származó, *Az európai egyensúlyról és békéről* szóló tanulmányában megfogalmazott felismerése,⁴⁷⁷ miszerint a demokratizmus és a nacionalizmus párban járnak, s hogy a demokratizálódás logikája kötelességszerűen megköveteli a politika „nacionalizálását” – a népszuverenitás fokozatos intézményesítése pedig az államnak nemzetállammá, a nemzet államává való alakítását.⁴⁷⁸ A gyanú, miszerint a népszuverenitás eszméjén nyugvó demokratikus politika

⁴⁷⁷ Lásd Bibó István: *Az európai egyensúlyról és békéről*. In: Bibó István: *Válogatott tanulmányok* I. kötet. Magvető Kiadó, Budapest, 1986. 295–635., 310; vagy uő.: *A kelet-európai kisállamok nyomorúsága*. In: Bibó István: *Válogatott tanulmányok* II. kötet. 185–266.

⁴⁷⁸ Alig valamivel később, a közép- és kelet-európai nemzeti mozgalmak történetét tanulmányozva Hannah Arendt is ugyanezre a következtetésre jut. Véleménye szerint a Habsburg-monarchiában és a cári Oroszországban tenyésző „törzsi nacionalizmus” legfélelmetesebb történelmi „fegyverténye” az volt, hogy az államot teljes egészében a nemzet érdekeinek rendelte alá, amelynek következtében az államiság „eszközszerűvé silányult”, a nemzeti ideológia szimpla eszközévé vált. Az állam és nemzet rejtett konfliktusa azonban már a modern nemzetállam születésekor megjelent, amikor a francia forradalom az *Ember és Polgár Jogainak Nyilatkozatát* a nemzeti szuverenitás igényével kombinálta. „A nacionalizmus lényegében az állam elfajulásának a kifejeződése, melynek során az a nemzet eszközévé silányul, miközben az állampolgári azonosulást felváltja a nemzeti közösséggel való identifikáció”. Arendt, Hannah: *A törzsi nacionalizmusról*. In: *Létünk*. 1992, XXII. évfolyam, 2-3. szám. 116–130., 122–123.

intézményesítése megköveteli majd a nemzetiségek asszimilálását, voltaképpen már Eötvösben felmerült, de mivel neki nem voltak vonatkozó történelmi tapasztalatai (leszámítva talán az 1848-as szabadságharc részleges tapasztalatait, valamint a francia forradalomnak, s ezen belül a jakobinus köztársaságnak szentelt történelmi stúdiumait), a feltevésnek történelmi bizonyítékokkal alátámasztott formáját majd csak Bibónál találjuk meg. Mindez tulajdonképpen ma is azt mutatja, hogy önmagában a demokratikus államrend, a népszuverenitás intézményesítése még nem megoldás a kisebbségi problémára, épp ellenkezőleg – a probléma egy új, eladdig ismeretlen és félelmetes arcát mutatja meg.

A teoretikus megfontolások mellett szép számban születtek a kor politikusaiban, gondolkodó főiben – Erdélyben is – olyan konkrét rendezési javaslatok, amelyek akár autonómiamodellek, akár föderatív államszerkezetre tett javaslatok formájában kívánták a kisebbségi kérdést rendezni – de amelyeknek a két világháború közötti időszakban értelemszerűen kevés esélyük volt a megvalósulásra.⁴⁷⁹ Teoretikus jelentőségüket tekintve túlmutatnak ezeken azok a korabeli jogi, jogelméleti elképzelések, amelyek elfogadták az államjogi *status quót*, s megmaradtak a kisebbségi szerződések szigorúan individualisztikus szemléleti keretei között, arra törekedve, hogy a kisebbségvédelem feladatát összebékítsék az egyéni jogok nyelvével. Ezek az intellektuális törekvések, éppen említett individualizmusuk okán, igen gyakran nagy mérvű rokonságot mutatnak a mai nyugati teoretikusok álláspontjával. Ha ezekre a korabeli törekvésekre gondolunk, megint csak nem hagyhatjuk említés nélkül Balogh Artúrnak, a korabeli erdélyi magyar jogi elméletalkotás kiválóságának a nevét.⁴⁸⁰ Eötvös

⁴⁷⁹ Ezeket részletesen összefoglalja Bárdi Nándor, lásd az ezzel kapcsolatos tanulmányát: *Javaslatok, modellek az erdélyi kérdés kezelésére (A magyar elképzelések)*. In: *Magyar Kisebbség*. 2004. Új sorozat, IX. évfolyam, 1-2. (31-32.) szám. 329–376.

⁴⁸⁰ Balogh jelentősebb vonatkozó munkáiból 1997-ben jelent meg egy mértékadó válogatás a néhai Fábian Ernő szerkesztésében *Jogállam és kisebbség* címmel (Kriterion, Kolozsvár-Bukarest). A kötetben nem szereplő, mivel nem kimondottan kisebbségi tematikával foglalkozó írásai

„tanítványaként” karakteres liberális álláspontból érvel, abból a megfontolásból kiindulva, hogy a totalizáló demokrácia kisebbségekkel szembeni ellenséges gyakorlatával szakítani csupán a demokratikus nemzetállami intézményi rend és jogrend liberális „föllazításával” lehet. Ezért rendszerint a jogállamiságot (értsd: a közhatalom bírói ellenőrzését a közigazgatási bíróság révén), az egyéni szabadság tiszteletben tartását, s a kisebbségekhez tartozók nyelvi jogainak garantálását kéri számon a román jogalkotáson és politikai fórumokon. Másfelől viszont Erdélyben megtelepedett egyetemi professzorként, „kisebbségiként” az erdélyi magyar nemzeti közösség önálló közjogi alanyiségének, a politikai autonómiának az elismerését és intézményesítését is sürgeti néha – olyan követelések ezek, amelyeket viszont maga Eötvös a birodalmi „történelmi jog” logikája alapján, valamint a helyi önkormányzatiság általa pártolt eszméjére való tekintettel valószínűleg már nem fogadott volna el.

Ha maga a kisebbségi probléma nem is szűnt meg létezni, ezek a teoretikus javaslatok – a köztudat szintjén legalábbis – 1945 után feledésbe mentek, lévén a román kommunista rendszer a kisebbségekkel szemben többnyire vonalas és kérlelhetetlen nacionalista politikát követett. Ez különösen a kommunizmus utolsó évtizedeire igaz, hiszen tudjuk, hogy kezdetben még a Szovjetunióban is a lenini „nemzetiségi politika” volt érvényben, amelynek szellemében etnikai alapú területi autonómiákra épülő szövetségi rendszert hoztak létre az országban, „öntudatra” ébresztve eladdig nem létező nemzeteket is. Ezt a modellt vette át Sztálin szorgalmazására Gheorghe Gheorghiu-Dej Romániában, s ennek eredménye volt a Magyar Autonóm Tartomány (1952). Ezt azonban 1960-ban átszervezték, ’68-ban, a megyésítéssel párhuzamosan pedig eltörölték, s rövidesen a nem hivatalos román pártállami ideológia is

közül említést érdemelnek, különösen, mert liberális meggyőződéseinek gyökereire derítenek fényt, az alábbi tanulmányok: Balogh Arthur: Szabadság és egyenlőség. In: *Erdélyi Múzeum*. 1914. XXXI. kötet. 92–107; Balogh Arthur: *Constant Benjamin és az alkotmányos állam tana*. MTA, Budapest, 1915.

a nacionalizmus lett a sztálinizmus helyett.⁴⁸¹ Az indoktrináció szerint Romániában románok, magyarok, szászok és egyéb nemzetiségek (értsd: a cigányok) békés egyetértésben éltek együtt.

Ami természetesen nem volt igaz, a probléma maradt, s a ’89-es fordulat után ugyanolyan, ha nem még nagyobb intenzitással jelentkezett. És nyilván jelentkeztek a politikaelméleti és jogelméleti leképzésére irányuló próbálkozások és szándékok is.⁴⁸² Egyvalami azonban a konjunktúrát illetően időközben mégiscsak megváltozott, s talán ez a konjunkturális változás adhat leginkább magyarázatot arra, hogy a kisebbségi problémáinkkal való számvetés közben miért szükséges nyugati elméletirők munkáihoz fordulnunk. Úgy tűnik ugyanis, hogy 1989-ben mi valójában nem egy, hanem két problémát örököltünk. Részint megörököltük saját kisebbségi problémánkat, ahogyan azt eleink ismerték, részint viszont – a nyugati demokratikus modell meghonosítására irányuló törekvéseinkkel – megörököltük a liberális demokrácia teljes problémakatalógusát. Az igazi probléma azonban – miként azt az utóbbi harminc esztendő erre vonatkozó vitáinak tanulságai mutatják nyugaton – a kettő összekapcsolásából származik. Hogyan lehet csoportok (s ezen belül az etnikai csoportok, nemzeti kisebbségek) követeléseit jogi, politikai elismerésben részesíteni a liberális jogalkotás hagyományos egyénközpontúsága mellett? Ez lenne az a dilemma, amely mintegy harminc esztendeje foglalkoztatja a nyugati (és nem csak európai) tudományos közvéleményt.

Az, hogy a mai nyugati teoretikusok figyelme a nemzeti kisebbségek problémája felé fordult, általában nem a kelet-európai helyzettel való számvetés igényével magyarázható; egyszerre köszönhető a hetvenes évektől Európában (de egyebütt is, például Kanadában) tapasztalható „etnikai reneszánsz”-nak, a nyugati (s többek között a nyugat-európai) országokba való bevándorlási

⁴⁸¹ A román kommunista rezsim ideológiai fordulatáról lásd részletesebben Schöpflin György: *Kommunizmus, posztkommunizmus és a nemzet*. In: *Világosság*. 1996. XXXVII. évfolyam, 2. szám. 5–21.

⁴⁸² Ezeknek egyik példaértékű dokumentuma Salat Levente könyve: *Emopolitika a konfliktustól a méltányosságig*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely, 2001.

folyamatnak, valamint az észak-amerikai kisebbségvédő mozgalmak (feketések, homoszexuálisok, feministák) által provokált „multikulturalizmus”-vitának.⁴⁸³ Ezen a kérdéscsomagon belül a nemzeti/etnikai problémára való teoretikus reflexiót eredetileg minden bizonnyal Vernon van Dyke-nak, az Iowai Egyetem néhai professzorának tanulmányai ösztönözték, aki több cikket, valamint könyvet is írt a kérdésről.⁴⁸⁴ A vitához az idők folyamán olyan szerzők szóltak hozzá, mint Chandran Kukathas, Will Kymlicka, Michael Walzer, David Miller – a felsorolás természetesen korántsem teljes.⁴⁸⁵

⁴⁸³ Schöplín György szerint egyébként a Nyugat éppen azért nem értette meg a multietnicitás természetét, mert összekeverte a multikulturalizmus fogalmával. A megoldást abban látja, hogy Közép- vagy Délkelet-Európának ki kell alakítania a saját modernitását, azaz meg kell találnia az etnikai csoportok demokratikus struktúrákba való integrálásának módját. Lásd: Az új Európa narratívái. Beszélgetés Schöplín György európai parlamenti képviselővel. In: *Korunk*. 2006. Harmadik folyam, XVII. évfolyam, 4. szám. 46–54., 53.

⁴⁸⁴ Van Dyke témához kapcsolódó tanulmányai, könyvei: *The Individual, the State and Ethnic Communities in Political Theory*. In: *World Politics*. 1977. vol. 29, no. 3. 343–369. (Újranyomva in: Kymlicka, Will (ed.): *The Rights of Minority Cultures*. Oxford University. Oxford, 1995. 31–56); *Collective Rights and Moral Right: Problems in Liberal-democratic Thought*. In: *Journal of Politics*. 1982. Vol. 44. 21–40; *Human Rights, Ethnicity and Discrimination*. Greenwood, Westport, 1985.

⁴⁸⁵ Az említett szerzők fontosabb munkái: Kukathas, Chandran—Pettit, Philip: *A Theory of Justice and its Critics*. Polity, Oxford-Cambridge, 1990; Kukathas, Chandran: Vannak-e kulturális jogaink? In: *Eszmék a politikában. A nacionalizmus*. Tanulmány Kiadó, Pécs, 1995. 68–107. (Kukathas, Chandran: Are There Any Cultural Rights? In: *Political Theory*. 1992/20. 105–139); Kymlicka, Will: *Liberalism, Community and Culture*. Clarendon, Oxford, 1989; Kymlicka, Will: *Multicultural Citizenship*. Clarendon, Oxford, 1995; Kymlicka, Will: The Rights of Minority Cultures: Reply to Kukathas. In: *Political Theory*. 1992/20. 140–146; Kymlicka, Will—Norman, Wayne: Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory. In: *Ethics*. 1994/104. 352–381; Kymlicka, Will—Straehle, Christine: Kozmopolitanizmus, nemzetállamok, kisebbségi nacionalizmus. In: *Kellék*. 2001. VII. évfolyam, 17. szám. 27–56.

