Veress Károly

A kultúra mint „inter”kultúra

(Tézisek)

„A kultúrát egyszerűen úgy is leírhatnánk, mint olyasvalamit, ami érdemessé teszi az életet arra, hogy megéljük.”[1]

I. A modern kultúra-koncepciókban rejlő hermeneutikai dimenzió

1.

A nemzedékváltásról szóló könyvemben terjedelmes fejezetet szenteltem a kultúrának.[2] A vizsgálódás végén feltettem a kérdést: „Van-e a filozófiai hermeneutikának valamiféle kultúrakoncepciója?”[3] Akkoriban a kutatásaim mentén inkább a kérdés feltevéséig jutottam el, mintsem a megválaszolásához. A kérdést ma is érvényesnek tekintem, sőt, hangsúlyozottabban érvényesnek, mint egy évtizeddel ezelőtt. Ma sem áll módomban valamiféle kimerítő igényű megválaszolása. Még kevésbé a végérvényes eldöntése. Ez továbbra is nyitott kérdés marad. Abban viszont, ahogy a különböző korok emberei megélték a kultúrát, benne éltek különböző kultúrákban, s ahogyan gondolatilag-értelmileg reflektáltak az ezzel kapcsolatos tapasztalataikra, kétségtelenül számos hermeneutikai összetevő és vonatkozás is fellelhető. Ezért úgy vélem, hogy e kérdés értelemhorizontjába való belehelyezkedés komoly mozgósító erőket szabadíthat fel a kultúra számos aspektusának újragondolására.

---

[1] T. S. Eliot: *A kultúra meghatározása*. 27.
[2] Lásd Veress Károly: *A nemzedékváltás szerepe a kultúrában*. 5–170.
[3] Uo. 169.

2.

A kultúra jelenségkörének vizsgálata során mindenképpen szükségesnek látszik a „kultúra” szó, a kultúra fogalom, valamint a kultúra mint társadalmi-történelmi valóság, azaz egyetemes emberi tapasztalat egymástól való elkülönítése.

Az emberek mindig is kultúrában éltek, akkor is, amikor ezt még nem tudták. Voltaképpen minden emberi tapasztalat – az ember önmagára irányuló tapasztalata éppúgy, mint a környezetéből merített tapasztalat – kultúrává szerveződik. A kultúra a legátfogóbb értelme szerint nem más mint az emberi létminőség tapasztalati megvalósulása és kifejeződése. Mégis, az emberek csak viszonylag későn kezdték a létezés sajátosan emberi módját kultúraként felfogni, megnevezni, értelmezni és megérteni. E folyamat kibontakozása és fontosabb mozzanatai mindenkor összfüggésben álltak az emberi lét sajátosan *emberi* voltának a tudatosításával, az ebben megvalósuló és megmutatkozó emberi önszemlélettel, az egyes korokra jellemző emberfelfogás és világkép, emberi önmeghatározás és létértelmezés összefüggéseivel.

Ezzel szemben a latin *cultura* szóból származó modern „kultúra” kifejezés – amint erre Márkus György rámutat – a XIX. század elejéig a művelt nyelvben elég ritkán használt műszó, „a tudós nyelvhasználat terméke”, amely a XIX. század folyamán a filozófiai valamint a pedagógiai és társadalmi publicisztikából került be a köznapi beszédbe. Elsősorban német nyelvterületen, majd az angolszász nyelvhasználatban, s a többi művelt nyelvben is gyorsan elterjedt. A modern „kultúra” szó többértelmű kifejezés, amely „rendkívüli pályát futott be az utóbbi százötven év alatt”,[4] s származékaival és összetételeivel elárasztotta mind a filozófiai, tudományos és irodalmi, mind pedig a mindennapi nyelvhasználatot.

A „kultúra” szó felbukkanása és beépülése a filozófiai nyelvezetbe az utóbbi két évszázadban korántsem jelzi a kultúra problémaköre minden aspektusátnak filozófiai kimunkálását. Számos olyan részletesen kidolgozott filozófiai kultúraelméletről tudunk (Turgot, Rousseau, Hegel), amelyek magát a „kultúra” *szót* nem is, vagy csak alig használják. A XIX. század elején e szóval – írja Márkus György – „a filozófia, úgy tűnik, valami olyasmire bukkant, aminek kimondására a modernitás feltételei mellett széleskörű igény, egy meghatározott »szemantikai szükséglet« mutatkozott”.[5] Vélhetőleg ebben az időszakban az európai társadalomban valami „készen állt”, aminek konstitúciója hosszas előtörténetre tekintett

---

[4] Vö. Márkus Gy.: *A kultúra: egy fogalom keletkezése és tartalma*. 11, 13.
[5] Uo. 13.

vissza, s ami most egységes megnevezésre tarthatott igényt. Így történhetett, hogy mire az az igen bonyolult és szerteágazó jelenségegyüttes a „kultúra” szóban egységes megnevezésre lelt, maga a „kultúra” szó számos szerteágazó jelentésmozzanatot és -árnyalatot felölelő *szemantikai többértelműség* megtestesítőjévé vált, ami a későbbiekben a kultúráról szóló sokféle eltérő beszédmód kialakulásának ösztönzőjévé vált. Módszertanilag szinte kézenfekvőnek kínálkozik a „kultúra” szó történelmileg kiképződő és egymásrarakódó jelentésrétegeinek a feltárása – az úgynevezett *történeti szemantikai* vizsgálata –, ami a hermeneutikai megközelítések számára is számos lehetőséget kínál.

3.

A „kultúra” szó megjelenése és elterjedése az európai nyelvhasználatban, s az a „zavaró többértelműség” (Márkus), amely mai napig uralkodik körülötte, szerves összefüggésben áll a *kultúra fogalmá*nak kialakulásával a filozófiai, tudományos és köznapi gondolkodásban. A kultúra fogalma kétségkívül az egyike azoknak a meghatározó szellemi produktumoknak, amelyek az európai modernitás számára metafizikai alapvetést nyújtanak. Gyökerei a görög-római hagyományra nyúlnak vissza, de tényleges kiképződése azokkal a folyamatokkal és tapasztalatokkal összefüggésben történik, amelyek a középkor felbomlásától és a reneszánsz kezdeteitől a XX. századig terjedő időszakban a modern európai életformát, mentalitást, erkölcsi, tásadalmi és politikai berendezkedést kitermelték. A modern európai kultúrafogalom történelmi kifejlődésének alapvető mozzanatai és a „kultúra” szó fő jelentésdimenzióinak a kibontakozása olyannyira egymással összetartozó folyamatokként mentek végbe, hogy az utólagos feltárások és értelmezések során módszertanilag talán helyesebb a szó, a fogalom és a cselekvés egymáshoztartozását hordozó és megjelenítő „kultúra terminus” *történeti szemantiká*járól beszélni. Erre annak idején R. Koselleck irányította rá a figyelmemet, olyan fogalmak vizsgálata kapcsán, amelyek nemcsak jelzik és jelölik a közös cselekvést, hanem formálják és teremtik is azt. Az embereknek – mondja Koselleck – fogalmilag „definiálniuk kell magukat, ha egységesen akarnak fellépni és cselekedni”.[6] A kultúra fogalma éppen ilyen, a modern európai ember számára önmaga és a világa irányában *öndefiníciós* lehetőségeket és kísérleteket hordozó fogalom. Ezért az egyes korszakok kultúrakoncepcióinak a szemantikai felfejtésével maga a világ tárul elénk, amelyben a különböző kulturális javak és értékek létrehozásán

[6] R. Koselleck: *Elmúlt jövő*. 242.

munkálkodó emberek önmagukat kultúrateremtőként, a kultúrát pedig saját emberi létük alapjaként és átfogó, meghatározó minőségeként definiálják.

A *történeti szemantikai* vizsgálódást már a nemzedékváltásról szóló könyvemben elengedhetetlenül fontosnak tekintettem mivel „lépésről-lépésre kapcsolatot teremthet a szótörténeti, a fogalomtörténeti és az ezeket befolyásoló társadalomtörténeti mozgások között."[7] E módszertani eljárás – egyik teoretikusa R. Konersmann szerint – „a kulturálisan kézzelfoghatóvá vált jelentésességek történeti horizontban történő vizsgálatát" végzi el. Ez azáltal lehetséges, hogy a történeti tudományok számára „a tárgyiasság szintje és az ábrázolás szintje, esemény és fogalom egyfajta hatásösszefüggést alkotnak", s ily módon a kutatásaikban meghaladhatják a hagyományos szubjektum-objektum dichotómiát.[8] A történeti szemantika miközben tudás- és értelmezői rendszereket vizsgál, ő maga is egy ilyen tudás- és értelmezői rendszerként épül fel, amely „a kultúrtörténet felé kibővített tudománytörténet filozófiai konkrétiójaként érti meg magát".[9] Ez a kultúra kérdésköre tekintetében azért fontos, mert a történeti szemantikai vizsgálódás során lehetőség nyílik arra, hogy az időközben szaktudományos (kultúrtörténeti, antropológiai, szociológiai) kutatás tárgyává vált problematika visszanyerje a filozófiai dimenzióját, amelyben a külsődleges, tudományos leíráson túlmenően a belső értelemösszefüggések is feltárulnak. A kultúra problémaköre esetében ennek különös jelentősége van, mivel egyrészt a modern európai kultúrafogalom kimunkálásában az újkori filozófia főszerepet játszott – s aligha tekinthető „ártatlannak" a szemantikai többértelműség kitermelődésében[10] –, másrészt pedig – s a filozófia szerepe ezért lehetett ebben olyannyira mérvadó –, egy olyan fogalomról van szó, amely az európai emberiség életében a leginkább magába sűríti és hordozza az emberi mivolttal, a lét emberi minőségével kapcsolatos, filozófiai előfeltevésekbe és horizontokba illeszkedő (ön)reflexiókat, (ön)értékeléseket, (ön)értelmezéseket. A kultúra esetében az elemzés szükségképpen a fogalom jelentéstartalmának az *immanens filozófikusságára* irányul, s ezért elkerülhetetlenül *értelmezéssé*, a kulturális jelenségegyüttes leírása *értelmező-megértő beállítódássá* minősül át.[11] A filozófia pedig, amely feltárja a szemantikai illeszkedések

---

[7] Veress K.: i.m. 7.
[8] R. Konersmann: *A szellem színjátéka*. 16.
[9] Uo. 18.
[10] Vö. Márkus Gy.: i.m. 11.
[11] A kultúrafogalom esetében „az elemzés tárgyát – írja Márkus György – nem a filozófiai eszmék, hanem azoknak egyes lerakódott jelentésösszetevői alkotják, melyek a filozófia saját szféráján kívül kezdtek általánosabb társadalmi tapasztalatok és elvárások kifejezésére szolgálni". – Uo. 12.

„sokrétű és mozgékony sorát” a kultúra fogalmában – a régészeti ásatáshoz hasonlóan – „a kultúra archeológiájának eszközévé válik”.[12]

4.

A kultúra terminus történeti szemantikája felöleli mindazoknak a társadalmi-történelmi és szellemi folyamatoknak a feltárását, amelyek kiterjednek mind a *szubjektív kultúra* (egyén, művelés-nevelés, képzés, szocializáció), mind az *objektív kultúra* (közösség, javak, értékek, alkotás, természet, haladás) területeire, mind pedig a *kultúra és civilizáció* (társadalom, szociogenézis, technika, erkölcs, jog, politika) viszonyára. Egyaránt megvilágítja a kultúrát a *dinamikus*, *aktív* oldaláról (mint tevékenységet, folyamatot), valamint a kultúrateremtő aktivitás *eredményeként* létrejövő *létállapotként*. Átfogja mind a kultúra *értékelő-normatív* mind pedig a *tudományosan objektív* tartalmú fogalmát. Ezek a kettősségek végigvonulnak a kultúra terminus egész szemantikai fejlődésén, s egymásnak feszülnek az európai ember önszemléletének belső erőterében.

Mindezek jelentésességét megvizsgálva beláthatóvá válik, hogy a *kultúra* terminus szemantikai mezőjének konstitúciójában már a kezdet-kezdetén *többről* van szó mint egyszerűen új jelentések képződésről az egyéni megnyilvánulások, illetve a közösségi-társadalmi cselekvések szintjén. A kulturális jelentésképződés *mint folyamat* jelzésértékű, mivel az európai ember saját emberi mivoltához való viszonyulásának, emberi önszemléletének és formálódó identitásának történelmileg kirajzolódó *paradigmatikus* körvonalai sejlenek fel benne.

„A kultúra modern fogalmának kialakulása – írja Márkus György – azt jelzi, hogy maga az ember emberi mivolta vált problémává, hogy ennek jelentését többé már nem rögzítik szilárdan a vallási vagy világi hagyomány által átörökített eszmények, hogy ez valami olyasmivé vált, amit keresnünk kell.”[13] Ez a kultúrafogalom a kultúra és a természet szembeállításán alapul. A kultúra a természetből való kilépésként, a természeti létállapot meghaladásaként definiálódik. Ezen az alapon kézzelfoghatónak bizonyul az emberi létállapot megkülönböztetése a vad, barbár, természeti – tehát kultúrán kívüli – létállapottól. Az így kialakuló modern kultúrafogalom az emberi létezésnek egy olyan szemléletével függ össze, amely szerint az emberi lét lényegi sajátossága a természetivel szemben abban áll, amit az ember teremtett meg a maga számára, ami kizárólag az emberi alkotó tevékenység eredményeként jött létre. Azt jelzi,

[12] Vö. R. Konersmann: i.m. 36.
[13] Márkus Gy.: i.m. 31.

hogy az újkor folyamán, s később is végig a modernitás körülményei között, az európai ember számára saját emberi mivolta egy készen kapott állapotból olyan *alkotási feladattá* minősül át, amelynek kihívásaival nap mint nap szembesülnie kell. Számára a kultúra válik azzá az egyetemes létállapottá, amelyben emberi mivoltát önnön alkotásaként élheti meg és ismerheti fel, azaz az emberi önmegvalósítás – s ehhez hozzátartozóan –, az emberi önmeghatározás és önértelmezés folyamatává.

Mindezek alapján nyilvánvaló, hogy a modern kultúrafogalom egy, a realizált emberi létállapotra vonatkozó implicit *értékítéletet* és *totalizáló-univerzalizáló* szemléleti törekvéseket hordoz magában. E *normatív egyetemesség* horizontjában előtérbe kerül a kultúra különböző részterületeinek belső összetartozása és egysége, s az önmaga megalkotására képes, másra vissza nem vezethető emberi lét mint *önérték* fejeződik ki. Ily módon a kultúra az ember tulajdonképpeni *emberi* állapotával azonosítódik. Az igazi emberi társadalom *a kultúra* társadalma lesz.

E hagyományostól eltérő ember- és társadalomkép, valamint az ezt hordozó modern kultúrafogalom szellemi kimunkálását az újkor folyamán egy olyan feltörekvő társadalmi szükséglet motiválta, amely a kialakuló új polgári társadalomnak és az abban élő embernek – a *polgár*nak – az emberi *önszemléletével* és az előző társadalmi állapotok mghaladására irányuló *önértékelési törekvéseivel* függ össze. „A felemelkedő polgári társadalom – írja Márkus György – a kultúra fogalmán át olyan társadalmi rendként jelenti be igényét a történelmi felsőbbrendűségre, mely biztosítani tudja minden emberi képesség legteljesebb kifejlődését és korlátlan tökéletesítését”.[14] De a feltörekvő polgári társadalom kritikusai „úgyszintén a kultúra eszméjét használják fel arra, hogy ezt az igényt megkérdőjelezzék és jogosulatlanként visszautasítsák”.[15] Így a modern kultúrafogalom sajátos *kétértelműséget* hordoz magában, s ez az egész későbbi történetén végigkíséri: az *emberi-polgári felsőbbrendűség tudatát*, illetve ennek *kritikáját* egyaránt motiválja.

5.

R. Koselleck elgondolása szerint a történeti szemantika olyan központi fogalmak jelentéstartalmainak a felfejtésével foglalkozik, amelyek „történeti időtapasztalatokat sűrítenek magukba”.[16] Minél komplexebbekké válnak a fogalmilag megragadható tapasztalati

[14] Uo. 21.
[15] Uo.
[16] R. Koselleck: i.m. 13.

folyamatok, annál bonyolultabbá lesz a róluk való gondolkodás is. A komplexitás mindkét oldalú növekedésével „a tapasztalás feltételei mindinkább kivonják magukat a tapasztalhatóság alól”.[17] Ez a megállapítás a kultúra történelmi-társadalmi folyamatai és a modern kultúrafogalom kiképződése közti összefüggések esetében fokozottan érvényes. Miközben a kulturális folyamatok egyre differenciáltabbakká válnak, a fogalmilag megragadható kultúra, mint többé-kevésbé egységes jelentéstartalom, mindinkább kivonja magát a tapasztalhatóság, mi több a reflexív elgondolhatóság alól, s a történelmi-társadalmi létezést átszövő sokrétű kulturális jelenségegyüttes *a priori* – tehát történelmietlen és egyetemes – lehetőségfeltételeként jelenik meg. Ezzel a meglátással Konersmann elgondolása is egybevág: a kultúra filozófiailag megragadott fogalma „egy olyan világ aprioriját körvonalazza, amelyben jelentésesé válhatnak a dolgok.”[18]

A modern kultúrafogalom történeti szemantikai vizsgálata éppen azt a történelmileg beágyazott metafizikai folyamatot követi nyomon, melynek során a kultúra fogalomtartalma a tapasztalati szférájából fokozatosan az *a priori* vonatkoztatási rendszerébe kerül át. A felvilágosodás folyamán kibontakozó modern európai kultúrakoncepció szintjén a kultúrának az emberi létezéshez való viszonya mindinkább az empirikus emberi léttartalmakban kifejeződő *nem empirikus* létvonatkozásként határozódik meg. Ez azt jelenti, hogy a kultúra kettős vonatkozásba kerül az emberi létezéssel. Egyrészt, mint az emberi létállapot immanens tartalma, továbbra is benne van az emberiben, másrészt viszont transzcendentális vonatkozásban áll mindazzal, ami emberi, mint az emberi lét minőségét egyetemesen átfogó és megalapozó nem-tapasztalati lehetőségfeltétel, amely minden megtapasztalható, konkrét emberi létminőség kibontakozását egyáltalán lehetővé teszi. Ily módon, ez a kultúrafogalom lehetőséget nyújt az európai embernek arra, hogy kitekinthessen önmagából és önmagát mint egészet is szemügyre vehesse. Ez viszont óhatatlanul együtt jár azzal is, hogy az európai ember önmagára és önnön emberi mivoltára mint *másokkal* vonatkozásban állóra is felfigyeljen és ezt is reflexiója tárgyává tegye. Ám ennek a külsődleges perspektívának is mindig határt szab az a tény, hogy ez voltaképpen sohasem lehet más – éppen a nem-tapasztalatinak a tapasztalatihoz való szükségképpeni hozzátartozása révén –, mint az adott korszak vagy emberi közösség történelmileg meghatározott kultúrájának a függvénye. Ez arra vall, hogy egy adott kultúra, mint egy emberi közösség paradigmatikus emberszemlélete és önértelmezése, egyszersmind az illető kultúra

[17] Uo.
[18] R. Konersmann: i.m. 33.

paradigmatikus önszemléletét is magában hordozza. Az a mód, ahogyan egy emberi közösség a kultúrájában önnön emberi létminőségét felfogja és megérti, az adott kultúrának *mint kultúrának* a felfogását és megértését is jelenti egyben. A kultúra modern fogalma tehát még egy további belső kettősséget is magában foglal: az *a priori* és a *tapasztalati*, paradigmatikus vonatkozásban pedig a kulturális *apriorizmus* és *empirizmus* kettősségét.

6.

Az előbbiekben jelzett kettőségek és kétértelműségek mentén a modern európai kultúrafogalom valós metafizikai tartalmaihoz *metafizikai látszatok* társulnak.

Ilyen metafizikai látszatot teremt a konkrét társadalmi és történelmi meghatározottságokkal rendelkező polgári létminőségnek az emberi lét egészére való kiterjesztése és az egyetemes emberivel való azonosítása. Ennek révén az európai polgár – *az ember* – az autentikus emberi képességek és lehetőségek legteljesebb kifejlesztőjeként és birtokosaként jelenik meg. Számára a – tulajdonképpeni emberi létminőséget hordozó – kultúra világa – *a világ*.

Ez a metafizikai látszat a modern európai kultúra paradigmatikus önértelmezésében is hosszú ideig jelen van. Az újkori európai kultúrafogalom alapján az újszerű társadalmi-történelmi realitásként kifejlődő modern európai kultúra hosszú időn keresztül *a kultúrá*nak tudja magát, s metafizikailag megalapozottnak látja benne a kulturális univerzalitás érvényesítésére és a kulturális dominanciára irányuló törekvéseit. Csak az utóbbi fél évszázad tapasztalatai és kutatásai horizontjában vált beláthatóvá az a belső ellentmondásosság, amely belülről is szétfeszítette az egységesnek tűnő európai kultúrafogalom kereteit: egyrészt „az általában vett emberi élet általános és alapvető jellemzője az, hogy kultúrával rendelkezik", s ennélfogva minden emberi közösségnek és társadalomnak megvan a maga kultúrája, másrészt pedig „éppen kultúrájuk az, ami megkülönbözteti egymástól az eltérő, területileg és történelmileg elkülönülő emberi közösségeket".[19] Ily módon, a modern nyugati társadalmakra jellemző kultúrát, mint az európai emberi közösségek kultúráját, a kultúrával *mint olyannal* társítani, manapság már idejétmúlt etnocentrizmusnak bizonyul.[20]

Ugyanakkor már a felvilágosodással kezdődően a modern kultúrafogalom arra is lehetőséget kínált, hogy az egyes társadalmakat és népeket a „kultúrájuk" alapján különböztessék meg egymástól, ami viszont

[19] Márkus Gy.: i.m. 9.
[20] Vö. uo.

a *kulturáltság fokában* – vagyis a természeti létállapot meghaladásában – megmutatkozó különbségeket is magában foglalja. Ehhez a tapasztalathoz a modern kultúrafogalom alapján álló európai önszemlélet erőteljes *hierarchizáló* törekvést társított, az európai kultúrát minden más kultúra *fölött* állónak tekintve a kulturáltság alacsonyabb vagy magasabb fokán álló kultúrák sorában. A *kulturális felsőbbrendűség* tételezése pedig hosszú időn keresztül jó alapul szolgált az *emberi felsőbbrendűség* metafizikai látszatának fenntartásához.

7.

