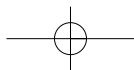
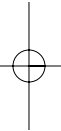
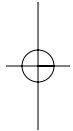


## Képszemantika, hagyomány, mobilkommunikáció



Kortárs Magyar Filozófusok  
Contemporary Hungarian Philosophers

A sorozat szerkesztői/Editors

András Ferenc (Pécs)  
Boros János (Pécs)  
Garai Zsolt (Pécs)  
Szécsi Gábor (Budapest)

**Boros János  
András Ferenc  
(szerk.)**

# **Képszemantika, hagyomány, mobilkommunikáció**

**Tanulmányok Nyíri Kristóf filozófiájáról**

**Brambauer  
Pécs**

**Kiadja Brambauer Kiadó Pécs**

Published by Brambauer, Pécs, Hungary

brambauer@axelero.com

© Brambauer 2005

Készült: Times betűtípus felhasználásával

Boros János, András Ferenc (szerk.)

Képszemantika, hagyomány, mobilkommunikáció

Tanulmányok Nyíri Kristóf filozófiájáról

Image-semantics, Tradition, Mobile Communication

Nyíri.

1. Image-semantics. 2. Tradition. 3. Mobile Communication.
  4. Nyíri, Kristóf (1944) – Philosophy. 5. Language. 6. Science.
  7. Democracy. 8. Hermeneutics. 9. Ethics. 10. Tradition.
  11. Plato. 12. Aristoteles. 13. Kant. 14. Nietzsche.
  15. Bergson. 16. Wittgenstein. 17. Heidegger. 18. Gadamer.
- I. Boros, Janos - András, Ferenc (ed.)

in Hungarian

**ISBN 963 217 938 2**

**ISSN 1786–6766**

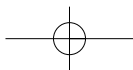
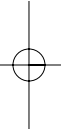
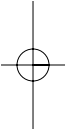
Tördelte és tervezte Magyar Ákos

Nyomtatás Magyarországon, Bornus Kft.

Printed in Hungary, Bornus Ltd.

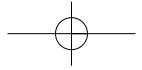
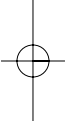
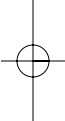
bornkft@axelero.hu

A kötet megjelenését támogatta  
a Magyar Tudományos Akadémia  
és a  
Pécsi Tudományegyetem





A kötet Nyíri Kristóf, a Magyar Tudományos Akadémia tagja munkásságáról, a Pécsi Tudományegyetem Filozófia Doktori Iskola keretében 2004. november 8-án rendezett konferencia előadásait tartalmazza. A konferencia az Iskola alapító tanárának születésnapjára köszöntője volt.



# Tartalom

## KÉPSZEMANTIKA

### BOROS JÁNOS

Képszemantika, képontológia, képetika . . . . .	17
A képtár tétel . . . . .	21
A képérvéls-képkommunikáció tétel . . . . .	25
Kép-szöveg dichotómia . . . . .	27
Világ mint kép mint mozgás – Bergson . . . . .	33
A képmozgás temporális szemantikája – Deleuze . . . . .	43
Képdemokrácia felé . . . . .	46

### DANKA ISTVÁN

Képhasználat és jelentés . . . . .	49
Szójelentés, képjelentés . . . . .	50
Képet nézni – és másképp látni . . . . .	52
Képiség és a hagyomány . . . . .	53
Képhasználat, képjelentés . . . . .	55

### KONDOR ZSUZSANNA

Kép és kontextus . . . . .	61
A képi- és verbális kifejezés különbözése . . . . .	61
A kommunikációtechnológia perspektívája . . . . .	64
Kép és írás . . . . .	66
Gondolat és gondolat-objektíváció . . . . .	68

### KRUZSLICZ ANITA

A kép, mint „átlátott struktúra” és a „kritikai látás” problémája . . . . .	73
--	----

### MEZŐSI GYULA

Kettős kódolás az interneten: képek és szavak . . . . .	83
---	----

A mentális reprezentációtól a közvetlen perceptuális folyamatokra épülő szimbólumokig . . . . .	91
A vizuális percepció elméletei és a tudattartalmak: az „elme szeme” és a kartézianus színház . . . . .	92

#### NEMES LÁSZLÓ

A képiség a 20. és 21. század tudományában:	
A klasszikus etológia paradigmaticus esete . . . . .	99

#### SZÉCSI GÁBOR

Kép, nyelv és hagyomány . . . . .	109
Nyelv, gondolkodás és kommunikációs technológia . . .	110
Képi nyelv és elektronikus kommunikáció . . . . .	117

### HAGYOMÁNY

#### ANDRÁS FERENC

A hagyomány paradoxona . . . . .	127
Privát nyelv – privát tradíció . . . . .	130

#### FEHÉR M. ISTVÁN

Szóbeliség, írásbeliség, hagyomány . . . . .	137
--	-----

#### GÁNGÓ GÁBOR

A Monarchia töredezett kommunikációja . . . . .	205
---	-----

#### HÉDER ISTVÁN

Nyíri Kristóf és a határlakók . . . . .	217
---	-----

#### RIPPL DÓRA

Néhány megjegyzés Nyíri Kristóf, „A magyar századelő ideológiatörténetéhez – Ady és Lukács” című tanulmányához . . . . .	227
--	-----

#### WEISS JÁNOS

Musil és a romantika . . . . .	237
--------------------------------	-----

## **MOBILKOMMUNIKÁCIÓ**

**ÉDL ÁGNES**

„Új közösségiség” a globális hálózat viszonyai között 251

**KRAJNIK SZABOLCS**

Multimédia és filozófia . . . . . 259

**PÁPAY GYÖRGY**

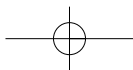
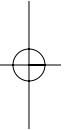
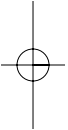
Hagyomány, technológia, vizualitás:

A megfigyelőtől a résztvevő szubjektumig . . . . . 267

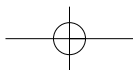
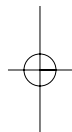
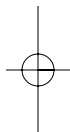
**NÉVMUTATÓ** . . . . . 277

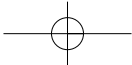
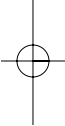
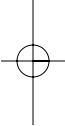
**NYÍRI KRISTÓF ÉLETE ÉS FŐBB MŰVEI** . . . . . 283

**A KÖTET SZERZŐI** . . . . . 285



## Képszemantika







Boros János

## Képszemantika, képontológia, képetika Megjegyzések Nyíri Kristóf kognitív képilelóziájához

Először a képek összessége van.<sup>1</sup>  
Az agy olyan kép, mint a többi.<sup>2</sup>  
Henri Bergson

Nyíri Kristóf akadémiai székfoglaló előadásában vázolta intellektuális fejlődését, mely a hagyomány filozófiájától a kommunikáció, majd a kép filozófiája felé vezetett. 1999-ben, egy akadémiai konferencián, Pléh Csaba, Merlin Donaldra hivatkozva, felhívta a figyelmét, hogy a képies gondolkodás az információfeldolgozás alapvető szintje.<sup>3</sup> Nyíri Kristóf elfogadta Arnheim, Damasio és Donald érveit és levonta a következtetést: „Ha az emberi gondolkodás eredendően képies; ha szónyelvi emlékeink éppenséggel képi közegben tárolódnak s képi közvetítéssel válnak ismét szónyelvivé: akkor a hagyományok és hagyományozódás bármiféle érvényes elméletének érdemben kell foglalkoznia a *képi hagyományozás* sajátyszerűségeivel.”<sup>4</sup> Nem kevesebbet állít itt Nyíri, mint hogy az emberi gondolkodás, a nyelv, a kultúra alapvetően képi módon jelenik meg és tárolódik az emberi tudatban. Az emberi tudatot eszerint fölfoghatjuk egyfajta képtárnak, a gondolkodás pedig séta ebben a képtárban, megáll képeknél, azokat

<sup>1</sup> H. Bergson, *Matière et Mémoire*. Essai sur la relation du corps à l'esprit, *Oeuvres*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, 4e édition (1re édition: 1959), 161–379, 196. „Il y a d'abord l'ensemble des images”.

<sup>2</sup> H. Bergson, id. mű, 190. „le cerveau est une image comme les autres”.

<sup>3</sup> Nyíri K., *Hagyomány és képi gondolkodás* (2002). Székfoglaló előadás a Magyar Tudományos Akadémián. [www.fil.hu/nyiri/szekfoglalo/tlk\\_wpd.htm](http://www.fil.hu/nyiri/szekfoglalo/tlk_wpd.htm). 6.

<sup>4</sup> Nyíri K. i.m. 8.

szónyelvivé teszi, majd kommunikációs, esetleg logikai folyamatok, manipulációk után keletkező újabb szónyelvi összefüggéseket „viszszaképesíti”, új képet festve, mely a képtár új képe lesz. Ezt a felfogást a „képtár” tételnek nevezem, és mint ilyen vizsgálok.

„A 21. század filozófiája felé” című írásában Nyíri Kristóf azt állítja, hogy a nyugati filozófia története a képiség elfojtásának története, és itt az ideje a kortárs kommunikációban zajló „ikonikus fordulatot” a filozófiában is komolyan venni. Ez egyben azt jelentené, hogy a filozófiát felszabadítjuk a képeknek, és a képek segítségével, vagy azok intenzívebb igénybevételével gondolkodunk magunkról és a világról. Mint mondja, a „filozófia csak abban a közegben gondolkodhat, amely közegben kommunikálni képes, s csak olyan tárgyakról gondolkodhat, amelyeket kommunikációs eszköztárával meg tud jelelni. A Nyugat filozófiájának története egyfelől a mozgó, színes, látható, hallható, tapintható világ spontán-mindennapi élménye s másfelől a tiszta írásbeliség gerjesztette elvont fogalmiság közötti ismétlődő összeütközések története. Az összeütközések alapvetően az írás közegében zajlottak, s róluk kizárólag az írás közegén át értesülhetünk: a győztes mindig is csak az elvont fogalmiság platóni hagyománya lehetett.”<sup>5</sup> Máshol pedig azt mondja, „a kifejtés, érvelés és magyarázat nyelve a merő *szónyelv* maradt”.<sup>6</sup> Nem nehéz észrevenni vélni vagy feltételezni a világ-fogalmiság szembeállításában a klasszikus empirizmus-racionalizmus oppozíció új megfogalmazását, és ha helyes a feltevés, akkor e szembenállásra legalább is részben feltehetően szintén jellemzők azok a jegyek, melyeket filozófiatörténészek számtalanszor hangsúlyoztak.

Nyíri Kristóf szerint a tapintható, látható, hallható világ áll szemben az írásbeliségre támaszkodó fogalmisággal, e kettő összeütközése az utóbbi tartományában történt, és mint a tartomány ura, ez utóbbi került ki győztesen. Fölvethetjük itt a kérdést, hogy miként is kellene

<sup>5</sup> Nyíri K., „A 21. század filozófiája felé”, Nyíri K. szerk. *Filozófia az ezredfordulón*, Budapest, Áron, 2000, 387–406, 392.

<sup>6</sup> Nyíri K., *A gondolkodás képelmélete* (2000), [www.fil.hu/uniworld/nyiri/ELTE\\_2000\\_conf/tlk.htm](http://www.fil.hu/uniworld/nyiri/ELTE_2000_conf/tlk.htm), 1.

elképzelnünk az összeütközést, ha az a mozgó, színes, képszerűen látható világban zajlana, és nem a fogalmiságban, ha az érvelés nyelve a képi nyelv lenne. A „képérvelés” tételének nevezhetjük, ha azt állítjuk, hogy a győztes a platóni-fogalmi hagyománnyal szemben a képek világa, és végső soron képekben zajlik mindaz, amit tudománynak, elméletnek, kommunikációnak nevezünk. Ha a képérvelés fogalmát túlságosan a szónyelvi kifejezés rabjának tartjuk, akkor helyette a „képkommunikáció” tágabb fogalmát is használhatjuk, mellyel kifejezhetjük a szónyelvi hagyományhoz és az ezzel szorosan összefüggő érvelő gondolkodáshoz való ragaszkodásunk megkérdőjelezését vagy akár felfüggesztését.

Nyíri Kristóf hangsúlyozza, „azok a dimenziók nem írhatók le a szónyelvben, amelyek a képeket a szavaktól megkülönböztetik”,<sup>7</sup> miközben „a képek nyelve ma mind jobban alkalmassá válik az elvont-gondolati kommunikációra”.<sup>8</sup> A képanyelv, a képekre *mutatás*, sajátos „mutogatás”, bizonyos értelemben felváltaná a szó-nyelvet, és lehetővé tenné a szavak nélküli kommunikációt. A képanyelvben természetesen magát a képre való mutatást is képek segítségével kellene kifejezni. Már ezekből a megjegyzésekből is sejthető, hogy a képi gondolkodás grammatikája, szemantikája, a képi nyelv metanyelve és az interpretáció kérdése nem elhanyagolható nehézségeket vet föl. A teljesen képekre redukált gondolkodásnak és kommunikációnak ugyanis – „ha az emberi gondolkodás eredendően képies” – nem csak a képeket kellene tudnia további képekben megjelenítenie, hanem a képek egymásra következését, a képek időbeli egymásutánban történő megjelenését, az egyes képeken belüli időstruktúrákat is, továbbá a képies gondolkodásról való gondolkodásnak és kommunikációnak magának is képiesnek kellene lennie. Széles körben elfogadott, hogy a tudomány és általában a gondolkodás lehetőségét jelenti egyebek mellett a szónyelv bármely szegmenséhez rendelhető metanyelv. Hogyan képzelhetjük ennek megjelenését a teljesen képi gondolkodásban:

<sup>7</sup> Nyíri K., A gondolkodás képelmélete, 10.

<sup>8</sup> Nyíri K., A gondolkodás képelmélete, 14.

metaképekkel és a metaképek egymásra következésének további képekkel történő kifejezésével? A képek oly rugalmasak lennének, hogy képekkel értelmeznénk a képeket, majd szintén képek segítségével egyes értelmezéseket helyesnek vagy igaznak, másokat helytelennek vagy hamisnak fogadnánk el?

Ha nem lehetséges a kép-szó viszony szónyelvi leírása, ha jelenlegi tudásunk szerint nincs teljes, világos átjárás a képek és a szavak közt, akkor kérdéses, hogy állíthatjuk-e a szónyelv segítségével teljes bizonyossággal, hogy a képi kommunikáció felváltja vagy helyettesíti a szót. A lefordíthatatlanság tétele szerint ugyanis a képiben van valami szavakkal kimondhatatlan, *ineffabilis* – és viszont. Legföljebb azt a tézist fogalmazhatjuk meg, és azt hiszem, Nyíri Kristóf is ezt képviseli, hogy a képekkel új típusú kommunikációra vagyunk képesek, mely a gondolkodás és a világmegismerés új dimenzióját is jelentheti. Ehhez bizonyos értelemben hasonló tételt állított Henri Bergson is, akinek képfilozófiájára még hosszabban visszatérek. Ha a szónyelv nem redukálható a képre és viszont, akkor azt sem állíthatjuk, hogy a képi kommunikáció helyettesíti a szónyelvet, csak azt, hogy egy másik kommunikációs fajta. Az itt felsorolt nehézségeket nevezem a „kép-szöveg” dichotómiának, mely mint Nyíri is hangsúlyozza, végig kísérte és kísértette a filozófia történetét.

A három felsorolt téma, a képtár tétel, a képérvelés/képkommunikáció tétele és a „kép-szöveg” dichotómia összefüggő kérdések, és bár külön tárgyalom őket, gondolatmenetem mindvégig egyetlen argumentáció részeként fogható föl. E három tétel tárgyalása után részletesebben foglalkozom Henri Bergson képfilozófiájával és néhány értelmezésével, mint a mai képi gondolkodás és a filmfilozófia megalapozójával. Ezen utolsó részben megpróbálok utalni azokra az összefüggésekre, amelyek relevánsak lehetnek az itt fölvetett három tétellel kapcsolatban, továbbá amelyeket Deleuze a filmfilozófia számára kiemelt, és amelyek a mai világháló idejében további meglátásokhoz segíthetnek bennünket.

*A képtár tétel*

A képtár tétel szerint az emberi gondolkodás képies, a szónyelvi emlékek raktározása képi jelleggel történik egy kognitív képtárban, melyek a kommunikáció során részben újra szónyelvek lesznek.

Idéztem már a tétel alapvető megfogalmazását, mely szerint „*Ha az emberi gondolkodás eredendően képies; ha szónyelvi emlékeink éppenséggel képi közegben tárolódnak s képi közvetítéssel válnak ismét szónyelvvivé: akkor a hagyományok és hagyományozódás bármiféle érvényes elméletének érdemben kell foglalkoznia a képi hagyományozás sajátzerűségeivel.*”<sup>9</sup> Fölmerül itt a kérdés, hogy amennyiben a „szónyelvi használat – (szónyelv képnyelvre fordítása) – képies tárolás – képi közvetítés (képnyelv szónyelvre fordítása) – szónyelvi használat” folyamat ténylegesen lezajlik, akkor itt két szónyelvi használat, két különböző alkalommal történő beszéd vagy írás közt zajlik a szónyelv képiesítése, majd a képiség szónyelvesítése. Az információelmélet egy tétele szerint a különböző tárolási, kezelési és kommunikációs közegek közti folyamatos fordításokkal a hibák száma is növekszik, ráadásul számot kell vetni a fordításelméletek mellett mindazokkal a teóriákkal, amelyek a szó és a kép viszonyát tárgyalják, és itt azokra a nehézségekre utalhatunk, amelyeket a modern korban például Kant, első kritikájának sematizmus-fejezetében, majd pedig a harmadik kritikában tárgyalt.

Fölvethető a kérdés, két beszélő, aki két különböző időpontban ugyanarról a témáról beszél, ugyanazokat a szavakat és mondatokat használja, vajon ugyanazokkal a mentális képekkel rendelkezik-e a kommunikációs során. Míg a szónyelvi kommunikáció esetén triviálisan meg tudunk egyezni a használt szavakban, legalább is ezek külső formájában és egyszerű jelentésében, addig a képi alapú gondolkodás esetén ez koránt sem kézenfekvő. Milyen lehetőségünk lehetne két különböző személy mentális képeinek és képzeteinek a szónyelvet megkerülő összehasonlítására?

<sup>9</sup> Nyíri K. id. mű 8. (A mondat első felében dőlt betű hozzáadva, B. J.)

A tétellel kapcsolatos továbbá megfogalmazható egy ockhami, vagy mai szóval evolúciós egyszerűségi kérdés: szükségünk van-e a képtár-tételre, megkönnyíti-e a gondolkodás megértését, és származik-e belőle hasznunk a kognitív folyamatok megértése során. Ha feltételezzük a szónyelv képre történő fordítását és ilyenként való tárolását, akkor a képtár-elmélet érthetővé tételéhez filozófiai értelemben el kellene magyaráznunk a kép-szöveg fordítás mechanizmusát, vagy fiziológiai értelemben rá kellene mutatnunk, hogy a szónyelv képesüléssel keresztül kapcsolódik valamilyen módon agyfiziológiai folyamatokhoz. Evolúciós elvként föl kell tételeznünk, hogy tudatunk az egyszerűbb és gyorsabb mechanizmust választotta az információk felfogására, értelmezésére és tárolására – ez biztosította ugyanis leginkább a túlélést. Lehetséges lenne, hogy a képi tárolás ökonomikusabb és gyorsabb lenne, mint a fogalmi-szimbolikus tárolás és feldolgozás? Miért kellett az evolúciónak a szónyelvet föltalálnia, amikor a képi nyelv már rendelkezésre állt? Miért kellett az alfabetikus és fonetikus írást feltalálni, ha a képi egyszerűbb, rugalmasabb lett volna, ha több dolgot lehetett vele véghezvinni? Nem hajlékonyabb a harminc betűből álló írás-rendszer a sok ezer jelet használó kínai képirásnál?

Az említett fiziológiai kérdésre sematikusan válaszolható, hogy mivel a fizikai folyamatok térben és időben zajlanak, ezért minden nyelvi jelenségnek természetesen meg kell felelnie valamilyen téridőbeli fizikai struktúrának. Ezeket lehet képeknek is nevezni, Bergson annak is nevezte őket, de miért ne nevezzük egyszerűen struktúrának? A szónyelvi folyamatok agyban lehorgonyzott fiziológiai képei feltehetőleg nem olyan térbeli alakúak, mint a kijelentések „jelentése”. Még az sem feltételezhető, hogy a „nyúl” szónak az agy fiziológiájában „nyúl-alakú” képlet felelne meg, hiszen ott szén, nitrogén, fosfor, hidrogén, stb. atomok hihetetlen bonyolultságú kapcsolódásai és e kapcsolódások folyamatai vannak, és ezek egészen biztosan nem nyúl alakúak.