Bármeekkora legyen is azonban az említett szerzők szemléletmódja közti különbség, közös bennük, hogy mindannyian egyfajta „liberális minimumot” képviselnek, amelyet mind „kifelé”, mind pedig „befelé” igyekeznek következetesen érvényesíteni. (Másfelől viszont az a tény, hogy a szándékaikban megmutatkozó konvergencia ellenére szemléleti különbségek léteznek közöttük, azt mutatja, hogy nehéz a hatékony kisebbségvédelem követelményét az egyéni szabadság és jogok nyelvezetével összebékíteni.)

„Befelé” a liberális szempont érvényesítése megköveteli a nemzeti kisebbségek „liberalizálását”, vagyis annak az álláspontnak a felvállalását, miszerint egyetlen önrendelkezéssel bíró közösség sem nyerhet olyan kompetenciákat tagjai felett, amelyek egyéni jogokat sértenek. Ezt az álláspontot jól tükrözi már van Dyke megfogalmazása, miszerint „a csoportjogok elvi elismerése, s ezen belül az önrendelkezés jogának elismerése semmi esetre sem jelenti az egyéni, emberi jogok felülírását”. Épp ellenkezőleg, mondja, az egyéni jogok nagyon is értékesek. „Védelmük megköveteli, hogy ott, ahol a csoport önálló státust és jogokat élvez, még inkább résen legyünk, hiszen a csoportok is, éppúgy, mint az állam, megsérthetik ezeket a jogokat”.⁴⁸⁶ Álláspontja szerint az egyénnek joga van részt venni a csoport döntéseiben, s joga van bármikor elhagyni a csoportot, de nincs joga kivonni magát a csoport döntése alól, vagy elutasítani azt.

Ugyanezt hangsúlyozza Miller is, amikor azt mondja, hogy „a nemzeti önrendelkezés *prima facie* akkor tűnik értékesnek, ha az önkormányzati intézmények megtestesítik a tanácskozó demokráciát,

(Kymlicka, Will—Straehle, Christine: Cosmopolitanism, Nation-States and Minority Nationalism: A Critical Review of Recent Literature. In: *European Journal of Philosophy*. 1999. Volume 7, no. 1. 65–88); Walzer, Michael: *Spheres of Justice*. Basic Books, New York, 1983; Walzer, Michael: *On Toleration*. Yale University Press, New Haven, 1997; Walzer, Michael: Pluralism: A political perspective. In: Kymlicka, Will (ed.): *The Rights of Minority Cultures*. Oxford University Press, Oxford, 1995. 139–154; Miller, David: *On Nationality*. Oxford University Press, Oxford, 1995; Miller, David: *Citizenship and National Identity*. Polity, Blackwell, Oxford, 2002.

⁴⁸⁶ Van Dyke, Vernon: The Individual, the State and Ethnic Communities in Political Theory. In: *The Rights of Minority Cultures*. 53.

védik a civil és politikai jogokat, s nem utolsó- sorban az emigráció jogát”.⁴⁸⁷ A probléma magva tulajdonképpen az a kérdés, állítja Kymlicka, hogy a liberális nemzetállamnak toleránsnak kell-e lennie illiberális kisebbségeivel szemben, vagyis hogy az „egyéni autonómia” és a „tolerancia” liberális értékei közül melyiket részesítjük előnyben. Kymlicka álláspontja ebben a kérdésben, csakúgy mint a Milleré vagy a van Dyke-é, világos és egyértelmű: „a tolerancia egyetlen, a liberálisok által elfogadható akcepciója az egyéni autonómia értékén alapszik”. „Például a vallási türelem liberális eszméje az egyéni választás szabadságának az elkötelezettje. A vallási türelem a liberálisok számára elsősorban nem azt jelenti, hogy minden vallási közösség elfogadja más vallások létezését, beleegyezve abba, hogy kölcsönösen tiszteletben tartják egymás vallási gyakorlatát. A vallási türelem inkább azt jelenti, hogy az egyének rendelkeznek a lelkiismeret szabadságával, egy olyan joggal, ami akár konfliktusba is kerülhet annak a közösségnek a kívánalmaival, amelyben felnőttek”.⁴⁸⁸

A „liberális minimum” kifelé történő érvényesítése hasonlóan bonyolult problémákat vet fel. Miként azt az említett vita is mutatja, a fő nézeteltérés ma tulajdonképpen ama kérdés körül van, hogy az egyéni jogok szavatolása önmagában képes-e megvédeni a közösségeket az asszimilációtól és (a nem kívánt) fölbomlástól, vagy másmilyen típusú megoldásra, például *kollektív jogokra* van szükség. A kérdés tehát az, hogy képes-e az egyéni jogok nyelvét beszélő „liberális” demokrácia szembenézni a kisebbségek kulturális/politikai prosperitásának megőrzéséből fakadó követelményekkel. Míg ebben a kérdésben van Dyke vagy Kymlicka a kollektív jogok vagy csoportjogok eszméjét védik, addig Kukathas vagy a „liberális nacionalista” Yael Tamir⁴⁸⁹ beérnek az egyéni jogok garantálásával – mindkét fél azonban ugyanúgy az egyéni szabadság

⁴⁸⁷ Miller, David: National Self-Determination and Global Justice. In: *Citizenship and National Identity*. 166.

⁴⁸⁸ Kymlicka, Will: Liberalism and Minority Rights. An Interview. In: *Ratio Juris*. 1999. Vol. 12, no. 2. 133–152., 150.

⁴⁸⁹ Lásd Tamir, Yael: *Liberal Nationalism*. Princeton University Press, Princeton, 1993.

nevében követel több vagy kevesebb jogot. Természetesen az említett álláspontok korántsem merítik ki a vitában fennforgó nézetek, vélemények teljes skáláját, s ha csupán ezeket emeltük ki, az azért volt, mert igazodnak van Dyke tanulmányának eredeti szemléleti kereteihez. Van Dyke ugyan tanulmányában korántsem tárgyalta az összes olyan kérdést, amelyet később a vitatkozó felek érintettek, de érvei jellegénél fogva mégis hosszú időre meghatározta a vita *szemléleti* irányát. Mivel érveit a liberális demokrácia kontextusában és a liberális jogalkotás radikális individualizmusával *szemben* fogalmazta meg, ezért ezek az érvek alapvetően a *jogalkotás* lehetőségeit firtatták, vagyis az ún. kollektív jogok vagy csoportjogok problémáját.

A kollektív jogok vagy csoportjogok szükségessége azonban hovatovább egyre inkább vitatottá válik a liberális oldalon, s fontos, hogy legalább hozzávetőlegesen felmérjük a kollektív jogok eszméjét érő bírálatok *irányát*, s ezek lehetséges teoretikus következményeit. Az is figyelemre méltó továbbá, hogy az angolszász eredetű kollektív jogi teóriák liberális „átvétele” magyar nyelvterületen igen gyakran szinte ösztönszerűen kritikai formában történik, noha maga Kymlicka általában hangsúlyozni szokta elméletének liberális jellegét. Így például Ludassy Mária a Kymlicka 1989-es könyvéről írott kritikai recenziójában arra hívja fel a figyelmet, hogy „az egyén jogainak terminológiájából nem vezethető le minden további nélkül egy kisebbségi közösség kultúrájának fennmaradását önértékként kezelő »kollektív« jog, sőt bizonyos esetekben a kettő szembe is kerülhet egymással”.⁴⁹⁰ Ludassy bírálata azokat a törekvéseket célozza, amelyek a csoportjogokat az egyén jogaiból kívánják származtatni. Természetesen önmagában az egyéni jogok eszméje is mélyen problematikus, de mivel mára már elfogadtuk és megszoktuk létezésüket, ezért rendszerint a kollektív jogok kérdésével foglalkozó mai szerzők is azzal kísérleteznek, hogy valamilyen módon az egyéni jogokból vezessék le a kollektívát megillető jogosítványokat. Vonatkozó javaslataik változatosak és gyakran bonyolultak, hiszen – miként Egyed Péter írja egy, a

⁴⁹⁰ Ludassy Mária: Liberalizmus, közösség és kultúra. In: *Új Holnap*. 1997. Új folyam, 9. évfolyam, 1. szám. 11–19., 15.

témának szentelt tanulmányában – a probléma „nehezen megoldható, a sajátos visszavezetése az általánosra e filozófiai-jogi esetben különös megfontolásokat igényel, amelyek alkalmasint igen körmönfontak és nehézkesek lehetnek”.⁴⁹¹ Álláspontja szerint egyébként „a kisebbségi-közösségi jogok hagyományos emberjogi alapokból filozófiai-logikai világossággal *nem vezethetők le*”.⁴⁹²

Fontos megemlíteni viszont, hogy van Dyke maga nem is fogalmazott meg ilyen irányú javaslatot, s a kollektív jogok instituálását célzó megfontolásai legfennebb analógiásan hozhatók összefüggésbe az egyéni jogok eszméjével, amennyiben mindenkor mereven ragaszkodott ahhoz az állásponthoz, hogy a csoportjogoknak (akárcsak az egyéni jogoknak) *erkölcsi jogot* kell kodifikálniuk. Ugyanakkor az erkölcsi jog filozófiai megalapozása láthatólag nem érdekelte különösebben. Azt gondolta ugyanis, hogy a kérdésre több, egymással egyenértékű válasz is adható, az egyéni jogok filozófiai megalapozásával való analógiában. „Azok, akik azt hiszik, hogy az egyéni jogok természetes vagy Istentől kapott jogok, kiterjeszthetik ezt a meggyőződésüket a csoportjogokra is; mondhatják azt, hogy a jogokat magának a közösségnek a megléte hívja életre. Azok, akik azt gondolják, hogy az egyének erkölcsi követeléseai szimplán annak kritikai megítélésén alapszanak, aminek

⁴⁹¹ Egyed Péter: Kisebbségi jogok mint emberi jogok. In: *Korunk*. 2002. Harmadik folyam, XIII. évfolyam, 2. szám. 48–58., 48–49.

⁴⁹² Uo. 57. Némileg más álláspontot képvisel ebben a kérdésben Öllös László, lásd az ezzel kapcsolatos kötetét: *Emberi jogok – nemzeti jogok*. Fórum Kisebbségkutató Intézet – Liliom Aurum Könyvkiadó, Somorja – Dunaszerdahely, 2004. Véleménye szerint a nemzeti szabadság része az egyén szabadságának, s az egyéni és univerzális, individuális és nemzeti között a nemzet a közvetítő kapocs (értsd magyarokként, szlovákokként leszünk emberekké), ezért a nemzeti jogok kontemplálhatók egyéni jogokként is, de csak olyan mértékben, amilyen mértékben a nemzeti identitás bizonyos elemei összeférnek az egyéni jogokkal, vagyis univerzálisan választhatók. (Egy liberális szerkezetű kultúrának elvben bárki tagja lehet, hiszen ez nem kirekesztő.) Ha viszont a fenti érvelés logikáját megfordítjuk, akkor ahhoz a konklúzióhoz jutunk, hogy bár „az identitás megválasztásához” való jog egyetemes emberi jog ugyan, de csakis a liberális szerkezetű kultúrák választhatók.

lennie kell, ugyanezt gondolhatják a csoportjogokról is. Mindkét válasz összeegyeztethető egy harmadikkal, amelyre korábban már utaltam, vagyis azzal, hogy a szükségletek léte maga után vonja a jogot, hogy (bizonyos korlátokon belül) kielégítésük érdekében cselekedjünk.”⁴⁹³

A nemzeti/etnikai kisebbségek problémájának a jogalkotásra kihegyezett megközelítésmódja azonban nem csupán a megalapozás logikai/filozófiai problémáját veti fel, hanem egyszersmind a fölösleges jogszaporítás veszélyeit is magában hordozza. A jogszaporításban rejlő devolúciós veszélyekre többek között megint csak Egyed Péter figyelmeztetett egy másik, 2005-ben megjelentetett tanulmányában.⁴⁹⁴ Az emberi jogok esetén, kisebbségi jogok formájában történő extenziója, állította, parttalanná és irrelevánssá teszi az emberi jogokra való rekurzust, másfelől a folyamat iránya egyre inkább megköveteli az emberi jogokról folytatott filozófiai diskurzusban a hangsúlyok áthelyezését a *nomos*-ról a *physis*-re, vagyis az emberi *jogokról* az emberi *természetre*. Az emberi természetről alkotott tanításukkal viszont az arisztotelészi vagy kanti filozófiák megfelelőbb módszertani alapokat kínálnak a közösségi probléma megközelítéséhez, mint a XX. század filozófiái, hiszen a klasszikusok az ember természetét eleve közösségiként gondolták el – számukra az egyén természete csupán derivátuma volt közösségi létmódjának. Azok a XX. századi közösségelvű gondolkodók, akik – mint például a skót filozófus, Alasdair MacIntyre – fölfedezték az

⁴⁹³ Van Dyke: i.m. 45. Ez az álláspont azonban megint csak bírálható liberális oldalról, aminek bizonyítékát Mester Béla egyik, 2005-ben megjelentetett tanulmánya adja. A szerző álláspontja szerint akárhogyan is forgatjuk a kollektív jogok kérdését, nem kerülhetjük meg az egyéni akaratnyilvánításra való utalást az elméletben, illetve az erre való felszólítást a gyakorlati politikában. Úgy tűnik tehát, hogy az egyéni akaratnyilvánításra és az egyéni jogokra vissza nem vezethető kollektív jogokról beszélni képtelenség. Lásd Mester Béla: A kontraktualizmus védelmében. A kollektív jogok visszavezethetősége az egyéni jogokra. In: *Kellék*. 2005. XII. évfolyam, 26. szám. 55–61.