A *kultúra* terminus XIX. századi elterjedésével egyidőben bekövetkezett a filozófia *funkcióváltása* is a kultúrával kapcsolatban. A *kultúra* terminus történeti szemantikájának perspektívájából tekintve, előbb a filozófia maga is konstruktívan vett részt a kultúrával kapcsolatos történelmi jelentésrétegek kimunkálásában, később viszont, a már létező kultúrát téve reflexiója tárgyává, egy új diszciplínát – a *kultúrfilozófiá*t – megalapozó kérdésfeltevésekhez jutott el. A kortárs kultúrfilozófia problémahorizontja, neokantiánus alapvetéseiből kifolyólag, az *érték* fogalma köré szerveződik, ami egy értékelméleti kultúrafogalom kimunkálásához vezet. A kultúrfilozófiai és értékelméleti kultúrafelfogás önszemléleti problematikája voltaképpen egy alapvető kérdés köré szerveződik: *mi a kultúra és mi kellene hogy legyen az európai ember életében?* A kultúrfilozófiai álláspontok a kultúrának az emberi életben játszott szerepével kapcsolatos kétfajta beállítódást fejeznek ki. Egyrészt szorgalmazzák a kultúrát történelemfeletti, maradandó (ön)értékek rendszereként tételező, a magasrendű, autentikus értékeket kultiváló, a tiszta és öncélú kultúrában önmagát megvalósító, az alapvető emberi létproblémák fölé emelkedő, illetve azokat a kultúrában megoldani vélő, s néha elitizmusba is átcsapó humanista emberi magatartást és társadalmi beállítódást. Másrészt viszont a kultúrának a társadalom életébe való integrációját tételező, az értékalkotó tevékenység társadalmi hasznosítására irányuló törekvés vezérli őket, ami a kultúra társadalmi aktivitására épülő beállítódáshoz vezet, felelősségérzetet táplálva a társadalmi bajok iránt, s részt vállalva ezek megoldásában a kultúra eszközeivel. Ily módon, az értékelméleti kultúrakoncepció az *értékapriorizmus* és az *értékempirizmus* formájában reprodukálja és továbbélteti a nem-tapasztalatinak és a tapasztalatinak az újkori kultúrafogalomba foglalt kettősségét.

A XIX–XX. század fordulóján felvetődött egy újszerű kérdés: *Lehetséges-e a kultúrának tudományos igényű és érvényű meghatározása? Lehetséges-e a kultúra objektíve tudományos, tehát értékmentes elméletének a kidolgozása?* Az értékempirizmus szemléleti keretei már a

neokantiánus kultúraszemlélet irányából is nyitási lehetőséget kínáltak a tudományos kultúrakutatások kezdeményezése irányába. De a tényleges empirikus kultúrakutatások az értékelméleti kultúrafelfogás *ellenében* bontakoztak ki, a metafizikai tartalmú kultúrafogalommal szemben előnyben részesítve a kulturális jelenségek tudományos megfigyelését és leírását. A fordulat módszertani lényege Konersmann szavaival így összegezhető: „A szemlélőnek szűk értelembe véve sohasem »a« kultúrával van dolga, hanem tényállásokkal, amelyek arra várnak, hogy a maguk jelentésességében kulturális tényekként ismerjék fel őket."[21]

A szociológiai és antropológiai elemzésekben a „kulturális tények" bámulatos sokszínűsége tárul fel. Az értékek, a viselkedési normák és minták, a cselekvési formák nemcsak kultúránként, hanem egy átfogóbb kultúrán belül is az emberi közösségek, a társadalmi csoportok, sőt sokszor egyének szintjén is különböznek. Egy egyén vagy egy csoport kultúrája az egyéni vagy a közösségi élettörténetbe szövődik bele, és a környezethez való viszonyulás sajátos dinamizmusát tükrözi. Empirikus megközelítésben nem lehet szigorúan egynemű vagy egységes kultúráról beszélni. A különböző társadalmi és életkori csoportok, regionális és lokális közösségek igen sokféle és sokszínű kultúrával rendelkeznek, s mindenikük kultúrája lényeges szerepet játszik a társadalom életében.

A korabeli szociológiai és antropológiai vizsgálatok arra törekedtek, hogy elméletileg és módszertanilag megalapozzák a kultúra *tudományát*. Előtérbe kerültek a kulturális jelenségek strukturális és funkcionális elemzései, valamint a definíciós törekvések. A szaktudományos kultúradefiníciók a megtapasztalható kulturális sokszínűség, a kulturális formák végtelen gazdagsága és változatossága mögött meghúzódó *invariánsok* feltárására összpontosítanak. A *norma*, *minta*, *viselkedés*, *életmód* azok a leggyakrabban alkalmazott alapkategóriák, amelyek segítségével a szociológiai és antropológiai elméletek megragadni igyekeznek a kultúra lényegét. De úgyszintén a figyelem előterébe került a kultúra *szociodinamikája* és *kommunikatív* aspektusa. A szociológiai és antropológiai leírások néhány olyan *kulturális univerzálét* is kiemelnek, amelyekben – a sokféleség ellenére – többé-kevésbé mindenik kultúra osztozik. Ilyen vonások: mindenik kultúra *közös*; *tanult*; *szimbólumokon* alapul; kitermeli a *jelentések* világát; *integrált egész*.

8.

A kultúra bármely konkrét antropológiai vagy szociológiai vizsgálata egy *meghatározott nézőpontból* láttatja a kultúrát, amivel

[21] R. Konersmann: i.m. 37.

szemben az *egész* belátásának igénye más, új, további nézőpontok folytonos bekapcsolását, tehát a *nézőpontok pluralitásá*nak az érvényesítését és alkalmazását szükségeli.

Márkus György meglátása szerint „az antropológusok és a szociológusok indíttatást éreznek arra, hogy saját meghatározásaikat adják a »kultúráról«, melyeknek mindegyike leszűkíti ugyan a mindennapi jelentés gazdagságát (s ezáltal teret nyit az alternatív fogalmi megközelítések számára), de ily módon lehetővé teszi a jelenségek élesebben behatárolható körének vizsgálatát."[22]

A kultúra sokféle lehetséges tudományos definíciója kapcsán önkéntelenül is felmerül a kérdés: Lehetséges-e az antropológia és a szociológia irányából tisztán értékmentes viszonyulás? Hiszen a kultúrával kapcsolatos bármely tudományos elmélet maga is egy meghatározott kultúra talaján áll, e kultúra elemeként konstituálódik, s mint ilyen az adott kultúra nézőpontjából tekinti a kultúra jelenségeit. Ily módon, lényegében minden kultúradefiníció *paradigmatikus* jellegű, bár nem „a kultúrának", hanem a lehetséges és vizsgált kultúrának egy meghatározott nézőpontból megfogalmazódó definíciója. E nézőpont hordozója viszont maga is egy kultúra. Ennélfogva valamely kultúradefiníció úgy is értelmezhető, mint az adott kultúra – a definíciós nézőpontot hordozó kultúra – *öndefiníciója*. Az „a kultúrát" érvényesítő egyetlen és domináns paradigma helyét a kulturális paradigmák sokasága és sokfélesége veszi át.

Mindenképpen szemléletváltásról (elsősorban az európai kultúra önszemlélet-váltásáról) tanúskodik az a tény, hogy a mai szociológiai és antropológiai kultúradefiníciókban az egyes kultúráknak a más kultúrákhoz való viszonya – az értékmentesség elvét tartva szem előtt – nem annyira a kulturális dominancia mint inkább a *kulturális pluralizmus* jegyében fogalmazódik meg.

9.

Az antropológia fejlődéstörténete folyamán számottevően átalakult a kultúrák egymáshoz való viszonyára, illetve a nyugati európai kultúra és a más kultúrák viszonyára vonatkozó felfogás, s ebben az európai kultúra önszemléletének fokozatos átrendeződése is kifejeződik. Az európai kultúrában hosszú ideig érvényesült egy *kulturalista* tradíció, amely a felvilágosodás szemléletmódjában gyökerezett, s amely a klasszikus etnológiai-antropológiai kutatások nézőpontjában is tükröződött. Ez a tradíció – az emberi egyének, embercsoportok és társadalmak szintjén egyaránt – a kulturáltság és kultúranélküliség, a kultúra megléte és a

[22] Márkus Gy.: i.m. 11.

kultúra hiánya, a kultúra és a barbárság, a nyugati kultúra és a primitív kultúrák szembeállításában fejeződött ki, egy olyan *hierarchikus* viszonyrendszer kiépítésében, amelyben az ellentétpár első tagja szükségképpen magasabbrendű értéket, felsőbbrendűséget, dominanciát képvisel a másik féllel szemben. Ez a szemléletmódot a XIX. század folyamán a kultúra és civilizáció jelenségeinek az emancipatorikus-evolucionista értelmezése táplálta, amely szerint e fogalmak tartalma folytonos és lineáris előrehaladást, a kultúranélküliség, illetve a kulturálatlanság állapotából a kultúra egyre magasabbrendű formáihoz való felemelkedést fejez ki. E szemléletmód kialakulása és hosszantartó uralma – az egyik vezérantropológus, Ruth Benedict megállapítása szerint – azzal a történelmi ténnyel is összefüggésben áll, hogy a nyugati kultúra a véletlen történelmi körülmények folytán bármely más ismert kultúránál jobban elterjedt a Földön, s *normává* (paradigmává) lett a világ nagyrészén. E körülmény folytán az európai ember magáévá tett egy olyan, az emberi viselkedés *egyformaságába* vetett hitet, amely más körülmények között ki sem alakult volna. Ennek köszönhetően a maga sajátos (helyi) viselkedési módját hajlamos azonosítani *a Viselkedés*sel, a szocializált szokásait pedig *az Emberi Természet*tel. Ezzel szemben az ún. „primitív" népek sokkal inkább tisztában vannak a kulturális sajátosságokkal, mivel ők közvetlenül tapasztalják a kultúrák különbözőségét.[23]

A századfordulón zajló etnológiai-antropológiai kutatások szemléletmódjától eltérően, a mai antropológiai kutatásokat a nyugati kultúra europocentrizmusával egyre hangsúlyozottabban szembeforduló *kritikai beállítódás* jellemzi, amely egy tudományos igényű, tartalmilag értéksemleges és értékítélet-mentes[24] kultúrafogalom kialakításával párosul. Ez együttjár a kultúra evolucionista elméletével való szakítással, s a kultúrafogalom *univerzális jelleg*ének[25] egyértelművé tételével, annak az előfeltevésnek az elfogadásával, miszerint a kultúra az ember életében mindig, mindenütt jelen van, tehát nincs, nem lehetséges kultúra nélküli emberi létállapot. A módszertani beállítódás megváltozása terminológiai, nyelvezetbeni változásokat is maga után vont, mivel a kultúrák viszonyának vizsgálata fokozatosan átkerült a *hierarchikus viszony*t leíró

---

[23] Vö. R. Benedict: *A kultúra mintái*. 193.

[24] Az értékmentesség elve nem zárja ki a kulturális jelenségek minősítésének, a kulturális szintbeli különbségek megállapításának lehetőségét. Ez az elv azt fejezi ki, hogy a kulturális jelenségek értékminősítése nem lehet ismérve annak, hogy valamely jelenséget kulturális ténynek ismernek-e el vagy kizárják a kultúra köréből.

[25] A lengyel Kloskowska szerint a szociológiai és az antropológiai kultúrafogalom „legfontosabb tulajdonsága univerzális jellege". „Univerzális jellegen – írja – olyan ismertetőjegyet értek, amely elveti az értékelést, azaz a minősítést." – A. Kloskowska: *A kultúra értelmezése*. 89.

nyelvezet közegéből a kultúrák közti különbségeket, illetve a *kulturális különbségeket* leíró nyelvezet közegébe.

10.

A kortárs kulturális antropológia kritikai beállítódása a *kritikai kultúrakutatással* is kiegészül. St. Hall arra a problémára keresi a választ, hogy a XX. század folyamán zajló kultúrakutatások miért nem vezettek el valamilyen egységes és világos kultúradefinícióhoz? Bár a kultúra fogalma a múlt század kultúraelméleteinek kétségtelen találkozási pontját képezte, mégis megállapítható, hogy „a »kultúra« problémamentes definíciójával nem szolgáltak". Egyáltalán, miért problémás ennek a „kulcsfogalomnak" a meghatározása?[26]

A válaszkeresés folyamán Hall több körülményre is ráirányítja a figyelmet. Mindenekelőtt arra, hogy az egyes kultúrafelfogások mindig összefüggnek a gondolkodásmódokkal, hatalmi viszonyokkal, ideológiai beállítódásokkal, stb. A közöttük meghúzódó törésvonalakat „pontosan azért kell figyelemmel kísérnünk, mert segítenek megérteni a gondolkodás társadalmilag elfogadott kategóriái és a »tudás«, valamint a »hatalom« folytonos dialektikáját, amely a gondolkodás és a történeti valóság összetett viszonyát írja le."[27] Továbbá számot kell vetni azzal, hogy a kultúra koncepciója továbbra is az elméleti komplexitás szintjén marad, ahol különböző értékek ütköznek ahelyett, hogy áttekinthető logikus vagy szisztematikus elméleti rendszerek állnának elő, s ennélfogva „ennek a szakterületnek az »összetettsége« továbbra is feszültségeket és nehézségeket szül".[28] A helyzetet bonyolítja, hogy mindazok a kultúrára vonatkozó paradigmatikus és termékeny szövegek, amelyek komolyan vették a kultúrát, és olyan dimenzióként értelmezték, amely nélkül a történeti átalakulás, a múlt és a jelen nem ábrázolható hitelesen, „önmaguk is a »kultúra« részét alkották".[29] Végül pedig a legszámottevőbb nehézség abban rejlik, hogy maga a kultúra *átfogó egész* mivolta révén ellenáll a definíciós kísérleteknek. A kultúra ugyanis – mutat rá St. Hall – „teljes életmód", „nem csupán *egyetlen* gyakorlat". Mint ilyen, a kultúra „átszövi az *összes* társadalmi gyakorlatot"; a kultúrát „a gyakorlatok közötti kölcsönös viszonyok alkotják."[30] Ez utóbbi gondolattal St. Hall a *kultúraköziség* felé tereli a kultúra lényegének a megértését.

---

[26] Vö. St. Hall: *A kritikai kultúrakutatás két paradigmája*. 28.
[27] Uo. 26.
[28] Uo. 28.
[29] Uo. 27.
[30] Uo. 29.

11.

J. Assmann kultúrakoncepciója szintén a *kultúraköziség* felé való nyitást hordoz. Bizonyos értelemben ez is kritikai koncepció, mivel egy olyan elgondolást tartalmaz, amely a kultúra és vadság, kultúra és természeti állapot dichotómiájának a tényleges meghaladását teszi lehetővé, s ily módon kiküszöböli annak a lehetőségét, hogy egy adott kultúra álláspontjáról más emberi közösségeket a kultúrán kívüliség, a vadság állapotában létezőkként tételezhessenek. Assmann felfogása szerint „a kultúra és a társadalom: alapstruktúrák, más szóval egyáltalán az ember mivolt redukálhatatlan alapfeltételei". Ez azt jelenti, hogy „az emberi létezés – általunk ismert formájában – csakis kultúra talaján, társadalom keretei közt képzelhető el".[31] Az ember léténél fogva „kultúrára szorul", ami azt jelenti, hogy a kultúrában való élés állapota számára nem a kultúra és a vadság állapota közötti választás kérdése; a kultúra az ember valós természete, egyedüli létlehetősége. Ugyanis – Assmann elgondolása szerint – az ember nem a természeti állapotot alakította át és fejlesztette kultúrává, illetve haladta meg a kultúrában, hanem a kultúra az ember életében éppenséggel a természeti állapot bizonyos adottságainak – a faji ösztönöknek – a *hiányából* születik. A kultúra ezt a hiányt tölti ki az általa létrehozott értelemvilággal.[32] Ennélfogva, bár a kultúra teremtett és konvencionális létállapot, az ember ezt mégsem így tapasztalja, mivel beleszületik és benne él a kultúrában, természetes magátólértetődőséggel, és semmilyen formában sem kerülhet kívül rajta.[33]

Ily módon a kultúra mint mozgástér és horizont bontakozik ki az egyén számára, „mely a személyes és egyéni identitás kialakulásának feltétele".[34] Ez a mozgástér „teszi lehetővé azokat az interakciós és kommunikációs folyamatokat" – H. Plessner kifejezésével a „perspektívák viszonosságát" –, „amelyek mindenkor alapjául szolgálnak az identitás megformálódásának, a cselekvés szabadságának és önmagunk megtapasztalásának". Az emberi cselekvés „nemcsak döntési szabadságot

---

[31] J. Assmann: *A kulturális emlékezet.* 132.

[32] „Az ember nem hoz döntést a kultúra mellett és a vadság ellen. Mivel kultúrára szorul, az válik (második) természetévé. Az állat, ösztönei révén, valamilyen (fajtájára jellemző) környezethez igazodik. Az emberből hiányzanak ezek az ösztönök, neki ehelyett a kultúra szimbolikus értelemvilágához kell idomulnia, amely szimbolikusan közvetíti és így lakhatóvá teszi számára világot. Az embernek nincs más választása. Nem a vadságot kell levetkeznie, hanem a hiányosságot kell kompenzálnia." – Uo. 135.

[33] Vö. uo. 134.

[34] A kulturális identitás – írja Assmann – „nem egyéb, mint tudatos részvétel valamilyen kultúrában, egy adott kultúra megvallása." – Uo. 133.

kíván", hanem „valamilyen értelmi horizont meglétét is igényli maga körül". Ez nem más, mint az adott kultúra egységes és a benne élők számára közös horizontja, ami „megteremti a cselekvés személyközi értelmének, vagyis az inter-akciónak a lehetőségét."[35] Az így felfogott kultúra maga is – a cselekvő interperszonalitás átfogó közegeként és horizontjaként – a *személyköziség* köztes mezőjében, a kultúrát cselekvőleg fenntartó és éltető „inter"-ben formálódik, *inter*kultúraként.

12.

A kulturális dominancia meghaladása és a *pluralizmus* felvállalása egy olyan problémakör körül bontakozik ki, amely az egymással érintkező kultúrák számára komoly tapasztalati kihívást, a kultúraelméletek számára pedig hasonlóképpen komoly teoretikus kihívást jelent. Ez nem más mint „a Másik" problémája.

A Másik tapasztalata a modernitás számára sem volt ismeretlen, sőt, az újkor folyamán bontakoztak ki ténylegesen azok a földrajzi, technikai, politikai feltételek, amelyek lehetővé tették az európai kultúra számára a más kultúrákkal való találkozást. Így a Másik problémája elsődlegesen a *másik kultúrával* való érintkezés, kapcsolatteremtés, a másik kultúrához való *viszonyulás* problémájaként jelentkezett. A probléma magját éppen a Másikhoz való viszonyulás *mikéntje* hordozza.

Claude Karnoouh megállapítása szerint a modernitás gondolkodásmódja arra az előfeltevésre alapozott, miszerint a tudományosan kidolgozott fogalmak – a descartes-i *cogito* impériumától a wittgensteini „bizonyosság"-ig – a dolgokra vonatkozó immanens igazságokat hordozzák, melyek átvezetnek a kultúrafeletti, történelmietlen egyetemeségbe. Ennek alapján az európai modernitás úgy építette fel a Másik reprezentációját, mint ami végül is nem más, mint a saját metafizikai reprezentációja.[36] Az ennek jegyében történt kulturalizálás így nem jelenthetett mást, mint a másság „levéltári dokumentummá" való változtatását.[37]

A Másik reprezentációja tehát az önreprezentáció *kiterjesztése* a Másikra, ami egyúttal a valós Másik tagadását jelenti. Paradox módon, éppen az emberi egyenlőség tantétele, az egységes emberi természet gondolata, amelyet a humanizmus alapjának vélnénk, vezet a Másik tagadásához.

---

[35] Vö. uo. 136.
[36] Vö. Cl. Karnoouh: *Adio diferenței*. 139.
[37] Vö. uo. 141.

De két kultúra találkozásakor az önreprezentáció fordított irányban (*visszafelé*) is hathat: valamely kultúra önmagáról alkotott reprezentációja befolyásolhatja a másik kultúra róla alkotott képét. Ezzel kapcsolatban T. Todorov egy igencsak releváns történelmi példára hivatkozik: a spanyol hódítóknak az indiánokhoz való viszonyában az indiánoknak az önmagukról alkotott véleménye is szerepet játszott, nevezetesen az, hogy a spanyolokhoz képest alacsonyabb rendű lényekként, az ember és az állat között valahol félúton álló lényekként jelenítették meg magukat. Az indiánok emberi önreprezentációja olyan jellegű volt, hogy megtapasztalható különbözőséget eredményezett a saját emberi valójuk és a spanyol hódítók ember-mivolta között, s e különbözőség észlelése a spanyolok által az egyenlőtlenség tételezésévé fajult. E lényeges gondolati kiindulópont híján – mutat rá Todorov – az irtóháborúra aligha kerülhetett volna sor.[38]

A Másikhoz való viszony a modernitásban tehát egyaránt magában foglalja a „minden ember egyenlő" tantételét és „az eredendő egyenlőtlenség" eszméjét. Az első esetben az egyenlőség tételezéséből az *azonosság* következik, a második esetben a különbözőség tapasztalata az *egyenlőtlenség* tételezéséhez vezet. Egyenlőség és egyenlőtlenség, azonosság és különbözőség szembeállításán túlmenően Todorov megállapítása szerint itt arról van szó, hogy a modernitásban a Másikhoz való viszonynak „ez a két markáns modellje létezik, ezek rajzolják ki a belőlük elkerülhetetlenül kibomló erőteret".[39]

13.

A kritikai kultúrakutatás és ennek horizontjában a kultúra fogalmi újradefiniálásával kapcsolatos törekvések arra a kérdésre keresik a választ, hogy *hogyan lehet a Másikhoz való viszonyt olyanná változtatni, hogy abban a Másik a maga sajátos, konkrét valójában jelenjen meg és vegyen részt?*

Claude Karnoouh megállapítása szerint a tőlünk különböző Másikat *mint másikat* megérteni abban áll, hogy olyan kérdéseket intézünk hozzá, amelyek az ő fogalomrendszerében elfogadottak, s a saját gondolkodásmódunktól idegenek.[40] A Másikhoz való viszonnyal kapcsolatos szemléletváltás tehát azzal kezdődik, hogy a saját gondolkodásmódunkat, beállítódásunkat, értékrendünket képesek legyünk megnyitni és meghaladni a másikéi irányában. A Másikhoz való viszony a

[38] Vö. T. Todorov: *A másik*. 1535.
[39] Vö. uo.
[40] Cl. Karnoouh: i.m. 115.

kulturális közösségek különbözőségének, s az ebben rejlő lehetőségeknek, illetve a belőle fakadó értékeknek az érvényre juttatásán alapul. Ebben a viszonyban a partikularitások fölé emelkedő egyetemességgel szemben a sajátos, konkrét létvonatkozások és tapasztalati tartalmak kerülnek előtérbe a viszony mindkét pólusán.

A Másikhoz való viszonyban a Másiknak *mint Másiknak* a felvállalása az *etnocentrizmus* kédését is másfajta megvilágításba helyezi. Az etnocentrizmus akkor problémás, ha abban nyilvánul meg, hogy egyik kultúra kiterjed a másikra és elnyomja azt, s ilyenkor nincs tekintettel a másik *másságára*. Annak a belátása viszont, hogy egyik kultúra sem rendelkezik olyan végső értékekkel és igazságokkal, amelyek abszolút értelemben a többi fölé emelhetnék, s valójában mindenik kultúra sajátos és konkrét értékek hordozója, amelyek sokkal inkább egymás *mellé* rendelődnek, mint egymás fölé, az egymás iránti elismerés és *tolerancia* jegyében – amint erre Vajda Mihály is rámutat – az etnocentrizmus mindenik kultúra esetében vállalható. Így nem is általában vett etnocentrizmusról beszélhetünk, hanem *etnocentrizmusokról*, amelyek arra utalnak, hogy mindenik kultúra csakis a saját értékei érvényesítése révén – ami nem jelent sem önfeladást, sem dominanciára való törekvést – kerülhet tényleges partneri, kommunikációs viszonyba a Másikkal. A saját értékeknek a Másik vonatkozásában és közvetítésével történő érvényesítése révén válhat a Másikhoz való viszony konstruktívvá a saját kultúra irányában is. Ez tehát nem kizárja az etnocentrizmust, hanem éppenséggel egy jó értelemben vett etnocentrizmust szorgalmaz mindenik kultúra esetében.[41]

14.