Német agykutatók, 2004-ben kiadott nyilatkozatukban a gondolkodás képi jellegének kitüntettségét fiziológiai mérés-eredményeik alapján kétségbe vonják: „Különösen az [új] technológiák kombinációja segítségével be tudjuk mutatni a különböző agyterületek együtt-

működését, amely számunkra olyan kognitív funkciókat tesz lehetővé, mint a nyelvi megértés, a képfelismerés, a hangtapasztalás, a zenefeldolgozás, a cselekvés tervezése, az emlékezési folyamatok, valamint az érzelmek megélése. Ezáltal az agy legfőbb szerveződési szintjének tematikus felosztását nyertük a működési komplexumok szerint.”<sup>10</sup> A nyilatkozat szerint az agy legfőbb szerveződési szintjén, a képfelismerés egyetlen, nem-középponti funkció, számos további mellett.

Nyíri Kristóf Kosslyn *Image and Brain* című munkájából idézi a következő kísérletet: „kiderült, hogy az agykéreg bizonyos – a látásért felelős – területei térbelileg képeznek le, vagyis bizonyítást nyert a mentális képi reprezentációk agyi megfelelőinek önálló, tényleges megléte. Kosslyn utal arra a kísérletre, amelyben egy majomnak előbb bizonyos erősen fénylő mintázatot mutattak, majd úgymond fölládozták, s megfelelően preparált agykéregének egyik részében kimutatták ugyanazt a mintázatot”.<sup>11</sup> Jelentős kísérleti eredmény annak felfedezése, hogy látáskor a látóidegekben a látott tárgyakhoz morfológiailag hasonló mintázatok jönnek létre. Ám ez távolról sem megértett, interpretált kép, hanem csak a viasz lenyomata. A majom látóidegein megjelenő struktúra bizonyos értelemben külső, térbeli struktúra, a fizikai világhoz tartozik, akárcsak az ingerlő mintázat, habár a minta hordozói – fény helyett – olyan idegsejtek, melyek bonyolult, öntörvényű, egymással állandó interakcióban lévő hatalmas molekulákból állnak. Ahogy egy golyó meglök egy másikat, úgy lökik meg a fotonok a látás idegi végződéseit, és hozzák mozgásba az idegi „centripetális” (Bergson) folyamatokat, melyek fizikailag hasonló mintázatok lehetnek, mint a fotonok mintázatai. Az idegsejtek fizikai-kémiai tör-

<sup>10</sup> [http://www.gehirnundgeist.de/blatt/det\\_gg\\_manifest](http://www.gehirnundgeist.de/blatt/det_gg_manifest) „Insbesondere durch die Kombination mehrerer dieser Technologien können wir das Zusammenspiel verschiedener Hirnareale darstellen, das uns kognitive Funktionen wie Sprachverstehen, Bilder erkennen, Tonwahrnehmung, Musikverarbeitung, Handlungsplanung, Gedächtnisprozesse sowie das Erleben von Emotionen ermöglicht. Damit haben wir eine thematische Aufteilung der obersten Organisationsebene des Gehirns nach Funktionskomplexen gewonnen.”

<sup>11</sup> Nyíri K., „A 21. század filozófiája felé”, 390.

vényeknek engedelmeskednek, amelyekre és amelyek „nyelvére” nem fordítható le a majom által látott alakzat. Az idegtudománynak kell arra a kérdésre válaszolnia, hogy a látás és megismerés folyamatában milyen átmenet van a külső térbeli viszonyok és különféle molekulák, atomok folyamatos összekapcsolódása és szétválása közt, továbbá meddig, milyen szerveződési mélységig és hogyan őrzik e folyamatok a hozzájuk képest makroszkopikus külső behatást.

A gondolkodás idegi mintázatainak feltárása a kognitív idegtudományok előtt álló egyik legnagyobb kihívás. Miközben az agy egyes területeinek működés módja nagy vonalakban ismert, és az idegsejtek működése is feltárt, továbbra sem ismertek a nagyszámú idegsejt folyamatos interakcióinak, összekapcsolódásainak és szétválásainak törvényei. A kérdés kombinatorikai összefüggésével részletesen foglalkoztam.<sup>12</sup> Értelmezésem szerint hasonlókat állít a német neurológus, Wolf Singer is, egy, a *Frankfurter Allgemeine Zeitung*-nak adott interjúban. Szerinte „még nem értettük meg a neuronális kódot, mely szerint az agy a tartalmakat disztributív módon reprezentálja.”<sup>13</sup> A disztributív reprezentáció kulcsának feltárása a hallás és a látás idegi folyamatainak megértésénél alapvető. Singer nem hangsúlyozza, de feltételezhető, hogy a gondolkodás neuronális szinten szintén disztributíve jelenik meg. Tekintettel arra, hogy a neuronális disztribúció térbeli-fizikai képződmény, felfogható dinamikus, folyton változó képszerű struktúráként is. Ám kétségbe vonható, hogy a fizikai struktúrának, legyen térbeli, fiziológiai vagy fizikai-kémiai, közvetlenül szemantikai képesség lenne tulajdonítható. A nagyobb agyterületek „makroszkopikus” vagy az agysejtek „mikroszkopikus” vizsgálatánál használt módszerek nem alkalmasak arra, hogy „megtaláljuk, mi a neuronális kód, hogyan keletkezik az idegsejtek közti kommunikációból a megfelelő teljesítmény. A neuronális kód azokban a beszélgetésekben rejlik, amelyeket az idegsejtek egymással folytat-

<sup>12</sup> Boros J., „A kognitív tudomány esélyei”, *Magyar Tudomány*, 2004/11. 1269.–1276.

<sup>13</sup> W. Singer, „Das Gehirn ist ein wunderbares Organ”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 25. November 2004. Nr. 276., 40.–41. 41. „wir [haben] den neuronalen Code noch nicht verstanden [...], nach dem das Gehirn Inhalte auf distributive Weise repräsentiert”.



nak. Bizonyos tapasztalati tartalmak kódolásában, bizonyos mozgás koordinációjában mindig sok ezer idegsejt vesz részt. Elképesztően összetett, dinamikus kódnak kell lennie, amelynek kezelése olyan absztrakciós szinten történik, amely számunkra szemlélettel nem megközelíthető.”<sup>14</sup> Ha pedig egyszer létrehozzuk e kombinatorikus „vég nélküli” matematikai kezeléséhez szükséges számítási eszközöket, még mindig kérdés marad az egymással beszélgető egyedi sejtek és egyedi kapcsolataik állapotainak fizikai mérése. Ha pedig ezt a ma még elképzelhetetlen módszert kidolgozzuk majd, akkor további kérdés marad az egyedi fizikai-kémiai folyamatoknak egyedi mentális tartalmakhoz való rendelése.

Féltreteve a klasszikus ismeretelméleti kételyeket, valamint a modern agykutatás feltételezéseit, és visszatérve eredeti gondolatmenetünkhöz, a köznapi gondolkodás mindig is úgy vélte, hogy amit látunk, és ami megjelenik a tudatunkban, az valamilyen módon hasonló ahhoz, mint ami ott kint van. Ám, mint azt a Nyíri Kristóf által is gyakran idézett Platón, Arisztotelész és Kant is felismerték, mindez még csak az első lépés a világ és önmagunk megértése felé. Erről azonban már a képérvelés tételének tárgyalásakor kell beszélnünk.

### *A képérvelés-képkommunikáció tétel*

A tétel azt állítja, hogy a tapintható, hallható, képi világ és a szónyelv összeütközésében ez utóbbi a végső szó, ám elgondolható egy olyan világ, ahol a képiség ragadja magához az uralmat. Az utolsó szó, pontosabban az utolsó kép a képe lenne.

---

<sup>14</sup> U.o. „Aber weder mit der einen noch mit der anderen Methode werden wir herausfinden, was der neuronale Code ist, wie aus der Kommunikation zwischen den Nervenzellen die entsprechenden Leistungen entstehen. Der neuronale Code ist in den Gesprächen verschlüsselt, die die Nervenzellen untereinander führen. An der Codierung eines bestimmten Wahrnehmungsinhaltes, an der Koordination einer bestimmten Bewegung, nehmen immer viele tausend Neuronen teil. Es muss ein ungeheuer komplexer, dynamischer Code sein, der auf einer Abstraktionsebene verhandelt wird, die uns intuitiv nicht zugänglich ist.”

Fölmerül a kérdés, hogy pusztán a képek segítségével lehetséges-e az a típusú megértés és az a típusú elvont fogalmakra épülő gondolkodás, amely a nyugati tudomány feltétele és közege. A képelmélet következetes képvisellete esetén, a megértés folyamata, az értelmezés, képek összehasonlítását, több képnek egyben való összefoglalását, összefoglaló képek összekapcsolását, csoportosítását, kijelentés-szerű struktúrákba rendezését, továbbá következtetések és elméletek fölépítését igényli. Majd mindennek a meta-szinten történő újra értelmezése és értékelése következik. El kell hinnünk, hogy ezek tudati kezelése képi és nem fogalmi struktúrákkal egyszerűbb és így is történik? Az agy folyamatosan képiesen raktároz, a kommunikáció és megértés érdekében pedig folyamatosan oda-vissza fordít?

Kézenfekvőnek tűnik az ellenvetés, hogy itt a szónyelvi logika működését kérem számon a képies gondolkodástól. Tekintettel azonban arra, hogy jelenleg nem áll rendelkezésünkre más logika, más érvelési mód, feltételezni, hogy van másik logika, másik érvelési mód, vagy akár azt, hogy a képekkel való gondolkodáshoz és kommunikációhoz sem logika, sem érvelés nem kell, erre a kérdésre mindaddig, amíg ebben a logikában, ebben a nyelvben gondolkodunk és kommunikálunk, nem tudunk válaszolni.

El tudnánk gondolni olyan művek pusztán képi megjelenítését vagy képekre való fordítását, mint például Immanuel Kant, *A tiszta ész kritikája*? Egyáltalán, föltehetjük a kérdést Nyíri Kristófnak, megpróbálkozott valamelyik, a képies gondolkodást tárgyaló írását pusztán képi nyelven megfogalmazni? Természetesen erre a kérdésre a válasz az lehetne, hogy a szónyelv összefoglal és könnyíti a kommunikációt, de a gondolkodás szintjén mindez képekben jelenik meg.

Ha a képek és szavak pontos kapcsolata nem írható le, akkor igaz ez a két tartomány közti átmenetre, a fordításra is, kérdésessé téve a fordításelméleteket is. Mindez a gondolkodás képisége további kérdéseit veti föl, melyeket a „kép-szóveg” dichotómiával foglalhatunk össze.

### *Kép-szöveg dichotómia*

A kép-szöveg dichotómia valójában magában foglalja a képtár és a képérvelés kérdéseit is, ezért míg az eddigiek e dichotómia értelmezéseiként is érthetőek, a dichotómia vizsgálata további fényt vethet az eddigi érvelésekre is.

A képi világ és a gondolkodás-nyelv közötti közvetítés a filozófia története során alapvető kérdésnek bizonyult. Kezdve azzal, hogy a képi világot hol „ott kint” tételezték, hol mint a gondolkodó, nyelvhasználó szubjektum képzeletét fogták föl, hol a világ és a gondolkodás együttes képességét tételezték. Folytatva azzal, hogy a fogalmakat egyszer a gondolkodás sajátosságainak, másszor az „ottlévő” világ struktúrájának tartották. Hol vannak a képek, hol vannak a fogalmak? Kérdések, melyre számtalan választ kapunk, ha a filozófiatörténet klasszikusait olvassuk.

Hagyva ezeket a kérdéseket, vessünk egy pillantást a kép-szöveg kapcsolat történetére. Föltételezve, hogy az „odakinti valóság” közvetlenül képiesen jelenik meg számunkra, olvashatjuk Hans Blumenberg meglepőnek is tűnhető megjegyzését, mely szerint „a könyvek és a valóság közt régi ellenségesség van. Az írott a valóság helyére toladott abban a szerepben, hogy a végérvényesen betábláztatt és rögzített feleslegessé tegye”.<sup>15</sup> Az írás e tétel szerint eltakarja, elfedi, rögzíti, kategorikus börtönrácsozatba zárja az élő-képies világot, és megakadályozza a világ teljes megragadását.

A könyv-metafora hosszú története során a könyv hol mint a világról való tudás biztosító, hol mint a valódi tudás megszerzésének gátja lépett föl. A szövegek egyszer lehetővé tették a képiesen mozgó és tapintható világ megismerését, másszor pedig elzárták a hozzá vezető utat. Platón ideatanával a világ egységéről, megérthetőségéről alkotott képét próbálta demonstrálni. A megértés lehetséges, a világ pil-

<sup>15</sup> H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, 17. „Zwischen den Büchern und der Wirklichkeit ist eine alte Feindschaft gesetzt. Das Geschriebene schob sich an die Stelle der Wirklichkeit, in der Funktion, sie als das endgültig Rubrizierte und Gesicherte überflüssig zu machen.”

lanatnyi állapotáról alkotott képünk ugyanúgy tökéletlen, mint az időbeli világ, de a képnek és a világnak van tökéletes változata, mely felé a világ és a megismerés tart. Arra a tökéletes képre való távoli emlékezés segít a világ megismerésében, amely lehetővé tette, hogy a világ létrejöjjön.

Arisztotelész számára a forma, a dolog lényege nem a világon kívül, hanem magában a dologban van. A kép beköltözik a dologba és azonos a dolog létezésével. Arisztotelész mai kommentátorai, Frede és Patzig hangsúlyozzák, „A *Metafizika Z* szerint a ténylegesen való, az ousia, az individuális forma, amely azokban a dolgokban jelenik meg, és tűnik el, amelyeknek formája, anélkül, hogy az elmúlás vagy a keletkezés folyamatának alá lenne vetve, és amely egyben lét- és magyarázó elve mindennek, amelynek ousiá-ja.”<sup>16</sup> Az ousia az, ami választ ad egyszerre a kérdésre, mit jelent valaminek lenni, és egyben az adott létező létezésének oka, és megismerhetőségének lehetősége. Amennyiben a létezők létalapja az ousia, az arisztotelészi felfogás egy mai képeleméletet is megalapozhat.

A filozófiatörténet bőségesen explikálta azokat a paradoxonokat, melyekre az idea- és ousiaelmélet vezet. Az egyik fő nehézség az volt, hogy ezek az elméletek nem voltak képesek megadni a kapcsolatot az idő és örökkévalóság, a mozgás és mozdulatlanság, a forma és az anyag közt. Nem adtak választ a „hogyan” kérdésre: hogyan is van a képi és a szöveg-fogalomszerű, az idő és az örökkévaló, a mozgás és a mozdulatlanság, a forma és az anyag közötti kapcsolat? A napjainkig megválaszolhatatlannak tűnő szabványkérdés, hogy ha a kapcsolatot tényleg összekapcsolónak, hídnak tételezzük, akkor a kép-szó kapcsolat kép- vagy szójellegű-e, az idő és az időtlen kapcsolata idő- vagy időtlen-jellegű-e, a mozgás és a mozdulatlanság kapcsolata maga mozog vagy mozdulatlan, és így tovább.

<sup>16</sup> M. Frede, G. Patzig, *Aristoteles, 'Metaphysik Z'*, Text, Übersetzung und Kommentar, München, Beck, 1988, Bd. I. 10. „Nach *Metaphysik Z* ist vielmehr das eigentlich Wirkliche, die ousia, die individuelle Form, die in den Dingen, deren Form sie ist, auftaucht und wieder verschwindet, die entsteht und vergeht, ohne einem Prozess des Vergehens oder Entstehens unterworfen zu sein, und die zugleich Seins- und Erklärungsprinzip für alles ist, von dem sie ousia ist.”

Kant a kép-szó kapcsolat értelmezésének új lökést adott, amikor a képiséget az általa transzcendentálisnak nevezett szubjektum formális szerkezeteként fogta föl. A szemléletek képiek, a priori struktúrájuk a tér és az idő. A szemléleti forma szemben áll a fogalmisággal, amennyiben csak egy van belőle (egyetlen tér és egyetlen idő van), és mint ilyen nem általánosítható, nem hierarchizálható. Kant kiemeli: „A tér nem a dolgok egyáltalán mint dolgok közötti viszonyok diszkurzív, vagy ahogy mondani szokták, általános fogalma, hanem tiszta szemlélet. Mert először is csupán egyetlen, egységes teret tudunk elképzelni, és ha valaki sok térről beszél, ezen csupán egyazon, egyedüli tér részeit érti. Továbbá, e részek nem előzhetik meg az egységes, mindent átfogó teret mintegy ennek alkotórészeiként (melyekből az egész összetevődne), hanem csakis úgy gondolhatók el, mint amelyek benne foglaltatnak az egészben. A tér lényegénél fogva egységes, a benne rejlő sokféleség – s ennél fogva egyáltalán a terek – általános fogalma csupán az egész korlátozásain alapul.”<sup>17</sup> Ez a tér, amely a képek szerkezetét is adja, nem hierarchizálható, szemben a fogalmakkal, melyek általánosítva lehetővé teszik, hogy a szemléletben megjelenő érzéki sokaságot egységben, tehát strukturáltan lássuk. Szemléletek és fogalmak inherens tulajdonságai egymásra redukálhatatlanok és egymásnak teljesen idegenek. (Bár az alaptételek analitikájában, a sematizmus-fejezetben kísérlet történik összekötésükre, de a szemléleti és fogalmi karakterrel rendelkező ítélőerő pusztán két össze nem illeszthető fogalom látszólagos és kényszerű összekötése egyetlen fogalomban.)

---

<sup>17</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A24–25., B39. „Der Raum ist kein diskursiver oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. Denn erstlich kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Teile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Teile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandteile (daraus seine Zusammensetzung möglich sei) vorhergehen, sondern nur ih ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einschränkungen.” *A tiszta ész kritikája*, Kis János fordítása, Budapest, Atlantisz, 2004.

Kant szerint fogalmak nélkül nincs struktúra. A fogalmak, az ítéletek és a következtetések azok, amelyek az érzéki-képi sokaság *tohuva-bohuját* „egységesítik” vagyis strukturálják, nevet adnak neki, és a megismerő „én gondolkodom”-ja egysége alá hozzák. Ahhoz hasonló, ami a kanti szubjektumban névadásként a fogalmak segítségével zajlik, megtörténik már a jahvista hagyomány szerinti bibliai teremtéstörténetben, amikor az ember nevet ad az elé vezetett állatoknak. „Az Úristen megteremtette még a földből a mező minden állatát s az ég minden madarát. Az emberhez vezette őket, hogy lássa, milyen nevet ad nekik. Az lett a nevük, amit az ember adott nekik. (...) Az ember tehát minden állatnak, az ég minden madarának és a mező minden vadjának nevet adott.”<sup>18</sup> A biblia szerzője szerint az ember a világhoz névadással, tehát fogalmakkal és nem pusztá képekkel viszonyul, mint ahogy Kant szerint is a pusztá képekhez a gondolkodás egységesítő és strukturáló tevékenysége kell, hogy kapcsolódjon. Ha nem feltételezünk egy végső egységet, akkor Kant számára nincs, aki a képek szerkezetét feltárja, és megértse. A képek szerkezetének feltárása szerinte nem lehet képi, hanem csakis az értelem fogalmi tevékenysége. Kantnál a kép nem értelmezhet képet, a kép nem strukturálhat képet. „Tartalom nélkül üres a gondolat, fogalom nélkül vak a szemlélet” hangsúlyozza, és hozzáteszi, az „értelem semmit nem képes szemlélni, az érzékek semmit nem képesek elgondolni!”<sup>19</sup>

A gondolat és a szemlélet összekapcsolásához, a kérdést kell megválaszolni, hogy „hogyan alkalmazhatók a jelenségekre egyáltalán mint jelenségekre *a tiszta értelmi fogalmak*”. A kettő összekapcsolójaként tételezi Kant a „transzcendentális sémát”, mely egyfelől *intellektuális*, másfelől *érzéki természetű*.<sup>20</sup> Az ítélőerő transzcendentális tanának érvelését nem rekonstruálom itt, egyrészt Kantot sem elégtette ki, ezért írta meg a harmadik kritikát, másrészt érvelése mind a

<sup>18</sup> Teremtés, 2.19.–20. Gál Ferenc fordítása.

<sup>19</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A51. B75. „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. (...) Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken.”