⁴⁹⁴ Lásd Egyed Péter: A közösség kérdése a kommunitarista, valamint a hagyományos (közösségi) diskurzusban. In: *Kellék*. 2005. XII. évfolyam, 26. szám. 41–53.

arisztotelészi társadalomfilozófiában rejlő kiaknázatlan lehetőségeket, így jutottak el az emberi közösség mint politikai közösség (*polisz*) antik gondolatának rehabilitálásához. A *polisz*, a politikai közösség, bár a közös kultúra magas fokát kívánja meg a benne résztvevőktől, s ellehetetlenül, ha tagjai legalább egy nyelven nem értik meg egymást, mégsem merül ki magában a közös kultúrában, s legalább annyira különbözik a *Volk* politikai társadalmától, mint amilyen távol áll mindkettő a liberális demokráciától.

Az emberi jogok szaporításában rejlő devolúciós veszély lehetősége azonban régi vita tárgya, amely elméleti értelemben akár egészen a szociális vagy morális jogok instituálására tett korai, XVIII. századi javaslatokig is visszavezethető. Hannah Arendt álláspontja szerint már a francia forradalmárok, azzal, hogy az ember jogait *természetes* jogokként kontemplálták, teret nyitottak az emberi jogok természetes igények nevében történő szaporításának, hiszen az olyan jogok, mint például a Robespierre által következetesen szorgalmazott „megélhetés joga”, csak azért illetik meg az embert, „mert természeti lény, »az élelemhez, a ruházódáshoz, a fajfenntartáshoz«, vagyis az életszükségletekhez való jogán”.⁴⁹⁵ Az emberi jogok extenziója, a klasszikus, már Locke vagy az amerikai alkotmány által nevesített „negatív” jogoknak (az élet, szabadság, tulajdon jogának) „pozitív” jogokkal való megtoldása ilyenformán valóban „a természetre redukálja a politikát”, csak hogy itt az emberi természet alatt az ember fizikai valóságából következő igények értendők. Az is kétségtelen továbbá, hogy a XX. században, „az új társadalmi mozgalmak” és az „identitáspolitikák” térnyerésével, a jóléti államnak a magánszférába való behatolásával, a közélet és magánélet közti határ felszámolásával egyre inkább „az emberi természet” kérdései, azaz a szexuális preferenciák, a nemi, etnikai, faji identitás, a szegénység váltak politikai problémákká. Ezzel az egyre határozottabban alakot öltő tendenciával szemben Arendt már a múlt század közepén a politika másfajta kontemplációját javasolta. Meggyőződéses republikánus gondolkodóként az volt a véleménye, hogy a politika a politikai szabadság, az egymással való beszélgetés

⁴⁹⁵ Arendt, Hannah: *A forradalom*. Európa Kiadó, Budapest, 1991. 140.

szabadságának terepe, a természeti erők uralma és kényszerítő ereje alól tehát fel kell szabadítani a szemléleti és véleménykülönbségek megjelenésére. Elméleti értelemben azonban ezek a javaslatok már nála is Arisztotelész politikai nézeteire mentek vissza, aki az embert hol politikai, hol pedig beszélő lénynek nevezte, s akinek a – részint a metafizikájában, részint az athéni állam politikai gyakorlatáról szerzett tapasztalataiban gyökerező – filozófiai antropológiája valóban a politikai közösség ontológiai primátusát tanította az egyénnel szemben.⁴⁹⁶ „A *polisz* az, amely az embert mint emberi lényt szó szerint lehetővé teszi”.⁴⁹⁷

Mindazonáltal a „tisza” vagy „klasszikus” republikánus álláspont, amit Arendt, majd később egyes kommunárius gondolkodók megpróbáltak rehabilitálni, a képviselői demokrácia összefüggésében nehezen tartható. A liberális nacionalizmus százannyi éves tradíciója újra meg újra figyelmeztet bennünket annak a történelmi tapasztalatnak a jelentőségére, hogy az újkori demokratikus államok zömmel nemzetállamokként jöttek létre. A demokratizmus logikája, a népszuverenitás és a képviselői elv intézményesítése óhatatlanul megköveteli a politika „nacionalizálását”, lévén a demokratikus politika népnyelvi politika („democratic politics is politics in the vernacular”),⁴⁹⁸ ami a *közös nyelv* szükségességét kívánja meg. „Elvileg elképzelhető széleskörű fordítási lehetőségek igénybe vétele – írja Kymlicka –, ezek azonban

⁴⁹⁶ Arisztotelész politikai nézetei a legtöbb ókorkutató szerint az antik görögység egészének politikai tapasztalatait summázták, azaz korántsem csupán a gondolkodó egyén elszigetelt véleményéről van szó. „Arisztotelész a *Politikában* az embert *zoon politikonként* határozta meg (1252b9-53a39), és ennek jelentése csak metafizikájának fényében érthető; ennél fogva a helyes fordítás nehézkes magyarázatot igényel – az ember olyan lény, akinek legfőbb célja, akinek *télosza* (célja), hogy természeténél fogva *poliszban* éljen. Úgy vélem, ezzel a legtöbb görög egyetértett, ha hallott egyáltalán Arisztotelészről és felfogta, amit mondott, bár ezek kevesen voltak”. Finley, Moses I.: *Politika az ókorban*. Európa Kiadó, Budapest, 1995. 58.

⁴⁹⁷ Sullivan, William M.: *Reconstructing Public Philosophy*. University of California Press, Berkeley, 1982. 173.

⁴⁹⁸ Kymlicka: *Liberalism and Minority Rights. An Interview*. 144.

gyorsan korlátozottakká, drágává és kényelmetlenné válhatnak. A nemzetállamnak a közös nemzeti nyelvre vonatkozó igényét a robusztus méretű tanácskozó demokrácia [deliberative democracy] követelményeként is értelmezhetjük. A liberális nacionalisták számára az egynyelvű nemzeti politikai fórumok képezik a modern világban a demokratikus részvétel elsődleges helyét, s ezek eredetibb módon képviselői jellegűek, mint a nyelveket keresztül-kasul átszövő magasabb politikai fórumok. Mindez pedig azért van, mert a demokratikus politika népnyelvi politika. Az átlagpolgár számára úgy kényelmes, ha a politikai vitákban saját nyelvén történik a kérdésfelvetés. Általános szabályként elfogadható, hogy csupán az elitnek van lehetősége arra, hogy folyékonyan beszéljen több nyelvet, ugyancsak számára adott e nyelvi képességek megőrzésének és további fejlesztésének lehetősége, s csak ő alkalmas arra, hogy többnyelvű környezetben politikai kérdésekről vitákat folytasson. Mi több, a politikai kommunikáció rendelkezik egy hangsúlyosan ritualisztikus összetevővel is, s a kommunikáció e ritualisztikus formája tipikusan nyelvi jellegű. Az idegen nyelv pusztán technikai ismerete révén, anélkül, hogy e ritualisztikus elemeket is értenék, nem érhető meg teljesen egy politikai vita. Emiatt és még más okokból is állítják a liberális nacionalisták – általános szabályként – azt, hogy minél inkább nemzeti nyelven zajlik egy vita, annál inkább bír képviselői jelleggel”.⁴⁹⁹

Ez a történelmi logika azonban kifordítható. Ha az „egy állam – egy nemzet” harcos alaptézise jó érv volt még John Stuart Mill kezében, hogy a nemzeti kisebbségek asszimilációját követelje, legalább olyan jó indok lehet a nemzeti/kisebbségi nyelvek politikai intézményesítése mellett is. Van tehát egy olyan érv, ami kellőképpen indokolja a szexuális, nemi, felekezeti stb. identitás, valamint az etnikai/nyelvi identitás közti politikai különbségtételt. Ez az érv, azzal hogy a nyelv megkülönböztetett jelentőségére mutat rá a demokratikus politika összefüggésében, egyszersmind arra is figyelmeztet, hogy van olyan partikuláris identitás, ami nem utalható a magán- vagy társadalmi szférába. A liberális nacionalizmus mai

⁴⁹⁹ Kymlicka, Will—Straehle, Christine: *Kozmopolitanizmus, nemzetállamok, kisebbségi nacionalizmus*. 34.

tanulása, hogy leszámolt az állam semlegességének XIX. századi mítoszával, s megmutatta, hogy a politikai intézményeket nem lehet olyan mértékben leválasztani a kultúrától vagy nyelvről, mint ahogyan az a vallás és az állam esetében történt. A „poszt-nacionális” politikai filozófia (Habermas)⁵⁰⁰ és a „liberális nacionalizmus” (Kymlicka) mai vitájában az utóbbi következetesen azt az álláspontot védi, mely szerint etnikai/nemzeti identitásunknak vannak olyan elemei, amelyek nem „kommunikációképesek” (jelsül a nyelvről, a nyelvi identitásról való kommunikáció, hiszen soha nem mindegy, hogy milyen nyelven beszélünk!), következésképpen ez az álláspont kételyeket fogalmaz meg az azonosságigények demokratikus alkufolyamatokba való totális beemelhetőségével szemben.⁵⁰¹ A liberális nacionalizmus a kulturális minták sokszínűségének, az etnokulturális pluralizmusnak a politikai intézményesítésére törekszik, és alapvetően szkeptikus annak tekintetében, hogy az etnikai feszültségek feloldhatók lennének az „eszményi közösség” (MacIntyre) vagy a „poszt-nacionális föderáció” (Habermas) posztulátumaival.

Mindez egyszersmind arra int, hogy a nemzetiségi/kisebbségi kérdés orvoslása aligha gondolható el pusztán a jogvédelem terminusaiban, vagy legalábbis nehezen képzelhető el a *hatalom* ezzel párhuzamos szerkezeti átalakítása nélkül. Az etnikai, nemzeti identitás, még ha kisebbségi is, természetesen politikai intézményesítésre, nyilvánosságra, elismerésre tart számot. „Beképzettek (és legtöbbször esélytelenek) tűnik egy olyan közös nemzeti identitás és nemzeti nevelési program szorgalmazása, amely rombolja a nemzeti kisebbségeit. Ennek ellenére mégsem remélhetjük, hogy biztosítható volna minden nemzeti kisebbség számára, hogy saját állammal rendelkezzen. Álláspontunk szerint ezért még nem kell feladnunk a liberális nacionalizmus megközelítését, de szükség van a cél újrafogalmazására. A nemzeti

⁵⁰⁰ Lásd Habermas, Jürgen: *Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe*. In: *Praxis International*. 1992/20. 1–19.

⁵⁰¹ Lásd erről részletesebben Losonczi Alpár: *Minoritási nemzetforma*. In: *Kellék*. 2005. XII. évfolyam, 26. szám. 63–69.

identitás az egyes nemzeti kisebbségek esetében fontos eszköze lehet annak, hogy önkormányzatot gyakorló politikai intézményrendszer hozzanak létre. Akárhogyan is, ezek a releváns »politikai egységek« nem lehetnek államok. Egy kifejezést kell találnunk – amely más, mint a nemzetállam –, s ez nem más, mint a többnemzetiségű állam [multination state]. Hogy a liberális nacionalizmus a jelen világ életképes és igazolható megközelítése lehessen, ahhoz arra van szükség, hogy lemondjunk a liberális nacionalizmus hagyományos – egy állam, egy nemzet – aspirációjáról, és az államot önrendelkező népek államszövetségeként fogjuk fel, melyben a belső határok úgy vannak megvonva, a hatalom pedig akképp van elosztva, hogy lehetőség nyíljon minden nemzetiség számára bizonyos fokú önrendelkezés gyakorlására”.⁵⁰²

Voltaképpen azonban ez a felismerés sem új, sőt bizonyos értelemben akár évszázadosnak is nevezhető. Már Eötvös számára világos volt ugyanis, hogy – úgymond – „csak az államhatalom korlátozása által felelhetni meg azon követeléseknek, melyeket a nemzetiség elve nevében tesznek az állam irányában”. Vagyis csak akkor, ha az állam lemond az egységes törvénykezésről, nemzeti nyelvről, központi közigazgatásról, adókról, állami közoktatásról stb., s hatalmát a nemzetiségek vagy a tartományok képviselőinek osztja le. S bár kétségtelen, hogy találkozunk Európában a föderalizáció és a nemzeti autonómia különböző formáival, jelenlegi történelmi tapasztalataink mellett még válaszra vár a kérdés, hogy miként biztosíthatjuk ezek után az önállósított nemzetiségek lojalitását a többnemzetiségű állam irányába. Kérdés tehát, hogy mennyi igazság van abban, amit Michael Mann mond, hogy ti. az etnopolitika nem jelent egyebet, mint „a nemzetállam feldarabolását további, autentikusabbnak gondolt nemzetállamokra”.⁵⁰³

Tulajdonképpen Eötvös dilemmája sem az volt, hogy megengedhető-e az államhatalom bizonyos mértékű korlátozása, hanem az, hogy az önkormányzati kompetenciákat a nemzetiségek

⁵⁰² Kymlicka, Will—Straehle, Christine: i.m. 46.