Az egymástól *különböző* kultúrák egymáshoz való viszonyának egyik alapmodellje a *multikulturalitás*, illetve ennek ideológiai vetülete, a *multikulturalizmus*. A szakirodalomban nem mindig különítik el világosan ezeket a fogalmakat, illetve az általuk jelölt jelenségeket az *interkulturalitástól*. Pedig a különbség lényeges, éppen a Másikhoz való viszony felfogása és értelmezése tekintetében.

---

[41] „Nos: magam is úgy gondolom – írja Vajda –, hogy vállalnunk kell etnocentrizmusunkat, mert nincsenek olyan végső igazságok és értékek, amelyekre rekurrálhatnánk. S az is igaz: a mi értékeinknek egyre inkább alapvető elemét képezi a tolerancia, nyugodtan állíthatjuk tehát, hogy mi egyre inkább *igyekszünk* a maximumot elfogadni a mások értékeiből. [...] Nekünk nem azért *szabad* etnocentrikusnak lennünk, mert a mi értékeink kínálják a legszebb jövőt az emberiségnek (ugyanis ez csak a mi különbejáratú elképzeléseink szerint igaz), hanem etnocentrikusnak *kell* lennünk, mert – ugyanúgy, ahogy mások – nem *tudunk* nem etnocentrikusak lenni.” – Vajda Mihály: *A kultúrkritika egyedüli alternatívája?* 296–297.

A *multikulturalitás* az egymás mellett élő, egymással önálló entitásokként kapcsolatba kerülő kultúrák között olyan viszonyokat feltételez, amelyek közepette a Másik egy adott kultúra vonatkozásában a másik *kultúra* által hordozott *külsődlegességként* jelenítődik meg. Ebben a viszonyban a hangsúly az egyes kultúrákra tevődik. Egymás *mellett* létező, vagy egymás *mellé* kerülő/tevődő, de inkább többnyire nem egyenértékű, egymás *fölé* rendelődő kultúrákról van szó, amelyek készen álló kulturális *szubjektumokként* viszonyulnak egymáshoz. Ebből kifolyólag a viszonyuk többnyire domináló és homogenizáló törekvésekkel terhelt; a domináns kultúra a vele kapcsolatba kerülő más kultúrák alárendelésére, asszimilációjára törekszik, a felmerülő kulturális különbségek megszüntetésére irányul. Az ilyen helyzetekben, még akkor is, ha nem kimunkált politikai stratégia tudatos megvalósításáról van szó, a demográfiai és hatalmi egyenlőtlenségek, a kulturális fölény érvényesülése spontán módon is asszimilációs, homogenizációs folyamatokat indítanak be. Ennélfogva a *multikulturalitás*, mint az egyes kultúrák sajátos értékeinek egymás mellé rendelésére, egymás vonatkozásában való megőrzésére és érvényesítésére irányuló viszonyrendszer és társadalmi-kulturális együttélési gyakorlat kialakítása többé-kevésbé tudatos beavatkozást, az egyes kultúrák egymáshoz való viszonyának a politikai-erkölcsi szabályozását, tehát külsődleges szabályozó rendszerek kiépítését feltételezi. Ebben a kontextusban jön létre a *multikulturalizmus*, egyrészt mint az egymással érintkező kultúrák egymás mellett élésére vonatkozó, ideológiai, politikai tartalmakat forgalmazó elméleti diskurzus, másrészt pedig mint e diskurzus jegyében különböző valóságalakító stratégiákkal kísérletező ideológiai-politikai gyakorlat. Mint ilyen, a multikulturalizmus a *modernitás* paradigmájába illeszkedik, a kultúra *szubsztancialista-relacionalista* felfogását feltételezi, s az elmélet gyakorlatalakító erejébe vetett hit egyik késői szószólójaként lép fel.

15.

A multikulturalizmus tehát – amint ezt a kérdés egyik szakértője, Feischmidt Margit is kiemeli – *diskurzus a kultúráról* és nem valamely valós kulturális állapot megjelenítődése; politikai és morális célokat követ, teoretikus és ideologikus előfeltevéseken nyugszik.[42] A multikulturalizmus

[42] A Feischmidt Margit által adott meghatározás szerint: „A multikulturalizmus a késő modernitásra jellemző diskurzus, amely a sokféleség és a különbözés társadalmi tapasztalatát jeleníti meg, értelmezi és értékeli újra. A társadalmi identitások konstrukciójában a modernitásra jellemző homogenizáló stratégiák ellenében fogalmazódik meg, azok elnyomó vagy elégtelen voltából kiindulva a hangsúlyt a *különbségek*re, a sokféleségre helyezi. A különbségekről való nyilvános beszéd

a társadalmi identitás különböző dimenzióiban – etnikai, kulturális, faji, nemi, szexuális stb. vonatkozásban – „a reprezentáció hasonló tchnikáit érvényesíti”, de többféle koncepcionális változata van aszerint, hogy „a diskurzus milyen politikai célokat, morális vagy társadalomelméleti előfeltevéseket követ.”[43] Fontosabb válfajaiként Feischmidt a pedagógiai multikulturalizmust, normatív multikulturalizmust, kritikai multikulturalizmust, valamint a különbségelvű multikulturalizmust említi. Ez utóbbival kapcsolatban megjegyzi, hogy ebben az esetben „a kultúra az etnikai identitás szinonimájaként jelenik meg”.[44] Ez többek között arra utal, hogy a multikulturalizmus problémája többnyire az etnicitás dimenziójában merül fel, ott, ahol különböző fajú és etnikumú csoportok kulturális gyakorlata kerül kölcsönhatásba egymással. Ehhez legtöbbször a többség és kisebbség, a saját és idegen, a hatalmon levő és alárendelt viszonylatai társulnak. Ily módon a multikulturális szituáció egyenértékű és szabadon egymás mellett élő kultúrák helyett inkább egy domináns kultúra és szubkultúrák viszonyát hordozza magában, amelyben sokszor a saját kultúrába visszavonuló zárt csoportok, merev identitáskategóriák szembesülnek egymással, s gyakorlattá válik a kisebbségek, az idegenek szegregációja. Ilyen körülmények között lépnek fel a kritikai multikultralizmus ideológiai indíttatású, elméleti alapvetésű kritikai törekvései az etnikai homogenitással és az asszimiláló nemzetállam kultúrpolitikájával szemben, azzal az ugyancsak a modernitás szellemiségét hordozó emancipatorikus célzattal, hogy a *heterogenitás* kategóriáját középpontba állítva „egy nyitottabb és demokratikusabb *közös kultúra*”[45] megalkotását segítse elő.

B. Parekh többség és kisebbség kulturális kapcsolatára vonatkozó kérdésfeltevése jól jelzi, hogy ez a viszony a gyakorlatilag kialakítható multikulturalitás szintjén korántsem problémamentes. Parekh így teszi fel a kérdést: Melyek azok a kisebbségi közösségek által képviselt értékek és szokások, amelyeket egy multikulturális társadalom tolerálhat, és milyen határok között teheti ezt meg?[46] A multikulturális szituációba tehát belép a tolerancia elve: Hol vonható meg a másik elfogadhatóságának vagy elviselhetőségének a türelmi határa? Mi az, ami még eltűrhető és mi az, ami már nem? Parekh kérdésfeltevésében már eleve benne rejlik (bele értődik) az effajta tolerancia paradoxona: a többség, pontosabban a

---

központi kategóriává pedig a *kultúrá*t, az *identitás*t és a *politiká*t teszi, amelyek ebben a kontextusban új jelentésre tesznek szert.” – Feischmidt Margit: Előszó. In *Multikulturalizmus*. 7.

[43] Uo.

[44] Uo. 10.

[45] Uo.

[46] Vö. B. Parekh: *Az interkulturális értékelés logikája*. 31.

hatalmat reprezentáló többség tűrőképességéről van szó. valójában a kisebbségi kultúra a létében fenyegetett, mégis a multikulturalitás viszonyainak szabályozása elsődlegesen nem a kisebbségi kultúra fenyegetettségének a megszüntetését, hanem a többségi hatalmi kultúrának a kisebbségi kulturális identitás érvényesítése általi fenyegetettségét tartja szem előtt. Mi az, amit a hatalom még elviselhet, úgy, hogy nem érzi korlátozva magát? Mi az, amit a hatalom úgy engedhet át a másiknak, hogy a saját hatalmi pozícióját nem gyengíti általa? A tolerancia foka tehát az erősebb fél tűrőképességén és nem a kiszolgáltatottabb fél önérvényesítési szükségletén mérődik le. Ezért a párbeszéd útján létrejövő kiegyezés elve – amelyet Parekh szorgalmaz – csak e paradoxon által megvont korlátok között érvényesülhet.[47] A multikulturalizmus, még a „kritikai" változatában is, voltaképpen a modernitásra jellemző kulturális paradigmát termeli újra, s ennek jegyében a multikulturalitás gyakorlatában hallgatólagosan a kulturális dominancia meghosszabbítására, továbbvitelére kerül sor, demokratizáltabb módon, szalonképesebbé csiszolt formákban.

16.

A fentiek alapján könnyen az a benyomás képződik, hogy az *interkulturalitás* jelensége a kulturális dominanciával szembeni ellenhatásként, ellenreakcióként jött létre, s kitermelődésében a kritikai kultúrakutatás játszott fő szerepet. Az kétségtelen, hogy minden olyan nézőpont, amely közelebb visz a kultúra komplex realitásához, és jobb, teljesebb megértést eredményez, elősegíti az interkulturalitás folyamatainak a kibontakozását. De az interkulturalitás manapság tapasztalható kibontakozása nem redukálható csupán ezekre a tényezőkre. Az interkulturalitás előfeltételei már az előző korszakok kulturális folyamataiban, s a kultúra terminus szemantikai tartalmaiban is mélyen benne gyökereznek.

A modernitásra jellemző kulturális folyamatokban és az ezekre reflektáló kultúrakoncepciókban egy olyan vonulat is kibontakozott, amely mára megnyitja az utat a modernitás kulturális paradigmáiból való *kivezetés* irányába. Ebbe a folyamatba illeszkedik a kultúrára vonatkozó diskurzusban az *interkulturalitásra* való hangsúlyáttolódás, amely maga után vonja a kultúra terminus jelentéstartalmának lényegi átalakulását, ami egybevág a kulturális tapasztalatok nagy horderejű átrendeződési folyamatával. Az interkulturalitás jelenségegyüttese egy új látásmód és fogalmiság kiképződését jelzi, amelyek a kultúra valóságának újfajta

[47] Vö. uo. 32–33.

felfogását és megértését hordozzák. Előzőleg viszont érdemes számba venni ennek a kulturális átszerveződési-átrendeződési folyamatnak a XIX. századra visszamenő *szemiotikai* és *hermeneutikai* előzményeit.

17.

Megfigyelhető, hogy az antropológiai kultúrakoncepciók rendszerint *szemiotikai* mozzanatokkal egészülnek ki. Az antropológiai vizsgálatok nem kerülhetik meg a kultúra elemeinek, viszonyainak, illetve a kultúra egészének a *jelszerűségét*. U. Eco kettős hipotézise szerint a kultúra minden aspektusa valamilyen szemiotikai tevékenység tartalmaként tanulmányozható, de ugyanakkor a kultúra egésze is tanulmányozható szemiotikai jelenségegyüttesként.[48] Jel és kultúra kapcsolata sokkal mélyebb és lényegibb annál, hogy azt két entitás csupán felszíni összefüggéseként lehetne tárgyalni. A jelekként összekapcsolódó létezők egy új létdimenzióhoz, a *kultúrához* tartozókká válnak. A jel lényegét képező szabály *kulturális* kapocs, amelynek alapján a jelben két, természeténél fogva különböző tartalom kulturálisan tartozik össze. E szabály révén minden jel kultúra-teremtőként és kultúra-hordozóként működik, kettős értelemben: egyrészt a kultúra szabályt alkot, másrészt a szabály érvényesülése kultúrát hoz létre.

A szemiotikai megközelítésmód számos olyan újítást hoz magával, amelyek megteremtik a módszertani feltételeit a kultúra mibenlétével és lényegével kapcsolatos vizsgálódásokban bekövetkező szemléletváltásnak, egyfajta *paradigmatikus fordulat*nak. Ez összefügg annak az újfajta szemiotikai látásmódnak a kialakulásával, amelyet az univerzálisan felfogott jelszerűség vonatkozásában Ch. S. Peirce, a nyelvi jel tekintetében pedig F. de Saussure elgondolásai honosítanak meg.

Külsődleges nézőpontból szemlélve, a jel olyan tapasztalati dolog, amely másvalami helyett áll, azt helyettesíti. A *helyettesítés* maga azonban nem dologi természetű, mert a két dolog ténylegesen mégsem cserélhető fel egymással, illetve nem állítható egyik a másik helyébe, s a dolgok rendjében az sincs természetes alapon eldöntve, hogy mely dolog melyiket helyettesítheti jelszerűen, mi minek válhat a jelévé. A peirce-i jelmeghatározás e mögé az empirikus látszat mögé nyújt betekintést, a jeltörténés tényleges folyamatába, amelyben mindenekelőtt a jel *nem-dologi* mivolta mutatkozik meg. „A jel vagy helyettesítő (...) – írja Peirce – az, ami valamit valaki számára valamely tekintetben vagy minőségben helyettesít.”[49] Azt, amit a jel helyettesít, Peirce a jel (a helyettesítő)

[48] Vö. U. Eco: *Tratat de semiotică generală*. 36.
[49] Ch. S. Peirce: *A jelek felosztása*. 22.

tárgyának nevezi. A helyettesítés viszonyával kapcsolatban pedig hangsúlyozza, hogy a jel a tárgyát „nem minden tekintetben helyettesíti, hanem egy eszmére utalva”, amit Peirce a helyettesítő *alapjának* nevez.[50] Addig, amíg a helyettesítő érzéki-dologi valójában tűnik fel a tapasztalatunkban valaminek a „jele”-ként, a helyettesítés tárgya már nem feltétlenül dologi – ilyenként többnyire nem szorulna helyettesítésre –, hanem inkább olyasmi, ami éppen a helyettesítés révén mutatkozik meg, fejeződik ki, vagy *létesül* (lásd a képek és szimbólumok kiterjedt univerzumát). Továbbá, a helyettesítő „eszmei” alapon helyettesít, ami arra utal, hogy a helyettesítő és a helyettesített kapcsolata *nem-dologi* természetű, s mint ilyen nem is sorolódik a természeti szükségszerűség hatalma alá, tehát változékony, esetleges, folytonosan elmozdulásban levő, aminek az eszmeisége mégis egyfajta állandóságot, maradandóságot, fennállást biztosít. Az eszmei alap a dologi mozzanatoknak az éppen aktuális jelhasználatban létesülő kapcsolatát már mindig is megelőzi és készenállóan megalapozza. Tehát az érzéki-dologi elemeket is magába építő jelkapcsolat egy vele szervesen összetartozó *eszmei előzetességstruktúrában* megalapozott.

Ugyanakkor ez a jelkapcsolat *nyitott* a kultúra egészét átfogó és minden újabb jelölési aktus révén újraszervező *határtalan értelemösszefüggések* irányába. Ez a peirce-i jeldefiníció másik mozzanatából, az *értelmező* problémája felől érthető meg. A jel mindig „valakihez szól, tehát az illető személy tudatában megfelelő vagy esetleg fejlettebb jelet hoz létre. Ezt a létrehozott jelet az első jel *értelmezőjének* nevezem” – mondja Peirce.[51] Az értelmező kettős vonatkozásban tágítja ki és változtatja nyitottá a helyettesítő–jeltárgy jelkapcsolatot. Egyrészt, az értelmező olyan másik jel, amelynek tárgya éppen maga a helyettesítő és jeltárgy között létesülő jelkapcsolat, helyettesítési viszony. Ebben a vonatkozásban az újabb és újabb értelmezők, amelyek egy létesülő jelkapcsolathoz csatlakoznak, folytonosan átszervezik, mozgásban tartják, történésszerűvé alakítják ezt a jelkapcsolatot. Másrészt az értelmező révén valamely jel mindig más jelekkel áll kapcsolatban. Ténylegesen egy *jelfolyamat* önállósuló struktúramozzanata, amely nem választható le erről a jelfolyamatról. A peirce-i szemiózis világában nincsenek izolált jelek. Egy jel mindig más jelekkel összefüggésben létesül és érvényesül, mozgásba hozza és újraszervezi a jelek egész univerzumát. Így minden jel újabb jelekkel való kapcsolatbalépésre *nyitott* jelkapcsolat. Továbbá, mivel az értelmező jeltárgya maga a helyettesítési viszony, az így létesülő jelkapcsolat az előbbihez képest *metaszintű* viszony; ez a viszony

[50] Uo.
[51] Uo.

megintcsak tárgyává válik egy újabb értelmezőnek és így tovább. Ilyenformán minden jelkapcsolat a helyettesítés oldaláról nézve *tárgyi* szinten, az értelmező oldaláról *meta*szinten szerveződő kapcsolat. A tárgyi szinten *létesülő* jelkapcsolat metaszinten egyszersmind *értelmeződik* is. A létbeli és értelmi kiterjedés a jel létmódjában szétválaszthatatlanul tartozik egymáshoz. Ennélfogva a jelek nem láncszerűen kapcsolódnak egymáshoz, hanem *strukturálisan egymásba épülnek*; a szemiózis pedig egy önmagát mindig továbbépítő *véges, de határtalan univerzumként*, lehatárolatlanul nyitott lét- és értelemösszefüggésként bontakozik ki.

18.

A peirce-i értelemben vett jelfolyamatnak végső soron egyetlen „szubjektuma" van: a *jel*. Ez a „szubjektum" korántsem úgy viselkedik, mint a modernitás hagyományos értelemben vett szubjektumai. A jelfolyamat valójában a jel mozgása – *úton levése* – a tárgyától az értelmezője felé. Maga az artikulált jel pedig nem más, mint ennek az úton levésnek egy struktúramozzanata, amelyben a megfigyelő számára éppen az útonlevő mutatkozik meg az előttje és utánja *közöttiségében*. A jel lényege ebben a közöttiségben, szubjektum*köziségben* rejlik.

A jelek univerzumában, a közöttiség terében, egy másik ontikus szféra is kiépül: a *jelentések világa*. Ez egy *ideatikus, imaginárius* világ, amely a szellemi-nyelvi-képi valóságépítés dimenzióiként – a lehetséges világok sokféleségeként – kapcsolódik a tapasztalati valósághoz. Ugyanakkor U. Eco rámutat arra, hogy a jelentések mint szemantikai egységek „interkulturális" egységekként, struktúramozzanatokként is definiálhatók.[52] Ily módon a jel közöttiségként felfogott létmódja a kulturális tartalmak „közöttiségére", a *kultúraköziségre* irányítja a figyelmet.

A kultúra világában az emberi lét a jelentések síkján is szerveződik; a létezők itt kettős realitással bírnak: egy közvetlenül megmutatkozó érzéki-tapasztalati realitással, valamint a megmutatkozásban megjelenő jelentéstartalommal, amely értelemösszefüggések hordozója. E kétarcú realitás tapasztalati és jelentésbeli kiterjedései szétválaszthatatlanul egymáshoz tartoznak. Ez a mindenkori egymáshoztartozás a konkrét, strukturálisan szerveződő kulturális tartalmak úton levését (közvetítését, továbbítását, lefordítását) feltételezi egyik kulturális közegből a másikba. A kultúra elemei kölcsönösen lefordíthatók egymásra, egyik a másik segítségével értelmezhető, s ezek a történések a kultúra véges világán belül egy soha meg nem szűnő folyamatként zajlanak.

---

[52] U. Eco: *i. m.* 90.

Ez a megközelítési mód meghaladni igyekszik az empirikusan leírható kultúrák közös lényegiségét, egységes létalapját tételező hagyományos kultúrafogalmakat, s helyükbe egy olyan kultúrafelfogást igyekszik állítani, amely a jel *interkulturális* mozgásában megmutatkozó kultúrateremtő erejére irányul. Eszerint bármely kultúra, lényegénél fogva, olyan szemiózisként definiálható, amelynek tartalmai állandóan úton vannak a jelalkotás és jelértelmezés szüntelenül zajló folyamatában.

A kultúra egésze is felfogható úgy, mint határtalan jelfolyamat – U. Eco kifejezésével „határtalan szemiózis”[53] –, amely magában foglalja az összes lehetséges jelképződményeket, a kulturális jelentéstartalmak összes, elvileg behatárolhatatlan lehetőségeit, úgy hogy mindezek ugyanakkor a kultúra véges, de nyitott világán belül maradnak.

19.

Valamely jel tehát mindig más jelekkel kapcsolatban képződik és rajtuk keresztül a jelek egész univerzumával összefüggésben áll. Ily módon a jelek sohasem izolált létezőkként jelennek meg, hanem jelrendszereket alkotnak. Szemiotikai értelemben a *nyelv* tekinthető a legfontosabb és legátfogóbb jelrendszernek.

Peirce helyettesítés-koncepciójához hasonlóan a jelölő és a jelölt egymással való kapcsolatát a *nyelvi jel*ben Ferdinand de Saussure is *önkényesnek* véli. Ez a kapcsolat nem az illető dolgok természetéből fakad – azaz *motiválatlan* –, de ugyanakkor szükségszerű, mivel a nyelvet használó közösség szempontjából nem választható meg szabadon.[54] Általa a két összetevő a jel egységében elválaszthatatlanul összetartozóvá válik. Összetartozásuk alapja egy *szabály*, amelynek érvényességét egy adott emberi közösség számára a hallgatólagos társadalmi egyetértés szavatolja. De ez korántsem jelent egy többé-kevésbé tudatos „társadalmi szerződés” formáját öltő megállapodást. Saussure szerint a jel önkényes mivolta a „hagyomány törvényén” alapul.[55] Ami ebben „szabályszerű”, az arra utaló vonatkozás, hogy a jelviszony lényege szerint *nem természetes*, hanem *konvencionális* kapcsolat, s ennélfogva *létrehozott/létesített*. A jelölő és a jelölt összekapcsolódási szabálya új elrendeződést teremt a dolgok addigi rendjében. Mindazonáltal a nyelvi jel létrejötte mégsem valamiféle kívülről jövő, a dologi létezés természetes rendjébe egy transzcendens szubjektum által eszközölt *teremtő-alkotó* beavatkozás eredménye. A nyelv mindenki számára már mindig is készen állónak, kéznéllevőnek, s

[53] Vö. uo. 95–97.
[54] Vö. F. de Saussure: *Bevezetés az általános nyelvészetbe*. 93, 96.
[55] Uo. 98.

ennélfogva *eszközszerűnek* tűnik fel. A nyelv felhasználói – a beszélők – készen kapják a nyelvet és nem változtathatnak tetszőlegesen rajta; csakis a nyelvet mint készenállót használhatják nyelvként, semmilyen – a felhasználói szubjektum-mivoltukból eredő – szabadsággal nem rendelkeznek vele kapcsolatban. A nyelvvel – írja Saussure – „mindig mindenkinek van dolga; mindenütt megtalálható egy tömegben, amely alkalmazza". A nyelv „olyan dolog, amelyet mindenki egész nap használ".[56] A nyelvnek mégsincs egy önmagán kívül álló szubjektuma. A saussure-i megfogalmazásban éppen a „mindig"-re és a „mindenki"-re való ismételt utalás jelzi, hogy a nyelv esetében mégsem egy szokványos instrumentális jellegű használat történik, nem olyasmi, hogy bizonyos esetekben bizonyos célokra használnák, s máskor nem. A nyelv „használói" nem is helyezkedhetnek a nyelven kívül; a nyelvhez való valós viszonyuk elsődlegesen a *benne állás*. Az, hogy mindig és mindenütt a nyelvvel van dolguk, éppen azt jelenti, hogy minden dolguk a nyelvben állva, nyelvileg és a nyelv által történik, a valós létezés semmilyen módon nem vonható ki a nyelviség köréből.