<sup>20</sup> I. Kant, id. mű. A138. B177. „wie *reine Verstandesbegriffe* auf Erscheinungen überhaupt angewandt werden können (...) einerseits *intellektuell*, andererseits *sinnlich*”.

mai napig számos ponton vitatott, nem közvetlenül belátható. Általánosan elfogadott, hogy Kant nem tudott olyan elméletet felvázolni, mely kielégítően összekapcsolta volna a megismerés szemléleti-képi és fogalmi összetevőit. Egyetlen helyen sem tudja érthetően elmagyarázni, hogy miként lesz az érzéki sokaságból (*sinnliche Mannigfaltigkeit*) fogalmi egység. A kategóriák transzcendentális dedukciója, mely a tiszta értelmi fogalmak, a kategóriák tárgykonstituáló és valódi tárgymegismerést biztosító szerepét hivatott demonstrálni, az alap-tételek analitikája mellett köztudottan az első kritika egyik legáthatatlanabb fejezete.<sup>21</sup> Hasonlóan megoldatlan kérdés Kantnál az érzékiség kapcsolata az „ottlévő” világgal, melyre nincs fogalma, lévén a fogalmak, beleértve az okságot, transzcendentális rendszerében egészen máshol helyezkednek el.

Ráadásul a szónyelviként megfogalmazott és azt feltételező „én gondolkodom” helyett a képi paradigmában még csak azt sem lehet mondani, hogy „én képelek”, hanem egyszerűen, szavak nélkül képeket kellene mutatnunk. Itt jutnánk el ahhoz a hagyományhoz, mely nem engedte Istent ábrázolni, és amely mindmáig nem tudja gondolni, „képelni”, hogy miként is jelenítsük meg pusztán képi formában „az én képelek”-et, amit a képi alapstruktúrában még csak leírni sem tudunk.

Kant mindhárom kritikája értelmezhető úgy is, mint a képi-érzéki és a fogalmi-nyelvi közeg közti közvetítési kísérlet, miközben nyitott kérdés marad a képeknek az ottlévő világgal való kapcsolata. Még a Kanttal szembeforduló Nietzsche is az állítja, „képekkel és hasonlatokkal meggyőzünk, de nem bizonyítunk. Ezért a nagy visszafogottság a tudományban a képek és a hasonlatok iránt; éppen itt *nem* akarják a meggyőzött, a *hihetővé*-tevőt és követelik a leghidegebb bizal-

---

<sup>21</sup> Kant transzcendentális dedukció-fogalmának megértéséhez alapvetőnek tekinthető Dieter Henrich tanulmánya, „Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First *Critique*”, E. Förster (ed.), *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford University Press, 1989, 29.–46.

matlanságot a kifejezésmóddal és a pusztá fordulatokkal: mivel a bizalmatlanság a biztosság aranya.”<sup>22</sup> Nietzsche lehetetlennek tartja a képekkel való érvelést, Kant pedig az érzéki képiséget a fogalmiság helyettesíthetetlen, de azt nem helyettesítő feltételének tartja.

Megmaradva a képiségnél és fenntartva a kantiánus hagyományt, a Nyíri Kristóf által javasolt pán-ikonizmus képviselője további komoly viaskodást, küzdelmet és munkált jelenthet a hagyománnyal, a kortárs filozófiai vagy akár kognitív és neurológiai kutatásokkal. Nem csak amiatt a heterogenitás miatt, ami a képek és fogalmak közt van, hanem sokkal inkább amiatt, hogy még csak elgondolni sem tudjuk, miként tudnánk képekkel beszélni, ennél fogva kimondani, hogy „én gondolkodom”. De ha meg akarjuk a kanti hagyományt haladni, ahogy erre Quine, Davidson, Lévinas, Derrida és Rorty törekedtek, akkor azt mondhatjuk, hogy a valóság teljességéhez, bármi legyen is az, a képek és a szavak egyaránt hozzátartoznak. A képeket ugyan nem tudjuk kimeríteni a szavakkal, szükségünk van a képekre, de a képekről, szerkezetükről, fajtáikról, történetükről, csoportosításairól igen sokat tudunk elmondani a szavakkal. Meg tudjuk mindezt tenni képekkel a szavakról? Tudunk képekkel beszélni a szavak szerkezetéről, fajtáiról, történetéről, hierarchiájáról, azokról a logikai, érvelési, etikai összefüggésekről, melyek megragadására a szavak képessé tesznek bennünket? A nyelv és a szavak mint a valóság részei, befogathatók a képekbe, redukálhatók rájuk?

Bár nem közvetlenül ezekre a kérdésekre válaszolt, de tanulságos legalább megemlíteni Henri Bergson kísérletét, aki *Matière et Mémoire*<sup>23</sup> művében az embert és a világot is képként fogta föl. Bergson elméletével, bár nem így nevezi őket, implici-

<sup>22</sup> Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, Stuttgart, Kröner, 1978 (8. Auflage) II. 145. „Mit den Bildern und Gleichnissen überzeugt man, aber beweist nicht. Deshalb hat man innerhalb der Wissenschaft eine solche Scheu vor Bildern und Gleichnissen; man will hier gerade das Überzeugende, das *Glaublich*-machende *nicht* und fordert vielmehr das kälteste Misstrauen auch schon durch die Ausdrucksweise und die kahlen Wände heraus: weil das Misstrauen der Prüfstein für das Gold der Gewissheit ist.”

<sup>23</sup> H. Bergson, *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit, Oeuvres*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, 4e édition (1re édition: 1959), 161–379.



te állást foglal a képtár, a képérvelés/képkommunikáció tételei és a „kép-szöveg” dichotómia által fölvetett problémákkal kapcsolatban.

### *Világ mint kép mint mozgás – Bergson*

Amikor Bergsonra hivatkozom, nem azt állítom, hogy a képmetaforát ő vezette volna be először, hiszen Ch. S. Peirce nagy hatású képies-triadikus jelemeléttel állt elő<sup>24</sup>, és még csak időszérűvé sem kívánom tenni filozófiáját. Vitatott az is, hogy túl a sajátos képfilozófián, adott-e strukturálisan újat, akár a klasszikus empirizmushoz vagy racionalizmushoz képest, akár az általa nagyra becsült és olvasott William Jameshez képest. Jean-Paul Sartre egyenesen azt állítja, hogy „Bergson felfogásának alapos vizsgálata megmutatja nekünk, hogy új terminológia használata ellenére is, a kép problémájának klasszikus elméletét fogadja el és az általa adott megoldás abszolút semmi újat nem hoz.”<sup>25</sup> Tekintettel azonban arra, hogy képelmélete jelentős befolyást gyakorolt a mozgóképek és a film teóriáira<sup>26</sup>, továbbá, hogy a Nyíri Kristóf által bevezetett képies gondolkodás szintén kapcsolódik a mozgóképnek immár jóval általánosabb paradigmájához, talán nem haszontalan Bergson elméletének felelevenítése.

<sup>24</sup> Peirce-ről részletesebben írok *Pragmatikus filozófia* (Pécs, Jelenkor, 1998.) könyvemben, 37.–66. Számomra úgy tűnik, hogy Rorty határozott Peirce-kritikája háttérében a Peirce jelemlélete által sem megoldott kép-szöveg dichotómia áll: „minden zsenialitását elismerve, [Peirce] soha nem döntötte el, hogy mire szánta a jelek általános elméletét, sem azt, (...) hogy hogyan kellene kapcsolódnia a logikához vagy az ismertetelméhez.” R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, 161.

<sup>25</sup> J.-P. Sartre, *L'imagination*, Paris, PUF, 1989 (1re édition: 1936), 42. „un examen attentif des conceptions de Bergson va nous montrer qu'il accepte, malgré l'usage d'une terminologie nouvelle, le problème de l'image sous son aspect classique et que la solution qu'il lui donne n'apporte absolument rien de neuf”.

<sup>26</sup> Bergson legjelentősebb értelmezője és elméletének a filmre való alkalmazója Gilles Deleuze. Két legfontosabb könyve erről a témáról, *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Paris, Minuit, 1983. (Magyarul megjelent: *A mozgás-kép. Film 1.* Fordította Kovács András Bálint, Budapest, Osiris, 2000.), és *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris, Minuit, 1985.

Bergson *Matière et Mémoire* művét látszólag igazi karteziánusként kezdi, ám Descartestól eltérően nem a meglévő tudás, „minden régi véleményem destrukciójá”-val<sup>27</sup>, hanem tettetéssel kezdi: „Színlelni fogjuk egy pillanatra, hogy semmit nem tudunk az anyagról és a szellemről szóló elméletekről, semmit a külső világ valóságosságáról vagy idealitásáról szóló diszkussziókról”.<sup>28</sup> Sokan sokféleképpen kimutatták már, hogy Descartes destrukciója lehetetlen, Bergson színlelése pedig reménytelen: a már meglévő tudás feltétele egyáltalán a gondolkodásnak, tehát magának a destrukciónak és a színlelésnek is. Valójában mindkét filozófus a meglévő szónyelvi-gondolati hagyományt akarja lebontani, hogy aztán az általuk javasolt új tudást felépítsék. E felépítés első lépéseként a képhez, a képviségnek a gondolkodó „mentális szeme” előtt megjelenő tagadhatatlan valósághoz és valóságosságához folyamodnak. Descartes azonban rövid úton elveti a képeket, mint a biztos tudás forrásait, hiszen azok eredete az érzékekben van, melyek bármikor megcsalhatnak bennünket és visszatér az értelemhez, a tudathoz, a szellemhez (*entendement, mens, esprit*), hogy aztán végül Isten ideájának (*idée de Dieu*) felismerése majd létének bizonyítása visszavezesse a biztos fogalmi tudáshoz.

Nem így Bergson, aki miután színleli a nemtudást, az előtte megjelenő képekhez fordul, ott találva meg a bizonyosságot, ahol Descartes a leginkább lehetetlennek tartotta, mondván: „Tehát íme képek jelenlétében vagyok, e szó leghatározatlanabb értelmében, észlelt képek, ha megnyitom érzékeimet, és nem észleltek, ha bezárom őket.”<sup>29</sup> A fizikai világ képek sorozataként jelenik meg, melyben

<sup>27</sup> V.ö. Descartes, *Méditations touchant la première philosophie, Oeuvres philosophiques*, Vol. II. Paris, Garnier, 1967, 405. „je m'appliquerai sérieusement et avec liberté à détruire généralement toutes mes anciennes opinions”.

<sup>28</sup> H. Bergson, *Matière et Mémoire*, 169. „Nous allons feindre pour un instant que nous ne connaissions rien des théories de la matière et des théories de l'esprit, rien des discussions sur la réalité ou l'idéalité du monde extérieur.”

<sup>29</sup> H. Bergson, id. mű, 169. „Me voici donc en présence d'images, au sens le plus vague ou l'on puisse prendre ce mot, images perçues quand j'ouvre mes sens, inaperçues quand je les ferme.”

egyetlen kép van, mely kibújik a teljes kauzális meghatározás alól, amely kívülről ugyan a percepció révén ismerhető meg, de amellyel belülről, az affekciók által is kapcsolatban vagyok; ez a kép saját testem. A világ képek halmaza, ahol az ember sajátos, szabadsággal rendelkező képhalmaz, mely „valóban valami újat tud hozzáadni a világegyetemhez és történetéhez”<sup>30</sup>. A világ mint kép és benne a szabad képként felfogott ember összefüggéséről állítja, „*Minden úgy történik, mintha a képek e halmazában, melyet világegyetemnek nevezek, semmi valóban új nem jöhetne létre, hacsak nem bizonyos sajátos képek által, amelynek típusát testem szolgáltatja nekem.*”<sup>31</sup> A test, a szabad képek, éppen a szabadságnál fogva nem reprezentálják a világot.

A világ egésze és a magunk teste is kép (vagy anyag), képiségben egyneműek, viszont nagyságban különböznek, emiatt a test mint kép nem tudja befogadni a világot, nem képes reprezentálni azt. Bergson „anyagnak nevez[i] a képek összességét, és az anyag észlelésének ugyanezeket a képeket, melyek egy meghatározott kép – a testem – lehetséges cselekvésére vonatkoznak.”<sup>32</sup> A képek az „ottlévő” anyagi világ struktúrái, beleértve mindent, magát az észlelést, melyben egy kép lehetséges cselekvésére vonatkozó képek jelennek meg. Ellentétben Descartes-tal, Bergson szerint a képek nem lehetnek érzéki csalódás eredményei, tekintettel arra, hogy a világ képi struktúrájú, „minden kép”. Képi folytonosság van a világ és „testem” közt. A „test” struktúrái nem kizárólagosan vagy nem a világgal együttműködésben határozzák meg a mentális képet, hanem a világ, a test, az észlelés egyenmű, egymással kapcsolatban álló képek, az egymásra következős, az egymásmellettiesség, de nem a „lineáris” meghatározottság értelmében.

<sup>30</sup> H. Bergson. id. mű 170. „il ajoute véritablement quelque chose de nouveau à l'univers et à son hisoire”.

<sup>31</sup> H. Bergson, u.o. „*Tout se passe comme si, dans cet ensemble d'images que j'appelle l'univers, rien ne se pouvait produire de réellement nouveau que par l'intermédiaire de certaines images particulières, dont le type m'est fourni par mon corps.*” (Dőlt az eredetiben. A továbbiakban a Bergson idézetekben a dőlt betű az eredetiben van.)

<sup>32</sup> H. Bergson, id. mű, 173. „*J'appelle matière l'ensemble des images, et perception de la matière ces mêmes images rapportées à l'action possible d'une certaine image déterminée, mon corps.*”

A világ kép, az agyunkban zajló molekuláris mozgások maguk képek, nincs értelme a világ „leképezéséről” beszélni: az agyban zajló vibrációk „testemen belül olyan mozgások, melyek feladata, hogy előkészítsék testem válaszát a külső tárgyak mozgására. Maguk is képek, nem képesek képeket létrehozni”.<sup>33</sup> A testemben lévő képek irányítúként mozogva, meghatározzák testem viszonyát és mozgását a környezetben lévő változó tárgyakhoz képest, melyek maguk is képek.

A képek maga a világ és ezek a képek jelennek meg a testemben, amely maga is kép. Bergson fölteszi a kérdést, „*Honnan van, hogy ugyanazok a képek egyszerre két különböző rendszerbe képesek belépni, egyik az, ahol minden kép maga változik abban a jól meghatározott mértékben, ahogy a környező képek valósan hatnak rá, a másik pedig az, ahol minden kép egyetlen egyért változik, annak változó mértékében, ahogy azok e privilegizált kép lehetséges cselekvését tükrözik?*”<sup>34</sup> Bergson úgy véli, ez a kérdés megválaszolhatatlan, feltéve, hogy egyáltalán érthetővé tehető. Az empirizmus szerint középpont nélküli képrendszert feltételezünk, ám nem tudja megmagyarázni, hogy ez miként jelenik meg egyetlen képben. A racionalizmus és Kant viszont privilegizált központ körüli instabil képet feltételeznek, mely nem képes a környezet képeit stabilizálni.

Bergson átfogó képi modelljét biológiai érveléssel is támogatva hangsúlyozza, minden érzékiség, szenzibilitás az idegpályákon keresztül történik. E pályákon a centripetális mozgás (*mouvement centripète*) az idegsejteken át az ingerületeket az agyi központba vezeti, mely eldönti, hogy reagáljon-e az ingerületre, vagy sem. Elraktározhatja az ingerületet, de válaszolhat is azáltal, hogy az idegpályákat

<sup>33</sup> H. Bergson, id. mű, 174.–175. „les vibrations cérébrales (...) sont à l'intérieur de mon corps, des mouvements destinés à préparer, en la commençant, la réaction de mon corps à l'action des objets extérieurs. Images eux-mêmes, ils ne peuvent créer des images”.

<sup>34</sup> H. Bergson, id. mű 176. „*D'ou vient que les mêmes images peuvent entrer à la fois dans deux systèmes différents, l'un où chaque image varie pour elle-même et dans la mesure bien définie ou elle subit l'action réelle des images environnantes, l'autre où toutes varient pour une seule, et dans la mesure variable où elles réfléchissent l'action possible de cette image privilégiée?*”

centrifugális mozgásba (*mouvement centrifuge*) hozza, melynek végeredménye valós külső mozgás. Az „agy számunkra az összegyűjtött mozgás vizsgálóeszközének, és a végrehajtott mozgás választóeszközének tűnik”.<sup>35</sup> De centripetális mozgás akár vezet centrifugális mozgáshoz, akár nem, az idegrendszer feladata a mozgás átvitele és elosztása, következésképpen, állítja Bergson, az idegsejtek nem a megismerés érdekében dolgoznak: „nem tesznek mást, mint egyszerre több lehetséges cselekvést vázolnak, vagy valamelyiküket szervezik. (...) Más szóval az idegrendszer egyáltalán nem olyan eszköz, amely reprezentációk létrehozását vagy előkészítését szolgálná”.<sup>36</sup> Az idegrendszer és az agy nem reprezentál semmit, hanem reagál a környezetére. A körülöttünk lévő világ érzékelése és látása a világ teljes és átfogó képiségének manifesztációja. Az anyagi világ „szolidáris képek” halmaza, melyekben fizikai törvények és a determinizmus érvényesül, miközben ebben a halmazban élő anyag is megjelenik, melynek legbonyolultabb szerveződése, saját testünk „valós cselekvés központjává” (*centre d'action réelle*) válik. Míg a világ képei közt determinisztikus kapcsolatok állnak fenn, saját testünk a „meghatározatlanság központja” (*centre d'indétermination*). Deleuze szavaival „az élő képek lesznek a 'meghatározatlanság központjai', amelyek a képmozgások középpont nélküli univerzumában alakulnak ki.”<sup>37</sup>

Bergson megkérdezi, honnan ered az ismeretelméleti felfogás, hogy másnak gondoljuk a számunkra megjelenő, „reprezentált” tárgyat, mint az ennek eredőjeként szolgáló anyagi dolgot? Szerinte a világ képei „szolidárisak” a többi képpel, folytatódnak a rájuk követke-

<sup>35</sup> H. Bergson, id. mű 181. „le cerveau nous paraît être un instrument d'analyse par rapport au mouvement recueilli et un instrument de sélection par rapport au mouvement exécuté”.

<sup>36</sup> H. Bergson, uo. „les éléments nerveux ne travaillent en vue de la connaissance: ils ne font qu'esquisser tout d'un coup une pluralité d'actions possibles, ou organiser l'une d'elles. (...) C'est dire que le système nerveux n'a rien d'un appareil qui servirait à fabriquer ou même à préparer des représentations”.

<sup>37</sup> G. Deleuze, *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Paris, Minuit, 1983. „les images vivantes seront des 'centres d'indétermination', qui se forment dans l'univers acentré des images-mouvement”.

zókben, mint ahogy ők is meghosszabbításai annak, ami előttük volt. A kép reprezentációvá alakításához nem kellene más, mint egyszerre kizárni azt, ami előtte és utána van, továbbá ami tartalmát adja, és csak a külső burkot kellene megtartani. „A jelenlévő képet (*image présente*), az objektív realitást, a reprezentált képtől (*image représentée*) az a szükségszerűség különbözteti meg, hogy minden pontjával a többi kép minden pontjára hat, hogy átviszi mindannak teljességét, amit kapott, továbbá hogy minden hatásra (*action*) egyenlő ellenhatással válaszol, végül hogy csak olyan út, amelyen minden értelemben áthaladnak a hatalmas világegyetemben előálló változások.”<sup>38</sup> Gilles Deleuze kitágítja a képmetaforát és azt állítja, KÉP = MOZGÁS.<sup>39</sup> Kép-mozgás a világ, benne mi magunk, az agyunk, a tudás. A mozgáskép, az anyagi áramlás ugyanazok a dolgok.

A képek valamennyi pontjának további képek valamennyi pontjára történő hatását, a hatások és ellenhatások összességét, a világegyetem felmérhetetlen folyamatait kellene a reprezentációban megjeleníteni, mindezeknek a külső burkát megragadni. A reprezentáció soha nem válik, nem válhat valóssá, soha nem éri és ragadja meg a valóság teljességét – melyre való „ellenhatása” a cselekvés –, „mindig virtuális, semlegesített, abban a pillanatban, amikor cselekvésbe (*action*) megy át, azon kötelesség révén, hogy egy másik dologban folytatódjon és vesszen el.”<sup>40</sup> Az átalakuláshoz, az ellenhatáshoz vagyis a cselekvéshez nincs szükség a tárgy világos megragadására, sokkal eredményesebb bizonyos oldalainak háttérbe szorítása. Az élőlények bonyolultságuk növekedésével, a „meghatározatlanság központjaiként”,

<sup>38</sup> H. Bergson, id. mű, 186. „Ce qui la distingue, elle image présente, elle réalité objective, d'une image représentée, c'est la nécessité ou elle est d'agir par chacun de ses points sur tous les points des autres images, de transmettre la totalité de ce qu'elle reçoit, d'opposer à chaque action une réaction égale et contraire, de n'être enfin qu'un chemin sur lequel passent en tous sens les modifications qui se propagent dans l'immensité de l'univers.”