⁵⁰³ Mann, Michael: Megállította-e a globalizáció a nemzetállam felemelkedését? In: *Magyar Kisebbség*. 2002. Új sorozat, VII. évfolyam, 2. (24.) szám. 136–161., 155.

vagy a tartományok, esetleg a helyi önkormányzatok kezébe helyeztük-e. Államtudományi főművének második kötetében egyértelműen az utóbbi megoldás fele hajlott. És nem csupán azért, mert a helyi önkormányzatot Tocqueville nyomán a közhatalom megfékezésére szolgáló alkalmas eszköznek tekintette, hanem azért is, mert a helyi önkormányzatiság révén a nemzetiségi törekvésekben megmutatkozó néphatalmi igényt is leszerelhetőnek vélte. „Mindkét nemű igények [azaz mind a többnemzetiségű állam, mind a nemzetiségek igényei] kielégítése végett szükség – írta –, hogy az egyes tartományoknak adott föltételes önállósággal tért nyissunk azon igényeknek, melyek történeti jogon alapulnak, s a községek önállósága által bizonyos körön belül azon igényeknek engedjünk tért [arra], hogy maguknak érvényt szerezzenek, melyek a nyelvkülönbségből származnak. Amely mértékben követik az önkormányzás elvét, annál kevésbé kell veszélyesnek lennie az államra nézve a nemzetiség elvének; mivel azon ellentét, melyben a nemzetiségi törekvések [többségi és kisebbségi] alapjukra nézve egymással állanak, azon veszélyeket, melyek az államot fenyegetik, ha kizárólag a történeti jogra van tekintettel, elváltoztatja az egyes községeknek adott azon jog által, hogy nyelvkülönbségüket fönnttarthatják, s azon veszélyeket, melyek abból származhatnának, ha csupán a nyelvkülönbséget tartjuk szem előtt, megelőzzük, ha a történeti jognak befolyást szerzünk a tartományban. Miután az önkormányzás elve nem egyéb az egyéni szabadság elvének erkölcsi egyéniségekre alkalmazásánál: az egyes nemzetiségek igényeinek is csak ez elv alkalmazása által felelhetni meg, s a különböző nemzetiségek létezése az államban mindig csak azon mértékben veszélyes az állam fennállására nézve, amennyiben eltérnek ez elvtől”.⁵⁰⁴

Báró Eötvös tehát nem tagadta a nyelvkülönbségek politikai jelentőségét, de azt tartotta, hogy a csupán a nyelvi szegregációra tekintettel lévő önkormányzatiság a monarchia fölbomlásához

⁵⁰⁴ Eötvös József: Csak az államhatalom korlátozása által felelhetni meg azon követeléseknek, melyeket a nemzetiség elve nevében tesznek az állam irányában. – Vö. *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra II.* 551–552.

vezetne. Az állam integritását és a nyelvkülönbségek fönntartását tehát nem a nemzetiségi autonómia, hanem a föltételes tartományi önállóság és a helyi önkormányzatiság révén szerette volna összebékíteni, egyszersmind visszaszorítva az állam közigazgatási hatalmát, amely, mint mondotta, elveszi azt „a teret”, melyen azelőtt a nemzetiségek maguknak „elismerést” szerezhettek.

A dilemmánk voltaképpen százötven év után (Az *Uralkodó eszmék* második kötete, melyből a fenti idézet származik, 1854-ben jelent meg), ebben az értelemben ma is változatlan: összebékíthető-e egymással a patriotizmus és a nacionalizmus, az államhoz és a nemzethez való ragaszkodás, s ha igen, milyen intézményi/jogi formákban?

Irodalom

- Alafenisch, Salim—Hajdú Farkas Zoltán: Beszélgetés a kővé dermedt sátrokról. In: *Korunk*. 1996/6.
- Allport, Gordon W.: *Az előítélet*. Gondolat, Budapest, 1997.
- Arendt, Hannah: *A forradalom*. Európa Kiadó, Budapest, 1991.
- Arendt, Hannah: A törzsi nacionalizmusról. In: *Létiünk*. 1992/2-3.
- Arisztotelész: *Hermeneutika*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1994.
- Bakoš, Oliver: Walter Benjamin aurája. In: *Kalligram*. 2000/1-2.
- Balasi, Mircea: *Logică simbolică*. Cluj-Napoca, 1978.
- Balogh Arthur: Szabadság és egyenlőség. In: *Erdélyi Múzeum*. 1914. XXXI. kötet.
- Balogh Arthur: *Constant Benjamin és az alkotmányos állam tana*. MTA, Budapest, 1915.
- Balogh Arthur: *Jogállam és kisebbség*. Kriterion Könyvkiadó, Kolozsvár-Bukarest, 1997.
- Bartha Csilla: *A kétnyelvűség alapkérdései*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 1999.
- Bauman, Zygmunt: Modernség és ambivalencia. In: Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus*. Osiris–Láthatatlan Kollégium, Budapest, 1997.
- Bauman, Zygmunt: *A modernitás és a holokauszt*. Új Mandátum, Budapest, 2001.
- Bauman, Zygmunt: *Identitás és globalizáció*. <http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre42/bauman.htm> 2006.02.14.
- Baumbach, Günther: A keresztény-zsidó párbeszéd. In: *Mérleg*. 1983/2.
- Bárdi Nándor: Javaslatok, modellek az erdélyi kérdés kezelésére (A magyar elképzelések). In: *Magyar Kisebbség*. 2004/1-2. (31-32.)
- Berger, Peter L.—Luckmann, Thomas: A valóság társadalmi felépítése. In: *A fenomenológia a társadalomtudományban*. Gondolat, Budapest, 1984.
- Berger, Peter L.—Luckmann, Thomas: *A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés*. Józsefvég Műhely, Budapest, 1998.
- Berlin, Isaiah: *Az emberiség göcsörtös fája*. Európa Kiadó, Budapest, 1996.

Bibó István: *Válogatott tanulmányok* I-II. kötet. Magvető Kiadó, Budapest, 1986.

Bodó Barna: *Az identitás egyetemessége*. Polis Könyvkiadó, Kolozsvár, 2004.

Buber, Martin: *Én és Te*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1991.

Chen, Guo-Ming—Starosta, William J.: *Foundations of Intercultural Communications*. Allyn and Bacon, Boston, London, 1998.

Clyne, Michael: Multilingualism. In: Coulmas, F (ed.): *The Handbook of Sociolinguistics*. Blackwell Publishers, London, 1977.

Cohen-Almagor, Raphael: *Euthanasia in the Netherlands: The Policy and Practice of Mercy Killing*. Kluwer Academic Publishing, Dordrecht, Boston, 2004.

Culianu, Ioan Petru: *Arborele Gnozei. Mitologia gnostică de la creștinismul timpuriu la nihilismul modern*. Nemira, București, 1998.

Culianu, Ioan Petru: *Călătorii în lumea de dincolo*. Polirom, Iași, 2002.

Culianu, Ioan Petru: *Jocurile minții. Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie*. Polirom, Iași, 2002.

Culianu, Ioan Petru: *Pergamentul diafan. Ultimele povestiri*. Polirom, Iași, 2002.

Culianu, Ioan Petru: *Eros și magie în Renaștere. 1484*. Polirom, Iași, 2003.

Derrida, Jacques: *A másik egynyelvűsége*. Jelenkor, Pécs, 1997.

Derrida, Jacques: *Istenhözád Emmanuel Lévinasnak*. Jelenkor Kiadó, Pécs, 2000.

Derrida, Jacques: Az idegen nyelve. In: *Nagy Világ*. 2002/11-12.

Derrida, Jacques: Az idegen kérdése: az idegentől jött. In: Biczó Gábor (szerk): *Az idegen. Variációk Simmelről Derridáig*. Csokonai Kiadó, Debrecen, 2004.

Dilthey, Wilhelm: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Gondolat, Budapest, 1974.

Dulles, Avery: Nehézkes párbeszéd (Katolicizmus és amerikai kultúra). In: *Mérleg*. Herder Kiadó, Bécs. 1991/1.

Dumitriu, Anton: *Istoria logicii*. Editura Didactică și Pedagogică, București, 1975.

Dumitriu, Anton: Aletheia. In: *Eseuri*. Editura Eminescu, București, 1986.

Eco, Umberto: *A Foucault-inga*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1996.

Eco, Umberto: *A rózsá neve*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1998.

Eco, Umberto: Széjjegyzetek A rózsá nevéhez. In: Eco, Umberto: *A rózsá neve*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1998.

Egyed Péter: Kisebbségi jogok mint emberi jogok. In: *Korunk*. 2002/2.

Egyed Péter: A közösség kérdése a kommunitarista valamint a hagyományos (közösségi) diskurzusban. In: *Kellék*. 2005/26.

Enescu, Gheorghe: Analiza logică a conjuncțiilor din limba română. In: *Revista de filosofie*. 1969/7.

Eötvös József: A nemzetiségi kérdés. In: *Reform és hazafiság* III. Magyar Helikon, Budapest, 1978.

Eötvös József: *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra* I-II. Magyar Helikon, Budapest, 1981.

Eötvös József: A nemzetiségi törvényjavaslatról. In: *Magyar liberalizmus*. Századvég, Budapest, 1993.

Finley, Moses I.: *Politika az ókorban*. Európa Kiadó, Budapest, 1995.

Fishman, Joshua: Language and Ethnicity. In: Coulmas, F (ed.): *The Handbook of Sociolinguistics*. Blackwell Publishers, London, 1997.

Flusser, David: Jegyzetek. In: *Mérleg*. 1991/3.

Foot, Philippa: Euthanasia. In: *Philosophy and Public Affairs*. 1977/2.

Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Gondolat, Budapest, 1984.

Gadamer, Hans-Georg: Platos dialektische Ethik. In: *Griechische Philosophie*. I. Ges. Werke Bd. 5. J. Paul Siebeck. Tübingen, 1985.

Gadamer, Hans-Georg: Hermeneutika. In: *Filozófiai hermeneutika*. Vál. Bacsó Béla, Budapest, 1990.

Gadamer, Hans-Georg: Olvasni olyan, mint fordítani. In: *Vulgo*. 2000/3-4-5.

- Gadamer, Hans-Georg: A platóni dialektikához. In: *Kellék*. Kolozsvár-Szeged, 18-19-20/2001.
- Gadamer, Hans-Georg: Szöveg és interpretáció. In: *Szöveg és interpretáció*. Cserépfalvi kiadása. é.n.
- Gál László: *Limbă și logicitate*. Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 1999.
- Gál László: *Nyelv és logikusság*. Pro Philosophia Kiadó, Kolozsvár, 2000.
- Gál László: Logikai szimbolizálás és értelmezés. In: Tonk Márton, Veress Károly (szerk.): *Értelmezés és alkalmazás. (Hermeneutikai és alkalmazott filozófiai vizsgálódások)*. Scientia Kiadó, Kolozsvár, 2002.
- Gál László: *Társadalom és logikusság*. Kriterion Könyvkiadó, Kolozsvár, 2003.
- Gál László—Lippai Cecilia: A magyar anyanyelvű diákok idegen nyelvismeretének logikai felmérése. In: *Erdélyi Pszichológiai Szemle*. 2005/VI, 2.
- Geertz, Clifford: *Az értelmezés hatalma*. Osiris Kiadó, Budapest, 2001.
- Georges, Jean-Jacques—Onwuteaka-Philipsen D., Bregje—Wal, Gerrit van der—Heide, Agnes van der—Maas, Paul J. van der: Differences between terminally ill cancer patients who died after euthanasia had been performed and terminally ill cancer patients did not request eutanasia. In: *Palliative Medicine*. Vol. 19, 2005.
- Göncz Lajos: *A kétnyelvűség pszichológiája*. Forum, Újvidék, 1985.
- Gereben Ferenc: *Az anyanyelv az identitástudat szerkezetében*. www.regiofolyoirat.hu/newspaper/1998/2/06GEREBEN_FERE_NC.DOC,2005.06.01.
- Gills, John R.: *The Politics of National Identity*. Princeton, 1994.
- Grosjean, Francois: Another View of Bilinguals. In: Harris, R. J. (ed.): *Cognitive Processing in Bilinguals*. Elsevier Science Publication, Amsterdam, 1992.
- Habermas, Jürgen: Objektívizmus a társadalomtudományokban. In: *A társadalomtudományok logikája*. Atlantisz, Budapest, 1994.
- Habermas, Jürgen: *A társadalomtudományok logikája*. Atlantisz, Budapest, 1994.