20.

A jel általában, s konkrétabban a nyelvi jel tehát egy átfogó ontológiai szférát tart fenn és hoz mozgásba. Erre utal az a mód is, ahogy Heidegger elgondolja a jel eszköz-mivoltát. A jel lényege nem abban áll, hogy „mint elénk kerülő jelző dolog mutat valamit".[57] A jel a „gondoskodó foglalatoskodás körültekintésének" szól,[58] vagyis a környező világban való *tájékozódást* tesz lehetővé. Ez egyúttal azt jelenti, hogy a jel utalási funkciója a sajátos jelzési szituációt mindig egy egészre vonatkoztatja – „utalásegész" –, s ily módon a jel mindig egy világgal való összetartozást hordoz. Az utalás és az utalásegész – mondja Heidegger – „valamilyen értelemben magát a világiságot konstituáló mozzanat".[59] Ez a gondolat rávilágít arra, hogy a jel eszközszerűségét – azt a módot, ahogyan tapasztalatilag elénk kerül – nem az episztemológiai paradigmából adódó instrumentalista módon kell elgondolni, hanem az egzisztenciális értelmét feltárva, ontológiailag. Ez magát az ontológiai látásmódot is átszervezi, mivel itt az ontológiai megközelítésmód a létező dologiságára összpontosító gondolkodásmódról a jel-eszközre mint az emberi létviszony hordozójára és világszerűségének a felmutatójára vált át. Ily módon válik

[56] Uo.
[57] M. Heidegger: *Lét és idő*. 192.
[58] Uo.
[59] Uo. 188.

érthetővé az a heideggeri gondolat, hogy a jel „nem olyan dolog, amely jelző viszonyban áll egy másik dologgal”, hanem „*eszköz, amely egy eszközegészt kifejezetten a körültekintés körébe von oly módon, hogy ezzel egyben jelentkezik a kézhezállónak a világszerűsége*.”[60] Az idézett gondolat utolsó mozzanata már arra utal, hogy Heidegger azzal együtt, hogy az eszközszerűen feltűnő jelet az egzisztenciál-ontológiai elgondolás horizontjába vonja be, magát az eszközt – mint „kézhezállót” – egyúttal kivonja a hagyományos értelemben vett instrumentalista megközelítésmód horizontjából. A jel eszközként való elgondolása megköveteli az episztemológiai-instrumentalista eszközszemlélet meghaladását. A jel olyan univerzális „eszköz”, amely kézhezállóként mindenkor egy *utalásegéssz*el tartozik össze, s miközben alkalmassága a *jelzés*ben mutatkozik meg, ő maga az emberi lét *világiságá*nak „ontológiai struktúráját” mutatja fel.[61] A „világ világiságának” az *univerzális ontológiai struktúrája* az az alap, amelyen az ember számára feltűnő valamely létező a maga valamire-valóságában válik megérthetővé, s ebben a megértésben a rendeltetésével összetartozó *jelentésességként* – a világegészre vonatkozó jelentésként – tárul fel az értelme.[62]

21.

A heideggeri jelkoncepciót a susssure-i nyelvkoncepcióra vonatkoztatva tehát azt mondhatjuk, hogy a nyelv nem szokványos értelemben vett eszköz, illetve az instrumentális oldalról való mindennapi megmutatkozásaiban úgy „eszköz”, hogy minden másfajta eszközt átfog és megelőz. Hasonlóképpen, nem is intézmény, mivelhogy nehezen is lenne működtethető egy olyan intézmény, amivel mindig és mindenkinek dolga van. S amennyiben a nyelv mégis használóinak valamely tömege számára bizonyos használati módjaiban „intézményesül” – például a szaknyelvek –, mégsem válik egyikévé az intézmények sorának, hanem minden másfajta intézményt is ugyancsak átfog és megelőz. A nyelv minden más eszköz vagy intézmény helyébe léphet, de a sajátos eszközök és intézmények egyike sem helyettesítheti magát a nyelvet.

A nyelv és általában a jel eszközmivoltának ellentmond az önmagát *megvonó*, *visszatartó* létmódja, a *közegszerű* állapota. A peirce-i „representamen” kifejezés magyar megfelelője – „helyettesítő” – csak

---

[60] Uo. 192.

[61] „*A jel valami ontikusan kézhezálló, mely mint meghatározott eszköz egyszersmind olyan valamiként működik, ami a kézhezállóság, az utalásegész és a világiság ontológiai struktúráját mutatja*.” – Uo. 196.

[62] Vö. uo. 203.

egyik oldaláról, a „valami helyett való állás” felől világítja meg az alapvető jelfunkciót; valójában azonban a peirce-i megnevezésben az ezzel szervesen összetartozó másik oldal is érvényre jut: a *reprezentálás*, *megjelenítés*. A jel olyasmi, ami *által* (más)*valami* megjelenítődve megjelenik, azaz a „prezenciá”-ba, a „jelen”-be lépve újra („re-”) jelenvalóvá válik. A „jelen” ebben az összefüggésben egyszerre jelent *itt*-létet és *most*-létet, a megtapasztalhatóság előterében álló valós létezést. A jelnek nincs arról leválasztható, önálló létmódja, amit megjelenít; és fordítva: az, amit megjelenít, a meglévő tapasztalathoz – a jelenvalóhoz – *más*ként, *más*hol és *más*kor levőként úgyszintén hozzátartozik. Azzal együtt, ahogy a jel nem tekinthető eszközszerűnek, a jelölt vagy jelzett dolog (jeltárgy) sem tekinthető tárgyszerűnek; a jel és a dolog önmagukat a közvetlen megjelenésből *visszatartó* módon kapcsolódik össze, s csakis a megjelenítés és a megjelenített szerves egymáshoztartozásában válnak jelenvalóvá: a jel a megjelenítetthez tartozó megjelenítő közegként, a dolog a megjelenítőhöz hozzátartozó megjelenőként. A *hozzátartozás szemiotikai struktúrája* tartja fenn és hordozza a megjelenítésnek a jel és a dolog – az önmaguk közvetlenségében való – *el*tűnéseként és – a hozzátartozás egymásra*utal*tságában való – *elő*tűnéseként folyamatosan zajló játékát. Erre utalnak a legkülönbözőbb jelmeghatározások. Már annak idején Szent Ágoston számára is belátható volt, hogy a jel az érzékeink számára önmagát felmutató dologi mivoltában csak „érzéki látszat”, amelynek a közegében a *hozzátartozó* értelmi (szellemi, eszmei) tartalom válik a gondolkodásunk számára ténylegesen jelenvalóvá.[63]

22.

Hasonlóképpen gondolja el Saussure is a nyelvi jel egységét. Hangkép és fogalom, jelölő és jelölt egyesüléséről van szó, ami mégsem egy tisztán anyaginak és egy tisztán szelleminek az összekapcsolódása. A hang nem fizikai hang, hanem annak az érzékszerveinkre ható és a fogalom megjelenítésére képes „pszichikai lenyomata”,[64] mint ahogy a fogalom sem pusztán egy szellemi „ködfolt”, hanem a megjelenés hangbeli közegében megformált. Bár úgy tűnik, hogy minden összekapcsolódás esetében „a szellem áramlik bele egy adott anyagba”[65] – vagyis mintha a nyelv hangzó oldala önmagában csak puszta „látszat” vagy „lenyomat”

[63] „A jel [...] olyan dolog, amely alkalmas arra, hogy érzékeinkbe vésődő látszata mellett még valami másra is ráirányítsa a gondolatunkat.” – Szent Ágoston: *A keresztény tanításról*. 78.
[64] F. de Saussure: i.m. 91.
[65] Uo. 108.

lenne, amely által a gondolt dolog, a fogalom válik ténylegesen jelenvalóvá –, Saussure arra hívja fel a figyelmet, hogy ez a kapcsolat mégsem ilyen egyoldalú, hierarchikus természetű. A hangképek és fogalmak kapcsolatát illetően „rejtélyes jelenségről”[66] beszél, ami azt jelenti, hogy a fogalmak és hangképek egymással való összekapcsolódásának aktusát „bár el tudjuk képzelni, tetten érni sohasem lehetett”,[67] azaz maga a kapcsolat az általa megvalósuló, fenntartott és hordozott tapasztalati egységhez képest visszavontan, visszatartottan érvényesül. Nem olyan jellegű kapcsolat ez, amelynek során az egyik oldal a másikba hatol és kölcsönösen elvegyülnek egymással. „Nem a gondolatok materializálódnak” – mondja Saussure – „s nem is hangok spiritualizálódnak”, hanem a „gondolat-hang” egysége jön létre. Olyan egység ez, mint a papírlap két oldalának az egymáshoztartozása, melynek – a megjelenítésben jelenvalóvá váló – előlapja a gondolat, s a jelenvalót megjelenítően megjelenő hátlapja a hangkép. Nem lehet az előlapot szétvágni anélkül, hogy a hátlapot is szét ne vágnánk. A nyelv maga e rejtélyes kapcsolat érvényesülése, amely tiszta *kapcsolat-formaként* a nyelvi történés hátterében visszatartottan közvetíti az élő beszédként előtűnő „gondolat-hang” egységek jelenvalóságát. Ebben áll a nyelv megfoghatatlan valóságossága: absztrakt oldaláról szemlélve tiszta (nyelvi) forma,[68] konkrét oldaláról megtapasztalva – úgy ahogy benne állunk és megéljük –, élő beszéd. Önálló valósággá kimerevített állapotában nem más, mint csupán nyelvészeti-szemiotikai konstrukció.

23.

F. de Saussure elgondolása döntő szemléletváltást eredményez a nyelv lényegének elgondolásában és megértésében, s ennek horizontjában a nyelvi jelkapcsolat „rejtélye” is megvilágítódik. Szerinte a nyelv igazi „szubsztanciája” nem az anyagi hang és a szellemi fogalom összetevődése, hanem a „testetlen” *különbség*. Az egyes jelölők nem anyagi szubsztanciájuk, hanem csakis azon különbségek által léteznek, amelyek az egyes hangképeket egymástól elválasztják.[69] A fogalmi jelöltek esetében is hasonló a helyzet. Önmagukban véve mind a hangbeli, mind a szellemi összetevők, más hasonlók vonatkozásában, „ellentétes, relatív és negatív” entitások. Valamely fonéma a legkülönbözőbb szavak

[66] Uo. 134.
[67] Uo. 96.
[68] Saussure sommás konklúziója szerint: „*a nyelv forma és nem szubsztancia*”. – Uo. 141.
[69] Vö. F. de Saussure: *i. m*. 138.

hangképébe illeszkedhet, mint ahogy valamely gondolati mozzanat is különféle fogalmak alkotóelemévé válhat. A hang önmagában és a fogalom önmagában nem nyelvi jel és nem is önmagukból mint pozitív entitásokból termelik ki a nyelvi jelet. Két hang mint hang, vagy két gondolat mint gondolat szubsztancialitásuk tekintetében nem különböznek egymástól, csak *elkülönülnek*. Ez azt jelenti, hogy egy *köz*, egy *intervallum* szakítja meg a hangszubsztancia, illetve a gondolatszubsztancia folytonosságát, s ez az elkülönülők *oppozíció*jaként mutatkozik meg. Az oppozíció önmagában nem hang és nem gondolat; ezek *semmi*je, *negativitás*a. De az oppozíció révén tagolódik a kontinuum tapasztalatilag megkülönböztethető önálló egységekre. A nyelvi jel egységét megalapozó és hordozó *kapcsolat* ebből a negativitásból kiemelkedő *pozitivitás*. „Bár a jelölt és a jelölő – mondja Saussure – önmagukban véve teljesen differenciálisak és negatívak, kapcsolatuk pozitív tény..."[70] A hangbeli és fogalmi jellegű oppozícióknak egy bizonyos kapcsolata más hasonló kapcsolatokkal szintén oppozícióban levőként válik megkülönböztethető pozitivitássá, ami megalapozza a nyelvi jel egységét és értékét. A nyelvi jelet – állapítja meg Saussure – „éppen az hozza létre, ami megkülönbözteti".[71] A hangkép és fogalom egységeként létesülő nyelvi jel már nem tagolható szét külön hangra és külön fogalomra; ezek eredeti valójukban megszűnnek miközben a nyelvi jel mint új valóság létrejönn. A nyelvi jel létesülése *átváltozás*: olyasminek a létrejötte, ami *egészen más* mint azok a valóságmozzanatok, amelyekből alkotóelemei származnak.

A nyelvi jelkapcsolatokat kitermelő különbségeket és átváltozásokat a nyelv önnön mozgásában is megtartja és érvényre juttatja. A nyelv egyszerre szétválaszt és összekapcsol; miközben az egyes tapasztalati mozzanatokat konkrét jelölőkkel jeleníti meg, a tapasztalati struktúramozzanatokat egységbeszervező értelemösszefüggésekbe vonja be azokat. A nyelv *közegszerűségéből* adódik a nyelvi jelfolyamat tagolódása, a konkrét, véges és meghatározott jelstruktúrák elkülönülése, s ugyanakkor a nyelvnek a változásokra nyitott és mindig továbbhaladó történelmi mozgása.

A nyelvi közeg, ily módon, a folytonosság és megszakítottság, az állandóság és változandóság folyamatosan zajló játékaként bontakozik ki. Mindez arra utal, hogy „a nyelv egyszerre van benne a társadalomban és az időben", az élő nyelv a maga teljességében egyszerre „társadalmi realitás" és „történeti tény".[72] „A jel időben való folytonossága – írja Saussure –,

[70] Uo. 140.
[71] Uo. 141.
[72] Uo. 100, 101.

amely össze van kötve az időben történő változással, az általános szemiológia alapelve."[73]

Folytonosság és *változás* összetartozása éppen a nyelv időbeliségén alapul. *Folytonossága* abból adódik, hogy egy beszélő tömeg folyamatosan beszéli a nyelvet. A nyelv viszont *történetileg* is kiterjed. A beszélők a nyelvi hagyományban benne állva beszélnek, s folyamatosan érvényre juttatják a hagyomány törvényét, melyen a hanganyag és a fogalmak szükségszerű kapcsolata alapul. Erről az oldalról nézve a beszélők semmiféle szabadsággal sem rendelkeznek a nyelvhasználat tekintetében; mondhatni a saját szabályait érvényesítő nyelv – mint az éppen zajló beszélés számára mindenkor készenálló *előzetességstruktúra* – beszél általuk és hozza játékba őket. A másik oldalról nézve viszont a nyelv a kifejezés, a közlés, a nyelvi teremtés, a világban való megnyilvánulás legteljesebb szabadságát kínálja a beszélőknek. A beszéd azzal együtt, hogy a jelenben *történő* aktus, egyben *hagyománytörténés* is. Minden beszédaktus hatáskifejtés, amely nemcsak a beszélők környezetére irányul, hanem magára a nyelvre is alakítólag hat. A beszélő tömeg e hatást gyakorló aktivitása következtében a nyelv az időben *változik*; a hanganyag és fogalmak kapcsolatrendjében áthagyományozódó viszonyok eltolódnak, módosulnak, átalakulnak. Miközben a beszélő nyelvileg a környezetére hat, a nyelv – mintegy a beszélés-történés jelenének a *metaszintjén* – a beszélő beszédén keresztül önmagára is hat. Egy kiejtett szó nemcsak a vele szintaktikai kapcsolatban álló szavak szinkronikus rendjét, hanem a beszélő jelenéhez hozzátartozó nyelvi előzetességstruktúrák diakronikus rendjét is át(újra)szervezi. Ez azt jelenti, hogy az időben beszédként történő nyelv egyszersmind önmagába építi ezt az éppen történő (jelen)időt, mint a nyelvi hagyomány változás-történését. Ily módon a nyelv nemcsak idő*ben* történik, hanem idő*ileg* is, nemcsak *időbeliség*ként bontakozik ki, hanem belső, szerves *időiség*ként hordozza magában és termeli-bontakoztatja ki magából az időt. Ebből kifolyólag az egyes nyelvi megnyilvánulások nem a világ rendjébe való külsődleges beavatkozások, hanem sokkal inkább *eseményszerű* bekövetkezések, amelyek nemcsak továbbítják, hanem *végbemenésszerűen* újra is szervezik, át is alakítják az éppen aktuális rendet.

A nyelvi történés – azt mondottuk előbb – nem feltételez egy transzcendens szubjektumot, hanem inkább *öntranszcendáló* történés, amely a hagyomány felől nézve mindenkor *előzésben* van mindahhoz képest, ami benne és általa történik, s ugyanakkor – folytonossága révén – mindaz *önmagát átalakító* és változtató módon is történik; azzal együtt, ami általa valami másként és újként létesül, önmagát is másként és újként

[73] Uo. 100.

hozza létre. A nyelvi történés a legteljesebb hermeneutikai értelemben vett *hatástörténet*.

24.

J. M. Lotman kultúrafelfogása rávilágít a nyelv és a kultúra kapcsolatának kölcsönös feltételezettségére. Egyrészt a nyelv – bármely konkrét természetes vagy mesterséges nyelv – kulturális képződmény, mivel a nyelvi jelek a kultúra világában formálódnak és működnek. Másrészt – mivel a jelrendszerek segítségével valósul meg az információ felhalmozásának specifikusan emberi formája –, „az emberiség kultúrája mint jelszerű és nyelvi kultúra épül fel”.[74] A kultúra, ebben a szemiotikai megközelítésben „egy strukturális törvényeknek alávetett jelrendszer”, amely „lehetővé teszi, hogy *nyelvnek* tekintsük, a nyelv terminust általános szemiotikai értelemben használva”.[75] Itt a nyelv már nem egy absztrakt jelrendszerként jelenik meg, amely leírja (leképezi) a rajta kívüli világot, hanem az emberi világépítő, világteremtő aktivitás terepeként. Bármely emberi alkotó-teremtő megnyilvánulás lényegében nyelvi megnyilvánulás, mint ahogyan ez fordítva is igaz: az ember bármely nyelvi megnyilvánulása lényegében világteremtő aktivitás. Az ember számára való világnak – a kultúra világának – létmódja a nyelv. Az emberi kultúra részleteiben is, és egészében is a nyelv közegében jön létre, és marad fenn. A kultúra, végső fokon, *nyelvileg megformált világ*. Ily módon nyelv és kultúra a legtágabb értelemben függnek össze egymással.

A kultúra ilyenszerű értelmezése lehetővé teszi, hogy a kultúratípusokat úgy írják le, „mint sajátos nyelveket”.[76] Más szóval, minden konkrét kultúra *paradigmatikus* a maga nemében.[77] Ez annyit jelent, hogy bármely kultúra az ember világára nyíló sajátos nézőpontként fogható fel, valamint – a benne élők számára – a világ tényeinek és összefüggéseinek e nézőpont szerinti elrendeződéseként. Ugyanakkor valamely kultúra – a világ modelljét építve – „önmaga modelljét is építi egyúttal” – mondja Lotman.[78]

---

[74] J. M. Lotman: *Kultúra és információ*. 274.
[75] Uo. 274–275.
[76] J. M. Lotman: *Jel és jelrendszer*. 281.
[77] A „paradigma” kifejezés értelme itt: *általános modell*. Lotman meghatározása szerint a társadalmi modell „az embert körülvevő valóság felosztása tényekre és jelekre, valamint a jelek közti viszonyokra (szemiotikai, érték, egzisztenciális viszonyokra).” – Uo. 283.
[78] Uo. 281.

25.

Az emberi tapasztalat nyelvi megformálása *szövegeket* hoz létre. Egy nyelv voltaképpen a szövegekben és a szövegek által él, ezért a szöveg tekinthető a nyelvi jelentéstartalmakat ténylegesen formáló és hordozó egységnek.

Lotman szerint a kultúra általános rendszerében a szövegek két alapvető funkciót töltenek be: „jelentések adekvát továbbítását, illetve új jelentések létrehozását végzik”.[79] Az első funkciót olyan szövegek töltik be a legteljesebben, amelyek tökéletesen egyértelműek, tehát a beszélő és a hallgató kódja egybeesik bennük. A második funkció azt jelenti, hogy a szöveg képes új jelentéseket életre hívó játékba hozni a nyelvi elemek jelentéstartalmát. Ez azért lehetséges, mert a szöveg szerkezetét „különböző szemiotikai terek rendszere alkotja”, s a „strukturálisan különböző elrendeződési formák egymásba csúszása a szövegnek a jelentést illetően tágabb lehetőségeket biztosít, mint amilyenekkel bármely nyelv önmagában rendelkezik”.[80] Ugyanis a szöveg nem egy „passzív tartály, mely kívülről beléhelyezett tartalmakat tárol, hanem egyfajta generátor”.[81] Azáltal válik a kultúra működő rendszerének aktív tényezőjévé, hogy olyan *szemiotikai teret* alkot, „melyben a nyelvek egymással kölcsönhatásban állnak, interferálnak és hierarchikus önszerveződést tanúsítanak”.[82]

A világ szövegekre való lefordítása és a szövegek világszerűségének kibontakoztatása által lehetővé válik az emberi tapasztalat, az élet kulturális modellálása. A szövegek jelentéstartalmává átminősülő emberi tapasztalat egyrészt formát ölt, másrészt meghatározott módon rögzített információvá, vagyis emlékké válik.[83] Ily módon az emberi tapasztalat folytonos folyamatát a szövegei révén mindenik kultúra strukturált *történelemmé* alakítja át, és a maga immanens törvényszerűségei szerint modellálja a történelmet. Vagyis a szövegei révén mindenik kultúra a világnak, pontosabban az emberi tapasztalatoknak egy olyan elrendeződését képviseli, amelyet a saját belső rendező elvei szerint alakít ki, s amely által ő maga, a saját lényegisége fejeződik ki.

A szövegszemiotika egyik jeles képviselője, J. Kristeva többszörösen kihangsúlyozza a szövegszerű szerveződések *produktív*

---

[79] J. M. Lotman: *Szöveg a szövegben*. 60.
[80] Uo. 63.
[81] Uo. 63–64.
[82] Uo. 64.
[83] „Csak a jelek valamilyen rendszerére lefordított dolgok válhatnak az emlékezet tulajdonává” – írja Lotman. – J. M. Lotman: *Kultúra és információ*. 276.

jellegét. Szerinte a szövegek egymással való kapcsolataiban és a szövegeken belüli viszonyrendszerben nem annyira a jelentések cseréje, mint inkább a *jelentések előállítása* megy végbe.[84] Úgy véli, hogy a szöveg *transzlingvisztikus* szerveződés, amely kettős vonatkozásban áll a nyelvvel: a) a nyelvhez való viszonya *redisztributív* jellegű, azaz olyan destruktív-konstruktív viszony, amely a saját szükségletei szerint mindig újraszervezi a nyelv eredeti rendjét; b) a szöveg erőterét az *intertextualitás* jellemzi, ami azt jelenti, hogy egy szöveg terében különböző, más szövegekrészeket hordozó nyelvi elemek kapcsolódnak össze, s a kölcsönhatásuk folytán az eredeti jelentésüktől eltérő, új jelentésekre tesznek szert.[85] Az intertextualitás tehát *jelentésképző* kölcsönhatásként érvényesül a szöveg terében. Kristeva szerint az intertextualitás konkrét megvalósulási módja egy szövegben a szövegstruktúra fő meghatározó jegyének számít. Ebben mutatkozik meg az a mód, ahogyan egy szöveg beépül a történelembe és „olvassa" a történelmet.[86]

26.