<sup>39</sup> G. Deleuze, *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Paris, Minuit, 1983. 86. „IMAGE = MOUVEMENT”

<sup>40</sup> H. Bergson, uo. „La représentation est bien là, mais toujours virtuelle, neutralisée, au moment où elle passerait à l'acte, par l'obligation de se continuer et de se perdre en autre chose.”

egyre inkább szembehelyezkednek a determinisztikus univerzummal, reprezentációikban mind jobban háttérbe szorítva a tárgyak azon részeit, melyek iránt működésmódjuknak megfelelően nem érdeklődnek. A számukra érdektelen külső hatásokat hagyják magukon áthaladni, az érdekeiket és érdeklődésüket szolgálókat azonban elválasztják a többitől, és ezen elválasztás eredményei az észlelések (*perception*). Deleuze kommentálja, „az észlelés egy élő kép általi visszavert kép”.<sup>41</sup> Bergsonnál az észlelés eredetileg a biológiai szerkezet működésmódja, mely saját érdekeinek megfelelően választja ki még minden tudatos reflexió előtt, hogy számára mi fontos és mi nem. A tudat ebből a biológiai választásból alakul ki, a tudat, a szellem (*esprit*) Bergson szerint a választás képessége, még ha e tudat biológiai eredete maga „tudatlan” is, ami miatt akár „tudatlan tudatról” is beszélhetünk.

Miközben az objektív valóság képei – beleértve az emberi test fizikai valóságát is – egymással és az univerzummal minden pontjukban érintkeznek, addig e hatások egy része oly módon ütközik a test spontaneitásába, hogy redukálódik, és e hatások reprezentációjává válik. „A dolgokról való reprezentációnk tehát összességében abból születik, ahogy szabadságunkról visszaverődnek.”<sup>42</sup> A reprezentáció analóg ahhoz, amint a fény áthalad egy üvegfelületen, ám bizonyos üvegstruktúrákat egy adott szögben érő fénysugarak visszaverődnek a felületről. E visszaverődések analógjai adják a tárgyak reprezentációit, a virtuális képet, melyben nincs semmi, ami a tárgyban ne lenne meg, és amely egyben a rájuk visszaható cselekvés formája is. A tükör-analógia reprezentációs képei csak fokozatban, de nem természetben különböznek a létező képektől. A magunk „meghatározatlansági zónája” egyfajta képernyőt alkot, melyen áthalad a valódi, de megmarad a virtuális hatás.

<sup>41</sup> G. Deleuze, id. mű, 92. „On appellera précisément perception l'image réfléchie par une image vivante.”

<sup>42</sup> H. Bergson, id. mű, 187. „Notre représentation des choses naîtrait donc, en somme, de ce qu'elles viennent se réfléchir contre notre liberté.”

A tükör-analógia együtt jár Bergson sajátos fénymetafizikájával is. Deleuze szerint Bergsonnál a kép úgy mozog, ahogy az anyag fény.<sup>43</sup> Természetesen itt tág fényfogalomról van szó, nem a szűk értelemben vett fizikai entitásról. „A kép-mozgásban nincsenek még testek vagy merev vonalak, hanem csak vonalak vagy a fény formái. A tér-idő egységei ilyen formák. Ezek a magukban való képek.”<sup>44</sup> A fény átfogó közeg, a forma, a tulajdonság és a hatás-ellenhatás lehetősége, a képmetafizika elve.

A hagyományos filozófiával és a modern fenomenológiával szemben nem a gondolkodás és megismerés, nem sajátos módszer ad fényt a tárgyknak, hanem a világ maga fénylik, a világ világosság. Ahogy Sartre kifejezi, „ahelyett, hogy a tudat lenne a szubjektumtól a dolog felé haladó fény, a fényesség halad a dologtól a szubjektumhoz.”<sup>45</sup> A tudat mint kép, lévén azonos nemű a világgal mint képek halmazával, azonos nemű a fényvel is. Ez nem jelenti, hogy a tudat maga a fény, hanem a képek összessége a fény, melyben létrejön a tudat: „Csak ha az univerzum egy helyét vizsgáljuk, mondhatjuk, hogy az anyag egész hatása áthalad rajta ellenállás és veszteség nélkül, és hogy a minden fotográfiája számára átlátszó: hiányzik neki, a fényképlemez mögött a fekete képernyő, amelyről leválna a kép. Nem adnak semmit ahhoz, ami van; csak azt teszik, hogy a valós hatás áthalad és a virtuális hatás megmarad.”<sup>46</sup> A virtuális hatás, a valós hatás által meghatározhatatlan cselekvés, a tudat megjelenése.

A világegyetem képi felfogása kitágítja, lehetőségében eleve strukturálja és dinamizálja a világról való beszédet. A dolgokról való szokásos beszéd helyett azért szólhatunk akkor is képekről, ha azokat

<sup>43</sup> G. Deleuze, id. mű, 88. „l'image est mouvement comme la matière est lumière.”

<sup>44</sup> G. Deleuze, id. mű, 89. „Dans l'image-mouvement, il n'y a pas encore de corps ou de lignes rigides, mais rien que des lignes ou des figures de lumière. Les blocs d'espace-temps sont de telles figures. Ce sont des images en soi.”

<sup>45</sup> J.-P. Sartre, *L'imagination*, 44. „au lieu que la conscience soit une lumière qui va du sujet à la chose, c'est une luminosité qui va de la chose au sujet”.

<sup>46</sup> H. Bergson, id. mű, 188. „Seulement, si l'on considère un lieu quelconque de l'univers, on peut dire que l'action de la matière entière y passe sans résistance et sans déperdition, et que la photographie du tout y est translucide: il manque, derrière la plaque, un écran noir sur lequel se détacherait l'image. Nos 'zones d'indétermination' joueraient en quelque sorte le rôle d'écran. Elles n'ajoutent rien à ce qui est; elles font seulement que l'action réelle passe et que l'action virtuelle demeure.”



nem látja senki, mert ontológiát választunk, és „biztosítjuk”, hogy nem elkülönített, lehatárolt és álló dolgokról, hanem olyan mozgásban, kibontakozásban, valamivé válásban (*devenir*) lévő valóságot feltételezünk, amelyben észlelésünk és nyelvünk számára eleve tes-tek, formák és szubsztantívumok, minőségek és adjektívumok, cselekvések és igék jelennek meg.<sup>47</sup>

Bergson képi szemantikájával és metafizikájával azt teszi a francia filozófiában, amit Hegel a németben és Emerson, Peirce és James az amerikaiban;<sup>48</sup> túllép Descartes és Kant izolacionista ismeretelméleti modelljén, a megismerőt visszahelyezve abba a világba, amelyben eleve van, él, kommunikál. Ahogy Hegel számára először a kibontakozó szellem és világ létezik, ahogy az amerikai filozófusok számára eleve a világban vagyunk cselekvők és megismerők, úgy Bergson szerint „először a képek összessége van”,<sup>49</sup> számomra testem e képek középpontja, maga is kép, ahol a reprezentáció redukált képként a cselekvések eredője. Descartes-tal és Kanttal szemben nem a tudat van először, hanem a képek összessége, melynek közegében gyermekkorunkban a reprezentáció először személytelenként kezdődik<sup>50</sup>, csak hosszabb reprezentációs folyamatok, az érzékelés képzése és tanítástanulása által tudjuk elkülöníteni önmagunkat a világtól.<sup>51</sup> A képi világból sajátos képhalmazként válunk ki, hogy annak bizonyos elemeit saját képeinkkel bekeretezzük, kiválasszuk, cselekvéseinkkel átala-

<sup>47</sup> V.ö. H. Bergson, *L'évolution créatrice, Oeuvres*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, 4e édition (1re édition: 1959)749.–751. (301.–303.), némileg pontatlanul hivatkozik rá G. Deleuze, id. mű, 88.

<sup>48</sup> Emersont Bergson fiatalkorának kedvenc írójának nevezi, William Jamest pedig egy amerikai előadásában „saját korának, de talán valamennyi kor legnagyobb filozófusának”. V.ö. H. Bergson, „Discours au Banquet de la Société France-Amérique à New York” (1917), *Mélanges*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972, 1244. Peirce-t viszont, aki pedig a képszemantika nagy úttörője, művében egyetlen egyszer sem említi.

<sup>49</sup> H. Bergson, *Matière et Mémoire*, 196. „Il y a d'abord l'ensemble des images”.

<sup>50</sup> V.ö. H. Bergson, id. mű 195. „Les psychologues qui ont étudié l'enfance savent bien que notre représentation commence par être impersonnelle.”

<sup>51</sup> V.ö. H. Bergson, id. mű 197. „nos sens ont besoin d'éducation”.

kítsuk. A reprezentáció testem képválasztásának, képreflexiójának eredménye. E választás, mint utaltam rá, a szellem eredője, a megjelenő tudat a lehetséges cselekvés helye.

Bergson modelljének hiányosságait talán senki nem látta élesebben, mint Sartre, aki egyrészt azt állítja, Bergson adós marad a magyarázattal, miként válik a képi személytelen és tudattalan tudat egy individuális szubjektum tudatos tudatává, miként válik „Én”-né. Kant „én gondolkodom”-ját hiányolja, amely minden képiség előtt mondaná az egyes szám első személyű névmást<sup>52</sup>. Ráadásul a gondolkodás Sartre szerint nem redukálható az érzékiségre, a receptivitásra, a képiségre, hiszen meghatározásában nélkülözhetetlenek az értelem (*sens, meaning*) és az intencionalitás. Bergson „szintetikus aktus nélküli melodikus szintéziseiben” Sartre kifogásolja, hogy a szerveződésben nincs szervezőerő, de nem veszi figyelembe, hogy Bergsonnál maga az időbeli szerveződés hordozza saját jövő felé nyitott szervezőerjét, elkülönítetlenül, a dolog-tulajdonság-mozgás szétválaszthatatlanságában.<sup>53</sup> A szervező elv maga képi mozgás, elv a mozgásban, melynek elve, az adott mozgásban, azzal azonosként és abban érvényesülve jön létre és tűnik el együtt a mozgás megszűnésével.

Összefoglalva megállapíthatjuk, Bergson a képtár tételt egyértelművé teszi azzal az állításával, hogy az egész világ képtár, a képeken kívül nincs semmi. („A világképtár maga kép-e?” kérdés Russellhez, a halmazelmélethez és az önmagát borotváló borbély paradoxonához vezethetne bennünket.) Ez bennfoglaltan megoldja a képérvelés/kép-kommunikáció tételének kérdését és a „kép-szöveg” dichotómia által

<sup>52</sup> J.-P. Sartre, *L'imagination*, 45. „comment cette conscience inconsciente et impersonnelle devient-elle conscience consciente d'un sujet individuel? Et comment, en se rendant 'présentes', les images virtuellement représentées enveloppent-elles soudain l'existence d'un 'Je'? C'est ce que Bergson n'explique pas.”

<sup>53</sup> V.ö. J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1996 (1re édition 1940), 121. „La pensée, irréductible à la sensation, se définit par le sens (*meaning*) et l'intentionnalité. ... on chercherait en vain, chez Bergson, une description positive de l'intentionnalité ... Telle est bien l'ambiguïté constante du dynamisme bergsonien: des synthèses mélodiques - mais sans acte synthétique; des organisations sans pouvoir organisateur.”

fölvetett problémát, anélkül, hogy a fölmerülő kérdések megválaszolásában technikai segítséget nyújtana. Bergson víziója támogathatja a világháló és a mobil képi kommunikáció kutatóinak fogalom-alkotását akkor is, ha a tényleges kapcsolódások feltárásában nincs segítségükre.

### *A képmozgás temporális szemantikája – Deleuze*

A világ mint dinamikus képiség bergsoni tétele ihlette meg Gilles Deleuze-t is a filmről írt korábban idézett műveiben. Hangsúlyozza, hogy a mozgásosságok (*coupe mobile*) létét, mint az időbeli világhálóképzés mechanizmusát Bergson tárta föl,<sup>54</sup> de nem ismerte föl, hogy a film éppen ezt hozza létre „nem olyan képet ad[va] számunkra, amelyhez hozzáadná a mozgást, hanem közvetlenül kép-mozgást, ... mozgásosságot ad, és nem mozdulatlan állapotot + elvont mozgást”<sup>55</sup>. Deleuze kiemeli, Bergson éppen a *Matière et mémoire* művében fedezte föl a „kép-mozgást” (*image-mouvement*) és a kép-időt (*image-temps*), melyek segítségével – a fogalmak helyett – a nagy filmalkotók gondolkodnak.<sup>56</sup> Deleuze húsz évvel ezelőtt írt műve természetesen még nem vehette figyelembe a világháló és a mobilkommunikáció robbanásszerű megjelenését és elterjedését, de Bergson képelméletét továbbvivő munkássága e területek kutatóinak is tanulsággal szolgálhat. Ha korábban még csak a filmalkotók gondolkodtak képmozgással és képidővel, mára, és ebben rejlik Nyíri Kristóf felismerésének jelentősége, mindenki, aki az internet és a mobilkommunikáció interaktív képi eszközeit használja, de a passzív televízió-

<sup>54</sup> V.ö. G. Deleuze, id. mű, 11. „Bergson avait parfaitement découvert l'existence des coupes mobiles ou des images-mouvements”.

<sup>55</sup> G. Deleuze, id. mű 11. „le cinéma ne nous donne pas une image à laquelle il ajouterait du mouvement, il nous donne immédiatement une image-mouvement. Il nous donne bien une coupe, mais une coupe mobile, et non pas une coupe immobile + du mouvement abstrait.”

<sup>56</sup> G. Deleuze, *Cinéma 1. L'image-mouvement*, 7. „Les grands auteurs de cinéma ... pensent avec des images-mouvement et des image-temps, au lieu de concepts.”

nézők is egyre inkább az ilyen típusú gondolkodásra térnek át. Agyunk mintha egyre inkább képpé válna, talán hasonlóan ahhoz, ahogy Bergson képzelte.

Ki kell azonban emelni, hogy a felgyorsult kép-produkció képei és a világ mint képek bergsoni sokasága közt lényeges különbség van. Míg Bergson ottlévő képei mindent tartalmaznak ami a világ, a világ maga képek halmaza, addig a műtárgy-képek már mindig valamilyen „meghatározatlan központ” produktumai, ha tetszik az agy-kép és a szabadság-kép visszaverődései. A modern közegek felgyorsult képisége tehát nem a fényanyagú és fényközegű képiség, hanem az el-tolt, az affekció terében, a meghatározatlanság központjában és a szabadság terében megtört, virtuális képiség.

Az új képi világban nem a determinált oksági világgal, hanem az indeterminált szabadság-világgal találkozunk, mely elvezet bennünket a jó és a rossz, a morál és az ebből származtatott politika, a társadalmi- és a képpolitika kérdéséhez, ahhoz, hogy a virtuális képek megtört képek, az affekción át szűrt képek, az agy-kép által kiválasztott képek, feldolgozott, kézzel és a motorikus készségekkel átalakított, a szó etimológiai értelmében manipulált cselekvő-képek. A kép-gondolkodás, a kép-mozgás, a kép-idő kiegészítést kell, hogy kapjon a kép-etikával. A képetika kidolgozása még várat magára, kérdéses, hogy az etika és főként az azt megalapozó szabadság miként ragadható meg képi eszközökkel. A képetika-mozgásetika ugyanúgy dinamikus, a folyamatban keletkező és azzal eltűnő lesz, mint a szerveződés és mozgás elve, melyről az imént szó volt. A spontán, folyamatos létrejövés-eltűnés nonfigurativitásában a képetika is nonfiguratív lesz.

A nonfigurativitás a bergsoni képmozgás elvi alapeleme. Bergson a mozgó képi gondolkodás, a képmozgás és a mozgásosság fogalmával vázolja a képiség és mozgásosság kapcsolatát, paradox módon folyamatos megjelenésre és eltűnésre ítélve a rögzített és figuratív képiséget. A képi mozgás a táncban és a balettben a film előtt már megjelent, ahol a valós alakok, az emberi testek és ezek viszonyai egyszerre a cselekvések megjelenítői és közegei, melyek mozgásukkal folyamatosan létrehozzák és megszüntetik a pillanatokhoz rögzített alakzatokat és pózokat, felszabadítva a nem-beállított és nem-álló

folyamatokat.<sup>57</sup> A tánc, a balett olyan képfolyást és képdinamikát eredményez, mely folyamatosan képes válaszolni a környezet véletlenszerű változásaira és eseményeire. E nyitott, folyamatos, időben változó, alakzatokat létrehozó-fölszámoló mozgó képiség és képi gondolkodás elterjedésének a film, majd az internet és a mobilkommunikáció újabb lökést adott és ad. A tánc, a balett az emberiség történetében kialakult figuratív defigurativitása és defiguratív figurativitása a filmmel, internettel és mobilkommunikációval fejlődésének új korszakába érkezett. Ezekkel az új közegekkel nem csak tökéletesítjük a látványt, de új valóság lehetőségét teremtjük meg.<sup>58</sup>

Bergsonnal lehetővé válik a valóság változásai folyamataival való folytonosság, a világgal való folyamatos interakció. Többé nem a világ dolgainak egyszer s mindenkorra történő „megragadásáról”, megfogásáról van szó, a meg-ragad, meg-fog, *fogalom*, *be-greifen*, *BeGriff* értelmében, hanem a tudatos észlelés folyamatos létrejöttéről, a képek képekben való megjelenéséről.<sup>59</sup> „A modell inkább a dolgok helyzete lenne, mely nem szűnne meg változni, olyan anyag-özlés, ahol egyetlen lehorgonyzási pontot, egyetlen referenciaközpontot sem jelölhetnénk ki.”<sup>60</sup> - teszi hozzá Deleuze.

<sup>57</sup> V. ö. G. Deleuze, id. mű 16. „la danse, le ballet, le mime abandonnaient les figures et les poses pour libérer des valeurs non-posées, non-pulsées, qui rapportaient le mouvement à l’instant quelconque. Par là, la danse, le ballet, le mime devenaient des actions capables de répondre à des actions du milieu, c’est-à-dire à la répartition des points d’un espace ou des moments d’un événement. Tout cela conspirait avec le cinéma.”

<sup>58</sup> V.ö. G. Deleuze, id. mű, 17. „la seconde thèse de Bergson rend possible un autre point de vue sur le cinéma, „qui ne serait plus l’appareil perfectionné de la plus vieille illusion, mais au contraire l’organe à perfectionner de la nouvelle réalité”.

<sup>59</sup> H. Bergson, id. mű 182. „la perception consciente *doit* se produire”. Deleuze egy helyen megfogásról (*préhension*) beszél, ám ezt nem statikus értelemben teszi, hanem az itt említett folyamatosság összefüggésében. V.ö. G. Deleuze, id. mű 94. „les choses et les perceptions de choses sont des *préhensions*; mais les choses sont des *préhensions* totales objectives, et les perceptions de choses, des *préhensions* partielles et partiales, subjectives.”

<sup>60</sup> G. Deleuze, id. mű 85. „Le modèle serait plutôt un état de choses qui ne cesserait pas de changer, une matière-écoulement où aucun point d’ancrage ni centre de référence ne seraient assignables.”

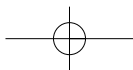
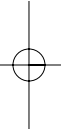
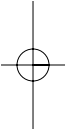
A középponthiány ugyanúgy nem jelent szervezetlenséget, mint ahogy nyilván nem jelent szervezettséget sem. A képdinamikaként fölfogott univerzum nyitott saját mozgására, saját jövőjére, „teremtő evolúciójára”. Nincs benne semmi előre meghatározva, új és új struktúrákat hoz létre. Az univerzumnak nincs terve, csak kibontakozása. Deleuze szerint „ez nem mechanizmus, hanem masinizmus. Az anyagi univerzum, az immanens terv, a képmozgások masinikus cselekvősége. Ez Bergson rendkívüli felismerése: az univerzum, mint magában való film, metafilm, amely magának a filmnek teljesen más szemléletét adja, mint amit Bergson javasolt kifejezett kritikájában.”<sup>61</sup> A meghatározatlanság, a folyamatos új képi-kognitív struktúrák burjánzása: a világháló korában, alig húsz évvel Deleuze könyvének megjelenése után a képi kibontakozás lehetősége új méretekkel, ígéretekkel és lehetőségekkel jelenik meg szemünk előtt. Bergsont követve a kép- etika mellett fölvethejtük az univerzum mint világháló és az erről való gondolkodás mint meta-világháló kérdését is.

### *Képdemokrácia felé*

Bergson műve, mint utaltam rá, a képfilozófia alapvető kérdéseire adott válaszként is fölfogható, még ha nem is ad technikai eligazítást arról, hogyan is kell ténylegesen, működésében elgondolnunk a képek raktározását, a képérvelés lehetőségét, valamint a képek és a szövegek viszonyát. A Bergson képfilozófiájának egyenes ági leszármazottjának tekinthető Deleuze ugyan elfogadja a pán-imázsizmus tételét, ám képi világa elődjével szemben nem a létező, hanem művi – a kauzalitás mellett a szabadsággal, tehát a moralitás lehetőségével átjárt mozgásossággal teli, Bergson értelmében „megtört fényű” – világ.