- Habermas, Jürgen: Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe. In: *Praxis International*. 1992/20.
- Hahn, Eva: Hol kezdődik Kelet? In: *Korunk*. 1997/5.
- Hall, Bradford J.: Culture, Ethics, and Communication. In: Casmir, Fred L.: (szerk.) *Ethics in Intercultural and International Communication*. Lawrence Erlbaum Assoc Inc., 1997.
- Heidegger, Martin: *A műalkotás eredete*. Európa, Budapest, 1988.
- Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Gondolat, Budapest, 1989.
- Heidegger, Martin: *Bevezetés a metafizikába*. Ikon, Budapest, 1995.
- Heidegger, Martin: Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk. In: *Existencia*. Szeged-Budapest. Vol. VI-VII.
- Hocquard, Anita: *L'euthanasie volontaire*. Presses Universitaires de France, Paris, 1999.
- Huntington, Samuel P.: Civilizációk összeütközése. In: *Korunk*. 1996/1.
- Husserl, Edmund: *Karteziánus elmékedések*. Atlantisz, Budapest, 2000.
- Johansen, Sissel—Holen, Jacob Chr.—Kaasa, Stein—Loge, John Havard—Matersvedt, Lars Johan: Attitudes toward, and wishes for, euthanasia in advanced cancer patients at a palliative medicine unit. In: *Palliative Medicine*. Vol. 19, 2005.
- Katus László: Egy kisebbségi törvény születése. Az 1868. évi nemzetiségi törvény évfordulójára. In: *Regio*. 1993/4.
- Király V. István: *Határ–Hallgatás–Titok. A zártság útjai a filozófiában és a létben*. Komp-Press, Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 1996.
- Király V. István: *Filozófia és Itt-Lét*. Tanulmányok. Erdélyi Híradó, Kolozsvár, 1999.
- Király V. István: *A halál és a meghalás tapasztalata*. Közdoc, 2003.
- Király V. István: *Kérdő jelezés*. Kalligram, Pozsony, 2004.
- Kiss Jenő: *Társadalom és nyelvhasználat*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 1996.
- Klaudy Kinga—Salánky Ágnes: *Német-magyar fordítástechnika*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, é.n.
- Kukathas, Chandran—Pettit, Philip: *A Theory of Justice and its Critics*. Polity, Oxford-Cambridge, 1990.

Kukathas, Chandran: Are There Any Cultural Rights? In: *Political Theory*. 1992/20.

Kundera, Milán: *Elárult testamentumok*. Európa, Budapest, 2001.

Kymlicka, Will: *Liberalism, Community and Culture*. Clarendon, Oxford, 1989.

Kymlicka, Will: The Rights of Minority Cultures: Reply to Kukathas. In: *Political Theory*. 1992/20.

Kymlicka, Will: *Multicultural Citizenship*. Clarendon, Oxford, 1995.

Kymlicka, Will: Liberalism and Minority Rights. An Interview. In: *Ratio Juris*. 1999. Vol. 12, no. 2.

Kymlicka, Will: Nation-building and Minority Rights: Comparing West and East. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 2000. Vol. 26, no. 2.

Kymlicka, Will—Norman, Wayne: Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory. In: *Ethics*. 1994/104.

Kymlicka, Will—Straehle, Christine: Kozmopolitanizmus, nemzetállamok, kisebbségi nacionalizmus. In: *Kellék*. 2001/17.

Lampert, J.: Gadamer and Cross-Cultural Hermeneutics. *Philosophical Forum*. 1997/28.

Langman, Juliet: A kétnyelvűség kutatásának modern irányzatai. In: *Szociolingvisztikai szöveggyűjtemény*. Tinta Könyvkiadó, Budapest, 2002.

Lanstyák István: A Magyar-magyar diglosszia néhány kérdéséről. In: *Szociolingvisztikai szöveggyűjtemény*. Tinta Könyvkiadó, Budapest, 2002.

Lederer, Marianne: Fordítás és interpretáció. In: *Helikon*. 1986/1-2.

Lévinas, Emmanuel: *Teljesség és végtelen*. Jelenkor, Pécs, 1999.

Losonczi Alpár: *Európa-dimenziók*. Forum Könyvkiadó, Novi Sad, 2002.

Losonczi Alpár: Minoritási nemzetforma. In: *Kellék*. 2005/26.

Lotman, Jurij M.: *Szöveg, modell, típus*. Gondolat, Budapest, 1973.

Lotman, Jurij M.: A kultúrák kölcsönhatásának elmélete. Szemiotikai megközelítés. In: *Kultúra és közösség*. 1989/6.

Ludassy Mária: Liberalizmus, közösség és kultúra. In: *Új Holnap*. 1997/1.

Mannheim Károly: *Ideológia és utópia*. Atlantisz, Budapest, 1996.

Mannheim Károly: *Tudásszociológiai tanulmányok*. Osiris Kiadó, Budapest, 2000.

Mann, Michael: Megállította-e a globalizáció a nemzetállam felemelkedését? In: *Magyar Kisebbség*. 2002/2. (24.)

Meckelprang, Rommel W.—Meckelprang, Rommel D.: Historical and Contemporary Issues in End-of-Life Decisions: Implication for Social Work. In: *Social Work*. Vol. 50. 2005 oct.

Merleau-Ponty, Maurice: Az észlelés fenomenológiája. In: *A fenomenológia a társadalomtudományban*. Gondolat, Budapest, 1984.

Mester Béla: A kontraktualizmus védelmében. A kollektív jogok visszavezethetősége az egyéni jogokra. In: *Kellék*. 2005/26.

Mezei Balázs: *A Lélek És a Másik*. Atlantisz, Budapest, 1998.

Miller, David: *On Nationality*. Oxford University Press, Oxford, 1995.

Miller, David: *Citizenship and National Identity*. Polity, Blackwell, Oxford, 2002.

Miller, David: Crooked Timber or Bent Twig? Isaiah Berlin's Nationalism. In: *Political Studies*. 2005. Vol. 53.

Mill, John Stuart: *Considerations on Representative Government*. Bobbs-Merill, Indianapolis, 1958.

Monory M. András—Tillmann J. A.: *Ezredvégi beszélgetések*. <http://mek.oszk.hu/02900/02950/02950.htm>, 2006. február 8. 17:02:11 GMT.

Morcoşanu, Constantin: Ioan Petru Culianu și universul imaginal. In: *Idei în dialog*. 2005. II/11 (14).

Mystakidou, Kyriaki: The evolution of euthanasia and its perception in Greek culture and civilization. In: *Perspectives in Biology and Medicine*. Vol. 48, nr. 1, 2005.

Navracsics Judit: *A kétnyelvű gyermek*. Corvina Kiadó, Budapest, é.n.

Niedermüller Péter: A kultúraközi kommunikációról. In: Béres István—Horányi Özséb (szerk.): *Társadalmi kommunikáció*. Osiris, Budapest, 2001.

Nyíri Tamás: *Alapvető etika*. Szent István Társulat, Budapest, 1994.

Orbán Jolán: A dekonstruktív fordulat. In: *Gond*. Debrecen, 5-6. szám.

Öllös László: *Emberi jogok – nemzeti jogok*. Fórum Kisebbségkutató Intézet – Lilium Aurum Könyvkiadó, Somorja – Dunaszerdahely, 2004.

Palmer, Richard E.: *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Northwestern University Press, Evanston, 1969.

Palmer, Richard E.: „Hermeneuein-hermeneia” – ókori szavak használatának mai jelentősége. In: *A hermeneutika elmélete*. Első rész. Ikonológia és műértelmezés. Szeged, 1987.

Pataki Ferenc: *Élettörténet és identitás*. Osiris Kiadó, Budapest, 2001.

Patapievici, Horia-Roman: Metoda universală a „ultimului Culiuanu” (postfață). In: Culiuanu, Ioan Petru: *Gnozele dualiste ale Occidentului. Istorie și mituri*. Polirom, Iași, 2002.

Patapievici, Horia-Roman: Ultimul Culiuanu. In: Antohi, Sorin (ed.): *Ioan Petru Culiuanu. Omul și opera*. Polirom, Iași, 2003.

Péntek János: Magyar nyelvi különfejlődés a Kárpát-medencében. In: *Szociolingvisztikai szöveggyűjtemény*. Tinta Könyvkiadó, Budapest, 2002.

Pfützner Rudolf: *Egyéni és közösségi identitás*. <http://www.quartz.moose.co.uk/e5pfitzn.htm>, 2005.12.03.

Puni, P. Emil: „Együtt kell megtanulnunk a párbeszédet.” In: *Mérleg*. 1990/2.

Ricoeur, Paul: Az interpretációk konfliktusa. In: *A hermeneutika elmélete*. Első rész. Ikonológia és műértelmezés. Szeged, 1987.

Ricoeur, Paul: *Eseuri de hermeneutică*. Humanitas, București, 1995.

Ricoeur, Paul: *Conflictul interpretărilor*. Editura Echinoc, Cluj, 1999.

Ricoeur, Paul: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Osiris Kiadó, Budapest, 1999.

Ricoeur, Paul: Magyarázat és megértés. A szöveg-, cselekvés- és történetelmélet közti néhány jelentős összefüggésről. In: *Narratívák*. 4. *A történelem poétikája*. Kijárat Kiadó, Budapest, 2000. 200.

Ricoeur, Paul: Metafora és filozófia-diskurzus. In: *Szöveg és interpretáció*. Cserépfalvi kiadása. é.n.

Romsics Ignác: *Nemzet, nemzetiség és állam Kelet-Közép- és Délkelet-Európában a 19. és 20. században*. Napvilág Kiadó, Budapest, 1998.

Röd, Wolfgang: *Bevezetés a kritikai filozófiába*. Csokonai Kiadó, Debrecen, 1998.

Said, Edward—Burgmer, Christoph: Bevezetés a posztkoloniális diskurzusba. In: *Magyar Lettre Internationale* 28. <http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre28/said.htm>

Salat Levente: *Etnopolitika a konfliktustól a méltányosságig*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely, 2001.

Sárkány Mihály: *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában*. L'Harmattan, Budapest, 2000.

Schleiermacher, Friedrich: A hermeneutika fogalmáról F. A. Wolf fejtegetéseivel és Ast tankönyvével összefüggésben. In: *Filozófiai hermeneutika*. Budapest, 1990.

Schöpflin György: Kommunizmus, posztkommunizmus és a nemzet. In: *Világosság*. 1996/2.

Schöpflin György: *Az identitás dilemmái*. Attraktor Kiadó, Máriabesnyő – Gödöllő, 2004.

Schubert, Kurt: A Krisztushívó és a zsidókérdés. In: *Mérleg*. 1990/2.

Schütz, Alfred: A társadalmi valóság értelemteliségének felépítése. In: *A fenomenológia a társadalomtudományban*. Gondolat, Budapest, 1984.

Schütz, Alfred—Luckmann, Thomas: Az életvilág struktúrái. In: *A fenomenológia a társadalomtudományban*. Gondolat, Budapest, 1984.

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

Seleskovitch, Danica: Fordítás és alkotókészség. In: *Helikon*. 1986/1-2.

Simmel, Georg: *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*. Gondolat, Budapest, 1973.

Smith, Barry: Fiat Objects. In: *Topoi*. Vol. 20, no. 2, 2001.

Smith, Barry—Varzi, Achille: Fiat and Bona Fide Boundaries. In: *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 60, no. 2, 2000.

- Spinner, Gregory: Uzul și abuzul de morfologie. In: Antohi, Sorin (ed.): *Ioan Petru Culianu. Omul și opera*. Polirom, Iași, 2003.
- Steiner, George: *După Babel*. Editura Univers, București, 1983.
- Sullivan, William M.: *Reconstructing Public Philosophy*. University of California Press, Berkeley, 1982.
- Swidler, Leonard: A párbeszéd tízparancsolata. In: *Mérleg*. 1986/3.
- Školka Enikő: *Aspecte ale asistenței bolnavului aflat în stadiul terminal – Posibilități, limite și dileme fundamentale*. Editura Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2004.
- Tamás Gáspár Miklós: *Törzsi fogalmak II*. Atlantisz, Budapest, 1999.
- Tamir, Yael: *Liberal Nationalism*. Princeton University Press, Princeton, 1993.
- Tengelyi László: *Élettörténet és sorsesemény*. Atlantisz, Budapest, 1998.
- Thouvenin, Dominique: *Le secret médical et l'information du malade*. Presses Universitaire de Lyon, 1982.
- Ulliana, Giovanni: A buddhizmus megértése. In: *Mérleg*. 1984/4.
- Ungvári Zrínyi Imre: A politikai pluralizmus és az értékválasztások sokfélesége. In: Karikó Sándor (szerk.): *Útban az Európai Unió felé*. Progress Válalkozásfejlesztő Alapítvány, Szeged, 1998.
- Ungvári Zrínyi Imre: *Dialógus. Kommunikáció. Interakció. Közelítések a kultúra kommunikatív értelmezéséhez*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely, 2005.
- Van Dyke, Vernon: The Individual, the State and Ethnic Communities in Political Theory. In: *World Politics*. 1977. vol. 29, no. 3.
- Van Dyke, Vernon: Collective Rights and Moral Right: Problems in Liberal-democratic Thought. In: *Journal of Politics*. 1982. Vol. 44.
- Van Dyke, Vernon: *Human Rights, Ethnicity and Discrimination*. Greenwood, Westport, 1985.
- Veress Károly: *Az értelem értelméről*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely, 2003.
- Vörös Miklós—Nagy Zsolt: Kultúra és politika a mindennapi életben. Bevezetés a kritikai kultúrakutatásba. In: *Replika*. 1995/17-18.