W. Dilthey elgondolása szerint a *kultúra rendszerei* az „élet objektivációinak" tekinthetők, amelyekben teljes tartalmi differenciáltságában tárul fel a szellemi világ, mind társadalmi, mind pedig történelmi értelemben. A kultúrrendszerek egyfelől az emberi egyének és közösségek életéből bontakoznak ki, másfelől viszont az emberi egyének és közösségek benne élnek a kultúra rendszereiben, ezek pedig beleszövődnek az életük tartalmaiba; bennük és általuk értik meg önmagukat, egymást és a számukra belátható világot. A kultúra rendszerei mind a cselekvés, mind a megértés tekintetében köztes és *közvetítő* közeget képviselnek az emberi életben aközött, ami egyedi, illetve egyéni egyfelől, és ami általános, pontosabban egyetemes másfelől, vagyis ami az emberiséget, illetve a világ egészét jelenti a partikuláris létkörülmények között élő ember számára.[87] A kultúra mint a partikuláris és az általános *között* szerveződő *közvetítő közeg*, olyan *öntörvényű ontikus szféra*, amelyben az egyéni az általános vonatkozásában nyeri el értelmét, s amelyben az általános az egyén számára puszta értelmi absztrakció helyett a megélt *élménnyek*hez tartozókká válik.

---

[84] Vö. J. Kristeva: *Problemele structurării textului*. 252.
[85] Vö. uo.
[86] Vö. uo. 266.
[87] „Az individuumoktól – ... – a kultúrrendszerek és közösségek felé, végül az emberiség felé vezető összefüggés az, amelyik a társadalom és a történelem természetét alkotja" – írja Dilthey. – W. Dilthey: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. 518.

A kultúra, a szellemi világ az emberi társadalmat alkotó összefüggések rendszerébe illeszkedik – Dilthey kifejezésével a „hatásöszefüggések" rendszerébe – amelyeknek alkotói mindazok a szubjektumok – az egyének, a közösségek és maguk a kultúrrendszerek is – amelyek éppenséggel ezekben az emberi életből kibontakozó összefüggésrendszerekben formálódnak. A *hatásösszefüggések* ontikus tekintetben különböznek a természeti összefüggésektől. A természetben tapasztalható oksági összefüggésekkel szemben az emberi életben az összefüggések a célokat megvalósító és értékeket alkotó emberi cselekvésekben realizálódnak.[88]

Korábbi műveinek pszichologizmusán túlhaladva Dilthey a *megértés*ben véli megtalálni a szellemtudományokra jellemző sajátos megismerési eljárást a természettudományokkal szemben. A szellemtudományok tárgyát képező szellemi világ a „megélésben és a megértésben" tárul fel számunkra, e kettő kölcsönös egymásravonatkozásaként formálódó, egyszerre elméleti és gyakorlati tudás formájában. A dilthey-i fordulat ily módon utat nyit a *hermeneutikai kultúrakoncepció* irányába.

27.

A *megértő módszer* iránti igény a kultúra kutatásának terén jórészt a német filozófiából ered. A Schleiermacher, Wolf majd Dilthey kezdeményezte módszertani vonulat – *hermeneutikai* nyitás – a törvényalkotás helyébe a *megértés* (Verstehen) (inter)szubjektív elvét léptette. E módszertani beállítódás alaptételei eképp összegezhetők: a kultúra terén az ember egyszerre jelenik meg megfigyelőként és megfigyeltként, tehát nem lehet szó a tárgy külsődlegességéről úgy, ahogy ez a természettudományban érvényesül; ugyanakkor a tudat affinitása révén a tárgy közvetlenül is megközelíthető. Ez a megismerési szituáció kizárja az abszolút igazságok lehetőségét. A megismerés a tudat párbeszéde révén megy végbe, amely áthidalja a térbeli és időbeli távolságokat (amelyekkel egyébként az etnológiának, illetve a történelemnek – amennyiben a természettudományok tudomány-eszményéhez igazodnak – meg kell küzdeniük). Ebben a párbeszédben valósul meg az emberi megnyilvánulások bensőséges megragadása és értelmezése, az *ismeret* és az *önismeret* szerves összefüggése. A *másik* (ember, kultúra stb.) ismeretét a megismerő önismerete teszi lehetővé.

[88] „A hatásösszefüggés – írja Dilthey – abban különbözik a természet kauzális összefüggésétől, hogy értékeket hoz létre, célokat realizál: immanens-teleologikus jellegű." – Uo. 614.

Ezen alapul a humán tudományok bizonyossága, s ez arra a különbségre is visszautal, amelyet Dilthey von meg a magyarázat és a megértés között.[89]

28.

A kulturális antropológiának a hermeneutika irányába történő nyitása Cl. Geertz módszertani nézeteiben válik ténylegessé, a kultúra *értelmező elméletének* felvázolásával. Geertz a kultúrát az ember által szőtt jelentések világának tekinti. Ezért a kulturális jelenségek megismerése nem a törvényt kereső kísérleti tudomány, hanem a jelentés nyomába szegődő értelmező tudomány feladata. Általában a társadalomtudományok tárgyát a jelentéssel bíró formák elemzése képezi. Geertz úgy véli, hogy egy etnológus eljárása több hasonlóságot mutat egy irodalomkritikus versértelmezésével és egy esztéta kommentárjával, mint egy fizikus kísérleti kutatásaival. A megértést célzó kulturális elemzés aprólékos leíráson – „sűrű leírás" – alapul, amelyben különös fontossággal bír a megkülönböztetés finomsága, a szignifikáns általánosságok kiemelése. A kommentár esetében nagyon fontos – Geertz szerint – a saját értelmezési szabadság megőrzése. Ugyanis minden kommentár valójában az „értelmezés értelmezése", mivel a megfigyelő által kommentált jelölő rendszerek maguk is kulturálisan szentesített világértelmezések. Geertz felfogása szerint a kommentátor interpretációs eljárásai egy kultúra megismerése során hasonlóak a kultúra – mint a jelentések egy lehetséges világa – kollektív megteremtői által alkalmazott interpretációs eljárásokhoz. A hermeneutikus értelmezés reprodukálja – azaz újraalkotja, vagy utánalkotja – a kultúrát létrehozó intellektuális műveleteket. Ennélfogva az értelmező eljárás nem egy bizonyos kultúra totális, kimerítő megismerésére irányul, mivel tudatában van annak, hogy ilyesmi nem is lehetséges. Hiszen elvként tételezi, hogy a világ jelentései kimeríthetetlenek, s minden értelmezés csupán egy kicsiny szeletet tár fel belőlük, kimondottan abból a perspektívából, amely a sajátja. Mindazonáltal az értelmező elmélet a nyíltan explikatív tudomány státuszát követeli magának, amely magyarázataiban sokkal átfogóbb lehet mint a szigorúan oksági típusú, vagy a törvényszerűségeken alapuló elemzések. E tudományos beállítódás számára az értelmezés voltaképpen magyarázat, s nem egyszerűen kommentár. Ebben a kontextusban az okok és okozatok magyarázata nem mechanikai modellalkotást jelent, hanem annak a jelentésnek az interpretatív feltárását, amelyet az emberek a saját

[89] Vö. Ph. Descola: *Az oksági magyarázat*. 31–32.

cselekvő megnyilvánulásaiknak tulajdonítanak a szövegként felfogott kulturális rendszerek szintjén.[90]

29.

A fenti fejtegetések hosszú sora után újfent felmerül a kérdés: *Van-e/lehetséges-e a filozófiai hermeneutikának valamiféle kultúrakoncepciója?* Hiszen a hermeneutikai szakirodalomban ritkán esik szó explicite a kultúráról. Ugyanis a hermeneutika nem kívülről írja le a kultúra jelenségeit, hanem belülről, a kultúrában zajló folyamatokban benne álló és résztvevő nézőpontjából igyekszik megérteni és kifejteni a kultúra lényegét. A megértés művészete és tudománya ugyanis nemcsak tisztán értelmi síkon zajlik, hanem az emberi létezés egészét átfogó és viszonyrendszerét átható folyamatként. A kultúrához való értelmező viszonyulásban válik ténylegesen beláthatóvá, hogy a kultúra maga sem egyszerűen csak emberileg megélt létállapot, hanem az értelmezés és a megértés módján való emberi létezés univerzuma, és ennek a folyamatos történése: szakadatlan *emberi lét- és értelemtörténési folyamat*.

Ez a megközelítés a kultúra spekulatív (kultúrfilozófiai) és tárgyiasító (szociológiai-antropológiai) szemléletével szemben egy újfajta/másfajta szemléletet bontakoztat ki, melyben a hangsúly a szubjektum–objektum dichotómia pólusairól a *folyamatra* tevődik át; a dichotómia pólusai maguk is beépülnek a megértési folyamatba, és vele együtt alakulnak. E szemléleti megközelítésben nemcsak a kultúra értelmezhető igen hatékonyan az időbeliség és a történetiség vonatkoztatási rendszerében, hanem az idő, a változás, a történés tényezői is hasonló hatékonysággal vizsgálhatók a kultúraértelmezés folyamatába.

Ebben a hermeneutikai kultúraszemléletben meghaladhatóvá válik a kultúrán belüli viszonyok leegyszerűsítő és többnyire a konfliktus vagy a rivalitás terminusaiban történő tárgyalása. Ehelyett adekvát nyelvezet kínálkozik a megértés, egyetértés és együttműködés feltételeinek és folyamatainak az elgondolásához, amelyek az emberi kultúra lényegét alkotják a *humanitas* legigazibb értelmében.

[90] Vö. Cl. Geertz: *Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez*. 13–61.

II. A közöttiség problémája

1.

A filozófia történetét tanulmányozva azt tapasztaljuk, hogy a filozófiai gondolkodás hosszasan elidőz az olyan kérdéseknél mint a lét, a létező, a dolog problémája. De vajon elégséges figyelmet szentel-e az egyik dologtól a másikig terjedő *köz*nek, annak a *köztes*nek, ami a létezők *között* terül el, egyáltalán a *köztesség* és a *közöttiség* vizsgálatának?[91]

A hagyományos gondolkodásmód a *dolgok*ra összpontosít. A *köz* csak úgy merül fel számára mint a dolgok közti térbeli, időbeli kiterjedés megléte. Inkább az olyanszerű kérdések jelentenek problémát, hogy mi az, ami betölti az egyik dologtól a másikig terjedő távolságot? Hogyan léphet kapcsolatba az egyik dolog a másikkal? Ha csak dolgok vannak, mi közvetíti a kapcsolataikat és mi alapján érthetjük meg a dolgok egymással való kapcsolatait?

A nyelvi kifejezéseink gyakorta utalnak egy sajátos tapasztalatra: közbejön, közbelép, közbevág, közbeszúr, közbevet, stb. Ilyenkor nemcsak arról van szó, hogy már két meglévő közé beékelődik még valami, hanem arra is, hogy ennek a valaminek a két meglévő közti *közben* van/lesz létjogosultsága, ott érvényesül; *középre* helyeződik, az egyik és a másik közé, s ez mindkettőre kihat. A közbelépő, közbejövő, stb. megváltoztatja a dolgok addigi állását, menetét. A közbeesőhöz az egyiktől is és a másiktól is el lehet jutni; csakis annak feltételezésével együtt lehet közbeeső, hogy vele együtt ezek is megvannak – az ő nézőpontjából – a köz egyik vagy másik *szélén*.

Ennek a tapasztalatnak a különböző értelmű kifejezésére szolgálnak sokféle szóösszetételben a görög „diá” és a latin „inter” szavak. A „diá” egyszerre jelenti: ‚át’, ‚keresztül’ *térbeli* (átmenni; „diábema”: ‚lépés’, ‚járás’) és *időbeli* (egy életen át) értelemben; közt, között, közepette; által, segítségével (valami által, valaminek a segítségével) (Gen.); révén (valami révén), okból (valamilyen okból kifolyólag) (Acc.). A „diá-logosz” esetében például a beszélgetés *átvezet* (térben) az egyik beszélőtől a másikhoz, de ugyanúgy időben is *átmegy* az első megszólaló *előtt*jétől a válaszoló *után*jához egyazon térbe (a kölcsönös-közös láthatóság és

[91] Mindjárt itt az elején meg kell említenünk, hogy abban a szellemi-gondolati környezetben, amelyben a jelen kötet tanulmányai is formálódtak, nem sokkal előbb született Lippai Cecília *A közöttiség ontológiai, fenomenológiai és hermeneutikai problémája* című figyelemre méltó tanulmánya, amely az ide vágó nem túl gazdag szakirodalom számbavétele alapján a köz és a közöttiség kérdéskörének többszempontú áttekintésére vállalkozott.

hallhatóság terébe) és egyazon (jelen)időbe vonva be a benne *közvetlenül* résztvevőket, akik között *közvetít*; ugyanakkor a beszélgetés a résztvevők *közt* történik (külön-külön egyikükkel sem azonosul, közéjük helyezkedik), *közöttük* zajlik (egyikük sem sajátíthatja ki annyira, hogy kívül helyezhesse a részvételük körén), a *közre*-működésükkel (önmagukból bizonyos fokig kimozdulva), a maguk közé *középre* helyezettnek a megbeszélésében találkozva, miközben ők a beszélgetés *közepette* (a beszélgetésbe mint *középbe* bele helyezkedve, mint *középben* benne állva, sőt olykor belefeledkezve) tapasztalják beszélgetőkként magukat, a *közösen* (szót adogatva egymásnak) végrehajtott beszélgetésben (révén) egymáshoz tartozók *közösség*ében.

A latin „inter" is, számtalan szóösszetétel előtagjaként, a legkülönbözőbb összefüggésekben a ‚köz' (térköz, időköz, számköz, hangköz, hézag, távolság), az ‚*inter*vallum' meglétére, fennállására, jelenlétére, tapasztalatára, s az abban képződő viszonyokra, az ott zajló történésekre utal.

A „diá" és az „inter" egyszerre irányítja a figyelmet azokra, *amik között* képződik a köz, s amelyek ily módon a közt (a szélein) határolják, egyúttal egymástól is elhatárolódva, illetve arra, ami a közben van, ami a közbe esik, ami ki(be)tölti a közt. A hagyományos ontológiai gondolkodásmód, mindkét vonatkozásban, feloldhatatlan ellentmondásokba ütközik. A nehézség abból adódik, hogy a köz egymástól elhatárolódó, s ennélfogva elkülönülő létezők (dolgok) *közötti*ként gondolható el. Az az elgondolás, ami a dolgot mint *valamit* gondolja el, a két dolog közti közt sem képes másképp elgondolni, mint (más)valamit, azaz vagy mint egy *másik* dolgot, vagy mint egy adott dologgal szembeni *nem*-dolgot, a létezővel szemben mint *nem*-létezőt, a valamivel szemben mint *nem*-valamit, azaz mint semmit, mint a valami *negativitását*. A *telítettség* (dolog) és az *űr* (köz) eredendő képzeteinek ellentétessége húzódik meg ebben, illetve a *határ* és a *semmi* hagyományos fogalmai kínálkoznak a megközelítés irányadóiként. Ennek az elgondolásnak az egyik vetülete oda vezet, hogy a létezők között *nincs* (valós) köz, mivel egyik dolgot a másik dolog határolja, a két dolog közti közt egy közbeeső (harmadik) tölti ki, s ennélfogva a köz problémája nem rendelkezik tényleges ontológiai relevanciával. Ez egyúttal arra is rávilágít, hogy a *határ*-kérdés rossz kiidulópont a köz problémájának a feltárása tekintetében, ugyanis csak *látszólag* utal a közre, ténylegesen azonban a dologra utal, amelyhez tartozik, aminek a határa, illetve arra a másik dologra, ami ezt határolja. A határ fogalma olyan képzetek felkeltődését eredményezi, amelyeket aztán mégsem ruház fel tényleges ontológiai relevanciával: a *túl*-nak a *túli*-nak a képzeteit táplálja, a határon túl, a létezőn túli képzeteit, amelyek valójában a másik létezőt, és nem a másik

létezőig terjedő közt jelenítik meg. Ennélfogva az ún. *határontológiák* nem bizonyulnak eredményesnek a köznek mint valós ontológiai problémának az elgondolásában.

A hagyományos ontológiai gondolkodásmód másik vetülete számára az egyik létezőtől a másikig terjedő köz a dolgok valamiségével szemben mint semmi *van*, s ebben az esetben a semmi fenyegető rémként sejlik fel az ontológiai gondolkodás horizontján. Ugyanis azáltal, hogy a semmit „van"-ként, azaz ugyancsak *valami*-ként próbálja elgondolni, a problémát felmerülése pillanatában a maga ténylegességében elgondolhatatlanná, felvállalhatatlanná is változtatja. Ez az elgondolás ugyan *tud* a semmiről, de nem tudja azt ténylegesen, a maga *semmisége* felől elgondolni; ehelyett a valami felől közelítve hozzá, a *nem-semmi*ként elgondolt semmi, a *létező*ként tételezett semmi ellentmondásaiba bonyolódik.

Mindez arra utal, hogy a köz problémája filozófiailag nem a hagyományos filozófiai problémákban gyökerezőként, és nem azokból levezethetőként merül fel.

A határ fogalmát a közre való vonatkoztatás nélkül el lehet gondolni, s ez azért is lehetséges, mivel a köz problémája valójában nem a határból adódóan merül fel. A köz nem a határ és a határoltság révén definiálható, s addig, míg a dolgok egymás vonatkozásában határoltak, a köz maga *határtalan* (azaz nem tartozik hozzá határ, nincs határa). A köz mindig *véges*, egyik dologtól a másikig terjed – ezen alapul a köz *tapasztalata* –, de nem szűnik meg, nem tűnik el ott, ahol valamely dologgal „érintkezik" – nem csap át valamiféle köz*telen*ségbe –, inkább „elhajlik", magába „visszahajlik", miközben a dolgot *köz*-vetíti mások felé. A köz köz-vetítő mozgása révén lesz egy adott dolog az ami, azaz másokkal nem egybeolvadó, elmosódó, hanem elkülönülő, elhatárolódó, sajátságosan létező; ebben tesz szert az önmagával való azonosságra és a másoktól való különbözőségre. A közvetlenség tehát nem jelent köztelenséget. A közvetlenségben a köz magát megvonó módon köz-vetít, a dolgot önmagával és önmaga felé közvetítve juttatja érvényre. A köz „mozgása" közeledés – távolodás, közelítés – távolítás közvetlenség – közvetettség játékaként zajlik.

A köz nem „valami", s ennélfogva nem is ruházható fel a létezőknek sem a szubsztancialitásával, sem az attribútumaival. Ennélfogva a közt nem lehet semminek sem gondolni, de a köz problémája nem is a semmi kapcsán merül fel. A köz nem a hiányzó létező, mint ahogy nem is a létező hiányaként fogható fel. Bármennyi létezővel is igyekeznénk pótolni a hiányt, telíteni az űrt, a köz akkor sem tűnne el, azaz nem semmisülne meg, nem válna semmivé. A köz nemcsak hogy nem semmi, nem is válhat azzá, nem semmisülhet meg. Ellenkezőleg: a semmit, éppúgy mint a „valami"-t a köz köz-vetítő játéka juttatja érvényre.

2.

A fentiek alapján úgy tűnik, hogy a létezőre és annak a létére építő hagyományos ontológiai gondolkodás paradigmájában valójában a köz nem is gondolható el mint reális ontológiai probléma; nincs ontológiai relevanciája. Akárcsak a más, átfogó perspektívákat megnyitó alapproblémák esetében, a köz problémájának autentikus elgondolása is *fordulatot* igényel.

Miben áll pozitív értelemben ennek a fordulatnak a lényege? Mindenekelőtt annak a belátásában, hogy a köz nem más*valami*, hanem *egészen más*; azaz nem vonható be a lét körébe, nem tételezhető a léten belül, úgy mint valami létszerű. Ily módon nem is lehet a létezőktől, s az őket fenntartó léttől a közhöz mint pozitív értelemben elgondolhatóhoz eljutni. A hagyományos ontológiai gondolkodásmód a létező dolgokat tekinti elsődlegesen adottaknak, s a közzel mint a már előzetesen meglévő létezők között fennállóval vet számot. Holott a közzel kell kezdeni mint elsődlegessel, eredendővel. Ami úgy eredendő és elsődleges, hogy mégsem választható le, nem különíthető el azoktól a véges és határolt dolgoktól és folyamatoktól, amelyek közöttiként megtapasztalható. Hozzátartozik mindahhoz, amit köz-vetít, nem úgy, hogy azokból ered és általuk be(körül)határolt, hanem úgy mint azokat megvalósuláshoz, léthez és érvényhez juttató *köz-vetítés*. A köz nem egy eredendően adott, szubsztanciális kontinuum falán keletkező repedés; a köz nem rés a kontinuum falán, amelyen betör a lét, a semmi, a különbség és a határ. A köz maga a kontinuum, az egyedüli kontinuum, amely csak oly módon eredendő, hogy semmiféleképpen sem lehet elébe menni, de nem valamiféle eredendően adott, hanem *folyamatosan adódó köz-vetítés*. Ezért a köz nem gondolható el valamiféle szubsztancialitásként, állagként vagy meghatározott létezők közé beékelődő kiterjedésként; minden tapasztalati megnyilvánulása *esemény*, a kontinuum *köz-vetítő tagolódása*, azaz energia felszabadulása, dinamizmus, mozgás, hatás, keletkezés, képződés, amely révén a köz folyamatosan tovább építődik.

A köz tehát egyszerre folyamatos kontinuum-tagoló köz-vetítés és ugyanakkor kontinuum, amely a köz-vetítő tagolódásaiban folytonosan tovább épül; köz-vetítés, amelyhez elválaszthatatlanul hozzátartozik a kontinuum, és kontinuum, amelyhez elválaszthatatlanul hozzátartozik a köz-vetítő tagolódás. A köz ide-oda mozgó, rezgő, vibráló *játékából* csapódnak ki a véges dolgok, mindazok a belőle kiemelkedő és oda visszahulló létezők, amelyek megvalósulásához és megmutatkozásához a köz *hozzátartozik*. Folyamatosság és esemény, kontinuum és köz-vetítő tagolódás szétválaszthatatlan egysége a *hozzátartozás univerzális struktúrái* által megformált és megalapozott egység: tapasztalati oldaláról

egymásbakapcsolódó véges köz-vetítő tagolódások sorozata, formai oldaláról a köz-vetítés mindig továbbhaladó, lehatárolatlan folyamata.

3.