<sup>61</sup> G. Deleuze, id. mű 87.–88. „Ce n'est plus du mécanisme, c'est du machinisme. L'univers matériel, le plan d'immanence, est l'agencement machinique des images-mouvement. Il y a là une extraordinaire avancée de Bergson: c'est l'univers comme cinéma en soi, un métacinéma, et qui implique sur le cinéma lui-même une tout autre vue que celle que Bergson proposait dans sa critique explicite.”

Nyíri Kristóf jelentősége, hogy megteszi a következő lépést, az eltérített fényű, a szabadság által átjárt, a filmvászonon, képernyőn ottlévő és az értelmező tudatában-kommunikációjában megjelenő képi közeget filozófiai fogalmakkal, a filozófia számára visszahozza oda, ahonnan a film és Deleuze, Bergsontól elragadta: a létező világba. A képek visszatérítésével azonban ő maga nem tér vissza Bergson erős ontológiai feltételezéseire, hanem megőrzi a szabadság fénytörését, vagyis a szó szoros és etimológiai értelmében *felszabadítja* a metafizikát. A képek nem ontológiai vagy metafizikai entitásokként, hanem a szabadság fénytöréseiként térnek vissza az okságiból „szabadságivá” vált világba. A képi interaktivitás, az *odaható* cselekvőség, a beavatkozás, a világ azon képi visszaszerzését ígéri, ami a film világában még elérhetetlennek, Bergson idejében pedig technikailag megvalósíthatatlannak tűnt. Bergson képi metafizikája, Deleuze képi esztétikája után Nyíri Kristóf a szabad mobil kommunikatív képi társadalom filozófiáját, a talán minden korábbinál emberibb, mert szabaddabb lehetőségeket hordozó új demokrácia filozófiáját hirdeti meg.





Danka István

## Képhasználat és jelentés

### Megjegyzések Nyíri Kristóf képfilozófiájához

Javarészt Nyíri Kristóf munkásságának köszönhetően mára elfogadott tézis, hogy az európai magaskultúra produktumait alapvetően meghatározta az alfabetikus írásbeliség.<sup>1</sup> A kommunikációs technológiák fejlődésével az írásbeliség korának filozófiai problémáin való elmélkedés egyre inkább idejét múlttá válik; a filozófus dolga ma már nem lehet az, hogy pusztán a kimerevített, írott szavakkal való szembesülés generálta absztrakt metafizikai problémákon elmélkedjen. A számítógépek és mobiltelefonok korát nem túlzás a multimédiális kommunikáció korának nevezni: az ősi és hétköznapijainkban mindvégig jelenlévő képi-hangi kommunikáció egyfajta visszatérésének lehetünk részesei, amikor a sokszoros közvetítés lehetővé teszi a közvetítő közeg egyoldalúságából fakadó hiányosságok kiküszöbölését. Ha Kant joggal mondhatta azt, hogy ismereteink tárgyát részben a megismerés módja konstituálja, nem kell csodálkoznunk azon, hogy a kommunikáció során közvetített „tartalmat” éppígy meghatározza a közvetítés módja: a közeg, amely e tartalmat „hordozza.” A filozófia feladatát a nyelv analízisében látó 20. századi program tehát nem azért feneklett meg, mert mára kiderült: bizonyos metafizikai problémák nem redukálhatók nyelvi kérdé-

---

<sup>1</sup> A hivatkozások terén való hiányosságokat pótolja e tanulmány ikerpárja, a Demeter Tamás szerkesztette *Essays on Wittgenstein and Austrian Philosophy in Honour of J.C. Nyíri*. (Amsterdam - New York, Rodopi, 2004.) kötetről írott recenzióm: „A magányos ember természetrajza” (*Világosság* 2004/7). A jelen céloom a recenzió zárásaként megfogalmazott gondolat gyakorlati megvalósításának egy állomása: azzal tisztelni Nyíri Kristóf előtt, hogy nézeteit *bírálv*a elkerüljem az érdektelenség és a dogmává merevedés kettős csapdáját.

sekké. Épp ellenkezőleg, a filozófia módszerei is alapvetően meghatározzák azokat az eredményeket, amelyekre jutni képes egyáltalán. Egyes „metafizikai” problémák pedig olyan mélyen gyökereznek a filozófiai elemzés módszereiben, hogy a *pusztán* nyelvfilozófus ugyanúgy kénytelen megbirkózni velük, amint szenvedett azokkal korábban az episztemológus vagy metafizikus kollégája. S a képek filozófiájának kidolgozásához elengedhetetlen a nyelvi elemzés korlátaira való reflexió, hogy a filozófia kezdeteitől újra meg újra áthagyományozódott, *felmetafizikázott* problémákat végre valahára a filozófiatörténeti tankönyvekbe száműzhesstük.

### *Szójelentés, képjelentés*

Bizonyosan ezen „metafizikai” csökevények egyike az a fogalom, amely oly mértékben szerves része a nyelvfilozófiának is, hogy sokan úgy vélik, éppen ez a diszciplína kulcsa: ez a varázsige pedig a „jelentés”. A nyelvi jelenségeknek Frege óta azt tulajdonítják, hogy bizonyos jelentéstartalmakat hordoznak. De e jelentéstartalmak feltételezése nem a nyelvfilozófiai problémák előtérbe kerüléséből fakad: tematikus kontinuitás van a fejünkben lévő nem-fizikai „valamik” (ideák, képzetek, fogalmak, mentális reprezentációk, stb.) és a szavaink által hordozott jelentések feltételezése között. Sőt, már Platón az írásbeliség hajnalán egyenesen azzal riogat bennünket, hogy maga a hétköznapi valóság sem más, mint az írott szavak absztrakt jelentésének halovány visszatükröződése; előbb volt vala az Írás, csak azután jöhet a (köznapi értelemben vett) valóság. A főként Nyíri révén itthon is kanonizált Torontói Iskola tagjainak kutatásai alapján azt sem túl merész állítanunk, hogy a leírt, dekontextualizált, egyszer és mindenkorra rögzített szavakra *nézés* nélkül, fel sem merült volna sem az Örökkévaló Valóság és Múlandó Látszatvilág szembeállítása, azaz a hagyományos metafizika és fizika tárgya közötti oppozíció, sem a Tudat Szeme-metáforika, azaz a klasszikus ismeretelmélet tematizálásának évezredes fogalmi kerete. Ha az írás nem tagolná világosan az élőbeszédben még összefolyó szavakat, talán soha senkinek nem jut eszébe, hogy a *szavainknak* jelenté-

se kell legyen ahhoz, hogy a *beszédiink* értelmes legyen,<sup>2</sup> és így olyan naiv kérdéseket sem tettünk volna fel soha, mint hogy mi is a Szép, Jó, Igaz, stb. – elvonatkoztatva mindattól, ami szép, jó, vagy igaz. Plátón Szókratészének kérdései persze a filozófia ősatyjánál nemigen kapnak végleges válaszokat, ám ez a követőit annál inkább sarkallta a kérdések újra- és újrafeltevésére. A filozófia Örök és Megválaszolhatatlan Kérdéseinek mítosza a mai napig kísért bennünket.

Nyíri Kristóf ellenben azon kevés filozófus közé tartozik, akiket e mítosz nem győzött meg arról, hogy a filozófus dolga az lenne, hogy sületlenségekről elmélkedjen; hogy a szó köznapi, nem ritkán pejoratív értelmében „filozofáljon”. Képfilozófiai fordulatának legradikálisabb tézise éppen az, hogy a klasszikus filozófiai problémák, az írás egyoldalúságától való megszabadulással: a multimedialitás megjelenésével jobb esetben is periférikus kérdésekké degradálódnak. Ha a filozófia kérdéseit az írásbeliség belső problematikája generálta, ma az egyetlen platonikus krédó a platóni filozófiától való elfordulás, a *ma* új kommunikációs technológiák megjelenéséből adódó kommunikációs feszültségek vizsgálata. Bizonyos értelemben ez persze a platóni hagyományból való kivonulás is egyben; ám nem a hagyomány, pusztán a hagyomány *időszerűségének* megkérdőjelezése: a klasszikus filozófia jól-rosszul, de tette a dolgát az írásbeliség korában: szövegeket generált és elemzett, és éppen *ebből kifolyólag* kell ma a szöveg*centrikusságtól* elfordulnia, de nem a szövegektől maguktól.

<sup>2</sup> Vegyük észre: ez analóg azzal, mintha azt mondanánk: a betűknek jelentése kell legyen ahhoz, hogy a szavaink értelmesek legyenek, sőt, hogy a körnek és pontoknak jelentése kell legyen ahhoz, hogy az „ö” betűnek jelentése legyen, elvégre *nyilvánvaló* – így az atomista –, hogy egy összetett objektum jelentését az objektum részeinek jelentése konstituálja. Ha tehát a körnek – ad absurdum: a félkörnek, körcikknek, stb. stb. – nincs jelentése, az „ö” betűt tartalmazó szavak, mondatok, bekezdések, netán könyvek, sőt, nyelvek értelmetlenek. S ha úgy véljük, az „ö” betű használatának módját nem a kör és pontok belső tulajdonságai, hanem egymáshoz képest elfoglalt síkbeli helyzetük adja, teljesen kézenfekvő elfogadni Wittgenstein azon javaslatát, hogy a szavak „jelentése” kapcsán sem kell semmi többre gondolnunk, mint a más szavakkal való lehetséges viszonyrendszerei által többé-kevésbé rögzített, és persze alkalmasint időben is változó használati módjukra.

*Képet nézni – és másképp látni*<sup>3</sup>

A képi és fogalmi gondolkodás egymáshoz való viszonyának tematizálása komoly problémát is felvet. Az említett kanti tételből kiindulva, nyelvhasználatunk módja meghatározza azt, *miről* vagyunk képesek beszélni – és persze így kézenfekvő az érvet továbbvinni, miszerint a képek valamiként való látása is feltételezi azt, hogy van valamilyen sajátos mód, ahogyan a képekhez viszonyulunk; és a wittgensteini aspektuslátás problémája azt mutatja, hogy vannak képek, amelyeket egyszer így, másszor úgy látunk. Annak érdekében tehát, hogy ne kelljen azt feltételeznünk: *a tárgy maga* lesz egyszer ilyen, másszor olyan, azt kell mondanunk: a képekhez való hozzáférésünk éppúgy közvetett, mint a szavakhoz; ha talán nem is olyan mértékben, de a képek is már értelmezésre szorulnak.

Nem lenne azonban haszontalan e helyütt egy fontos különbség megvonása. A kacsanyúl közismert problémája olyan szélsőséges esetek vizsgálatából ered, amikor a kép *valójában* sem kacsát, sem nyulat nem ábrázol: vizsgálatunk tárgya olyan *szimbolikus ábra*, amely valamelyest hasonlít úgy a kacsára, mint a nyúlra. Távolról sincs arról szó, hogy egy *valódi* kacsá képét – egy fényképet, pláne egy róla készült hangosfilm-bejátszást – képesek lennénk nyúlnak látni. Különbség van tehát szimbolikus-absztrakt képiség és konkrét-élményszerű képi világ között. Az, hogy az előbbi értelmezésre szorul, nem vonja maga után azt, hogy az utóbbi is – és Nyíri értelemszerűen az

---

<sup>3</sup> A következő két fejezet Nyíri képfilozófiáját érő két kritikát taglal, melyeket Neumer Katalin („*Bilder Sehen, Musik Hören.*”) és Herbert Hrachovec („*Picture this!*”) tanulmányai kapcsán tárgyalok. (Mindkettő megtalálható az *Essays on Wittgenstein and Austrian Philosophy* említett kiadásában.)

utóbbi kapcsán véli azt, hogy időben megelőzi a fogalmi gondolkodást. Az éppenséggel a teoretikus filozófus szokása, hogy az absztrakt fogalmiságot a konkrét nyelvhasználati szituációk elé helyezze.<sup>4</sup>

A képi gondolkodás elsődlegesen nem absztrakt-szimbolikus közegben zajlik, hanem a konkrét helyzetekbe ágyazott multimédiális kommunikáció egy szegmensként értendő. A szimbolikus képi jelentéstartalmaknak a közvetettsége tehát csak azt erősíti, hogy a közvetettség problémája akkor merül fel, ha a nyelvhasználatnak, majd az írásbeliségnek köszönhetően kifejlődött képességünket: az absztrakt gondolkodást használjuk.

### *Képiség és hagyomány*

A valódi kérdés tehát az, hogyan vagyunk képesek megérteni a *konkrét*, élményszerű képeket. Ha be tudnánk látni, hogy e képi világ közvetlenül – vagy legalább a nyelvinél közvetlenebb módon – adott a számunkra, úgy Nyírinek igaza van: a multimédiális kommunikáció egyfajta visszatérés a világgal és másokkal való kapcsolatteremtés egy őseredeti formájához; a számítógép és mobiltelefon tehát nem elidegenedést okoz, hanem éppen otthonosabbá teszi a betűkre csupaszított, absztrakt entellektüel-világot.

Nyíri fő érve az élményszerű képiség közvetlensége mellett az, hogy az élményszerű képeket kultúráktól függetlenül egyféleképpen értjük; míg a fogalmainkat nagyban befolyásolja társadalmi-történeti beágyazottságunk, addig a „természetadta-konkrét jelentéshordozó”

---

<sup>4</sup> Teoretikusaink e tézise azzal analóg, hogy a kacsaság ideájából részesülvén kacsaánk annak köszönheti azt, hogy önmagára hasonlítani képes, hogy valójában egy tőle teljességgel különböző, absztrakt szimbólumra is hasonlít. E preszuppozíció visszautasítása megmentheti a képiletazófiát attól az ősi filozófiai félreértéstől, hogy az absztrakt elemzése magyarázza a konkrét szituációk konkrét működését, mert az esetleges körülményektől való elvonatkoztatás valami Igen Lényegesre világít rá.

képek<sup>5</sup> – ezek alatt magam hajlamos vagyok rendre hangokkal együttjáró mozgóképeket érteni – a játszott nyelvi játéktól függetlenül, mindenki számára hozzáférhetők.

Sőt, bizonyos fokig ez elmondható a stilizált, absztrakt képekről is; Nyíri több munkájában mutat be példákat a kultúra-függetlenül azonos szimbólumok létezésére.<sup>6</sup> Azonban éppen ennek révén merülhetnek fel bennünk bizonyos kételyek azt illetően, hogy azok a képek, amelyeket kultúra-függetlenül egyféleképpen értünk, valóban csakis egyféleképpen *érthetők-e*. Könnyen lehetséges ugyanis, hogy arról van inkább szó, hogy az azonosként látás a különböző kultúrák közötti részleges hasonlóság eredője; ha ugyanis az absztrakt képiség – mint láttuk az aspektusváltás kapcsán – teremthet olyan helyzetet, hogy egyszer ilyennek, másszor olyannak látunk valamit, akkor az a tény, hogy többször láttuk ugyanolyannak, és sohasem másnak, nem vonja maga után azt, hogy nem is *látható* másként. És ha igaz az, hogy vannak bizonyos absztrakt szimbólumok, amelyek *önmagukban* érthetők lennének másként is, mint ahogyan ténylegesen értjük őket, azaz ha a képek nem rendelkeznek valamiféle varázslatos önértelmező tulajdonsággal, akkor azt kell mondanunk: a kultúráktól független, közös szimbólumok azon kultúra-független, közös sajátosságainknak köszönhetőek, amelyekben többé-kevésbé minden ember osztozik. Az absztrakt képek értelmezéséről nem választható le az *életforma*, amelynek talaján állva értelmezzük azokat – ez még akkor is igaz, ha életformánk olyan szegmensei adják az azonos értelmezés alapját, amelyek még az ausztrál bennszülöttek és a metropoliszok lakói között is igen nagy mértékben megegyeznek. Hogy melyek ezek a közös

---

<sup>5</sup> Vö. Nyíri Kristóf: „Képek mint eszközök Wittgenstein filozófiájában.” *Világosság*, 2002/1. 5.o.

<sup>6</sup> Ehhez lásd különösen „A gondolkodás képelmélete” ill. „Hagyomány és képi gondolkodás” c. összefoglaló munkáit, amelyek – szinte valamennyi újabb keletű tanulmányával egyetemben – elérhetőek Nyíri Kristóf honlapján, a <http://www.fil.hu/nyiri/> cím alatt.

tulajdonságok (vagy inkább családi hasonlóságok), annak még körvonalazását sem merném vállalni; egy azonban biztos: ha a fenti kanti tételt alkalmazzuk a kérdésre, fel kell tennünk, hogy ilyen hasonlóságok *vannak*, elvégre *pusztán* az azonos objektum nem garantálná az azonosként látást; ehhez azonos *nézésre* is szükség van.

Persze többnyire nem kell töprengenünk egy–egy szimbólum jelentésén – sőt, nem is feltétlenül biztos, hogy értelmeznünk kell azt; a közlekedési lámpa jeleit egészen pontosan „értjük” *pusztán* azzal, ha elsajátítjuk azt, hogy milyen módon kell reagálnunk a különböző jelzésekre. A konkrét képek általában nem szorulnak értelmezésre, amint számos „egyértelmű” – azaz: a hagyományban egyértelművé *tett* – szimbólum sem; közösségbe ágyazottságunk garantálja azt, hogy a megfelelő kommunikatív státuszt tulajdonítsuk neki. Nyíri tézise ennek alapján az lenne, hogy a képek azért alapvetőbb jelentéshordozók a szavaknál, mert a hagyomány pontosabban rögzíti a jelentésüket, vagyis mert a képek összehasonlíthatatlanul ritkábban érthetők többféleképpen, mint a fogalmi gondolkodás termékei – s persze különösképpen maguk a filozófiai művek. A nyelvi játékba ágyazottság és a kép-szó hierarchia ennek alapján nem mond ellent egymásnak: természetesen a képi jelentéstartalmakat is életformák generálják, s ennyiben kontextusfüggőek, azonban kevésbé érzékenyek a kontextusváltásra, mint a szavak: viszonylag kevés olyan kép van, amely a kacsanyúlhoz hasonlóan viselkedik, és amely így értelmezésre szorulna. Ellenben – ha hihetünk a filozófiai hagyománynak – szavainkból jóval több ilyen van.

### *Képhasználat, képjelentés*

Persze az tény, hogy a magaskultúra frott termékein igencsak akad elmélkedni való; de ha a képi információ-átadás hasonlóképpen absztrakt szintjét vesszük – mondjuk egy futurista festményt vagy szürrealista filmet –, akkor azt látjuk: az értelmezés nehézsége éppúgy felmerül. Csupán arról van szó, hogy ezeket az értelmezési nehézségeket a filozófia szövegcentrikus szemlélete okán nem vette olyan komolyan:

esztétikai, és nem metafizikai problémákként kezelte azokat. Az Írás valamilyen furcsa oknál fogva a hitelesség és komolyság jegyeivel látta el az információt.<sup>7</sup>

Esztétikai és metafizikai (sarkítva: szórakoztató és fontos) különbsége nyilván abban rejlik, hogy a közeg hordoz-e valami információt, jelent-e valamit. Minél konkrétabb valami, a potenciális jelentésmező annál jobban leszűkül: végső soron a konkrét *önmagát* jelenti, tehát nem szorul értelmezésre. Ezért filozófiailag teljességgel érdektelen. Ellenben az absztrakció egyre magasabb fokán az értelmezés lehetősége is bővül; azzal, hogy a szöveget egyre jobban megfosztjuk saját, eredeti kontextusától, egyre többféle lehetőség nyílik arra, hogy „feltárjuk”, mit is mond „valójában” – azaz hogy egyre több „saját”, „eredeti” kontextust tulajdoníthassunk neki.