- Waldenfels, Bernhard: Felelet arra, ami idegen. In: *Gond*. Debrecen, 1999/20.
- Walzer, Michael: *Spheres of Justice*. Basic Books, New York, 1983.
- Walzer, Michael: Pluralism: A political perspective. In: Kymlicka, Will (ed.): *The Rights of Minority Cultures*. Oxford University Press, Oxford, 1995.
- Walzer, Michael: *On Toleration*. Yale University Press, New Haven, 1997.
- Wardhaugh, Ronald: *Szociolingvisztika*. Osiris, Budapest, 1995.
- Weber, Max: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai*.
1. Szociológiai kategóriatan. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1987.
- Wessely Anna: A tudásszociológia mint interpretáció-elmélet. In: *Janus I.3.*, 1986. ősz.
- Witte, Bruno de: Az etnikai kisebbségek kérdésének megközelítése az EU-ban: politika a jog ellenében. In: *Magyar Kisebbség*. 2003/2-3. (28-29.)
- Wittgenstein, Ludwig von: *Logikai-filozófiai értekezés*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989.
- Wittgenstein, Ludwig: *A bizonyosságról*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1989.

A kötet szerzői

Balon Ruff Zsolt (1974, Kolozsvár) – mesterképzős hallgató, BBTE, *A kommunikáció és az interkulturalitás filozófiai* mesterképző, Kolozsvár.

Barabás Gyöngyvér (1982, Gyergyószentmiklós) – mesterképzős hallgató, BBTE, *A kommunikáció és az interkulturalitás filozófiai* mesterképző, Kolozsvár.

Bogya Irma (1981, Kraszna) – mesterképzős hallgató, BBTE, *Hermeneutika és kultúra* mesterképző (2004-2005); doktorandusz, BBTE, Szisztematikus Filozófia Tanszék, *Kommunikáció és kultúra* doktoriskola, Kolozsvár.

Demeter M. Attila (1972, Szentegyháza) – PhD, egyetemi adjunktus, BBTE, Szisztematikus Filozófia Tanszék, Kolozsvár.

Gál László (1954, Bánffyhunad) – PhD, egyetemi docens, BBTE, Filozófiatörténet és Logika Tanszék, Kolozsvár.

Gáll Izabella (1981, Csíkszereda) – mesterképzős hallgató, BBTE, *Hermeneutika és kultúra* mesterképző, Kolozsvár, (2004-2005); magyar- és némettanár, Petőfi Sándor Iskolaközpont, Csíkdánfalva.

Király V. István (1952, Nagyvárád) – PhD, egyetemi docens, BBTE, Szisztematikus Filozófia Tanszék, Kolozsvár.

Kubát Kinga (1981, Sepsiszentgyörgy) – mesterképzős hallgató, BBTE, *Hermeneutika és kultúra* mesterképző, Kolozsvár, (2004-2005); filozófiatanár, Székely Mikó Kollégium, Sepsiszentgyörgy

Lippai Cecília (1980, Kézdivásárhely) – mesterképzős hallgató, BBTE, *A kommunikáció és az interkulturalitás filozófiai* mesterképző, Kolozsvár.

Lőrincz Éva (1971, Várasfenes) – mesterképzős hallgató, BBTE, *A kommunikáció és az interkulturalitás filozófiai* mesterképző, Kolozsvár.

Majoros Enikő (1980, Nagyvárád) – mesterképzős hallgató, BBTE, *A kommunikáció és az interkulturalitás filozófiai* mesterképző, Kolozsvár.

Nagy Timea (1981, Szilágycseh) – mesterképzős hallgató, BBTE, *Hermeneutika és kultúra* mesterképző, Kolozsvár, (2004-2005); irodavezető, Agora 2001. Alapítvány, Kolozsvár.

Péntek Imre (1977, Kolozsvár) – tanársegéd, doktorandusz, BBTE, Pszichológia és Neveléstudományok Kar, Kolozsvár.

Sipos Erika (1978, Csíkszereda) – mesterképzős hallgató, BBTE, *Hermeneutika és kultúra* mesterképző, Kolozsvár, (2004-2005); filozófiatanár, Székely Károly Iskolaközpont, Csíkszereda.

Ungvári Zrínyi Imre (1960, Marosvásárhely) – PhD, egyetemi adjunktus, BBTE, Szisztematikus Filozófia Tanszék, Kolozsvár.

Veress Károly (1953, Szováta) – PhD, egyetemi tanár, BBTE, Szisztematikus Filozófia Tanszék, Kolozsvár.

Abstracts

Károly Veress

Approaches to the Interpreting Investigations

The problem of interpretation arises not only as a hermeneutical question, but also as a knowledge-sociological, anthropological and communication theory one. The different approaches agree on the fact that explanation and interpretation are both paths that lead to understanding, but in a different way. While explanation results in understanding that prevails in the context of cognition, understanding in the manner of interpretation means revealing such coherences of sense that expand to the entire process of being. Thus interpretation can never become merely a methodological approach oriented by universal rules, but rather a revelation of the senses of existential processes. Consequently, the methodological rules and proceedings are always determined by the speciality of each concrete experience.

Cecília Lippai

The Ontology, the Phenomenology and the Hermeneutics of Intermediarity

The present paper presents three possible ways of approaching intermediarity. The first one, a contemporary ontology of borders, offers a new perspective on the relation between two ideal, symbolic objects. The second broadens the intermediarity as revealed in the phenomenological analysis of intersubjectivity, to a community level, while the last one is a hermeneutical approach.

Irma Bogya

The Hermeneutical Problem of the Speech and of the Speaking

Because the interpretation is basically a speaking with the text, so because the understanding and the interpretation are also done linguistically, Gadamer is seeing the language's essence in the act of

speaking. Every conversation supposes a common language, or in other terms, it creates a common language. Gadamer sees the word as defined by the being, namely that word which passes the truth in. In the „word”, as language's basic form, goes to the truth and by that the word is the truth happening's place. By Augustine's belief, the original conversation or thinking is something from within, it is the language of the heart. This inner talk does not have material or amative form yet, it has only intellectual aspect, which here only means that it has not taken the amative or historical languages form yet. Platon calls the thinking the soul's inner talking with itself. The structure of the conversation becomes obvious here. We call it conversation because it goes on like question and answer, because we ask ourselves just like we ask the others and we talk to ourselves as we say something to the others. Augustine already adverts to this kind of speech. Everybody is somehow, a conversation with itself. Gadamer is saying that the conversation is on „art” in that hermeneutically meaning of word that the creation as happening is an expression.

Enikő Majoros

The Created Character of the Language

The main question of my essay is: Should be based an intercultural ethic on the Created Character of the Language. The problem of the Language is the connection between the Mother Language and the Foreign Language.

Nowadays, when a lot of number of culture lives together we should make differences very hard between ethic and moral notions. It's a very complicated task using the language but not only as an object or as a useful thing. The words like a mean should create a coherent conversation, if we'll use it well. It should be very difficult speaking about culture or inter culture without the Created Character of the Language.

In my conception we shouldn't give up the Believe in the progress of creation. That believe is a kind of attention and with this notion could recreate a cultural sphere and with this notion could

recreate a cultural sphere and this attention is which reforms our different culture and lifestyle.

Izabella Gáll

The Linguistic and the Cultural Dimensions of Translation

The present paper presents two aspects of translation, the technical and the hermeneutical one. Translation as a technical procedure emphasizes firstly on reproducing the meaning of the translated text in another language. From a hermeneutical point of view though, every phase of human communication can be regarded as translation. This implies a common language that is not a given instrument, but a common creation in the process of understanding and making ourselves understood.

Éva Lőrincz

About the Ethics of Hospitality

What does mean the host in ethics as host in its own and what does mean in hosting guests? What's the existence of hosting guests? How is the relation of hospitality expressed between the host and amfitrion in conception of Emmanuel Lévinas and Jacques Derrida? Should be this relation the base of intercultural ethics? I try to find answers for these questions.

In nowadays thinking about hospitality it supposes the limits of borders, because in law as in politics these borders were jumbled in an uncoordinated move. The possibility and the technics of sience is thearted, not only the intimacy of our house but our integrity in its own too. In a classic mean hospitality does not exist without indepedence and it cannot affirme only through the force and the omission. Through the rapid expanding of some technics, the private society's space and power expands faster then ever before.

Gyöngyvér Barabás

The Ethical References for Possibility of Intercultural Dialog

A problems of intercultures, communication, cooperation between a different cultures is present and important question. We can see, that what is different, „other” among a cultures often bring conflictcs. In this thesis/work I'd like to achive three important aim. First – whit exmpleles and whit theirs explains – I show how appear an opposites of a cultures, so for what cause have conflictcs between a foreign cultures.

Whit my second question of the thesis I try to found some theory of ethics, what can help to defeat, resolve an intercultures' problems, misunderstandings. In third part of work I'd like to found few similarnesse between a different cultures in relations whit a religies. I make a short comparation among the islam and christian relige. I make a short comparation among the islam and christian relige also.

Imre Ungvári Zrínyi

About the Ethics of Intercultural Communication

The idea of intercultural communication is based on the modern view that the differences in peolpe's, social groups' and societies' behavior are the expressions of the more profound differences of their way of life and thought. The plurality of lifestyles, organizations of social life and the forms of artistic expressions is one of the main traits of the modern human existence. The surpassing of the above mentioned differences in the act of intercultural interpretation pressuposes a dialectical understanding of the cultural identities accepting that, each culture is itself already a system of interacting interpretations that continuously introduces internal divisions and shifting meeting places within its borders. Some border contacts produce dialogues that resonate within each culture and so produce cross-cultural dialogues that resonate within each culture and so produce cross-cultural identities; other contacts produce violence, resistance and blockages and so produce incommensurable worldviews (Jay Lampert).

The ethics of intercultural communication searches for the basis and principles for a dialogic attitude and the intentions of cooperation between cultures. Among the philosophical conceptions that have contributed to the development of the idea of an intercultural ethics we can mention the philosophical hermeneutics of Hans-Georg Gadamer, as well the dialogical and discursive philosophies as those of Martin Buber, Émanuel Lévinas and Jürgen Habermas. Beyond the idea of cultural-linguistic relativity of any representation on moral duties, the ethics of intercultural communication should take account of the conscience of the inherent advantages and value of collaboration for both sides and the establishment of these as moral ends. In the mediation and advance of cultural characteristics some general ethical principles and norms could play certain role, such as those of voluntary participation, recognition of individuality, avoiding harms, protecting privacy and promoting a detached attitude. On deontologic bases there has been already formulated a golden rule or categorical imperative of the intercultural communication: *you should communicate with others in such a way as you want that others communicate with you*. The success of any intention of intercultural collaboration depends on the capacity of both sides to extend their horizons and to collaborate in the understanding of a much extended shared world. This is the condition for an agreement on the basic moral demands considering ethics as the shared horizon for their project of collaboration.

László Gál—Imre Péntek

Logical Study of Hungarian Students Bilingualism in Transsylvania

Studying variations of bilingualism from a logical point of view raises two questions. The first question is linked to the sociology of knowledge and tries to find answers concerning the social roots and origins of different conceptions, political ideas, ideologies and philosophies. In the same way questions concerning the social origins of common ideas and beliefs are equally justified. Connected to this idea the second problem discussed in this paper asks if common knowledge used in everyday situations does have a

logical typicality. Common knowledge is primarily expressed through linguistic forms, and verbal structures assign specific logical structure to this knowledge. As a consequence we can easily infer that different languages assign different logical structures to our knowledge.

What kind of logical structures are preferred by bilingual people in languages other than their mother tongue? Do verbal expressions in foreign languages have a specific logical structure compared to native speakers' language use? These are the main questions raised in this paper. We have also studied how formal education in languages other than the mother tongue affects the logical structure of verbal expressions in the native language. The logical structures of the vernacular language of Hungarians studying in Romania have proved to be poor in variety and fluency compared to the logical structures of the vernacular language of Romanians studying on their mother tongue. The language of formal education creates two types of bilingualism regarding logical structures. The language of formal education does not only affect logical structures of the second language, but the seemingly independent logical structures of the vernacular language as well. In all the empirical studies presented in this paper we applied the method of logical symbolization on verbal expressions of students trying to answer the theoretical and practical questions formulated in this paper.