Az ‚érdek', ‚érdeklődés' jelentésű „interes" kifejezés az „inter"-nek a léttel alkotott ontológiai relevanciájú szóösszetételét hordozza magában: *inter-esse*, azaz *között-lét*, vagyis a dolgok között, a létezők között kiterjedő (és nem a dolgok *mögött* meghúzódó, a létezők*ben* bennerejlő) lét. Az *inter-esse* – mondja Heidegger – azt jelenti: „a dolgok között, a dolgok közepén állni és nem tágítani tőlük."[92] A dolgok iránti *érdek*-lődés és valamely dologhoz kapcsolódó érdek nem pusztán az érdeklődő szubjektív indíttatásából fakad és nem is közvetlenül magából a dologból adódik. Az, hogy mi és hogyan válik érdekessé, miként tarthat számot érdeklődésre, milyen érdekek játékába kerül be, a dolgok közti *középből* válik ténylegesen beláthatóvá, mint ahogy a dolog is ebből a középből tűnik elő a maga többé-kevésbé jól elkülöníthető módján. A „között" nem az előzetesen meglévő dolgok közé ékelődő kiterjedés, hanem olyan ontikus alapstruktúra, amelyhez a dolgok hozzátartoznak. Nem a dolgok felől válik beláthatóvá és érthetővé a dolgok között állás létmódja, hanem fordítva, a *között* felől válik beláthatóvá és érthetővé maguknak a dolgoknak a tényleges létmódja; ez a tulajdonképpeni objektivitás szempontja, amelyen a szubjektív elfogultságtól mentes valós, megalapozott (megismerési és gyakorlati) érdek is alapulhat.

Erre utal az a különbségtevés is, amellyel Heidegger elhatárolja a tényleges érdeklődést a pillanatnyi érdekessé válástól. „Csak a mai érdeklődésre jellemző – írja – az érdekes (das Interessante)."[93] Ugyanis az, ami érdekesként tűnik fel, a következő pillanatban közömbössé válhat. „Ma gyakran azt hiszik, valami azáltal lesz különösen figyelemre méltó, hogy érdekesnek találják. Valójában eme ítélettel az érdekest közömbössé fokozták le és az unalomba süllyesztették."[94] Az érdekesnek találás kiemeli a dolgot a közöttiség mezőjéből, az önállóság látszatával ruházza fel, főszereplővé lépteti elő, mondhatni „sztárolja". Az ily módon mesterségesen táplált érdekesség a figyelemfelkeltésben merül ki; miközben minden figyelem a dologra összpontosul, a környezete homályban marad. A dologra irányuló figyelem viszont, mivel szubjektív indíttatásokból és nem a közöttiség teremtő erejéből nyeri az energiáit,

[92] M. Heidegger: *Mit jelent gondolkodni?* 8.
[93] Uo.
[94] Uo.

hamar kimerül, még azelőtt, mielőtt tartós érdeklődéssé válhatna és tényleges érdekeltséget eredményezhetne.

Az *inter-essante*-tal szemben tehát az *inter-esse* arra utal, hogy valami azáltal lesz érdekes, hogy előlép az érdek és az érdeklődés szférájába; az én *érdekem* (*inter-es*) valami olyasmi, ami engem másokkal együtt a közöttiségbe mint *közös*be helyez (be) és abban jelenít meg; az érdek azt is bevonja mindig, akivel szemben érvényesül, s a közöttiségben hozva játékába az addigi szubjektív vágyat, célt, törekvést, mindkét irányban tovább építi azt. Ha valami előlép a közömbösség homályából és a figyelem középpontjába kerül, s ily módon felkelti az érdek-lődésemet, azt jelenti, hogy valamely potenciális érdekem projekciójaként lép elő, s miközben bevonódik az érdekek játékába (mivel az én érdeklődésemmel együtt a másokét is éppúgy felkeltheti), engem is kimozdít a szubjektivitásom zárt köréből és beléptet a közöttiség mezőjébe, mozgásába. Tehát éppen a fordítottja történik, annak, amit a „mai" érdekessé válás előidézhet: valami azáltal válhat ténylegesen érdekessé, hogy figyelemre méltónak találják, gondozzák, s ezáltal kiemelkedik a közömbösség homályából, kibontakoztatja a sajátságosságát. Ha viszont az odafigyelő gondoskodás elmarad, a dolog sajátságossága mind jobban elmosódik, az iránta való lankadó figyelem az unalomba süllyed, s a dolog egyre érdek-telenebbé válik.

4.

Az „interrogare" (kérdezni) szóösszetétel előtagjaként szintén az „inter" ismerhető fel. Nem véletlenül. A kérdés és a kérdezés is olyan megnyilvánulás, amely a közöttiségből bontakozik ki. Az *inter-rogo* „inter" előtagja nem a kérdés aktusából vezethető le, nem is a kérdés értelmét megnyitó negativitásból, sem pedig a kérdező érdeklődést felkeltő különbségből. Az „inter" *hozzátartozik* magához a kérdéshez. Kérdezni nem lehet másképp, csak a dolgok közé állva és a kérdezettet középre állítva. A kérdező nyitottság, odaforduló érdeklődés és a kínálkozó válasz a dolgok közül lép elő, onnan ahol kölcsönösen megmutatkoznak és visszaverődnek egymás tükrében. A kérdés úgy von be a dolgok közé, hogy közben kimozdít az addig biztosnak vélt igazság talajáról, s mozgásba hoz az egyik dologtól a másikig haladó úton, a lehetséges válaszok közepette. A *rogo* önmagában csupán kérés, könyörgés, mely egy zárt, kiszolgáltatott pozícióból behatárolt irányultsággal sejlik fel, s vagy teljesül, vagy nem; vagy teljesítik, vagy nem. Az *inter-rogo*ban a *rogo*-ból felszakadó kérés, könyörgés a közöttiségből tör elő, s a kérdezőt is középre helyezi a dolgok közé, hogy a dolog sajátságosságának kiképződésével együtt haladva bírja megnyílásra azt. A dolgot ily módon kikérdezve, vagy

inkább egyszerre kérlelve, faggatva és kivallatva közelít az igazsághoz. Az eképp megvallott igazság a dolog számára is újként, a vallomással feltáruló, a kifejtett és befogadott hatások játékában formálódó új (más) igazságként tárul fel. Ezért oly nyilvánvaló, hogy az igazságot egyetlen vallomással sohasem lehet a maga teljességében felszínre hozni, mint ahogy egy vallomás megtagadásával sem lehet végképp elrejteni. Mivel az igazság az egymást erősítő, alátámasztó vagy éppenséggel cáfoló vallomások *köz-játéka*ként *formálódik* a leginkább.

5.

Nem pusztán az érdek-lődés vagy a kérdés bontakozik ki a köz közöttiségének játékából, hanem az emberi lét a maga sajátságos individualitásában lényegében nem egyéb mint e közöttiség születéstől halálig terjedő eseménye.

Ezzel kapcsolatban Heidegger egy alapvető ellentétre hívja fel a figyelmet: a születés és a halál közötti „élet-összefüggés" jellemzése vulgárisan egyszerűnek látszik, mivel ez az összefüggés „»időben« egymásrakövetkező élmények*ből áll*";[95] valójában azonban az ilyen értelmezés a születés és a halál „közötti" lét ontológiai jellemzésére irányuló minden kísérletet zátonyra futtat. Ugyanis a jelenvalólét nem kitölti pillanatnyi valóságainak fázisaival „az élet" valamiképpen kéznél levő pályáját és szakaszát, hanem „maga oly módon terjed ki, hogy saját léte eleve mint kiterjedés konstituálódik."[96] „A jelenvalólét *létében* már benne rejlik a »között« a születésre és a halálra vonatkozólag" – mondja Heidegger. Azok, akik hajlamosak felnagyítani és eltúlozni az emberi lét halálra irányultságának és a halál felől történő megértésének a jelentőségét, közben jelentéktelenné minimalizálva a születés szerepét ebben, nem valószínű, hogy kellőképpen megszívlelik az idevágó heideggeri gondolatokat: „A jelenvalólét semmiképpen sem csak egy időpontban »*van*« valóságosan, miközben születésének és halálának nem-valósága »venné körül«. Egzisztenciálisan értve a születés nem és sohasem valami elmúlt a már-nem-kéznéllevő értelmében, éppúgy, ahogyan a halált sem a még nem kéznéllevő, de eljövendő hátralevőség létmódja jellemzi. A faktikus jelenvalólét mint megszületett egzisztál, és mint megszületett hal meg már a halálhoz viszonyuló lét értelmében is. Mindkét »vég« *van* és »közöttjük« is, amíg a jelenvalólét faktikusan egzisztál, és ezek úgy *vannak*, ahogyan az a jelenvalólét léte mint gond alapján egyedül lehetséges. A belevetettség és a halálhoz viszonyuló, menekülő, illetve

[95] M. Heidegger: *Lét és idő*. 602.
[96] Uo. 603.

előlegző lét egységében a születés és a halál jelenvalólétszerűen »összefügg«. Mint gond a jelenvalólét *maga* a »között«."[97]

A heideggeri elgondolás világosan utal arra, hogy az emberi lét nem abban a szokványos értelemben közöttiség, ahogyan a születés és a halál közé ékelődő folyamatként gyakorta gondolják, hanem a közöttiség a tulajdonképpeni létmódja. Nem lehet sem a születésből, sem a halálból levezetni az emberi lét lényegét, mivel ezek egyike sem választható le a jelenvalólét faktikus mivoltáról. A jelenvalólét fakticitása azt jelenti, hogy úgy adott, hogy nem lehet visszamenni valamiféle őt megelőzőhöz, s abból levezetni a sajátosságait és a történéseit, hanem fordítva: a jelenvalólét minden sajátosságához és eseményéhez képest már azt megelőző és megalapozó módon adott, úgy, hogy semmi másból le nem vezethető. Mivelhogy a jelenvalólét a maga faktikus mivoltában véges, a születés és a halál úgy tartozik hozzá mint egyik és másik vége, (mint amivel kezdődik és amivel végződik). A jelenvalólét léte a közöttiség módján *gond*ként egzisztál, amelynek játékában folyamatosan kiképződnek, s amelybe ugyanúgy visszatérnek a ténylegesen a hozzátartozó és őt építő létezők *gondozás*aként végbemenő életesemények.

6.

„De mi a helyzet a többi *egó*val, melyeket nem én képzelek el, nem saját képzeteim, nem lehetséges igazolások szintetikus egységei bennem, hanem éppen: mások?"[98] – teszi fel ezt az igencsak fogas kérdést E. Husserl, egyértelműen jelezve a jövőre nézve a *másik* megkerülhetetlenségét a saját én elgondolására irányuló bármely kísérlet során. A „saját abszolút *egó*mból miként jutok el a másik *egó*hoz, mely mint másik csupán tudatilag, de nem valóságosan létezik bennem?"[99] A kérdés az *idegentapasztalat* transzcendentális elméletének problémájával szembesít, annak különös formájában, a „másik »számomra való léte«"-re történő rákérdezéssel.[100] Husserl úgy véli, hogy a „létező másik" értelmét csakis a „saját transzcendentális *egó*nk alapján" lehet megvilágítani, amelyben „az *alter ego* hírt ad magáról és beigazolódik".[101] Ez azért lehetséges, mert a világot „transzcendentális módon redukált tudati életem körében úgy tapasztalom, mint amelyhez mások is tartoznak", azaz a világ számomra nem csupán hozzám tartozó „privát" tapasztalati képződmény,

[97] Uo. 603–604.
[98] E. Husserl: *Karteziánus elmélkedések*. 105.
[99] Uo. 106.
[100] Vö. uo. 108.
[101] Uo. 106.

hanem egyben idegen is tőlem, „interszubjektív”, mivel a világot alkotó természeti és kulturális objektumok „magukon hordják a »mindenki számára való« konkrét létezés tapasztalati értelmét”. Ez azt jelenti, hogy bárki számára létezők, hozzáférhetők, mindenkinek megközelíthetők.[102]

A kérdés lényege persze az: *Miért és hogyan lehetséges a másik tapasztalata?* Husserl erre egy hipotézis felvetésével válaszol, miszerint „az, ami számomra mint *ego* számára specifikusan sajátos, tehát monadikusan konkrét létem, tisztán önmagamban és önmagam számára, magába foglalja nemcsak az általános, hanem az idegenre is irányuló intencionalitást.”[103] Ebben az intencionalitásban konstituálódik a monadikus *egó*mat túllépő „újszerű létértelem”, aminek következtében a konstituálódott ego nem egy „én magam”, hanem „az *ego* tükröződése saját énemben”. Ez a „második *ego*” viszont „*alter egó*ként” konstituálódik, noha „az *alter egó*ban kifejezett »*ego*« én magam vagyok a magam sajátszerűségében”. A „másik” a maga konstituált értelmében rám utal mint „saját magam analogonja”, saját magam tükröződése. De mégsem a szokásos értelemben vett sajátos tükröződés vagy analogon.[104]

Husserl itt a karteziánus én egy lényegi (lét)sajátosságára irányítja a figyelmet: az én a maga sajátszerűségében (konkrét valójában) nem egy puszta adottság, (nem absztrakt önadottság) hanem *konstitúció*; az önmagára irányuló intencionalitás konstitúciója. Ennélfogva az én mint önmaga számára adott azt jelenti, hogy úgy ő maga, hogy egyben önmaga visszatükröződése is; az én azáltal jelenik meg saját maga számára, hogy tükröt tart önmagának. A tükörképként való visszatükröződés *hozzátartozik* az „én magam”-hoz; az én a megvalósulás és a megmutatkozás egysége és különbsége; az én ezzel a magában foglalt, a létmódjához és a létértelméhez hozzátartozó különbséggel együtt *önmaga*; a saját magával való önkonstitutív szembesülés nélküli én nem valóságos én, csupán puszta absztrakció. Mégis, ez a különbség olyan, mint ami nem akar igazán különbség lenni, mivel az egymáshoztartozók külön-külön nem létezhetnek és értelmetlenek. Erre utal a „saját magam analogonja, de mégsem a szokásos értelemben vett analogon” husserli megfogalmazás. A tükörkép nem egy másik közegben képződik, hanem ugyanannak a közegnek a kiterjedése, mint az „én magam”. Az én és a kép közötti *közt* úgy hordozza magában, hogy az mégsem „valami” és annak az „analogon”-ja közti reális (térbeli) köz, mivel ez itt egyúttal szétválaszthatatlan hozzátartozás is.

---

[102] Uo. 107, 108.
[103] Uo. 110.
[104] Vö. uo. 110.

A konkrét valóságos én tehát nem csak a szónak az adottságként felfogható faktikus értelmében vett „én magam”, és nem is a tapasztalati lét nem-tapasztalati lehetőségfeltételeként vehető absztrakt én, hanem voltaképpen a sajátos *viszonyom* nekem magamnak önmagamhoz. Ez az (ön)viszony az énnek mint létmódnak és létértelemnek az alapja. Ebben a viszonyban az én saját magával mint *másikkal* tartozik össze. Azaz az én alapszerkezetében magában hordozza a másikkal való egymáshoztartozás *formális struktúráját*. Ez a struktúra viszont nem egy merev kapcsolati összefüggés, hanem az éntől a másikig terjedő *köz* játéktere. Úgy tűnik tehát, hogy az én-struktúra alapszerkezete szükségszerűen a *köz* és a *közöttiség* formájában szerveződik. Sőt, ez a *köz* elsődleges, primordiális az énnek önmagával való szembesüléséhez képest, mivel a tükörképként való szembesülés már elve feltételezi a közt mint előzetesen meglévőt, és mint alapot, amelyen a visszatükröződés konstituálódhat.

Felmerül itt a kérdés: *Mi a visszatükröződés közege? Mi játssza ebben az esetben a tükör szerepét?* Az én önmagának *önmagában* tükröződik vissza. Ez azt jelenti, hogy az én *szubjektivitás* közegében konstituálódik, s a szubjektivitás magában foglalja az éntől a tükörképéig, az éntől önmagáig mint másikig terjedő *közt* is. Az én közegeként képződő szubjektivitás tehát elsődlegesen és lényegében *inter-szubjektivitás*.

7.

Husserlnél egy látszólagos ellentmondás merül fel, ami – ha jobban belegondolunk – mégsem akar igazán ellentmondás lenni. Egyrészt a saját egóm azáltal, hogy önmagát mint másikat is tapasztalja, egy idegenszerűt is tapasztal; önmaga konstitúciójához egyfajta *idegentapasztalat* konstitúciója is hozzátartozik. Másrészt ez az „idegen” is – éppen a hozzátartozás révén – az én sajátja, s „ami sajátosan az enyém, az először is nem idegen tőlem” – mondja Husserl.[105] Hogyan képes tehát – teszi fel a kérdést Husserl – „az, ami a maga sajátszerűségében az én saját egóm, az »idegentapasztalat« keretében valami idegenszerűt konstituálni, abban az értelemben, hogy a konstituált mozzanata konkrét én-maga értelemkonstituáló konkrét tartalmából kiválik és valamiképpen annak »analogonja« lesz”?[106]

„Az idegen tapasztalatának faktuma (nem-én) – írja Husserl – úgy jelenik meg, mint az objektív világ és ebben mint a másik (a másik énként vett nem-én) tapasztalata.”[107] Az *objektív világ* mindenki számára ugyanaz,

[105] Uo. 111.
[106] Uo. 110.
[107] Uo. 122.

magamat is beleértve. Az idegenszerűség végtelen, új területe nyílik meg, amelybe nemcsak mások tartoznak bele, hanem én magam is: „A tisztán a »másik« mozzanatából kiemelkedő konstitúció – írja a továbbiakban Husserl –, melynek egyelőre semmilyen világi értelme nincs, lényegénél fogva azt eredményezi, hogy a számomra adott »másik« nem marad egyedi, hanem tulajdon sajátszerűségem szférájában engem magamat is magába foglaló énközösséget konstituál. Az egymással és egymásért létező ének e közössége végeredményben nem más, mint monászközösség, melynek közösségesítve-konstituáló intencionalitása hozza létre az egy és ugyanazon világot."[108] A transzcendentális „mi magunk"-ban – az interszubjektivitásnak a közöttiségként kibontakozó játékterében – az objektív világ és az emberi világ szubjektivitása egymáshoz tartozik. Az objektív világ eszméje nem más – mondja Husserl –, mint „ideális korrelátuma az interszubjektív módon és eszmeileg végrehajtott és végrehajtandó – interszubjektíven közösségesített – tapasztalatnak".[109]

8.

Akárcsak az én, a velem szembenálló *másik* sem puszta absztrakció, s nem is tisztán csak önmagára redukálható másik. Ő is olyan én, akihez önmaga tükörképeként éppúgy hozzátartozik a másik, mint az én magamhoz. Ennélfogva nemcsak velem szemben áll az énemhez hozzátartozóként a másik, hanem én is szembenállok a másikkal mint az énjéhez hozzátartozó másik. A szubjektivitás mezőjében az ő énstruktúrájához éppúgy hozzátartozik az én és a másik közti *köz*, mint az enyémhez; szubjektivitása éppúgy *inter*-szubjektivitás mint az enyém, s irányomban, mint a hozzátartozó másik irányában éppúgy konstitutív, mint az enyém az ő irányában. Így az inter-szubjektivitás mezőjében önmagukkal együtt egymást is kölcsönösen konstituáló én-ekként találkozunk, olyan szubjektumokként, akik képesek arra, hogy „egymásnak megfelelő és egymással egybehangzó konstitúciós rendszerekben működjenek".[110]

Mindazonáltal a másik sajátszerű lényegéből semmi sem jelenik meg „eredeti adottságként" számunkra. Ha így történne, akkor „végeredményben én és a másik: egyek lennénk". A másikkal való egymáshoz tartozás azonban nem jelent valamiféle egymásba olvadást, a sajátosságokat eltüntető végső azonosulást. Husserl elgondolása szerint ez már csak azért sem történhet így, mert az én és a másik egymáshoz

[108] Uo. 123.
[109] Uo. 124.
[110] Uo. 124.

tartozásán alapuló együttlét nem egyszersmind együttes jelenlét is, mivel – fűzhetjük hozzá – a hozzátartozás (tudati) struktúrája – mint az éntől a másikig terjedő köz, közöttiség játéktere – egyúttal *időbeli* kiterjedés is. Husserl szerint is szükségesnek látszik tehát, „hogy létezzék bizonyos közvetett intencionalitás", amely a „»primordiális világ« minden egyes esetben folytonosan alapul szolgáló alsó szintjeiből lép elő és elgondolhatóvá teszi az »együttlétet«, melynek »másika« soha nincs jelen és nem is válhat teljesen jelenlevővé. Tehát egyfajta »együttesítő« aktusról van szó, egyfajta »jelenné emelésről«, tehát apprezentációról."[111]

A tapasztalati közeg *idői*. A *köz*, az *inter* minden esetben időbeli kiterjedés is, de nem az egyik időponttól a másikig való időbeli terjedés értelmében, hanem úgy mint a *tartam*. Ez azt jelenti, hogy minden jelenbeli időmozzanathoz *hozzátartozik* egy kiterjedés, egy *tartás*, *el-tartás*. Ennélfogva a másik – akár a saját egómhoz, akár másvalaki énjéhez tartozó másik – soha nem válhat teljesen jelenlevővé; a tartamban szükségképpen bennefoglalt *időbeli távolság* – köz, közöttiség – választja el a percepció jelenétől; de mindig *hozzátartozik* ahhoz, ami jelen van. Az *apprezentáció*[112] az, ami a jelenbe emeli és a jelenben tartja azt is, ami valójában nincs ott, de hozzátartozik a jelenben megjelenőhöz mint a másikja, a múltja, a hagyománya, vagy éppenséggel mint a jövője vagy utánja. Az apprezentáció a megmutatkozás jelenében jeleníti meg a létezőt, úgy, hogy a *teljes* létező mutatkozik meg a jelenben levőként, azzal együtt, ami nem jelenlevőként tartozik hozzá.[113] Az együttlét ily módon el is rejti az interszubjektivitásnak éppen a közöttiségből kibontakozó sajátos időstruktúráját.

9.

Napjaink ontológiai gondolkodásában bekövetkező fordulat lényegét E. Lévinas felfogása szerint is a hagyományos szubsztancialista gondolkodásmódról való lemondás jellemzi. Az Én-Te viszony M. Buber által adott értelmezéséből kiindulva Lévinas is úgy véli, hogy a „kettejük közötti" fogalma „a lét alapkategóriájául szolgál", s e közöttiség „játéktere maga az ember."[114] A „kettejük közötti", az Én és Te közötti *intervallum*, a „Zwischen" „a lét munkálkodásának a színtere". Ennélfogva az ontológiai

---

[111] Uo. 125–126.

[112] Az apprezentáció „valaminek *mint* valami mással együttesen jelenlevőnek a tudatosítása, jelenné emelése". – Uo. 126.

[113] Olyan ez mint ahogyan a külső tapasztalatban „a dolog tulajdonképpen látott elölső oldala folytonosan és szükségképpen apprezentálja a dologi hátoldalt is". – Uo.