A fenti két ellenvetés kritikai potenciálja éppúgy, mint a megoldási javaslatok éppen azon alapulnak, hogy a fogalmi/nyelvi gondolkodás analógiájára elgondolt képi gondolkodás számos szükségtelen feltevéstől terhelte. Olyan feltevésektől, amelyekről az írott nyelvi közegben nemigen szabadulhatunk, de éppen a gondolkodás multimediálisként, multimediális csatornákon keresztül való értelmezése vezethet a megkerülésükhöz. Ehhez azonban egyáltalán nem kell a képi gondolkodást a fogalmi ellentétéként kezelnünk; ha elfogadjuk azt a wittgensteini tézist, hogy minden ismeretünk és ítéletünk életformákba ágyazott, oda kell jussunk, hogy nem is választható élesen külön a kettő. Ez viszont nyilván nem a képi gondolkodás elemzése *el-*

<sup>7</sup> Így van ez azokkal az irományokkal is, amelyeket utóbb „szépirodalomnak” vagy „vallásnak” nevezve száműzték a metafizikából: ha más nem, erkölcsi tanulságot, „mondanivalót”, kiragadhatót-absztrahálható az irodalmi művektől is várunk, és ezen elvárás teljesülésétől hitelesebbnek tekintjük őket, mint a pusztá szépet vagy fenséggest ostromló – jellemzően nem-szövegszerű – művészeti formákat. Ma már egyébként ez kevésbé van úgy, mint korábban; a hitelesség új forrása a mozgókép – noha mindannyian tudjuk, hogy a filmkészítéssel egyidősek az első trükkfelvételek, és házi számítógépünkön valamennyien könnyedén alkothatunk viszonylag élethű képmontázsokat, a valóság közvetítőjévé a televíziós hírműsorok váltak. Mégis úgy tűnik tehát: a látott-halott is azáltal nyer szavatolást, ha rögzítetté válik, azaz ha visszajátszható, kinagyítható – dekontextualizálható és absztrahálható – lesz. Mindeközben persze éppen ezek a szavatoló eljárások biztosítják a *hamisítás* lehetőségét is.



len szól: ha gondolkodásunk fogalmi és képi is, és még csak külön sem választható egyértelműen a kettő, annál fontosabb, hogy ne egyoldalúan fogalminak kiáltunk ki gondolkodásunkat. A fogalmi-képi kizárólagos dualizmusa azért sem tartható, mert az ítéleteink és ismereteink kialakulásában szerepe van a többi érzéki ingerből fakadó információ-felvételnek is.

Azonban a képek értelmezésének: a többféleképpen látásnak a problémája sem merül fel olyan súllyal, ha nem bocsátkozunk abba, *mi is az*, amit többféleképpen látunk; hiszen saját feltevésünk értelmében csak már *valamilyennek* láthatjuk azt. Ha elvonatkoztatunk attól a nyelvire hivatkozó kommunikáció-filozófiai alapvetéstől, hogy egy információszolgáltató közeg valamilyen jelentéstartalmat hordoz, és a befogadó kommunikációs feladata az *eredeti* tartalom dekódolása, akkor nem kell úgy gondolnunk, hogy a kommunikáció *csődjé* az, ha van olyan üzenet, ami többféleképpen érthető. Amikor azt mondjuk, hogy a rajzot hol kacsának, hol nyúlnak látjuk, „valójában” azt kellene mondanunk: a vonalakat hol rajznak, hol kacsának, hol nyúlnak látjuk, amit „valójában” úgy kellene mondanunk, hogy a festékfoltokat a papíron hol vonalnak, hol rajznak, hol kacsának, hol nyúlnak látjuk (és így tovább). Nem feladatunk tehát visszavezetni a különböző fenoméneket valamire, ami alapvető és reális – ez nem azonos azzal, mint azt mondani: *nincs ott* semmi.

A nehezebb kérdés mégis a második: a konkrét képek közvetlenségének kérdése. Éppen itt mutatkozik azonban meg a legtisztábban, hogy teoretikus megkülönböztetéseink a határértékek: a problematikus esetek felől közelítenek az amúgy problémamentes gyakorlathoz.

A hordozó és hordozott dualizmusáról: szintaxis és szemantika, séma és tartalom, jel és jelentés, közvetítő és közvetítendő dualizmusáról van szó. Ez éppen az a dualizmus, amelyet Kant többször emlegetett nevezetes gondolata nyomán rég el kellett volna vetnünk, s melynek ilyen-olyan kontextusokban való újrafogalmazásával és cáfolatkísérleteivel azóta is találkozhatunk úgy az ismeret-, mint nyelv- és kommunikációfilozófia berkein belül. Nyilvánvaló, hogy senki nem gondolja úgy, hogy a szavaink a hátukon cipelik a jelentéstartalmakat; azonban hogy mégis *mit* értenek akkor azon, hogy szavaink –

vagy képeink – jelentéstartalmak hordozói, igen nehéz megmondani. Hovatovább éppen a konkrét „jelentéshordozók”: az élményszerű képek esete mutatja azt, hogy a jelentés *azonos* magával a „hordozóval”; ha a konkrét képeket értelmezzük, már nem közvetlenként, hanem szimbolikusként kezeljük őket, ha viszont értelmezetlenül befogadjuk, *azt* és *olyannak* látjuk, amit és amilyent kognitív képességeink és életformáink láttatnak velünk: nem valami *mást* tehát, valamit, amit a kép „hordoz”. Viszont ahol valami *egy*-értelmű, mert nem szorul értelmezésre, és senkinek sem jutott még eszébe feleslegesen értelmezgetni, ott a teóriára sem lesz szükség. Ha Wittgenstein azt mondja, ott kezdődnek a (nyelv)filozófiai problémák, ahol a nyelv szabadságra megy, akkor azt is mondhatjuk, a képfilozófia problémái ott kezdődnek, ahol a képek mennek szabadságra: ahol szimbolikus képeink túl-absztraháltak, ahol a ránk hagyományozott tudás nem elégséges a kép közvetlen befogadásához, ahol tehát értelmezésre szorulunk: ahol külön kell választanunk közeget és tartalmat, hordozót és jelentést.

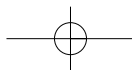
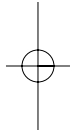
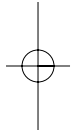
A képek filozófiája tehát komoly kihívás: olyasmiről kell teóriát alkotnunk, ahol a gyakorlat „magától” működik, ám az elméletalkotás, az értelmezés problémákat szül. Ugyanezt tapasztalhattuk egyébként a fogalmi gondolkodás esetében, amikor elvont fogalmakról kezdtünk gondolkodni, problémák keletkeztek ott, ahol a mindennapi nyelvhasználat gond nélkül működött. Viszont a fogalmi problémák két és fél évezrede hagyományozódnak tovább, így kénytelen-kelletlen együtt élünk velük. De a képek – a konkrét képek –, ha valóban közvetlenebbek, éppen azért, mert nem teoretizáltuk túl őket; nem aggattunk rájuk olyan absztrakt és dekontextualizált jelentéseket, amelyeket a szavakra ráaggattunk. Így aztán bármennyire is jogos a felvetés, hogy a képek filozófiáját nem szoríthatja háttérbe a nyelv, a kivitelezés bizony komoly veszélyekkel járhat.

Nyíri Kristóf kijelöli az irányt: a dekontextualizált, absztrakt képek helyett a mozgóképek elemzése az, ami segíthet; a mozgókép konkrét, egyedi történetét rögzít, és a kimerevített, azaz az írott szóhoz hasonló állóképekhez képest sokkal tágabb kontextusban helyezkedik el, így aztán kevesebb jelentéseméleti töprengésre készítet. Azonban Nyírit „imígyen parafrázálni annyit jelent, mint bírálni őt”, noha ír-

somban „mindvégig arra törekedtem, hogy érveimmel” Nyíri Kristóf „bizonyos alapeszméit – eszméket, melyeket változatlanul érvényesnek tartok – ne sértsem.”<sup>8</sup> Ő maga ugyanis képfilozófiájában mindvégig az absztrakt-szimbolikus képiség elemzésének szintjén mozog; ha tehát jól értem textusainak jelentését, akkor minden igyekezete ellenére, hogy Platón börtönéből szabaduljon, éppen Platónhoz hasonlatos hibát vét: a határesetekből indul ki, és olyan problémákat gerjeszt ezzel, amelyek révén könnyen lehet, hogy – akárcsak Platón tette volt – már születésével halálra ítéli az általa teremtett diszciplínát. – Természetesen már ez is igen irigylésre méltó.

---

<sup>8</sup> „A gondolkodás képelmélete” tanulmány zárásaként Nyíri Wittgensteinre utalva mondja ezt.



Kondor Zsuzsanna

## Kép és kontextus

A cím a képekkel foglalatосkodó, írásbeliségen nevelkedett elme zavarát jelzi: utal egyrészt kép és szöveg különbözőségére, másrészt a kép kulturális beágyazottságára, ill. harmadrészt kép és szöveg együttállására, együttműködésére. Nyíri Kristófnak az eltelt néhány évben közzétett írásai a kép és szöveg említett aspektusait vizsgálják korábbi kutatások eredményeire támaszkodva, azokat részben kiterjesztve, részben újragondolva. A kommunikációfilozófia által felvetett problémáknak mintegy szerves kiegészítéseként, ugyanakkor problémákat, kérdéseket ígéretes megvilágításba helyezve merül fel a kép-problematika.

Mindazonáltal, ha elfogadjuk a képi és a verbális kifejezés különbözőségét – márpedig különbséget érzékelünk, legyen akár értelmezésről, vagy valamely gondolat kifejezéséről szó –, módszertanilag paradoxonnal szembesülünk, hiszen az írásbeliség során kialakult propozicionális kifejezőmód képekre való alkalmazása a feladat. Az alábbiakban egyrészt e paradoxon mélyebb okait szeretném megvilágítani, másrészt a paradoxon okozta nehézséget enyhítendő, a két „gondolat-objektívációs” technika különbségeit egy példázat segítségével igyekszem hozzáférhetőbbé tenni.

### *A képi és verbális kifejezés különbözősége*

Képi és verbális kifejezés különbségét vizsgálva azonnal szembe-tűnik, hogy míg a kép az adott jelenséget képes holisztikusan, azaz a tágabb környezetet és a részleteket szimultán közvetíteni, addig a verbális kifejezés mintegy re-konstruálja a jelenséget. Bizonyos szempont szerint sorba kell rendezni az általános vonásokat, körülménye-

ket, részleteket, modalításokat, stb. hiszen szavakkal mindez csak rendre, egymás után sorolható el. Élőbeszédben a helyzet számos mozzanata nyilvánvaló, így bizonyos vonatkozásokat nem szükséges szavakba önteni, ám így is bőségesen marad mit sorba rendezni. Miképp Michael Tomasello *Gondolkodás és kultúra* című könyvében – a nyelvi reprezentáció speciális vonásait tárgyalva az ember egyedfejlődésének, ill. a főemlősök és a humán kogníció különbségének fényében – felhívta rá figyelmünket, a beszéd feltételez bizonyos szándékokat, ill. e szándék függvényében képvisel bizonyos nézőpontot, perspektívát. A nyelvi reprezentáció nem a különféle érzékszervi és kinetikus tapasztalatok egyszerű rögzítésén nyugszik, hanem az egyéneknek az adott helyzethez kapcsolódó választásán, hogy ti. milyen perspektíva felel meg leginkább céljaik szempontjából a jelenségek értelmezésének.<sup>1</sup> Ezáltal nemcsak jelen nem lévő tárgyakra, esetekre, stb. utalhatunk a nyelvi reprezentáció segítségével, hanem lehetségessé válik ugyanazon helyzetnek, ugyanazon perceptuális tapasztalatnak többféle reprezentációja<sup>2</sup>, s mi több, a nyelvi kommunikáció feltétele, hogy e sokféleségnek tudatában is legyünk, azaz hogy a másikat mentális és intencionális ágensnek tekintsük.

Merlin Donald *Az emberi gondolkodás eredete* című könyvében az ember kognitív evolúciójának lépcsőfokait épp a reprezentációs készségek, képességek segítségével határozza meg. Az egyes reprezentációs készségek egymásra épülve tették lehetővé a mai ember kognitív képességeinek kialakulását. Ebben az evolúciós folyamatban az utolsó két lépést a nyelvi reprezentáció, ill. a külső memória megjelenése jelentette. A nyelvi reprezentációval kapcsolatban Donald kiemeli a szavak azon sajátosságát, hogy ti. „általános célú konstruktumok”<sup>3</sup>. A külső memória megjelenését pedig egyértelműen a képi

<sup>1</sup> „[a] nyelvi szimbólumok interszubjektív és perspektivikus természete egész egyszerűen megszünteti a perceptuális helyzet fogalmát, mert megtoldja a használók rendelkezésére álló különféle lehetséges kommunikációs perspektívák új szintjeivel.” M. Tomasello, *Gondolkodás és kultúra*, ford. Gervain Judit, Budapest, Osiris, 2002, 142.

<sup>2</sup> Tomasello, id.mű. 16. k.

<sup>3</sup> Merlin Donald, *Az emberi gondolkodás eredete*, ford. Kárpáti E., Budapest: Osiris, 2001, 224.

reprezentáció megjelenéséhez kapcsolja. A képi reprezentáció ugyan nem hozott létre „új biológiai képességet”, mégis „egy új kognitív struktúra kezdetét jelölhette”, nevezetesen általa „egy technológiai híd épült, amely a biológiai egyént összeköti a külső emlékezeti architektúrával”.<sup>4</sup> Donald koncepciója szerint a képi reprezentációhoz szükséges készségek már adóttak a mimetikus-, ill. a nyelvi reprezentáció által, ám a külső memória megjelenése előfeltétele annak, hogy a Donald által elméleti kultúrának<sup>5</sup> nevezett korszak kialakulhasson.

Kép és szöveg különbségének vonatkozásában fontos mozzanatra hívja fel figyelmünket William M. Ivins Jr. *A nyomtatott kép és a vizuális kommunikáció* című könyvében. Kiemeli, hogy a verbális kifejezés voltaképp hasonlóságok kifejezésére igen alkalmas – a különbségek esetében azonban már nehézségekbe ütközik. A tulajdonnevek, a viszonyszavak és a szintaktikai eszközök kivételével a szavak a hasonlóságok konvencionális szimbólumai. Mint Ivins rámutat, „[a]nnak ellenére, hogy a különbségeket éppoly könnyű észrevenni mint a hasonlóságokat, a szavak képtelenek megbirkózni velük”<sup>6</sup>. Azáltal pedig, hogy a szavak javarészt hasonlóságok mentén közvetítik a világot, az általánosság irányába terelik a gondolkodást<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Donald id.mű. 251. k.

<sup>5</sup> „Az elméleti kultúra kezdetől fogva külsőleg kódolt volt; felépítése az egyén biológiai memóriáján kívüli kognitív mechanizmus teljesen új szuperstruktúráját jelentette. [...] Azonkívül az elméleti kultúra szakított az orális-mitikus kultúra metaforikus stílusú jelentéseivel. Míg az elbeszélés és a mítosz jelentéseket tulajdonít, az elmélet egyáltalán nem ebben az értelemben foglalkozik jelentésekkel. Ahelyett, hogy az eseményeket jelentéssel való megtöltésük révén modellálná és analógia révén összekapcsolná, az elmélet részekre bont, elemez, törvényeket és szabályokat állít, elveket és taxonómiákat állít fel, és meghatározza az információ igazolásának és elemzésének eljárásait. Ami pedig sajátos emlékezeti eszközei, a nyelv és a nyelvtanok magas fejlettségétől függ.” Donald id.mű. 245.

<sup>6</sup> W. M. Ivins Jr., *A nyomtatott kép és a vizuális kommunikáció*, ford. Lugosi Lugó L., Budapest, Enciklopédia Kiadó, 2001, 91.

<sup>7</sup> Az „asztal” szó számos funkcionális és alaki hasonlóság alapján utal arra a bizonyos bütördarabra – s ez utóbbi szó szintén jelentős általánosítás, elvonatkoztatás, és csoportosítás alapján nyer értelmet –, amely mellett kávézhatunk, dolgozhatunk, tárgyalhatunk, stb. Vö. Ivins 10. lábjegyzetben idézett gondolatmenetével.

A verbális reprezentáció bizonyos adottságai, jelesül a kikerülhetetlen időbeni egymásutánosság, az egyes mozzanatok felsorolásszerű elrendezése bizonyos szándék és perspektíva szerint, a szavak azon sajátossága, hogy ti. „általános célú konstruktumok”<sup>8</sup>, ill. a hasonlóságok kiemelkedő szerepe, elkerülhetetlenül bizonyos elemző-mérleget és így distanciáló attitűd irányába mutatnak. A képi reprezentáció ezzel szemben egészében és a vizuális hasonlóság alapján, lényegesen közvetlenebb módon közvetíti az adott jelenséget.

### *A kommunikáció-technológia perspektívája*

A verbális és képi reprezentáció különbsége jelentősen nőtt a már említett külső tárolórendszer megjelenésével. A szóbeliség-írásbeliség Harold Innis, Walter J. Ong, Eric A. Havelock által kidolgozott paradigmája világosan mutatja, hogy az alfabetikus írás megjelenése és elterjedés során számos olyan eljárás mód jelent meg, amely a mindennapi gyakorlattól elvonatkoztatott és általános gondolatok megfogalmazását tette lehetővé, segítette. Ennek következtében a gondolatok kifejezésének módját egyre inkább az írás teremtette lehetőségek és korlátok határozták meg – jelentős távlatokat nyitva a spekulatív gondolkodás számára. Az írásbeliség kifejezésmódjának elégtelenségére már korábban is történtek implicit utalások, a 19–20. század fordulójától azonban egyre határozottabb és kifejezettebb formát öltöttek. Csak röviden utalok a Polányi Mihály által kifejezett problémára, jelesül arra, hogy döntenünk kell valamely jelenség leírásakor, hogy

---

<sup>8</sup> Donald, id.mű. 224.



mennyire szeretnénk egzakt módon fogalmazni szemben a részletek gazdagságával.<sup>9</sup> Ivins megjegyzése is igen tanulságos az általános és a partikuláris kifejezésének nehézségével, technikai-technológiai korlátaival kapcsolatban.<sup>10</sup> Mivel a képek sokszorosítása komoly technikai nehézségekbe ütközött, a képek által közvetíthető részleteket, partikularitásokat kiszorították a szavakkal könnyen megragadható általánosságok. Ivins hosszan fejtegeti a részletek jelentőségének elenyészését, amikor a különféle nyomdatechnikák jelentette béklyókat veszi sorra. A kép mint részletgazdag információforrás csak a fotótechnika megjelenése után vált lehetségessé, s megjelenése után is hosszú évtizedeknek kellett eltelniük, amíg e felismerés megszületett. S még manapság e felismerés és technikai készségek/alkalmatosságok birtokában sem válhat a kép a mindennapi kommunikáció szerves részévé. E sajátos helyzetnek – amint a kommunikáció-technológia történetének vizsgálata is mutatja –, mély kultúr- és gondolkodástörténeti gyökerei vannak.

<sup>9</sup> „Az erőteljesebb formalizáltság egy tudomány állításait pontosabbá, következtetéseit személytelenebbé ... teszi, de minden lépés ezen ideál felé a tartalom fokozatos feláldozásával jár. Az eleven formák óriási gazdagsága, ami a leíró tudományok tárgya, mutatóleolvasások sorává válik az egzakt tudományokban, s ahogy áttérünk a tiszta matematikára, a tapasztalat teljesen eltűnik szemünk elől.

A beszéd hallgatólágos komponensében ennek megfelelő változással találkozunk. A nyelv, hogy a tapasztalatot teljesebben írja le, egyre kevésbé lesz pontos. A nagyobb pontatlanság viszont hatékonyabb szerephez juttatja azokat a hallgatólágos ítéleteket, amelyekre a beszéd határozatlanságának feloldásához van szükség. Vagyis annak a konkrét tapasztalatnak a gazdagságát, amelyre a beszéd utal, személyes részvételünk irányítja.” Polányi Mihály, *Személyes tudás* I-II., Budapest, Atlantisz, 1994, I. 153.

<sup>10</sup> „Nem álltak rendelkezésükre [a 18–19. század gondolkodó embereinek] azok az eszközök, melyeknek segítségével [a] mindig is irracionális partikularitásokról elmélkedhettek volna, és általánosságban kellett gondolkodniuk. Így történt aztán, hogy általánosságaikat igaznak vélték, és ha megfigyeléseik nem támasztották alá ezeket az általánosságokat, a megfigyelések voltak a hamisak. Igen jelentős mértékben még mindig abban a helyzetben voltak, amelyben a görögök a maguk módján gondoltak végig néhány alapvető filozófiai kérdést. Tehát miként a régi görögök kialakították a platóni ideák és arisztotelészi lények elméletét, a tizenharmadik század kialakította a Tudomány Igazságának és a Természet Törvényének elméletét. Ez nagyrészt azért történt így, mert a megfigyelt partikularitásokat nem lehetett olyan módon megfogalmazni, hogy a kijelentés igazolható legyen.” Ivins, id.mű. 60. k.

A filozófiatörténet vizsgálata számos párhuzamot mutat a kommunikáció-technológiában bekövetkezett változásokkal: az érdeklődés homlokterébe kerülő problémák, a felmerülő kétségek rendre ezt igazolják. Megdöbbenő tanulsággal szolgál, ha a kommunikációfilozófia szokásos vizsgálódási területén túlra, nevezetesen az egyiptomi bölcelet területére merészkedünk. Az egyiptomi hieroglif írásmód a nyugati racionalitás számára szokatlan látásmódot közvetít. S ennek vélhető oka a hieroglif-írásnak képekkel való szoros kapcsolata.