Zsolt Balon Ruff

Mindgames and Culianu's music box

The cognitivist historian of religion, Culianu's conviction is that all that happens and might happen to mankind, appears firstly in the human mind. The cultural reality at all times, such as the intellectual history is none, but the mind's game with itself. The unity of mankind does not consist in the unity of conceptions or solutions, but in the unity of the mind's operations. The mind would be indeed the unfounded cognitive foundation. Myth or philosophy, religion or science form equivalent „systems of thought”. On account of mental operations they do not differ, and in an indeterminable time they might overlap one another. In behalf of interpreting the

cognitive history of cultures and ideas, Culianu elaborated his morphodynamical method, that H.-R. Patapievici acknowledged as a „*mathesis universalis*”. In this text, the issue of occidental gnosis will be outlined, then it will be reasoned that the morphodynamical *mathesis* validates the cognitive and existential (post metaphysical) significance of the „imaginal world” at all times. In the end, Patapievici’s appreciation will be associated with the symbolical event – taken from one of Culianu’s last short stories –, when the alter ego-narrator becomes the possessor of the music box that emits the language of Creation, undermining its inquirer’s being.

Kinga Kubát

Secrets and their Traps in the Work of Umberto Eco

Is it possible to analyse a phenomenon without detaining scarcely any previous knowledge of it? In addition to this, the phenomenon itself is of such kind that keeps us away from being able to understand it. My piece of writing is an attempt to analyse a topic which has been dealt with by few only and has been discussed only partially. I am not striving for fully elaborating this topic since its nature does not let me to. I am presenting, however, some thoughts, trails, methods of solution, which might lead to the clarification of a phenomenon, which has been with human kind since the beginning of time up to our times. It can be found in any part of life on the level of the individual just as of the communities and organizations. It can also be found in the economic, legal or political life. My study deals with two pieces of writing signed by Umberto Eco, which both have as a central idea the problem of secret. Is it possible for the secret to have two contrasting characteristics? Are there any essence-free secrets and if so, do they have any reason for existing? I am trying to offer an answer to these questions and some others similar to them.

István Király V.

Euthanasia, or Death Aided to (its) Dignity

The paper attempts to compass the topic of human death and mortality in the mirror of the high actuality and intensity of the pristine topic of euthanasia. Inasmuch as this subject primarily restrains meditation to specifically and concretely reflect beyond those ideological, ethical, deontological, legal and metaphysical etc. frames that dominate – mostly a priori – almost any kind of theoretical investigation of the issue. It emerges in this beyond-contemplating – which is in continuous dialogue with the heideggerian fundamental ontology and existential analytics – that on the one hand death-conceptions, death-ethics etc. themselves are in fact and essentially determined by the ontology of death, and right on this account on the other hand, this is the [only] standpoint that the question of euthanasia can be accurately evaluated from. As only this can adjudge and settle to whom dying belongs – our dying! –, as well as our relation to euthanasia, as the definite human possibility or rather final-possibility.

Erika Sipos

Heidegger and the Challenge of Euthanasia

Death is basically a source of inspiration for philosophy. Man would not philosophise unless, as a consequence of the realization of his own finitude, the question on the reason of self-existence arose. This Schopenhauerean idea closely relates to Heidegger’s view on death, basing on which I intend to bring to the fore the importance of the death of the self and that of the interaction between self-life and self-time. Following the approach outlined above, I would also like to join the debate on euthanasia.

In my research the issue under investigation is going to be that of euthanasia. However, setting up a thorough theoretical background is also considered of primary importance. Therefore, the first part of the dissertation aims at the investigation of concepts such as phronesis, time, freedom, authentic way of existence and death from a philosophical point of view. Basing on the conclusions

reached, in the second part of the thesis my personal point of view regarding the problem of euthanasia will be presented. However, I will not make an attempt to bring the debate to an end by providing definitive answers to the controversial questions. On the contrary, I would set as target to highlight on the importance and gravity of the problem.

Tímea Nagy

Identity as a Problem

In the last decades the discourses regarding the identity as such have become very trendy, one might say this issue have become hackneyed. Why have I decided to choose as subject of my research the problem of identity, though? The answer is related to my trying to understand. In the mean time I barged into this expression constantly and it has left me with a strange feeling. Another reason that generated my decision to analyze the issue of identity is the frustration that soars in the air of our minority existence when we hear: "The EU is coming!" The way is much longer that the paper could endure: we have to eliminate the chaos that rules among the definitions of identity; we have to clarify the infiltrated subject; we have to by-pass the labyrinths of losing our identity; we have to draw the borderlines; we have to find our place in "US"; we need to analyze the opportunities offered by the EU and finally, we need to find our ways to our own identity.

Attila Demeter M.

The Problem of Ethnic/National Minorities in Contemporary Anglo-Saxon Political Theory and in the Intellectual Tradition of Hungarian Liberalism

The paper try to summarize the arguments and documents of those debates related to the problem of ethnic or national minorities, which took place in the middle of English-speaking political theory in the last three decades. As it is well known, in the center of these debates was the problem of group rights or collective rights. But these rights raise a lot of problem both related to de logical

foundation, and the usefulness or utility of them. For this reason, the author of this study tray to elaborate new arguments – founded partly in the intellectual tradition of liberal nationalism (Eötvös József, John Stuart Mill), and in the considerations of modern republicanism (Hannah Arendt) – which are designed to ensure an other, and perhaps more efficient and less contested, approach of the problem of national minorities. This set of arguments show us that the correct discussion of the problem of national minorities would require – beyond language rights or collective rights – establishing some institutional forms of local (and not ethnic!) self-government, form which could reconcile patriotism and nationalism, the loyalty for state and loyalty for ethnic community.

Rezumate

Károly Veress

Apropieri de investigația interpretativă

Problema interpretării, în mod paralel cu concepțiile hermeneutice, se pune și în domeniul antropologiei, sociologiei cunoașterii, teoriei comunicării. În toate aceste abordări este prezent un consens în privința faptului că explicația și interpretarea sunt două căi care conduc la înțelegere, dar în mod diferit. Pe când prin explicație se produce o înțelegere în domeniul cunoașterii, prin înțelegere se realizează o interpretare care dezvăluie sensurile și înțelesurile ce cuprind procesul existențial în întregimea sa. Din această cauză interpretarea nu poate să fie numai o viziune metodologică bazată pe aplicarea unor reguli universale, ci mai mult ea se realizează tocmai ca producerea și dezvăluirea sensurilor și înțelesurilor proceselor existențiale. Prin urmare regulile și procedeele metodologice ale interpretării se formează și se determină totdeauna în contextul particularităților concrete ale unor situații empirice.

Cecilia Lippai

Ontologia, fenomenologia și hermeneutica intermedialității

Prezenta lucrare este o încercare de sinteză a trei posibile direcții de abordare ale intermedialității. Prima, o prezentare a unei ontologii contemporane ale granițelor, oferă o posibilitate inedită de a gândi relația dintre obiecte ideal-simbolice. A doua ar fi intermedialitatea așa cum apare ea în analizele fenomenologice ale intersubiectivității, iar ultima, o abordare hermeneutică a ei.

Irma Bogya

Problema hermeneutică a vorbirii și a conversației

Fiecare conversație presupune o limbă comună, sau mai bine spus, își creează o limbă comună. Atunci când punem întrebarea

despre esența limbii, limba a intrat deja în contact cu noi. Înțelegerea unui oarecare lucru se întâmplă întotdeauna în formă lingvistică. Înțelegerea este legată de limbă, deoarece înțelegerea devine esențială în orizontul limbajului. În acest context Gadamer vorbește despre legătura esențială dintre înțelegere și limbaj, adică despre caracteristica lingvistică ce o poartă fiecare înțelegere în esența ei. Înțelegerea nu este numai o formă de cunoaștere, ci un mod de a fi. Lucrul, obiectul existent ajunge totdeauna la noi în formă lingvistică și transmis prin limbă. Platon a conceput gândirea, meditația ca fiind o conversație interioară cu sinele nostru. Aici devine evidentă structura convorbirii. O numim convorbire pentru că se desfășoară în formă de întrebare și răspuns, pentru că ne întrebăm pe noi înșine ca și cum i-am întreba pe alții și ne vorbim așa cum le vorbim altora.

Enikő Majoros

Caracterul creativ al limbii

Studiul meu pornește de la întrebarea: Cum poate deveni caracterul creativ al limbii baza eticii interculturalității?

Despre problema limbii nu putem vorbi fără a diferenția limba maternă (limba proprie) și cealaltă limbă. Azi, trăind în diferite medii multiculturale, e greu să facem diferențieri teoretice și practice între etică și moralitate. Pentru aceasta trebuie să pornim de la ideea că limba nu poate să fie un instrument doar al nostru. Dacă putem valorifica sensurile și înțelesurile cuprinse în limbă, atunci putem crea un mediu valoric și cultural.

Caracterul creativ al limbii prezintă importanță și în raporturile interculturale. În acest sens consider că nu putem abandona credința în procesul creației și în toleranță, pentru că numai în orizontul acesteia se poate ajunge la transformarea mentalităților și valorificarea înțelesurilor cuprinse în dialogurile zilnice.

Izabella Gáll

Dimensiunile lingvistice și culturale ale traducerii

Studiul abordează cele două concepții asupra traducerii, traducerea ca tehnică și traducerea ca și concepție hermeneutică.

Traducerea ca tehnică, are ca scop redarea sensului textului într-o altă limbă. Însă traducerea nu este o simplă transmitere de sens dintr-o limbă într-alta, ci fiecare persoană se află în procesul de traducere, atunci când primește și transmite mesaje lingvistice altei persoane. Dacă pornim de la procesul hermeneutic al traducerii, toate aspectele esențiale ale comunicării umane se manifestă ca traducere. Astfel, dacă vrem să realizăm o comunicare autentică, avem nevoie de o limbă comună. Această limbă comună însă nu este ceva gata făcut pentru vorbitori, ci se formează în procesul înțelegerii la care vorbitorii participă reciproc. Dacă fiecare limbă înseamnă o concepție despre lume aparte, realizarea înțelegerii nu se limitează la cunoașterea și înțelegerea unei alte limbi, ci presupune cunoașterea și înțelegerea întregii culturi pe care o transmite și o reprezintă.

Éva Lőrincz

Despre etica ospitalității

Ce înseamnă în contextul eticii primirea, ca primire în sine și ca primirea oaspeților? În ce constă primirea oaspeților? Cum văd relația de ospitalitate în concepția lor Emmanuel Lévinas și Jacques Derrida? Poate să devină această relație baza unei etici a interculturalității? La aceste întrebări încerc să găsesc răspunsuri.

Concepțiile contemporane despre ospitalitate presupun posibilitatea stabilirii hotarelor, deoarece atât sub aspect juridic, cât și sub aspect politic s-a produs o destabilizare și o dizlocare haotică a hotarelor. Folosirea irațională a unor rezultate ale științei și tehnicii amenință nu numai intimitatea casei, ci și integritatea noastră în sine. În sensul său clasic ospitalitatea nu există fără independența față de sine însuși și nu se poate afirma altfel, decât prin eliminarea forței. Prin răspândirea rapidă a anumitor tehnici, astăzi spațiul și puterea sferei private se extinde pe cât posibil de repede, și problema ospitalității devine una centrală în domeniul relațiilor interpersonale și interculturale.

Gyöngyvér Barabás

Considerente etice privind posibilitățile dialogului intercultural

Problema interculturalității, comunicarea, toleranța, cooperarea între diferitele culturi este o chestiune actuală și foarte importantă. Evident, că uneori diferențele culturale, reacțiile față de „altul” pot suscita cu ușurință conflicte între culturi. În această lucrare aș dori să realizez trei scopuri majore. În primul rând să arăt – prin exemple concrete și prin explicarea lor – câteva forme de manifestare a opoziției între diferite culturi, și sursele acestora. În al doilea rând doresc să fac o încercare pentru descoperirea unor principii etice, cu ajutorul cărora se pot diminua sau rezolva în mod favorabil conflictele interculturale. În partea a treia a lucrării încerc să arăt unele asemănări între culturi, ca asemănări dintre anumite principii, concepții, manifestări religioase. Voi căuta să arăt în acest sens unele paralelisme între religia islamică și creștinism, precum și între budhism și creștinism.

Imre Ungvári Zrínyi

Despre etica comunicării interculturale

Ideea comunicării interculturale se bazează pe viziunea modernă conform căreia diferențele în comportamentul oamenilor, grupurilor sociale și a societăților sunt expresii ale diferențelor profunde din modul lor de gândire și viață. Pluralitatea stilurilor de viață, a modalităților de organizare ale vieții sociale și a formelor de exprimare artistică este o caracteristică esențială a existenței umane moderne. Depășirea în cadrul interpretării interculturale a diferențelor amintite presupune înțelegerea dialectică a identităților culturale, acceptând că orice cultură este un sistem al interpretărilor aflate în interacțiune, care chiar și în interiorul său instituie delimitări și spații de coexistență mobile. Dintre contactele care depășesc delimitările culturale unele dau naștere la dialoguri care stărnesc ecou în cadrul ambelor culturi, devenind astfel puncte de sprijin ale identităților transculturale, iar altele generează reticiențe și viloență întărind ideea incomensurabilității viziunilor asupra lumii (Jay Lampert).