[114] E. Lévinas: *Nyelv és közelség*. 101.

szféra „nem egy darabja a létnek, hanem esemény”.[115] A világgal szembeni *távolságteremtés* – amely révén a világ létezése, a létezők objektivitása megerősítést nyer az ember számára –, és ugyanakkor e távolságteremtő perspektívában ténylegesen belátott világgal való *viszonyteremtés* játékaként épül ki a közöttiség szférája, amely ily módon „objektívabb bármely objektivitásnál”. A két, egymást kölcsönösen feltételező és építő mozzanat eredményeképpen az ember a maga teljességében „a lét középpontjában van”, ami azt jelenti, hogy egyszerre létezik az intervallum játékterében és teremti ugyanakkor a maga létével ezt a közöttiséget, mint az „emberi lét játékterét”.[116]

Lévinasnak ez az elgondolása sajátos időkoncepcióval is kiegészül. A „kettejük közötti” sohasem egy statikus állapot, hanem a közöttiség olyan játéka, amely „minden egyes találkozáskor újra és újra létrejön, és mindig új marad, akárcsak a bergsoni tartam pillanatai.”[117] A *közöttiség tartama* „az idő dia-króniája”,[118] azaz a közből mint középből (középpontból) önmaga köré kiterjedő, s így a közt állandóan szűkítő-tágító, de mindig kitöltő, a „vég”-eit hozzátartozókként birtokló, tehát *véges*, de kiterjedésében kívülről le nem határolt, a középpontból tovarezgő, tovagyűrűző, s a végeiről önmagába visszahulló, visszapergő, pulzáló idő. Mindez arra utal, hogy az Én-Te viszony nem pszichológiai, hanem ontológiai jellegű; nem visszavezethető egy természetben meglévő *valóságos* viszonyra, hanem az ember alapvető létmódja. Az intervallum, a közöttiség módján való emberi létezés gondolata azt jelzi – mondja Lévinas –, hogy „le kell mondanunk a léttartalom, létmegvalósulás, léttörténet fogalmakról. Napjaink ontológiai gondolkodását éppen ez a lemondás jellemzi.”[119]

10.

Mi az, ami egy sakkjátékban keletkezik, teremtődik? A szubsztanciális, materiális feltételek (sakktábla, helyszín, játékosok személye stb.) adva vannak, az előzetes energetikai és információs feltételek (készenlét, játékképesség, szabályok ismerete, valamelyes játéktapasztalat) úgyszintén. A *játék* folyamatában nem keletkeznek újabb anyagok, legfennebb felszabadulhatnak elfojtott, kihasználatlan energiák. A játék minden mozzanata viszont *informatív* és további információkat

[115] Uo.
[116] Vö. uo.
[117] Uo.
[118] Uo. 199.
[119] Uo. 102.

generál. Utólag a játék egész menete egy kibontakozó, explodálódó, majd egy végeredményben összefutó információs univerzumként írható le. Már az első lépés információs kezdőpontjában benne rejlik a játék lejátszásának számos lehetősége. A lejátszott játék végpontjába pedig a végigjátszott lehetőségek információtartalma fut össze. De a játékfolyamat minden közbeeső pontjáról újabb játékirányok, az információképződés újabb univerzumainak megnyílása válik lehetővé. Az tehát, ami egy játék véges szituációjában kifejlik egy kezdőpontból és összefut egy végpontba, ami mindvégig mozgásban van és továbbmozgat, s ami újabb játékok lejátszásában mindig tovább is halad, az éppen az *információképződés kontinuus folyamata*. Kívülről, a játék felől tekintve ez folyamatszerű kontinuum, amelyben viszont – belülről nézve – minden újabb információ keletkezése éppen a kontinuum mindenkori megtörése, megszakadása révén történik. Ilyenformán viszonyul egymáshoz a játék folyamatos, *létteremtő mozgása* és annak az univerzumnak a *strukturális állandósága*, amely ebből a mozgásból kiépül, s amelyet ez a mozgás, a folyamatos alakítások és változtatások dacára, mindvégig fenntart. Az, ami állandóságként strukturálódik, nem más mint az ismétlődő és ezáltal önállósuló információk és a közöttük kialakuló hatásösszefüggések rögzüléséből adódó szabály, szabályozottság. Ezáltal magából a játszás folyamatából képződik ki a játék rendje, univerzuma. A szabályrendszerként behatárolt játék univerzuma és az önnön szabályozottságától elkülönböződő, a játszás szabadságát érvényre juttató (önálló életet) *élő* játék egymáshoz tartozásának közege a játék *tapasztalata*. Az új játékban keletkezett, kitermelődött információk itt szervesülnek a játék univerzumába. E tapasztalat a játék belső hatásösszefüggéseinek a „játéktere". Ebben a *közöttiségben* zajlik a meglévő játékszabályok játékbahozásának és az új információk szabályalkotó kihatásainak folytonos egymásravonatkoztatása, a játék önmagát folyamatosan továbbépítő mozgása.

11.

„Két rab – írja Simone Weil – szomszédos cellákban kapcsolatot teremt egymással úgy, hogy átkopognak a falon. A fal választja el őket egymástól, de ugyanakkor ugyanaz a fal teszi lehetővé, hogy kapcsolatba lépjenek. Így van ez Isten és miközöttünk. Minden válaszfal kapocs."[120]

A rabok közti fal ténylegesen is és metaforikusan is a *közegszerűség* megjelenítődése. Önmagában mint dolog, közömbös. Csak egy fal, amely bárhol állhat, bármiből készülhet. Itt viszont nem a tiszta dologiságában

[120] S. Weil: Metaxü. In *Jegyzetfüzet*. 71.

vett falról van szó, hanem arról, ami egyszerre elválasztja a rabokat és a kapcsolatuk lehetőségét is biztosítja. A fal itt nem egyszerűen a két individuum *mellé* helyezhető harmadik létező, hanem *közöttük* áll, s egy bizonyos értelemben hozzájuk tartozik, de mégsem ő a tényleges „kettejük közötti". Ebben a vonatkozásban csak mintegy visszavontan, visszatartottan érvényesül. Egyrészt a rabok rabságukkal járó individuális be(el)zártságának szavatolója, másrészt a *közös* rabságuk tapasztalatának a *közege*. Külön-külön egyikükhöz sem tartozik, de egyszerre tartozik hozzá az individuálisan megélt rablétükhöz és a rabságuk közösségében megvalósuló együttlétükhöz. Általa történik a két rab közötti (a „kettejük közötti") kommunikáció, miközben a fal maga is – mint a cella fala, a börtön fala – „kommunikál"; pontosabban az éppen általa megvalósuló konkrét kommunikációhoz annak előzetességstruktúrájaként – a börtönkommunikáció sajátos hagyományának közvetítőjeként – és értelemhorizontjaként – a rablét (be)zártságából a közösségére megnyíló értelemösszefüggések hordozójaként – is hozzátartozik.

Ezért a börtönfalnak nem is kell feltétlenül fizikainak lennie. Virtuális (börtön)falak tagolják a tapasztalatainkat: az egyik oldalról az individualitásunk rabságába zárnak, a másik oldalról a másokkal való együttlétünk szabadságára nyílnak. Rabságunk és szabadságunk úgy tartozik egymáshoz mint a (cella)fal két oldala.

12.

Simon Weil frappáns megállapítása – „Minden válaszfal kapocs" – a közegszerűség *paradox* természetét ragadja meg.

Az individuumtól individuumig, a szubjektumtól szubjektumig nem üres tér (űr) terül el, hanem közegek közvetítenek: a közlés, a tapasztalás, a cselekvés, a különféle tevékenységek közegei, amelyek hatásösszefüggések, hatástörténések hordozói. Ilyenekként mindig jelenvalóként feltételezik a *másikat* is, aki felé közvetítenek; a másik észlelhető, felfogható, tapasztalható hatásként van jelen, illetve a hatásösszefüggés kiterjedési irányaként.

A közeg mindig rendelkezik valamiféle szubsztancialitással, illetve megtapasztalható materialitással, de a közegmivolt szempontjából soha nem a dologi vagy materiális vonatkozás a fontos. A közeg nem olyan matéria vagy dologiság, ami a többi dologi létező *mellé* lenne helyezhető, mint ezek egyike. A közeg a konkrét létezők *közé* illeszkedik, oly módon, hogy önmagát mintegy háttérbe szorítva, *visszatartva*, azokat juttatja érvényre. A közeg tehát közbeeső, inter-mediáris, a közöttiségben közvetítő; de nem úgy mint egyszerűen középre helyezett, hanem mint azokhoz *hozzátartozó*, amelyek között közvetít. A közegmivoltnak nincs a

közvetítettekhez való hozzátartozáson kívüli önállósága, valós érvényessége; azok megléte nélkül a közeg is semmi; azok viszont, bár a közegbe bevontan és a közeg által közvetítetten, de nem a közegből eredően léteznek és érvényesülnek; a közegbe való bevontságuknál fogva viszont egy új, sajátos létmódra tesznek szert, amely nemcsak hogy a közeg közepette képződik, hanem a közeg maga is ehhez hozzátartozóként mutatkozik meg.

A közegnek ez az *önmagát visszavontan érvényre juttató* természete leginkább a *játék* példáján keresztül világítható meg. A játék nincs előbb mint a játékosok; azáltal „van", hogy a játékosok játsszák; de a játékosok csak annálfogva játékosok, hogy belül helyezkednek a játékon, benne állnak és játszanak. Az ily módon mintegy belülről képződő, önnön középpontjából kibomló játék az, ami a játékosokat is fenntartja, miközben az ők valós, cselekvő részvételükhöz folyamatos önmegvonó, önvisszatartó megmutatkozással tartozik hozzá. Pl. a sakkjáték a sakkozókat összekapcsoló és az együttműködésüket lehetővé tevő közeg, egyszersmind mindenikük individuális kibontakozásának is a terepe. De az egyes individuumok csak a játék közegébe bevontakként léphetnek kapcsolatba sakkozókként egymással, mivel csakis a játékként zajló (történő) hatásösszefüggések közepette formálódnak sakkozóvá. Valaki az individuális létszférájának minél nagyobb darabját és minél nagyobb intenzitással bevontan engedi át a sakkjáték közegébe, annál inkább válik sakkozóvá. Minél inkább átadja magát a játékba való bevontságnak, annál inkább magára talál ebben a közegben.

A *tükör* példája szintén jól megvilágítja a közeg önmagát visszavontan érvényre juttató természetét. A tükör létmódjában is egymással összetartozólag érvényesül a megvonás és a megmutatás. A tükörnek (mint dolognak) lennie kell ahhoz, hogy valami benne megmutatkozhasson. De csak annyiban „van" tükörként, amennyiben az előtte állót mint benne visszatükröződőt – azaz mint önnön közegébe bevontat – megmutatja. Elébe állva nem a tükröt magát, hanem a tükörképet nézzük. Ez általa mutatkozik meg, s a tükör maga hozzátartozik ehhez a megmutatkozáshoz, mint a megmutatkozás *közege*.

A *nyelv* mint közeg gondolata is igencsak megvilágítja a közegszerűség sajátosságát. A nyelvnek nincs önálló léte a benne és általa megszólaló lét vonatkozásában. Miközben a megszólalásban előtűnik, el is tűnik abban, ami megszólal, hogy a megszólalót engedje érvényre jutni. A nyelv tehát a lét megszólalásában úgy tűnik elő, hogy ami így nyelvként megszólal, az maga a lét. Ebben az univerzális vonatkozásban világítódik meg ténylegesen a „közeg", „médium" kifejezés értelme, úgy ahogyan a nyelvről mint a hermeneutikai tapasztalat nyelvi közegéről a filozófiai hermeneutika beszél. A fizikai értelmétől eltérően, itt a közeg nem valami

önállóan is létező állományt jelent, amelyben helyet kapnak a dolgok és események, lezajlanak a történések. A nyelvnek mint közegnek nincs ilyen önálló léte és nem is vegyül vagy keveredik el a benne megszólalókkal. Folyamatosan előtűnik és eltűnik, mint a lenni és megmutatkozni egységét és különbözőségét egymáshoztartozóként összekapcsoló és érvényre juttató *spekulatív struktúra*.

A *közeg* tehát nem pusztán olyasmi, ami az egyik résztvevőtől a másikig terjed, hanem a közegben *benne állunk*. A közegnek az egyiktől a másikig való terjedését is csak azért tapasztalhatjuk, mert benne állunk, tehát nincs felénk határa; nincs köz köztem és a közeg között, hanem a közeg maga a köz, amelyhez a hozzátartozás struktúrája mentén kapcsolódom. Ezért a közeg mindazzal, amitől elválaszt, elhatárol, össze is kapcsol. A közeget már csak azért sem lehet az általa elhatárolt két másik dolog közé helyezkedő harmadik „dolog”-ként felfogni, mert a közeg semmilyen irányban sem határolt.

A közegnek az elválasztás és az összekapcsolás egymáshoztartozásán alapuló *végessége* az, ami – megvontsága, visszatartottsága dacára – számunkra megtapasztalhatóvá is teszi. A tapasztalatilag végesként belátható közeg viszont önmaga felől nézve *határtalan*. Oly módon képzelhető el mint egy középpontból előtörő és szakadatlanul továbbrezgő, továbbgyűrűző, örvénylő mozgás, a szétválások, összeadódások, különbségek és összecsapások, visszaverődések és egybefolyások hullámzó-csillámló játéka, mely a szélein, törésvonalain, a megszakadásainál keletkező réseken, közökben állandóan visszafordul, visszapereg és visszafolyik önmagába. Ily módon a közeg nem is töretlen kontinuum, hanem inkább a mindig továbbhaladó, egymásbajátszó és továbbszövődő hatásösszefüggések kontinuus, szakadatlan története, ami a hatásokat kiváltó energiákat is folytonos keletkezésben-képződésben tartja.

13.

A közegszerűbe beletartozik mindaz, ami *közös*. Közös – nem úgy, mint az egyikben is és a másikban is ugyanúgy vagy hasonlóképpen meglevő, hanem mint az egyik és a másik közreműködése révén képződő, s e kölcsönhatások folyamatában továbbképződő közeg. Ezért a közös mint *közös közeg* nem jelent olyanfajta közösségképződést, amely a hozzátartozóknak, az egyiknek vagy a másiknak a felszámolódásával, beolvadásával, vagy egymással való összeolvadásával jár együtt, hanem fordítva, éppen a sajátosságaik kiképződését a közösből való részesülés, a közösben való részvétel révén. A közös valójában a részvétel

kölcsönösségében megerősődött, megszilárdult individualitások és partikularitások *közössége*.

A közösség közegszerűként való felfogásával éppen az válik beláthatóvá, hogy valamely konkrét közösség nem azáltal lesz autentikus és erős, hogy felszámolja és beolvasztja magába az individualitásokat és partikularitásokat, hanem azáltal, hogy a közegében a legteljesebb mértékben kifejlődhetnek és megerősödhetnek az individualitások és a partikularitások. Az igazi közösség nem lehet más, mint a teljes értékű individualitások és partikularitások közösen alkotott közössége.

14.

Úgy tűnik, az „inter" voltaképpeni lényege és értelme leginkább a közegszerűsége felől világítható meg. Hagyományosan ezt többnyire fordítva gondolták el: azt feltételezték elsődlegesnek, ami szilárdan „van", s körülhatárolja a köztes teret. A dolgokból, a határból, a kérdésből, ezeknek mint előzetesen meglévőknek az egymáshoz való viszonyából próbálták meg levezetni és megérteni az „inter"-t: a diszciplínákból az interdiszciplinaritást, a textusokból az intertextualitást, a kultúrákból az interkulturalitást.

A köz, a közöttiség és a közeg problémaköreinek alaposabb (újra)gondolása viszont arra utal, hogy ezt valójában fordítva kell elgondolni: nem az „inter" tartozik hozzá mindazokhoz, amelyek „közötti", hanem azok tartoznak hozzá az „inter"-hez – voltaképpen belőle bontakoztatva ki magukat –, amik közti *köztességként* tapasztalhatjuk meg és gondolhatjuk el az „inter"-t. Bármennyire is szilárdaknak tűnjenek a partok, valójában a folyó által formáltak és szabdaltak, s úgymond a folyóból emelkednek ki; a folyó nélkül pedig, mint partok, semmik. A folyó viszont nem semmi, nem üres köz a partok között; a folyó az, ami a partokat partokká mossa, az egyik parttól a másikhoz csapódó, s onnan visszaverődő szakadatlan „hatástörténés"-ként.

Mindez arra vall, hogy magából az „inter"-ből kell/lehet megvilágítani és levezetni az önálló létezők, akárcsak a határ, a kérdés, a nyelv, a partok és a híd lényegét. Manapság már a kultúra lényege sem tárható fel és érthető meg másképp, mint *inter-kultúra*.

15.

Az „intertextualitás" egyike azoknak a komplex kifejezéseknek, amelyekben a „köz", „köziség", „közöttiség" értelmében vett „inter" előtag már viszonylag korán szerepet kapott és meglehetősen közismertté vált.

Az *intertextualitás* a Julia Kristeva által meghatározott eredeti értelme szerint „textuális kölcsönhatás, amely egy szövegen belül képződik”.[121] A Kristeva-féle definíció a „szövegköziség” kapcsán egyértelműen a szövegen *belüli* közöttiségre utal, ami a szöveg belső erőterének szükségképpeni tartozéka, és nem szövegrészek vagy (kész) szövegek külsődleges kapcsolatrendszerére. Tehát nem valamiféle komplex szövegképződmények strukturális elrendeződéséről, s ehhez kapcsolódó jelentésképző többletfunkcióról van szó, hanem *a szöveg létmódjának egy újszerű megközelítéséről*, ami magának a szövegnek és a textualitásnak a tulajdonképpeni értelmét a hagyományos szövegszemléletnél jobban, hatékonyabban megvilágítja. Eszerint a *textualitás* maga olyan természetű létmód, amely csak a „köziség”-hez, a „közöttiség”-hez hozzátartozóként gondolható el ténylegesen.

Az, ami a korábbiakban elterelte a lényegről a figyelmet és többnyire félreértésekhez vezetett, részben Kristeva gondolatmenetének a strukturalizmus kontextusában való megfogalmazódásából és az episztemológiai hagyományhoz való kötődéséből adódik. Ennek jegyében Kristeva úgy véli, hogy egy adott szövegben az intertextualitás konkrét megvalósulási módozata meghatározza a szövegstruktúra alapvető (társadalmi, esztétikai) jellemzőit. Ennélfogva a megismerő szubjektum számára az intertextualitás fogalma azt mutatja meg, hogy egy szöveg milyen módon „olvassa” a történelmet, hogyan épül be a történelembe.[122] Egy szöveg intertextualitásként való megközelítése – Kristeva szerint – olyan szemiotikai eljárás, amely a szöveget *ideologémának* tekinti, vagyis társadalmi és történelmi összefüggéseivel együtt fogja fel. Az ideologéma az a gócpont, gyújtópont – mondhatnánk az a szövegképződési „közép”(pont) –, amelyben a szöveget alkotó kifejezések szövegegésszé szerveződnek, azzal együtt, ahogyan ez a szövegegész a történelmi és társadalmi kontextusba illeszkedik. Az ideologéma a „közös funkció”, amely a konkrét szövegstruktúrát összekapcsolja más struktúrákkal az intertextuális térben.[123] Ez nem azt jelenti, hogy az „intertextuális tér” a szöveg és más (nem textuális természetű) struktúrák között terjed ki, (nem a szöveg ún. társadalmi vagy esztétikai kontextusával azonos),[124] hanem azt, hogy a szöveg maga intertextuális (erő)tér, amely csakis a hozzátartozó más (társadalmi, esztétikai) struktúrákkal összekapcsolódva képződik szövegként. Más szóval, minden konkrét strukturális összetevő a

---

[121] J. Kristeva: *Problemele structurării textului*. 266.
[122] Vö. uo.
[123] Vö. uo.
[124] Az ideologémát leegyszerűsítve gyakorta úgy értelmezik (félre) mint az intertertextualitás (befelé) és a kontextualitás (kifelé) egymáshoztartozásán alapuló szövegegészt.

szövegköziségben megvalósuló társadalmi és történelmi kiterjedésként kapcsolódik a szövegegészhez. Ezt úgy is meg lehet fogalmazni, hogy a szöveget alkotó konkrét struktúrák *között* társadalom és történelem terjed ki, s az egyes struktúrák mint hozzájuk tartozó átfogó tartalmat és értelemösszefüggést hordozzák ezt a kiterjedést. Ennek a kiterjedésnek – a szöveg közöttiségéből kibontakozó társadalomnak és történelemnek – nincs a konkrét szövegstruktúrákról leválasztható, különválasztható, önálló létmódja; csakis az őt megjelenítő, kifejező struktúrákhoz *hozzátartozóként* van létjogosultsága; a szövegstruktúrák viszont ugyancsak nem választhatók le erről a közöttiségről, szintén ebből bontakoznak ki, mint a szövegköziség konkrét, sajátos, tapasztalati megvalósulásai és kifejeződései. Ennélfogva a szöveg nem olyasmi, ami valami*ről* szól (egy rajta kívüliről, általa leírtról), hanem a szöveg maga (társadalmi, történelmi, esztétikai) világként (univerzumként) tárul fel.

Az intertextualitás Kristeva által megalkotott koncepciója hosszú időn keresztül olyanszerű félreértéseknek volt kitéve, mint amelyek az „interdiszciplinaritás" kifejezést is övezik. Sokan az *interdiszciplinaritásban* sem látnak másegyebet mint kész diszciplínáknak egy közös kutatási probléma kapcsán való találkozását, holott az interdiszciplinaritás valójában a kutatási folyamatnak azt a közöttiségét hivatott feltárni és kifejezni, amelyben maguk a tudományos diszcíplínák a többoldalú megismerési kölcsönhatások, egymásbajátszó szemléletmódok erőterében kiképződnek. Az interdiszciplinaritás a nézőpontbeli és módszertani hatásösszefüggések folyamata, amely nem a kész diszciplínák közé ékelődik, hanem amely mindig is megelőzi az újabb diszciplínák kialakulását. Valaki csakis az interdiszciplinaritás talaján válhat ténylegesen *diszciplinárissá*, azaz a saját kutatási szakterületének a határai és lényegi jellemzői ebben a közös, köztes megismerési mezőben válhatnak igazán beláthatókká.

Az intertextualitásnak egy másik lehetséges – a közöttiség létmódjától eltérítő – félreértését Gérard Genette kínálja fel az általa alkalmazott „transztextualitás" kifejezés kapcsán. A *transztextualitás* a Genette által adott definíció szerint „a szöveg textuális transzcendenciája", amit nagyjából mindarra utal, ami „a szöveget nyilvánvaló vagy rejtett kapcsolatba hozza más szövegekkel".[125] Ebből kiindulva Genette az intertextulitást a transztextualitás egyfajta származékos módjának tekinti, amikor a következőt mondja róla: „Az intertextualitást én a magam részéről – kétségkívül korlátozó módon – két vagy több szöveg együttes jelenlétéből fakadó kapcsolatként, azaz – eidetikusan és leggyakrabban – egy szövegnek egy másik szövegben való tényleges jelenléteként

[125] G. Genette: *Transztextualitás*. 82.

határoznám meg. A legexplicitebb és legszószerintibb változatát az *idézet* hagyományos gyakorlata képviseli."[126] G. Genette tehát az intertextualitást két vagy több szöveg egymáshoz való viszonyaként, illetve egy szövegnek egy másik szövegbe való belehelyezettségeként érti félre. A félreértés onnan származik, hogy a (poszt)strukturalista szemléletmód nála is, mint sokan másoknál, egyelőre még adósa marad a strukturalizmus szubsztancializáló, szubjektumcentrikus hagyományának: nem tud kellő eredményességgel kilépni abból a szemléleti keretből, amely a szövegeket egymással kapcsolatba lépő kész szubjektumoknak tekinti.

III. Az „inter"kultúra értelme

1.

Az előbbiek során láthatóvá vált, hogy a „kultúra" kifejezés mennyire változó értelmű képződmény. Tapasztalati síkon különböző, sajátos jegyekkel rendelkező konkrét kultúrákkal találkozunk, s ugyanakkor a kultúráról szóló diskurzusok is sokfélék. Az egyes diskurzusok nemcsak egy felettes metadiskurzus nézőpontjából, hanem egymás vonatkozásában is különbözőek. Mindenikükben valamely sajátos konkrét kulturális létállapot *önértelmezése* is megszólal. Az egyes diskurzusok így a maguk sajátos szemléleti keretei között *alakítják* is a kulturális önszemléletet, egy adott kultúrában élő emberi közösség kulturális önértelmezését.