### *Kép és írás*

A verbális kifejezésmód, és annak rögzítése a betűírás által, sajátos, noha számunkra nyilvánvalóként adott gondolkodásmódot hívott életre. Úgy tűnik, hogy más rögzítési rendszer, jelesül a képes írás<sup>11</sup>, egészen más típusú gondolkodás kialakulását segítette/idézte elő. Ennek igazolására az egyiptomi monumentális írás által közvetített metafizikai megfontolások és a nyugati metafizika történetének összehasonlítása ad módot.

Az egyiptomi gondolkodást számunkra közvetítő hieroglif-írás egyik fő sajátosságát Jan Assmann a következőképp foglalja össze: „Az egyiptomi hieroglif-írás komplex rendszer, hiszen kétarcúságában egyszerre utal nyelvre és világra: elemei egyszerre működnek nyelvi vonatkozású *jelekként* és a világ formáit tükröző *képekként*.”<sup>12</sup> Jel és kép ilyen szoros összetartozása nyilvánvaló kapcsolatot tarthatott fenn valamely elvont fogalom, vallási tartalom, vagy akár narratíva és annak a mindennapi gyakorlathoz kapcsolódó elemei között. Direkt és metaforikus jelentés, fogalom és egyszerű tárgy szimultán megjeleníthető e képes írás segítségével, ugyanazon kép/jel több mindent jelenthet, valamely jelenségnek egyszerre több aspektusa idézhető fel általa. Egyfajta komplementer logika jellemzi – szemben a nyu-

<sup>11</sup> Farkas A. M., *Filozófia előtti filozófia. Szimbolikus gondolkodás az ókori Egyiptomban*, Budapest, Typotex, 2003, 139.

<sup>12</sup> J. Assmann, *A kulturális emlékezet*, Budapest, Atlantisz, 1999, 171.

gati gondolkodást meghatározó duális, a „tertium non datur” elvét valló logikával –, amelyben az ellentétes tulajdonságok nem kioltják, hanem kiegészítik egymást. Ehhez kapcsolódik a realitással kapcsolatos egyiptomi elképzelés. A Memphisi Teológia szerint „a név nem csak jelölés, hanem maga a jelentés is, a tulajdonképpeni szemantikai tartalom, amely utóbbi pedig maga a megnevezett dolog”.<sup>13</sup> A valóság a nyelven és a formán keresztül hozzáférhető, hiszen a „világ dolgainak eredete és lényege [pedig] az alak (ti. a kép) és a név”.<sup>14</sup> A már említett Memphisi Teológia alapján Ptah teremtette a világot a szavak és a formák által, ugyanis így vált hozzáférhetővé az Atum által teremtett fizikai, de szavak és formák nélkül megközelíthetetlen, nem-differenciált világ.

Jel és kép, írás és képzőművészet azonos funkcióval bírtak, jelesül „az »isteni szavak írásaként« a tartam istenvilágra nyitott szent térben végzett feljegyzésére hivatott”-ak.<sup>15</sup> Jel és kép tehát egyaránt valóságteremtő potenciállal rendelkezik, amennyiben az isteni szavak manifesztumaiként azt fenntartani és megőrizni képes. Eképp írás, olvasás, csakúgy, mint a mindennapok gyakorlata, és a természet jelenségei – melyek egyben jelek is – ugyanazon valóság részét képezik, csak épp más-más aspektusát jelenítik meg annak. Amiképp a fény teszi láthatóvá a hieroglifákat egy sír falán, a fény kelti életre a sötétben tartózkodókat. Metaforákon, hasonlóságokon keresztül egységben ragadható meg az élet és a túlvilág, a napi gyakorlat és az életről, a világról alkotott átfogó elképzelés és magyarázat. E képes írás olvasásához és megértéséhez azonban szükséges volt az egyiptomi hitvilágnak, mindennapi eljárás módoknak és tudománynak ismerete és feltétel nélküli elfogadása, a monumentális írás teljes intellektuális involváltságot feltételezett. A valóság kezelésének, alakításának és a róla való ismeret rögzítésének egyiptomi egysége azonban megbomlott a betűírás elterjedésével.

<sup>13</sup> Farkas, id.mű. 280. k.

<sup>14</sup> Uo. 266.

<sup>15</sup> Assmann, id.mű. 168.

Az egyiptomi képes írás, amely ugyan kifejezésmódjában formalisztikus, szorosan kapcsolódott a mindennapok primer vizuális tapasztalataihoz, megteremtette a lehetőségét annak, hogy adott képi kifejezés/képes közlemény elvont és gyakorlatias vetülete egyszerre jelenjék meg valóságként az értelmező számára. A szavak a formák által válhattak manifesztté, s ennek megfelelően jel és jelentés, jel és név mint valóság lehetnek azonosak. Ezzel szemben a betűírás az emberi beszéd közvetítőjeként szinte kínálta az alkalmat jel és jelentés megkülönböztetésére. Az egyiptomi képes írás a valóságot közvetíti és teremti egyben, a leírt betűk azonban csupán a hangokat jelölik, amelyek elhangzottak. Az alfabetikus írás az élőbeszéd akusztikus jelenségét önmagukban értelmetlen vizuális jelek segítségével rögzíti. Az antik görög bölcslethez hosszú évszázadokon keresztül tetten érhető a logosznak, vagyis a beszédnek, a nyelvnek tulajdonított teremtő erő. Az írásbeliség térhódításával azonban a nyelv teremtő erejét egyre inkább kiszorították a nyelvi kifejezéssel kapcsolatos eljárások, gondolkodási formulák rendszerei.

### *Gondolat és gondolat-objektíváció*

Hajnal István – akinek a filozófiai gondolkodás számára is fontos elméletét csak az utóbbi évtizedekben kezdik újra felfedezni, és ebben Nyíri Kristófnak vitathatatlan szerepe van – koncepciója két mozzanat összjátékából áll elő: egyrészt a filozófia számára ismerős objektíváció-elméletből, ill. Hajnal szociológikus látásmódjából. A gondolat-objektíváció fogalma egyrészt jól mutatja az írásbeliség jelentőségét és utal annak következményeire, másrészt felhívja figyelmünket a szokásos egyoldalúságra, ami a gondolkodást elsősorban a szavak világához köti, holott – amint Hajnal külön kiemeli – anyagban, az anyaghoz kapcsolódó eljárásokban is lehet gondolkodni, és harmadrészt megvilágíthatja a verbális és képi reprezentáció sajátos viszonyát, több évezredes összjátékát.

Hajnal történelemszemléletének<sup>16</sup> és írásbeliség-fogalmának<sup>17</sup> egyaránt központi magja a gondolatok kifejezésének intézményekben, maradó formákban való rögzülése, s ugyanakkor eredetétől való elszakadása, új törvényszerűségekbe való betagozódása. S az objektíváció természetében rejlő ambivalenciát Hajnal világosan meg is fogalmazza: „Mihelyt kifejez valamit az ember, célszerűbben tudja már kezelni, bár élettelen gyökereit megszakítva.”<sup>18</sup>

Hajnal az íráshasználát gondolkodásunkra gyakorolt hatását is az objektíváció fényében fogalmazza meg igen tömören: „Ahol [az írást] megjelenl látjuk, ott tudjuk, hogy az, ami az emberi belső s külső

<sup>16</sup> „Az állattal szemben az ember mint valami gazdagon felszerelt, lelki élményeit kifejezésekkel támogató pszichofizikai műszer jelentkezik.

Talán már ez is a szociális fejlődés eredménye. (...) Csodálatos ténye az emberi természetnek; az anyagi formákhoz való kapcsolódással mintegy 'kiteszi' az élményt az aktuális lelki mozgalmából, s ezzel mintegy 'úrrá lesz rajta'. A taglejtés, sírás, nevetés 'megkönnyebí'. Az eleven élet lüktetve 'polarizálódik' valami anyagi támaszték felé, hogy megállhasson magával az étellel szemben; a psziché mintegy partra szállva szemléli az élet áramlását, s így sejtí meg annak örökkévalóságát.

E belső objektívációs rétegeken, a tudatlan és mégis létező formákon át küzd fel magát az élmény a tulajdonképeni objektívációig, a kifejezésmozgások felhasználásával. Az önkéntelen mozdulat vagy kiáltás most már eljárásmódnak tűnik fel előtte belső élményének anyagi-formai kapcsolására, segítségére. (...) A forma módot ad az élmény tárgyi kapcsolódására, ez a funkciója; a tartalom, a fogalom, változatos értelemmel jelentkezhetik. Itt azonban eljutottunk a 'szociális' objektívációig. Ember s ember kifejezésmozgások útján kezdí megérteni egymást, pszichofizikai természetük alapján. (...) A mozdulatokból, köztük a hangokból is, 'érthető', 'konvencionális' jelek keletkeznek(...).” Hajnal I., „Történelem és szociológia”, Glatz Ferenc (szerk.), *Technika, művelődés*, Budapest, História/MTA, 1993, 179.

<sup>17</sup> „Azonban nem az írásról van szó, hanem az írásbeliségről, mint gondolkodás és érintkezés-technikáról. Nem a külsődleges eszköztől, hanem a *gondolatobjektíválásról* (...). Mély pszichológiai gyakorlat s beidegződés hozta meg az írás mai fogalmát, szerepét, fejlődése párhuzamba állítható a nyelv kialakulásával, szerepével. Az egyszerű, ösztönös hang és a rajzolt jel messze állott attól, hogy a kiképződött nyelv és írás *gondolatfejlesztő* szerepét játssza; hogy az objektívált kifejezés alakítólag hathasson vissza az emberre.” (Kiem. K.Zs.) Hajnal I., „Írásbeliség, intellektuális réteg és európai fejlődés”, in: *Technika, művelődés*, i.m. 40. o. Az írásbeliség hajnali fogalma egyszerre ragadja meg az írás jelenségét mint érintkezés- és gondolkodás technikát, többet jelent az írás pusztá használatánál, amennyiben az írásnak mint technikai eszköznek utal egyrészt a gondolkodást affektuáló voltára, másrészt az emberközi érintkezés formájaként hangsúlyozza az írást meghatározó szociológikus elemet.

<sup>18</sup> Hajnal István, „Az európai város kialakulása”, *Technika, művelődés*, Glatz Ferenc szerk., Budapest, História/MTA Történettudományi Int. 1993, 235.

életben addig inkább ösztönösen történt, most öntudatosá kezd válni. Az életnek azon területe ettől kezdve mindinkább *objektíválódik*, *absztrahálódik*; az ember maga elé vetíti e területet, és *kívülről*, *öntudatosan* veszi vizsgálat alá. A tervszerűség, a koncepciókkal való céltudatos munka, a kombinált s komplikált munka lehetősége adatik meg ezzel.”(Kiemelés. K.Zs.)<sup>19</sup>

Hajnal az objektiváció-elméletre és szociologikus szemléletére támaszkodva, paleográfiai- és technikatörténeti kutatásaitól messzire merészkedve fogalmaz meg általános érvényű állításokat, melyek visszhangra és igazolásra találtak az eltelt néhány évtized során. Hajnal észrevétele, hogy ti. a nyelv, a beszéd az emberi közösségetől „kiemel egyes momentumokat, *mesterkélt módon* kifejezi őket, és közösségérvényű fogalmakká alakítja”, megvilágítja a nyelvnek mint objektivációnak természetét, hogy ti. a nyelv „közösségérvényű” és „mesterkélt” fogalmak segítségével képes a világ jelenségeit reprezentálni. „A nyelv teremti meg a megismerésszerű előfeltételeket is annak számára, amit kifejez, alapot, amelyen a megértés e formában az emberek közt egyáltalán lehetséges. Azt, ami a szó nélkül a semmibe oszlanék szét, a nyelvszimbólumok gondolatartalommal teremtik.”<sup>20</sup> E gondolatartalmak rögzítése pedig újabb előrelépést tett lehetővé a gondolkodás terén: elvontabbá, összetettebbé, és ugyanakkor az élettől egyre inkább idegenné válhattak. Hajnal észrevételei az elemző-racionális gondolkodás erősödésére utalnak: a nyelvi szimbólumok kezelhetővé tettek bizonyos jelenségeket megteremtve ezáltal a feltételét egyfajta intézményesülésnek. E nyelvi szimbólumok rögzítésének lehetősége pedig az adott jelenséget eredeti környezetétől még távolabb, újabb intézmények, nevezetesen az írásbeliség, ill. az írásbeliségben kialakuló gondolkodásmód kvázi-intézményeibe tagolta; a jelenségek ezen intézményeken keresztül váltak megközelíthetővé sajátos optikát kölcsönözve a szemlélőnek.

<sup>19</sup> Hajnal I., „Európai kultúrtörténet – írástörténet”, *Technika, művelődés*, 18.

<sup>20</sup> Hajnal I., „Racionális fejlődés és írásbeliség”, *Technika, művelődés*, 32. Kiemelés K. Zs.

Tomasello és Donald megfigyelései alapján arra a következtetésre juthatunk, hogy a nyelvi reprezentáció a tudatosság magasabb fokát képviseli a primer vizuális tapasztalatok feldolgozásához és mímelés útján történő reprezentációjához képest, hiszen általa szándékok és a nekik megfelelő nézőpontok jutnak szóhoz igen rugalmas és sokrétű, széles szemantikai horizonton. Donald a képi reprezentáció jelentőségét az individuális memórián kívül lehetőségessé váló rögzítésben határozta meg. S ezen a ponton, Hajnal objektíváció-fogalmát is tekintetbe véve, verbális és képi reprezentáció sajátos összjátéka fedezhető fel. A verbális reprezentáció a gondolkodás speciális intézményeit hozta létre, ugyanakkor a képi reprezentáció a gondolat-objektíváció szilárdabb, kézzel foghatóbb formáját képviseli, noha a primer tapasztalatokhoz közelebb álló módon.

A fenti gondolatok alapján szó – kép – írás érdekes váltó- és összjátéka fedezhető föl. Amíg a kommunikáció főbb médiumai az eleven verbális és a képi reprezentáció voltak, a nyelv egyre bonyolultabb magyarázatok, mítoszok, intézmények kiépítésére és fenntartására vált alkalmassá. Az írás megjelenésével és elterjedésével a képi reprezentáció ellenben egyre inkább eltűnt a kommunikáció hatékony eszközei közül. Mi lehet ennek az oka? Az Ivins által adott magyarázaton túl, a fentiek alapján úgy tűnik, a nyelvi reprezentáció természetéből adódóan igen jelentős mértékben átstrukturálja a reprezentálandó jelenséget, míg a képi reprezentációnak ez nem szükségszerű velejárója; mivel pedig az alfabetikus írás ismeretek megőrzésére, akkumulálására alkalmas eszköznek bizonyult, az írás kívánalmainak megfelelő gondolkodásmód vált meghatározóvá.

Kép és szöveg a világ jelenségeit más-más módon jelenítheti meg, s ez még akkor is igaz, ha képek és szimbólumok keverednek, fölcserélhető elemei egy reprezentációs rendszernek – amint az egyiptomi

hieroglifák esetében tapasztalhattuk.<sup>21</sup> A reprezentáció e két különböző módja igen különböző bölcseletet is eredményezett: holisztikus, egyfajta komplementer logika szerint építkező, a valóságot, s annak kognitív-intellektuális megragadását egységben megragadó gondolkodást re-prezentáló képes írás, szemben a dualitások mentén gondolkodó, analizáló, általánosító, az ún. nyugati racionalitást hordozó alfabetikus írással szemben.

Képi és verbális reprezentáció összehasonlításának paradoxonvolta ellenére is tanulságos e különbségeket kutatni a multimédia korában, amikor is kép és szöveg különösebb nehézség nélkül szólhat ugyanarról, vagy akár kép és szöveg, a reprezentáció természete szerint, a hozzá közelebb álló jelenséget közvetítheti.

---

<sup>21</sup> Noha a képes írás, mint a képi reprezentáció speciális esete, a verbálishoz mérten alig strukturálja újra a megjelenítendő jelenséget, az általa közvetített gondolkodás nincs híján az elvontságnak – számos elvont görög terminus csírája megtalálható e sajátos formában rögzítve. Ugyanakkor azonban e képes írás, mint „anyagias” formában rögzült objektiváció, jó alapként szolgált a betűírás kialakulásához. Gondoljunk az igazgatásban elterjedő hieratikus, ill. a szélesebb körben használt démotikus írásmódokra.



Kruzslicz Anita

## **A kép, mint „átlátott struktúra” és a „kritikai látás” problémája**

Hozzászólásomban Nyíri Kristóf képfilozófiájához kapcsolódóan szeretnék két kritikai észrevételt tenni. Az első megjegyzés Nyíri kép- értelmezéseihez köthető: ennek keretében egy olyan képértelmezésre hívom fel a figyelmet, melynek elemzésére véleményem szerint Nyíri nem helyez kellő hangsúlyt. A képnek ez a megközelítése – konkrétan a kép „viszonyok, kapcsolatok megjelenítőjeként” való értelmezése –, tézisem szerint a képi gondolkodás alapstruktúráját fejezi ki. A képnek ebben a megközelítésében látom például annak a tézisnek a megalapozási lehetőségét is – mely Nyíri képfilozófiájának egyik alappillére –, mely szerint a kép kitüntető sajátossága a gyakorlati tudás hatékony – a szövegnél hatékonyabb – közvetítésében áll. Nyíri ezzel a megfontolással biztosítja a képnek a szöveggel szembeni elsőbbséget, miközben magának a tézisnek a megalapozását – vagyis azoknak a feltételeknek a feltárását, amelyek alapján magyarázható a kép ilyen sajátossága – egyik írásában sem hajtja végre – sőt e hiányra vonatkozó reflexiójával sem találkozunk. Nyíri nem elemzi a képnek ezt a sajátosságát, ehelyett „képi” példákat hoz tézisének magyarázatául (ilyen a képekből álló használati útmutató példája). Ezt a megoldást ugyan értelmezhetjük úgy, mint magának a képelméletnek a mozgásba hozását, mely tehát a kép tudásközvetítő funkciójára alapoz, vagyis, hogy Nyíri a tézist képekkel igazolja, de ez ellen az értelmezés ellen mindjárt felvethető, hogy ennek az elméletnek (itt) még csak a megalapozásánál tartunk. Nyíri tehát ott, ahol még a kép sajátosságát, és ezen keresztül képelmélete egyik pillé-

rét kellene megalapoznia, már előre ugrik és magát a kép sajátosságát, könnyen beláthatóságát felhasználva, úgymond „képi módon” igazol.<sup>1</sup>

Második, rövid észrevételem egy problémát vet fel a Nyíri által hirdetett képi tudásközvetítés egyik sajátosságával kapcsolatban. A reflektálatlan tudásátvétel problematikájáról van szó, amellyel, egy a képi tudásközvetítést a kommunikációban, sőt az oktatásban is felhasználni kívánó elméletnek, számolnia kell.

### 1.

Nyíri Kristóf képilelózófiájában – a képek gyakorlati tudásközvetítő szerepét hangsúlyozva – a képek egyfajta „új reneszánszát” hirdeti meg. „Új reneszánszot” mondok, utalva Nyíri azon kultúr-szociotörténeti áttekintéseire, melyek alapján a képek „története” a tudásban betöltött szerepük elvesztésének történeteként rekonstruálható.<sup>2</sup> Nyíri leírásai szerint, a képnek a szöveggel szembeni alárendelt szerepét a „könyvnyomtatás kultúrája” hosszú ideig rögzíteni is tudta, ám a digitalizálás technikájának megjelenése – és erre építi aztán Nyíri saját képilelózófiáját – a képek és szerepük újraértelmezésének szükségességét hozta-hozza magával.

A jelen hozzászólásban először Nyíri képilelózófiájának egy komoly hiányosságára szeretnék rámutatni. Ehhez azonban előljáróban, képilelózófiái írásai alapján azt kell meghatároznom, hogy Nyíri mit tekint képnek, vagyis hogy a képnek milyen értelmezését használja. A választ megnehezíti, hogy Nyíri írásaiban a képnek mint kifejezésnek többféle megközelítése jelenik meg – ami nem melleleg, zavaróan

<sup>1</sup> Meg kell jegyezmem, hogy ezt nem tartanám komoly kifogásnak abban az esetben, ha a kép hatékonyabb tudásközvetítő funkciójának Nyíri valamely írásában lenne másfajta megalapozása is az említetten kívül.

<sup>2</sup> A képeknek, ezen általánosnak mondható elméletbeli szerepvesztése mellett, persze „búvópatakként” mindig is jelen voltak a képekről gondolkodó képilelózófiák. Nyíri maga képilelózófiájában ilyen elméletekre hivatkozik.