Etica comunicării interculturale caută temeiurile și principiile menținerii atitudinii dialogale și a intențiilor de colaborare dintre culturi. Printre concepțiile filosofice care au contribuit la dezvoltarea ideii unei etici a comunicării interculturale se numără hermeneutica filosofică a lui Hans-Georg Gadamer, precum și filosofii dialogale și discursive, ca cele ale lui Martin Buber, Émanuel Lévinas și Jürgen Habermas. O etică a comunicării interculturale trebuie să țină cont pe lângă ideea relativității cultural-lingvistice a oricărei reprezentări despre datoriile morale și de conștiința părților despre avantajele și valorile inerente colaborării lor și instituirea acestora drept scopuri morale. În medierea și apropierea particularităților culturale pot avea un anumit rol și unele principii morale generale, precum și unele norme ca de exemplu cele ale participării voluntare, recunoașterii individualității, evitării daunelor, neamestecului în sfera privată și cel al atitudinii detașate. Pe baze deontologice s-a ajuns chiar la formularea regulii de aur sau la *imperativul categoric* al comunicării interculturale: *comunică astfel cu partenerul tău cum vrei să comunice el/ea cu tine*. Succesul oricărei intenții de colaborare interculturală ține de capacitatea părților de a-și extinde orizontul și de a edifica împreună înțelegerea unei lumi comune mult mai extinse. Aceasta este condiția înțelegerii asupra cerințelor morale fundamentale, considerând etica drept orizontul comun al proiectului lor de colaborare.

László Gál—Imre Péntek

Cercetarea logică a bilingvismului studenților maghiari din Transilvania

Studiul diferitelor tipuri de bilingvism din perspectiva logicii ridică două întrebări fundamentale. Prima legată de sociologia cunoașterii, încearcă să identifice originile sociale ale concepțiilor, ideilor, filosofiiilor și ale ideologiilor politice. O întrebare la fel de justă s-a dovedit a fi cea referitoare la rădăcinile sociale ale concepțiilor și convingerilor cotidiene. Referitor la acest aspect a doua întrebare formulată în lucrarea noastră este în ce măsură pot fi considerate tipice cunoștințele cotidiene din perspectiva logicii. Cunoștințele cotidiene sunt exprimate în primul rând verbal, iar

formele lingvistice influențează structurile logice ale acestor cunoștințe. Consecința acestui fapt este că limbile diferite influențează în mod diferit structurile logice ale cunoștințelor noastre.

Ce fel de structuri logice sunt preferate de oamenii bilingvi în alte limbi decât limba maternă? Oare expresiile verbale în limbi străine au structuri logice diferite față de exprimările celor care vorbesc limba ca și limbă maternă? Acestea sunt principalele întrebări formulate în această lucrare. De asemenea, am studiat cum anume influențează educația formală în alte limbi structurile logice ale exprimării în limba maternă. Structurile logice ale exprimării în limba maternă a maghiarilor care studiază în limba română s-au dovedit a fi mai slabe în varietate și fluentă, comparativ cu structurile logice a românilor care studiază în limba lor maternă. Limba de predare creează două tipuri de bilingvism în ceea ce privește structurile logice ale limbajului. Limba de predare influențează nu numai structurile logice ale limbii străine, dar și structurile logice aparent independente ale limbii materne. În toate studiile empirice prezentate în această lucrare am aplicat metoda simbolizării logice, încercând să răspundem la întrebările teoretice și practice formulate.

Zsolt Balon Ruff

Jocurile minții și cutia muzicală a lui Culianu

Convingerea lui Culianu, istoricul religiilor cognitivist, este că tot ceea ce se întâmplă și se poate întâmpla cu omenirea, apare mai întâi în mintea oamenilor. Realitatea culturală din toate timpurile, ca și istoria intelectuală este numai jocul minții cu ea însăși. Unitatea umanității nu constă în unitatea concepțiilor sau soluțiilor, ci în unitatea operațiilor minții. Mintea ar fi așadar temeiul cognitiv lipsit de teme. Mitul sau filozofia, religia sau știința formează „sisteme de gândire” echivalente. Sub raportul operațiilor mentale ele nu diferă, și într-un timp indeterminabil s-ar acoperi reciproc. În vederea interpretării istoriei cognitive a culturilor și ideilor, Culianu și-a elaborat metoda morfodinamică, pe care H.-R. Patapievici o apreciază ca fiind „*mathesis universalis*”. În text se va contura problematica gnozelor occidentale și se va argumenta că *mathesis*-ul

morfo-dinamic validează sensul cognitiv și existențial (postmetafizic) al „lumii imaginale” din toate timpurile. În încheiere, aprecierea lui Patapievici se va asocia cu evenimentul simbolic – dintr-una din ultimele povestiri ale lui Culiănu –, pe cînd alteregoul-narator devine posesorul cutiei muzicale care ar emite limba Creației, subminînd astfel ființa cercetătorului ei.

Kinga Kubát

Secretul și capcanele lui în opera lui Umberto Eco

Oare poate fi studiat un fenomen, astfel încît să nu dispunem de aproape nici o cunoștință anterioară despre el? Pe deasupra, fenomenul respectiv are și o natură care împiedică cunoașterea noastră. Cercetarea este o încercare de a aborda o temă sporadic, vag tratată, cea a secretului, fără pretenția de a o acoperi în întregime. Schițez doar niște gânduri, idei, direcții, soluționări, care pot ajuta clarificarea, înțelegerea unui fenomen, ce însoțește istoria omenirii de la începutul timpurilor până în prezent. Poate fi regăsit în oricare domeniu al vieții, este prezent la nivelul individului, al comunității și al organizațiilor, dar nu lipsește nici din lumea psihologică, economică, juridică și politică.

Lucrarea se bazează pe două opere ale lui Umberto Eco, a căror întrebare principală o constituie tocmai problema secretului. Oare poate avea secretul o natură duală contradictorie? Există secret fără conținut, și dacă da, are vreun sens? Tocmai la astfel de întrebări am încercat să oferim unele soluții.

István Király V.

Eutanasia sau moartea ajutată la demnitatea ei

Lucrarea încearcă să regândească problematica străveche a morții, pornind de la tematica extrem de actuală și arzătoare a eutanasiiei. Iar această tematică obligă din start meditația de a trece dincolo de acele cadre predeterminate de „concepții asupra lumii” care domină – totuși și de regulă – majoritatea asumărilor ei teoretice. Ori, în acest efort – realizat printr-un dialog cu ontologia fundamentală heideggeriană – iese la iveală pe de o parte faptul că la

rîndul lor și aceste „concepții” etc. sunt în fond determinate de către ontologia morții și că, pe de altă parte, și tematica eutanasiiei nu poate fi de fapt discutată în mod autentic și serios decît în orizontul acestor determinații ontologice. Căci doar o asemenea investigație ar putea fi în măsură să ne spună, că de fapt cui aparține moartea (murirea), și să ne indice și faptul că: cum anume stăm noi a cu „eutanasia” ca posibilitate umană determinată. Deci, ca posibilitate finală.

Erika Sipos

Heidegger și problematica eutanasiiei

Moartea este de fapt o sursă de inspirație pentru filosofie. Omul nu s-ar ocupa cu filosofia dacă nu și-ar pune întrebări despre sensul existenței individuale, ca rezultat al conștientizării caracterului finit al propriei sale existențe – spune Schopenhauer. În această ordine de idei intră și concepția despre moarte a lui Heidegger, pe ale cărei baze aș vrea să subliniez pe parcursul cercetării atît importanța morții individuale cît și cea a interacțiunii între viața și timpul individual, iar pe baza abordării problematicii schițate mai sus, aș dori să iau parte la polemica despre eutanasia.

Așadar, cercetările mele se vor concentra asupra problematicii eutanasiiei, dar totodată consider necesar și elaborarea unui suport teoretic adecvat. Obiectivul primei părți a lucrării constă în investigarea din punct de vedere filosofic a conceptelor de timp, libertate, mod autentic de viață, phronesis și moarte. Bazându-mă pe concluziile obținute în partea întâi a lucrării, partea a doua a acesteia este axată pe polemica legată de eutanasia. Obiectivul meu însă nu constă în „închiderea” problemei ajungând la răspunsuri definitive, ci aș vrea să atrag atenția asupra importanței și gravității problemei.

Timea Nagy

Identitatea ca problemă

În ultimele decenii discursurile despre identitate au fost la modă, altfel zis: identitatea a devenit un subiect trieriat. De ce l-am ales totuși ca tematică a acestei scurte cercetări? Răspunsul se leagă de încercarea mea de a-l înțelege. În același timp m-am împiedicat în

mod repetat de această expresie și am rămas de fiecare dată cu un gust amar după rostirea sau digerarea ei. Un alt motiv care stă la baza deciziei mele de a analiza problematica identității este frustrarea, care plutește în aerul existenței noastre minoritare când auzim: „Se apropie Uniunea Europeană!” Calea este mult mai lungă decât ceea ce s-ar putea pune pe hârtie: trebuie să eliminăm haosul care stăpânește în sfera definițiilor identității, trebuie să interogăm subiectul, trebuie să ocolim labirintul pierderii identității, trebuie să marcăm limitele, trebuie să ne încadrăm în „NOI”, trebuie să analizăm oportunitățile oferite de Uniunea Europeană și într-un final dorit trebuie să ne ancorăm în propriile identități.

Attila Demeter M.

Problema minorităților etnice/naționale în teoria politică anglo-saxonă contemporană și în tradiția intelectuală a liberalismului maghiar

Studiul urmărește o trecere în revistă a argumentelor și documentelor legate de problema minorităților, ce au fost elaborate în filosofia politică anglo-saxonă pe parcursul dezbaterilor ultimelor trei decenii. Cum se știe de altfel, aceste dezbateri privind minoritățile etnice sau naționale au fost legate în mare parte de problema drepturilor colective. Instituirea drepturilor colective ridică însă o serie de probleme legate de atât de fundamentarea logico-filosofică ale acestora, precum și de necesitatea sau utilitatea lor. Din acest motiv autorul studiului încearcă să dezvolte și o serie de argumente de altă natură – bazate pe de o parte pe tradiția intelectuală a naționalismului liberal (Eötvös József, John Stuart Mill), pe de altă parte pe considerentele republicanismului modern (Hannah Arendt) – care sunt menite să asigure o altă abordare, poate mai eficientă și mai puțin contestată, a problemei minorităților naționale. Acest set de argumente arată că abordarea corectă a problemei minorităților naționale ar presupune – dincolo de drepturi lingvistice sau colective – și instituirea unor forme instituționale ale autogovernării locale (și nu etnice!), forme care ar putea îmbina cu succes patriotismul cu naționalismul, loialitatea față de stat cu loialitatea față de etnie.

Tartalom

Veress Károly <i>Közelítések az értelmező vizsgáldáshoz</i> (Bevezetés helyett).....	5
Lippai Cecília <i>A közötliség ontológiai, fenomenológiai</i> <i>és hermeneutikai problémája.....</i>	57
Bogya Irma <i>A beszéd és a beszélgetés hermeneutikai problémája.....</i>	72
Majoros Enikő <i>A nyelv teremtő jellege.....</i>	92
Gáll Izabella <i>A fordítás nyelvi és kulturális dimenziói.....</i>	102
Lőrincz Éva <i>A vendégfogadás etikájáról.....</i>	117
Barabás Gyöngyvér <i>Etikai támpontok a kultúrák közötti</i> <i>párbeszéd lehetőségeihez.....</i>	125
Ungvári Zrínyi Imre <i>Az interkulturális kommunikáció etikájáról.....</i>	143
Gál László—Péntek Imre <i>A magyar anyanyelvű diákok kétnyelvűségének</i> <i>logikai felmérése Erdélyben.....</i>	167
Balon Ruff Zsolt <i>Az elme játéka és Culiánu zenedoboza.....</i>	205

Kubát Kinga	
<i>A titok és csapdái Umberto Eco műveiben.....</i>	226
Király V. István	
<i>Az eutanázia, avagy a méltóság(á)hoz segített halál.....</i>	248
Sipos Erika	
<i>Heidegger és az eutanázia kihívása.....</i>	282
Nagy Tímea	
<i>Az identitás, mint probléma.....</i>	301
Demeter M. Attila	
<i>Az etnikai/nemzeti kisebbségek kérdése a mai angolszász politikai elméletben és a magyar liberális gondolati hagyományban.....</i>	315
Irodalom.....	335
A kötet szerzői.....	346
Abstracts.....	348
Rezumate.....	358
Tartalom.....	367