2.

Azok a szubsztancialista kultúrafelfogások, amelyek a kultúrát „valamiként" fogják fel tárgyi, intézményi, axiológiai és szemiotikai valójában, a *szubjektum-metafizika* szemléleti kereteit rekonstruálják. Az „inter"kultúra problémája a kultúrával kapcsolatos gondolkodásmódnak és a kultúraértelmezéseknek egy olyan *fordulatát* feltételezi, amely a szubsztancialista és szubjektumcentrikus kultúrafelfogások meghaladásán alapul. E fordulattal járó szemléletváltás lényege a kultúrának egy újfajta megközelítésében áll: az önálló szubjektumként, az egyes konkrét kultúráknak egymással szembenálló kész szubjektumokként való felfogása helyett a kultúrának a *közöttiségből*, az interkulturalitás tapasztalatából kiinduló megértését, *hatásösszefüggésként* való kibontakozását, *hatástörténeti folyamatként* való felfogását állítja előtérbe. A mai

[126] Uo. 82–83.

létkörülmények között ez szükségképpen együtt jár a kultúrának „inter”kultúraként való önszemléletével, a kultúra közegében konstituálódó emberi létnek az interkulturalitás horizontjában való önértelmezésével.

3.

A kultúra ma sem egyéb, mint aminek más történelmi időszakokban is tudta magát, illetve aminek a benne élők számára létmegértésük horizontjaként mindenkor feltárult: a lét emberi minősége, a *humanitas* legteljesebb megvalósulása és kifejeződése. Ez ténylegesen sohasem „tiszta” formájában, hanem sajátos létkörülmények közepette, konkrét kulturális létállapotként érvényesült. Az egyetemes emberinek nincs egy, a partikularitásokról leválasztható, önálló konkrét létmódja. Mindenik partikularitás az emberit a maga sajátos módján valósítja meg és juttatja kifejezésre. A partikularitásokon felülemelkedő vagy azokat felszámoló absztrakt kulturális univerzálék a totalitarizmus, újabban pedig a globalizáció struktúráiban öltenek testet. Az egyetemes emberi vonatkozásokról leváló partikularitások pedig az önmagukba forduló zártságok kultúrán kívüli, illetve kultúra alatti létállapotai.

A mai szemléleti megközelítések számára a *kultúra*, a *kulturalitás* olyan alapvető emberi létmódként tárul fel, amely leginkább a „köziség”, a „közöttiség” irányából gondolható el ténylegesen. A kultúra lényegében *inter*-kultúra. Ezzel nem indokolatlanul kibővíteni akarjuk a kultúra kifejezést, illetve eltorzítani a kultúra fogalom tartalmát, hanem inkább a *másik oldaláról* kívánjuk megvilágítani azt. A szubsztancialista és szubjektumcentrikus kultúrakoncepciók számára többnyire rejtve maradt a kultúra interkulturális dimenziója; ez viszont nem jelenti azt, hogy ezidáig is ne létezett volna, s ne tartozott volna hozzá szervesen bármely kifejlett kulturális létállapothoz. A kultúrával kapcsolatos fogalomalkotás azonban másfajta tapasztalati mezőben mozgott. A kortárs kulturális tapasztalatok viszont egyértelműen a kultúraköziségre és a közöttiség mezőjére irányítják a figyelmet, ebből a perspektívából kínálják a kultúrának egy teljesebb, átfogóbb megértését. A *kultúraköziség*, az *interkulturalitás* a kultúrát a tényleges lényege és értelme szerint érvényre juttató létállapot, mivel a kultúra a maga lényege és értelme szerint *inter-kultúra*, és az adott konkrét léthelyzetekben és a megélt kulturális tapasztalatok szintjén *annak tudja magát*.

4.

Az „inter”kultúra nézőpontjából ajánlatos különbséget tenni *a kultúra* és az egyes konkrét kultúrák között. Kultúráról így, egyes számban, ma már csak egy olyan kultúra nézőpontjából lehet beszélni, amely *a kultúrá*nak tudja magát. Ezzel szemben az antropológia, a szociológia, a kultúratudomány stb. konkrét kultúrákat tanulmányoznak, olyanokat, amelyek meghatározott embercsoportok vagy közösségek világát alkotják. Ezek empirikus vonásaikban lehetnek többé- vagy kevésbé eltérők egymástól, de mindenikük a maga sajátos módján *a kultúrát* mint alapvető emberi létdimenziót valósítja meg és jeleníti meg. Nem mindegy viszont az, hogy az egyes kultúrakoncepciók miben/miként látják beazonosíthatónak és megragadhatónak azt, ami egy adott emberi létállapotot *kultúrá*nak minősít. Hagyományosan úgy tekintették ezt mint az illető konkrét kultúrában meghúzódó lényeget, amitől ez kultúra mivoltát nyeri. Az „inter”kultúra nézőpontjából viszont az „inter”-nek a kulturális hatásösszefüggésekként kiépülő mezője, folyamatos mozgása az, amelyből az egyes konkrét kultúrák egymással kölcsönhatásban kibontakoznak és kiképezik a kulturális különbségeiket megjelenítő sajátosságaikat. A kulturális egyetemesség és lényegiség nem a konkrét, partikuláris kultúrákhoz tartozó absztrakt, univerzális horizont, hanem a kulturális hatásösszefüggéseknek a közöttiség mozgásterében zajló, az egyes kultúrákat mindig továbbépítő kultúraképző játéka.

Az ún. „a kultúra” tehát – szemben az egyes konkrét kultúrákkal –, nem a „kultúrák kultúrája”, nem valamiféle „metakultúra”, hanem a tényleges inter-kultúra, az egyes konkrét kultúrákat átfogó és alakító *kultúraközi hatásösszefüggések* behatárolatlan mezője, az a mindig továbbhaladó *kulturális hatástörténeti folyamat*, amelyben az egyes konkrét kultúrák folyamatosan részt vesznek, s amelyből részesülnek. Ugyanakkor az „inter”kultúra az empirikus kultúrák partikularitásáokhoz úgy tartozik hozzá mint a kulturális létállapot egyetemes normája és nyitott horizontja, amely nem végérvényesen és időtlenként lerögzített, hanem a kulturális kölcsönhatások játékában, a hatástörténeti folyamatban éppenséggel az egyes konkrét kultúrák részvétele révén történelmileg folyamatosan alakul.

5.

Az „inter” az interkulturalitás esetében is, akárcsak az intertextualitás vagy interdiszciplinaritás esetében, félre is érthető. A létfolyamatok nemcsak egy meghatározott kultúrán belül, hanem a kultúrák közötti mezőben, az egyes konkrét kultúrák érintkezési és

találkozási területein, konfrontációjában és kommunikációjában is kibontakoznak. Az ezekkel kapcsolatos tapasztalatokban az interkulturalitás kész, egymással szemben- és kapcsolatban álló kultúrák közti kölcsönhatások mozgásterének, hálójának tűnik fel. Ez a felszíni benyomás viszont éppen a lényeget rejti el: azt, hogy az egyes konkrét kultúrák nem az interkulturalitás közegén kívül keletkeztek, s nem fejlődésük egy adott szakaszában jutottak el oda, hogy más kultúrákkal is kapcsolatba lépjenek, hanem pontosan az interkulturalitás közegéből termelődtek ki. Ennélfogva a kultúramivolt lényegéhez tartozik, hogy kulturális kölcsönhatások kapcsolathálójában formálódik.

Az interkulturalitás nézőpontja éppen arra irányítja rá a figyelmet, hogy minden sajátos konkrét kultúra valójában az interkulturális mezőben képződik. A kultúra, bármely konkrét megvalósulási formájában, lényege és értelme szerint interkulturális képződmény, „inter"kultúra, azaz a közöttiség mezőjében képződő kulturális tapasztalatok, horizontok és hatásösszefüggések egymásbajátszásának egy sajátos konstellációja.

A kultúraköziség tehát nem kész *kultúrák köztiség*et jelent, hanem azt az alapvető emberi létállapotot jeleníti meg, hogy az emberi egyének és közösségek életük bármely mozzanatában egy kultúra *közegében*, azaz kultúrában *benne állók*ként találják magukat. Nincs olyan emberi létmozzanat, amely minden vonatkozásban kultúrán kívüli vagy kultúraközömbös lenne, és ne valamiféle kulturális közegben képződne. Valójában az egyik kultúrától a másikig nem találunk mást, mint kultúrát. Valamely adott kultúra szükségképpen a kultúraköziség előzetességstruktúráiban gyökerezik, az itt működő kulturális hatásösszefüggésekből bonatakozik ki. A kultúraköziség az az átfogó, univerzális közeg, amely a hatásösszefüggések folyamatos játékaként tartja fenn és hordozza a kultúraképződés szakadatlan folyamatát, s a kiképződött, önálló, sajátos formát öltött kultúrák egymást formáló kölcsönhatásait. A sajátos formát öltött konkrét kultúrák maguk is benne állnak a kulturális hatásösszefüggések kapcsolathálójában, mindvégig szakadatlanul részt vesznek abban a határtalan (mindig tovább haladó) hatástörténeti folyamatban, ami az interkulturalitás behatárolatlan közege, önmagát – minden konkrét kultúra kibontakoztatása révén – folyamatosan továbbépítő játéka. A kultúrák köztiség tehát következménye a kultúraköziségnek és nem forrása annak.

Fontos kérdés, hogy az egyes konkrét kultúrák történelmileg mennyire válnak bemerevedettekké, zártakká, vagy mennyiben képesek rugalmas, nyitott struktúrákat fenntartaniuk és működtetniük. Ezen múlik, hogy milyen mértékben szigetelik ki magukat a kultúraköziség közöttiségből, vagy milyen hatékonysággal válnak résztvevőivé a kulturális hatástörténeti folyamatnak. Az ezzel kapcsolatos tapasztalatok

mind az egyes kultúrák önértelmezéseiben mind pedig az ezeken alapuló kultúrakoncepciók kultúraértelmezéseiben fontos szerepet játszanak. Egyfajta oldaláról tárul fel a kultúra lényege akkor, ha a kultúrát zártnak tekintik, önmagába fordulóként fogják fel és értik meg, s egy egészen más oldaláról mutatkozik meg a kultúra, ha úgy tekint önmagára és úgy tekintenek rá mint „inter"kultúrára, a kultúraköziség közegének részesére és résztvevőjére.

Valamely kultúra önszemlélete, önértelmezése voltaképpen azt jelenti, hogy az adott kultúrát az önmagáról alkotott képe is folyamatosan alakítja, s ez a kép pedig az interkulturalitás közegében képződik. Az interkulturalitás közege tükröt tart minden egyes benne részt vevő konkrét kultúra elé, s az illető kultúra ebben a tükörben ismerheti fel a maga értékeit és ételemösszefüggéseit, valamint önmagát mint mindezek hordozóját és építőjét. Csakis az interkulturalitás közegében való visszatükröződés révén válik érthetővé az, hogy miért, hogyan és miként tartozik hozzá az önmagáról alkotott képhez az is, hogy egy adott kultúra mit tekint *a kultúrának*, hogyan értelmezi és érti meg önmaga vonatkozásában egyetemes összefüggések szintjén is a kultúra lényegét és értelmét. Nyilván ezzel függ össze az is, hogy egy bizonyos kultúra hogyan tekint *más* kultúrákra.

6.

A történelmi munkák rámutatnak – írja Cl. Karnoouh –, hogy a társadalmak évszázadok óta az interkulturalitás különböző formáit termelték ki.[127] Az „inter" előtag egyszerre jelöli az egyes konkrét kultúrák sajátszerűségét biztosító különválást, eltávolítást, valamint a kölcsönösséget. E szimultaneitás révén az interkulturalitás mezőjében minden olyasmi helyet kap, ami egyesít vagy elválaszt két vagy több kultúrát. Lényeges, hogy az „inter"-nek hordoznia kell magában olyan redukálhatatlan különbségeket is, amelyek az interkulturalitás közegében fenntartják és érvényre juttatják a kölcsönhatást. Ellenkező esetben a kulturális hatásösszefüggés egyirányú hatások átadási és befogadási csatornájává válik, ami kulturális dominanciához vagy asszimilációhoz vezet.

A Nyugat kultúráját hosszú időn keresztül az jellemezte, hogy éppenséggel nem érvényrejuttatta, hanem elfedte és leépítette a kultúra interkulturális lényegét. Ez abban nyilvánult meg a leginkább, hogy egyirányúan vette át, fogadta be más kultúrák értékeit, s hasonlóképpen egyirányúan terjesztette ki a saját értékeit a hatalmába kerített többi

[127] Vö. Cl. Karnoouh: *Interculturalismul şi sfîrşitul culturii europene*. 151.

kultúrára. Ebben a piaci mechanizmusokra redukált átadási-átvételi gyakorlat is közrejátszott, amelyben a más kulturális elemek elvesztették azt az értékdimenziójukat, kiemelődtek azokból az értelemösszefüggéseikből, amelyek eredetiségüket, egyediségüket és hitelességüket garantálták. Ilyenformán – mutat rá Cl. Karnoouh – nyomban előállnak az interkulturalitás korlátai, mihelyt az *inter* már nem jelent valamiféle redukálhatatlan különbséget is a közöttiség mezőjében.[128]

7.

A fenti észrevétel a kulturális tapasztalatnak egy lényegi sajátosságát állítja előtérbe.

A közöttiségben bennefoglaltatik a valami és másvalami *közti különbség*. A különbség (meg)„léte" abból fakad, hogy mindenik létező birtokolja a maga sajátját. A sajátnak az alaptermészete viszont abban áll, hogy mindig a másik sajátja vonatkozásában *a saját*, azaz a másik sajáttól való különbségében, más szóval a különbséggel alkotott egységében. Ez az egység nem olyan értelemben egység, hogy a saját magában foglalja a másiktól való különbséget, hanem úgy, hogy a sajáthoz *hozzátartozik* a különbség. Ami az egyik oldaláról nézve saját, az a másik oldalról nézve különbség. Mint saját, konkrét, és a lehetőségfeltételek által behatárolt; mint különbség (a sajáthoz hozzátartozó különbség), a másikra nyitott és a lehetőségek irányából behatárolatlan. A közöttiséget képző *köz* úgy tartozik a belőle kiemelkedő dologhoz, mint annak a sajátjához hozzátartozó különbség „kiterjedése", vagyis mint a sajátnak a hozzátartozó különbség általi kiterjedése.

Éppen a sajátnak a tapasztalata *mutatja*, hogy a sajáthoz hozzátartozik a különbség is. Úgy tartozik hozzá, mint benne megmutatkozó. Míg a saját önmagát és a másikat mint nem-önmagát tapasztalja, megmutatkozik benne a különbség. A különbség tehát nem különálló tapasztalat, hanem a tapasztalatban (valaminek a tapasztalásában) *megmutatkozó*. Ami megmutatkozik, az hozzátartozik ahhoz, amin megmutatkozik; a különbség a dolgon magán mutatkozik meg, s ez a megmutatkozása maga a dolog tapasztalata.

Amennyiben a tapasztalatot közegnek tekintjük, a megmutatkozásban kiterjedőként és lehatárolatlanként fogjuk fel. Ez azt jelenti, hogy a tapasztalat nem azonos egy adott tapasztalati tartalommal, de nem is választható külön attól. Mindig az „tölti ki", amit éppen tapasztalunk; de folyamatosan kitölti valami, mert folyamatosan tapasztalunk. Az pedig, amit éppen tapasztalunk, az egyik dolognak a

[128] Vö. uo. 157–158.

másik dologtól való *különbségében megmutatkozó sajátja*. A különbséget tapasztaljuk, úgy, hogy az mindig hozzátartozik a sajáthoz, s a saját hozzátartozik a különbséghez. A tapasztalat alapstruktúrája maga ez a *hozzátartozás*. A tapasztalat a *saját* oldalán konkrét, behatárolt, véges; a *különbség* oldalán lehatárolatlan és a másikra nyitott (újszerűségekre, idegenszerűségekre nyíló) perspektíva.

8.

Az egyes konkrét kultúrák sajátszerűsége és különbözősége felveti a *másik*, a *másság* problémáját. A másság kiterjedtté vált és egyre fokozottabban tudatosuló tapasztalata nagymértékben hozzájárult az interkulturalitás által hordozott kulturális szemléletváltás bekövetkezéséhez. Akár úgy is fogalmazhatunk, hogy az interkulturalitás alapproblémája voltaképpen a *másik* problémája. Ezzel egyúttal a *másik* problémája sajátos interkulturális szempontú megvilágításba helyeződik. Ugyanis a másik problémája nem az egymástól különböző konkrét, partikuláris jegyekkel felruházott kultúrák egymással szembeni másságának a problémája. Interkulturális nézőpontból a másik egy adot kultúrán *belüli* probléma. Más szóval: egy adott kultúrához mint „inter"kultúrához *hozzátartozik* a másik. Ezzel a konkrét, sajátos kultúrák egymáshoz való viszonyának a kérdése is megfordul: nem azért merül fel a másik mint probléma, mert vannak különböző sajátos kultúrák, léteznek a kulturális másságok, hanem fordítva: az interkulturalitás közegéből azért bontakozhatnak ki különböző kultúrák, mert mindenikükhöz hozzátartozik a másik, mindenikük nyitott a mássá válás lehetőségére.

Az interkulturalitás közegében az egyes konkrét kultúrák nem puszta sajátosságokként találkoznak egymással, hanem a sajátosságaikhoz tartozó különbségeik közvetítésével, azaz az interkulturális mezőben kirajzolódó horizontjaik egymásbajátszásaként. A különbségeknek és a kölcsönhatásoknak ebben a vibráló játékában képződik folyamatosan az a *közös közeg*, amelyben hatnak egymásra és kommunikálhatnak egymással. A másik mindig jelen van egy konkrét kultúra életében, de úgy mint hozzátartozó horizont és a belőle megnyíló hatásösszefüggés.

Ebben a kontextusban lehet számot vetni azzal is, ami ténylegesen idegen. Az *idegen* voltaképpen az a „másik", akinek a horizontja kívülreked a horizontok találkozásán és egymásbajátszásán az interkulturális mezőben; az, aki úgy van jelen, hogy a hatása nem ér el hozzánk, és irányunkból sem lehet rá tényleges hatást kifejteni. Az idegen kulturális létmódja a *hatás nélküli jelenlét*, ami a hatásösszefüggések hálóján képződő „lyukként", „űrként" zavaró, kiszámíthatatlan, kaotikus állapotot idéz elő.

9.

H.-G. Gadamer egy Hegeltől vett idézettel világítja meg az emberi létformává vált kultúra lényegét: „Hegel ezt mondja: *A műveltség annyi, mint hogy a dolgokat tudjuk egy másik álláspont felől tekintetbe venni*."[129] Maga Gadamer is ismételten, máshelyütt is visszatér annak hangsúlyozására, hogy a kultúra a másik szempontja gondolásának a képessége.[130] Azt, hogy valamely kultúra mennyire éppen az interkulturalitás közegében terjed ki, éppen azáltal tapasztaljuk meg, hogy mindig különböző szempontok között állva találjuk magunkat az adott kultúrában, a saját szempontunk és a másik szempont *között* mindig útonlevőként. A megélt kultúra számunkra éppen abban mutatkozik meg alapvető emberi létállapotként, hogy megtanuljuk benne „a másikat a saját szempontjaiból kiindulva megérteni".[131] Csak így tudunk teljesebb és igazabb képet alkotni a dolgokról és magunkról.

10.

A szempontok különbözőségének a létjogosultsága és megléte némely értelmezőket a *relativizmus* vádjának a hangoztatására készteti. Ennek cáfolataként Gadamer éppen azt hangsúlyozza, hogy nem lehetséges ténylegesen közös nézőpont a különböző kultúrák világszemléletében.[132] Az érvelés éppen az „inter"-nek a partikularitásokhoz képest érvényesülő elsődlegeségére alapoz. Az értelemösszefüggés, amelyből az egyes kultúrák kiemelkednek és amelyben egymással találkoznak átfogja, megelőzi és egyszersmind meghaladja a partikuláris sajátosságokat. Ugyanaz az értelemforma érvényesül az egyikben is és a másikban is, anélkül, hogy ennek tartalmilag is közös nézőpontokat és tapasztalatokat kellene eredményeznie. Ugyanis a *köz* mintegy *belülről* fogja át és hatja át a benne résztvevőket, s voltaképpen benne állva és belőle részesülve válnak ténylegesen résztvevőkké. Az egyes kultúrák azáltal találkoz(hat)nak egyáltalán egymással, hogy már mindig is – a találkozásukkor is – be vannak vonva abba az átfogó értelemösszefüggésbe, amely éppen a különbözőségeiket juttatja érvényre, s ezáltal az egymás vonatkozásában kifejezésre jutó ténylegességüket, tulajdonképpeniségüket. Mindenikük a saját nézőpontjának az érvényesítése révén válhat a legnyitottabbá a másik

[129] H.-G. Gadamer: *A nyelvek sokfélesége és a világ megértése*. 13.
[130] H.-G. Gadamer: *Ştiinţa şi societatea*. 66.
[131] H.-G. Gadamer: *A nyelvek sokfélesége és a világ megértése*. 14.
[132] Vö. G. Warnke: *Gadamer. Herméneutique, tradition et raison*. 214.

irányában. Az egyes konkrét kultúrák a saját nézőpontok *közösségében* találkoznak ténylegesen egymással. A valós interkulturalitás ezért nem jelenthet sem kulturális dominanciát, sem pedig nem eredményezhet kulturális asszimilációt.

11.

A saját nézőpontok közösségében való találkozásra azért nyílik folyamatos lehetőség a kultúraköziség közegében mert mindenik sajátos, konkrét kultúra lényege szerint *közösség*.

A kulturális közösség és a kultúrák közssége nem olyasmi, ami az egyes kultúrák sajátosságainak a feladása és egymásbaolvadásuk révén keletkezne, és nem is olyasmi, ami a kultúraköziség közegében valami kultúrákfeletti egységberendező, globalizáló hálózatként képződnék. A kulturális közösség mibenléte tekintetében az *Inter*-net tapasztalata nem megvilágító példa, legfennebb ellenpélda.

Gadamer szerint a közös olyasmi, ami a nyelvben – a nyelv mint lényege szerin *közös nyelv* – és a kultúrában mindig jelen van, s az interkulturalitás hatásösszefüggéseinek játékában állandóan aktualizálódik. A kulturális közösség lényegét Gadamer a *mű* példájával világítja meg. A mű – mondja Gadamer – „»leválik« minden föltételről, mint például a kortárs »világ« föltételeiről”. A mű kommunikatív ereje abban áll, hogy „a közös egyedül benne konstituálódik”.[133] Hasonlóképpen történik ez az egyes konkrét kultúrákkal is. Miközben a kultúraköziség hatásösszefüggéseinek a játékterében kiképződnek, a *közös bennük konstituálódik*, külön-külön mindenikükben, a maguk *sajátos* feltételei közepette, de az emberi létállapot *egészére* kiható módon.

A kultúra *emberi mű*, a szó legtágabb, legátfogóbb, legteljesebb értelmében: a *humanitas* közössége.

[133] H.-G. Gadamer: *Kora romantika, hermeneutika, dekonstruktivizmus*. 64.