*A kép, mint „átlátott struktúra” és a „kritikai látás” problémája* 75

hat elméleti megfontolásainak egységes értelmezésében is. Első lépésként tehát érdemesnek találtam típusokba rendezni Nyíri különböző képértelmezéseit. Ennek eredményeként, a képértelmezések következő négy csoportját különböztettem meg:

1. A kép – szöveggel szembeni – „eredetiségének” megmutatása céljából, Nyíri egyrészt

– a *mentális képekre* hivatkozik. Azon elképzelés mellett kíván érvelni, miszerint az emberi gondolkodás eredendően képies<sup>3</sup>: „az emberek elsősorban képekben gondolkoznak, s csak azután szavakban”. A képek ezen csoportjához soroltam a *gesztusokat mint képeket* is, hiszen ez az értelmezés is a kép „eredetiségének” kapcsán merül föl Nyíri írásaiban.<sup>4</sup> A tág értelemben vett gesztusok (pl. arckifejezések, taglejtés, testtartás) a szónál és az írásnál eredetibb közlési formák, képi ábrázolásuk pedig már a barlangfestményeken is megtalálható.

<sup>3</sup> Képjelentés és mobil kommunikáció c. írásában Nyíri, a gondolkodás képies jellege kapcsán Rudolf Arnheim elméletére utal: „Arnheim a gondolkodásról s jelesül a fogalmi *gondolkodásról* is azt állítja, hogy annak elsődleges közege: a mentális képek.” Nyíri K., *Képjelentés és mobil kommunikáció, A 21. századi kommunikáció új útjai: Tanulmányok*, Budapest, MTA Filozófiai Kutatóintézete, 2001, 61.

<sup>4</sup> Nyíri, pl. Merlin Donald emberi evolúció-elméletére hivatkozik, melyben a gesztusok az emberi gondolkodás első szintjeként jelennek meg: „Donald az ember kialakulásának három evolúciós fázisát különbözteti meg. Az első evolúciós átmenetet, az ember-szabású majmok epizodikus gondolkodásától a *Homo erectus* összefüggőbb gondolkodásáig, „az emberi reprezentáció legalapvetőbb szintjének, az események mimélésére vagy újra-megjelenítésére való képességnek kialakulása”, egyfajta *mimetikus kultúra* jellemzi. A második átmenet, a *Homo erectus*tól a *Homo sapiens*ig, lezárta a modern ember biológiai evolúcióját. Ezen átmenet kulcsmozzanata, írja Donald, az emberi beszédképesség megjelenése volt. A harmadik evolúciós átmenet „közelmúltbeli és nagyrészt nem-biológiai, de tisztán kognitív szempontból mégis az evolúció új szakaszához vezetett, melyet a kognitív architektúra fő tényezőiként a vizuális szimbolika és a külső memória kialakulása jellemezett”, tudniillik a rajzolt-festett képek, a képírás, és végül a betűírás megjelenése. A mimetikus kultúra Donald-féle hipotézise a nyelv-előtti intelligencia magyarázatára hivatott. (...) A mimetikus reprezentáció eszköztárához a gesztusok, arckifejezések, testtartás, de a zajok és hangok utánzása is hozzátartoznak. Donald hangsúlyozza, hogy a reprezentációnak ez a szintje még ma is szerepet játszik, sőt éppenséggel alapvető.” Nyíri K., „*Képjelentés és mobilkommunikáció*”, 62-63.

2. *A képek mint egy jelrendszer részei: a piktogramok rendszere.*<sup>5</sup> A képi jelrendszer az írásbeliséggel rokon, amennyiben a képek jelenléte konvenciókra épül, vagyis megértésükhöz már előzetesen el kell sajátítani a jelentésüket. Bár a képi jelek elvonatkoztatnak, jelentésük elsajátítását segítheti, hogy „hasonlítanak is”, hiszen ezzel – állapítja meg Nyíri – „a képi reprezentáció óhatatlanul őríz némi közelséget a konkrét világhoz.”<sup>6</sup> A nyíl jelnél, mint hasonmásnál azonban maga Nyíri is rámutat, hogy azokban a kultúrákban, ahol nem ismerik a nyílveszőt, ennek a jelnek a jelentését is meg kell tanulniuk.<sup>7</sup> A kép, mint a jel tehát úgymond az adott „társadalmi tudásszintbe” ágyazott.

3. *A kép, mint fénykép,* vagyis a kép mint egy egyedi, konkrét dolog megjelenítése. A fényképről például az MMS kapcsán beszél Nyíri, mégpedig a képnek a szöveggel szembeni előnyét hangsúlyozva, amikor egyes tárgyak jellegzetességeit akarjuk megragadni. Pl. sokkal célszerűbb MMS-ben elküldeni a fényképeket arról a házról, amelyet meg fogunk venni, mint megpróbálni leírni ezt a házat.<sup>8</sup>

4. *A kép mint viszonyok megjelenítője.* A kapcsolatokat, viszonyokat megjelenítő képek elsősorban ábrák és diagramok, de én ide sorolnék minden, nevezzük úgy, „átlátott struktúrát mint képet” is. Ez a képtípus adja pl. a Nyíri által is preferált „tudományos vizualizáció” hatékonyságát is. Nyíri egyik példája a „tudományos vizualizációra” a meteorológiai térkép, ahol a felvitt pontokat vonalakkal kötjük össze, és ezzel addig láthatatlan összefüggések válnak számunkra látha-

<sup>5</sup> A „Szavak, képek, tudáségsz” című írásában Nyíri, ezen képértelmezés kapcsán pl. Otto Neurath-ra utal, aki az 1900-as évek elején egy nemzetközi képnyelv kidolgozásán dolgozott. Neurath ezt a képi rendszert „önálló vizuális logika alapján” építette föl, amiben egyedi szabályokat, formákat és színeket alkalmazott. A Neurath által kidolgozott képnyelv teljes körű használatát azonban a korabeli technika még nem tette lehetővé. Nyíri K., „Szavak, képek tudáségsz”, *Világosság* 2001/7–9.7. Nyíri a digitális grafika megjelenésének jelentőségét abban látja, hogy általa egy olyan új, konvencionális, képi jelrendszer hozható létre, melynek gyakorlati alkalmazása is támogatott.

<sup>6</sup> Id. mű 4.

<sup>7</sup> Nyíri K., Az MMS képfilozófiájához, *Mobilközösség – mobilmegismerés: Tanulmányok*, Budapest, MTA Filozófiai Kutatóintézete, 2002, 224.

<sup>8</sup> Id. mű 229-230.

tóvá.<sup>9</sup> Az „átlátott struktúra” kifejezéssel azt a „mechanizmust” kívánom megnevezni, ahogy egyfajta rend teremődik az adathalmazban, ami az adathalmaz kezelhetőségét, és ezzel magának az adathalmaznak az értelmezhetőségét biztosítja. Ez alapján a rendet és a rajta keresztül biztosított tudást is mint „felismert kapcsolatokat” értelmezném.

A kép mint viszonyok megjelenítője, mint „átlátott struktúra”, tézisem szerint magának a képiségnek, a képi gondolkodásnak az alapja, azaz a fenti képcsoportok mindegyikének értelmezésében szerepet játszik.<sup>10</sup> Ennek a tézisnek a tárgyalása a jelen keretek között természetesen nem hajtható végre. Itt inkább csak arra kívánok rámutatni, hogy a képek ilyen értelmezése igazolást adhat Nyíri azon tézisének is, miszerint a képek, a szövegeknél hatékonyabb gyakorlati tudásközvetítő szereppel bírnak. Úgy gondolom továbbá, hogy e tézist továbbgondolva új perspektívák nyílnak e képi tudásközvetítés elméletének a gyakorlati alkalmazásában, felhasználásában is.<sup>11</sup>

Térjük vissza tehát ismét Nyíri azon tézisére, hogy a képek könyvben közvetítenek gyakorlati tudást, mint a szöveg. Arra vonatkozóan, hogy ez a tézis a képek mely tulajdonsága alapján magyarázható, Nyíri írásaiban nem találtam kifejtést. Idézek egy magyarázatot a „Nyitott tudomány, nyitott oktatás” című szövegéből: „A képek mu-

<sup>9</sup> S. Joób, Marokban tartott enciklopédia, *Mhonline*, 2003.12. 19.

<sup>10</sup> Pl. a mentális képek értelmezésében – a mentális képeket egyfajta modelleknek tekintve – a modellen belüli kapcsolatok lényegi szereppel bírnak. A modell maga: bizonyos kapcsolatok modellje.

<sup>11</sup> Hozzá kell tennem, hogy a „virtuális enciklopédia” projekt újszerűségét éppen a kapcsolatok megjelenítésében látom, amire Nyíri, egy vele készült interjúban reflektál is: „Ma nincs részletes elképzelésünk a tudományterületek összefüggérendszeréről, az enciklopédiában alkalmazott grafikai megjelenítő program azonban már most megrajzolja az egyes címszavak, problémák közötti közvetlenebb és közvetettebb összefüggéseket, azaz a tudás térképét.” S. Joób, Nyíri Kristóf: „megrajzoljuk a tudás térképét”, *Mhonline*, 2003.12. 18.

tatni képesek, amit a szöveg csak leírni tud”.<sup>12</sup> Míg tehát a szöveg csak rögzíti, leírja a tények összefüggéseit, addig a kép képes megmutatni, hogy hogyan bánjunk a dolgokkal.

Példaként a képes használati útmutatóra gondolhatunk. Könnyen belátható, hogy egy eszköz összeállítása, vagy éppen használata könnyebben megtanulható képek segítségével, mint szöveges leírás alapján. Tézisem alapján azonban úgy vélem, hogy ez a belátás a kapcsolatok problematikájának feltárásával elméletileg is megalapozható. Egy képes használati útmutató értelmezéséhez ugyanis elengedhetetlennek kell tartanunk az útmutató képein látható és képei közötti kapcsolatok értelmezését. Például egy eszköz összeállításának helyes értelmezéséhez az szükséges, hogy az egyes képeken az eszköz részeinek ábrázolása megfelelő helyen, viszonyban álljon a többi résszel. Ezt a viszonyt a képen fel is kell ismernünk. Ha több képről van szó, abban az esetben fel kell ismernünk a képek közötti viszonyokat is. Egy használati útmutató értelmezésénél pl. a képek sorrendjének felismerése lesz a döntő szempont (ennek felismerését jobb esetben persze számozás segíti). A képek értelmezéséhez tehát alapvetőnek gondolom a kapcsolatok – a képen a dolgok közötti viszonyoknak (mint képek a képbén), vagy képsorozatnál: a képek egymáshoz való viszonyainak – felismerését és értelmezését.

A kapcsolatok felismerésének szükségessége az itt kijelölt vizsgáldás mellett a kapcsolatok vizsgálatának egy másik lehetséges aspektusára is ráirányítja a figyelmet. Ismertek az olyan tesztek, melyekben előre jelölt módon kell gondolatban összeállítani bizonyos elemeket (különböző formájú hasábokat, hengereket), majd kiválasztani, hogy az adott megoldásokból, melyik a helyes. Ebben a tesztben valaki jobban, valaki rosszabbul teljesít. E tesztek alapján is állítható – és maga Nyíri is így vélekedik – hogy a képek látását, magát a látást is tanulni kell. Vagyis amikor Nyíri a „Hálózat és tudásegész” című írásában,

---

<sup>12</sup> Nyíri K., „Nyitott tudomány, nyitott oktatás: Internet és interdiszciplinaritás”, *Magyar Tudomány*, 2000/7, 899.

---

*A kép, mint „átlátott struktúra” és a „kritikai látás” problémája* 79

---

Ted Nelsonnak a „szövegek egységes világa” nézetével vitatkozva azt mondja: „a különböző könyveket nem olvashatjuk egyazon fölszereléssel. Minden könyv föltételezi valamely sajátos begyakorlás, meghatározott gyakorlat meglétét”,<sup>13</sup> akkor ezt a kijelentését a képekre is érvényesnek kell tartania. Ha a látást tanulni kell, akkor az oktatás területén is meg kell jelennie egyfajta gyakorlati „látásra nevelésnek”, melyben – tézisem alapján – a kapcsolatokat, viszonyokat felismerő tudásra nevelésnek is komoly szerepet kell kapnia. Tekintsünk egy példát arra, hogy ez a tudás-típus már most jelen van bizonyos formában az oktatásban.

*Példa.* Egy ismerősömtől (aki a középiskola 11. osztályába jár) kezembe került egy történelem érettségi gyakorló feladatsor. Az egyik feladatban (sőt azt kell mondanom, hogy szinte mindegyik feladatban, és ez pozitívum) benne volt a válasz, csak ki kellett belőle, látni. Szó szerint, jelen esetben, mert képekről volt szó. A feladat szerint, a 3 kép alapján, az egyes képekhez kapcsolódóan írni kellett 6–6 jellemzőt. A háromból 2 képet leírok. 1. kép: három, a kamerába nevető, teli talicskát tartó, toló asszony. 2. kép: Rákosi átvesz egy virágcsokrot egy kislánytól. Persze, én most csak leírtam ezeket a képeket. A feladat készítői, bár csak zárójeles megjegyzésként, felhívták a figyelmet a kép „beállításaira”. A feladat megoldásához tehát a képeken lévő viszonyokat is látni kellett. A képek persze e viszonyok felismerése nélkül is mondtak valamit, de a kapcsolatok meglátásából még több információt lehetett kiszedni. Persze azonnal megkérdeztem az ismerősömtől – mivel magát a feladatot jónak találtam –, hogy sikerült-e kiemelni a képből ily módon benne rejlő információt. Az ismerősöm állítása szerint, a feladatról nem beszéltek a tanárunkkal sem a megoldás előtt, sem azután, és az osztály nem is igen tudott a feladattal mit kezdeni (legalábbis a feladat készítőinek instrukciójának megfelelően).

---

<sup>13</sup> Nyíri K., „Hálózat és tudásegész”, *A századvég szellemi körképe*, Pécs, Jelenkor Kiadó, 1995, 122.

## 2.

Második megjegyzésemet egy idézettel vezetem be. Nyíri az 1985-ös *Hagyomány és gyakorlati tudás* c. írásának azon részéből idézek, ahol Nyíri a gyakorlati tudást a hagyománnyal hozza kapcsolatba: „mind a gyakorlati tudás, mind a hagyományban megtestesülő tudás kívül esik a reflexió vagy érvelés tartományán.”<sup>14</sup> Tehát mind a gyakorlati tudás, mind a hagyomány formájában megjelenő tudás közös jellemzője a reflektálatlan átvétel.

Nyíri idézett írásában a hagyomány, illetve a hagyományozódás problematikájához a gyakorlati tudás elemzése felől közelített, pontosabban a gyakorlati tudás átadásának azon jellemzője felől, mely szerint a gyakorlati tudásátadás példákon és ismétléseken keresztül valósul meg. A gyakorlati tudásátadás jellegzetességei megragadhatók a „mester-tanítvány” viszony elemzésével. A tanítvány, mestere példáját követve-ellesve, sajátítja el mestersege fogásait. E példák sokszori utánzásával a tanítvány begyakorol, sajátjává tesz olyan szabályokat is, melyek egy részére maga a mester sem reflektál. A gyakorlati tudás az elsajátítása közben a tanítvány rutinszerű cselekvésévé alakul, mely nélkülözi a cselekvői tudatosságot. Az ilyen rutinszerű cselekvések összessége adja aztán az embernek azt a kvázi-bizonyosságot, a rendnek és szabályosságnak azt az érzését, mely a társadalmi együttélés egyik elengedhetetlen feltétele. Hagyomány kifejezésünkkel ezt a rendet és szabályosságot szolgáló funkciót fogalmazzuk meg. Nyíri, a társadalmi élet és a hagyomány ilyen szoros összefonódásának gondolatával kapcsolatban, Karl Poppertől idéz: „(a)z, amit társadalmi életnek nevezünk, csak akkor állhat fenn, ha tudhatjuk, és ha bízhatunk abban, hogy vannak dolgok és események, amelyek így vannak és nem lehetnek másképpen. – Itt értjük meg azt a szerepet, amelyet a hagyomány életünkben játszik. Aggódnánk, félnénk, frusztrálva volnánk, és nem tudnánk létezni a társadalom világában, ha azt nem a nagyfokú rend jellemezné, szabályosságok tetemes száma, me-

<sup>14</sup> Nyíri K., „Hagyomány és gyakorlati tudás”, *Medvetánc* 1985/4–1986/1., 77.



---

*A kép, mint „átlátott struktúra” és a „kritikai látás” problémája* **81**

---

lyekhez alkalmazkodhatunk.”<sup>15</sup> Azonban Nyíri e popperi gondolatnál többet kíván állítani, amikor a hagyományban továbböröklődő gyakorlati tudást minden tudás alapjaként feltételezi: „(í)rásomban azt törekedtem tehát bemutatni” – idézi vissza tanulmánya célkitűzését székfoglaló előadásában – „hogyan létezik a gyakorlati tudás egyfajta sziklakemény rétege, mely egyáltalán *minden* tudás alapjául szolgál; sőt, hogy bármiféle elméleti ismeret csak tagolása, kibontása valami olyan tudásnak, amely – végső elemzésben – óhatatlanul magának a gyakorlatnak része.”<sup>16</sup>

A hagyománynak azonban – akárcsak a képnek – „története” van, amelynek kibontására Nyíri a kommunikáció technika perspektívájából tesz kísérletet az 1990-es években.<sup>17</sup> E kísérlet már nem a gyakorlati tudás, hanem az írásbeliség-szóbeliség paradigma keretében kerül megfogalmazásra: a hagyomány eszerint a „szóbeliség viszonyainak tudásmegőrző intézménye”, melyet Nyíri elsődleges hagyománynak nevez.<sup>18</sup> Az írásbeliség megjelenésével a hagyomány szerepe megváltozik, amennyiben a hagyományhoz való reflektálatlan viszony helyét a reflektáló, kritikai viszony veszi át. Az elektronikus, audio-vizuális kommunikációval aztán, mint Nyíri leírásaiból kiderül, a reflektálatlan átvétel új struktúrái jelennek meg. Ezeket Nyíri a másodlagos hagyományosság struktúráinak nevezi.<sup>19</sup> Nyíri az interaktív multi-mediális közeg kapcsán írja a következőket: „a dinamikus kép szöveggel ötvözve azt a közeget alkotja, amely – híradásban, narrációban, politikai és tudományos érvelésben – az emberiség eddigi története során a leginkább racionális gondolkodásra és legradikálisabb felvilágosításra ad lehetőséget.”<sup>20</sup> „(A) kép – folytatja – erősebben és

---

<sup>15</sup> Id. mű, 81.

<sup>16</sup> Id. mű, 80.

<sup>17</sup> Nyíri K., „Hagyomány és képi gondolkodás”, Zemplényi F. (szerk.), *Látókörök metaszépe*, Budapest, Gondolat, 2003.

<sup>18</sup> Id. mű, 338.

<sup>19</sup> Uo.

<sup>20</sup> Id. mű, 349.

közvetlenebbül hat az érzelmekre.”<sup>21</sup> A képeknek ez utóbbi jellemzőjében látja Nyíri az „intenzívebb kommunikáció és a kölcsönös azonosulás” lehetőségét. A képek érzelmekre gyakorolt hatásának nézete persze nem új keletű. A reflektálatlan, kritikátlan, érzelmekkel erősített tudás-átvételben azonban látok bizonyos veszélyforrásokat a „híradást, narrációt, politikai és tudományos érvelést” tekintve. Nyíri írásaiból azonban nem derül ki számomra, hogy ő lát-e veszélyt, és ha igen, akkor milyen megoldást lát e veszélyek elkerülésére?

Zárásképpen, szeretnék felvázolni e veszélyek elkerülésére – az eddigiekhez is kapcsolódva – egy megoldási lehetőséget. Elfogadva azt a gondolatot, hogy a látást is tanulnunk kell, véleményem szerint e tanulásba egyfajta kritikai szemléletet is be kellene építeni. (Ez talán nem is olyan nehéz: pl. fel lehet használni hozzá a manipulatív képek (pl. filmbeállítások) elemzését, reflektálva ezekre a manipulációkra.) A „kritikával látás” persze elsősre ellentmondónak tűnhet. Az eddigiekben a képek tudásközvetítő szerepét a gyakorlati tudás szférájában értelmeztük, mely – Nyíri, „Hagyomány és gyakorlati tudás” írásának idézett értelmezése szerint – a reflektálatlan tudásátvétel szférája. A gyakorlati tudás elsajátításához, ahogy Nyíri is kifejti, valóban szükség van egyfajta alárendelődésre. A gyakorlat példán keresztül közvetítődik: a „mestert” utánozva lehet kitanulni a mesterséget. De az elsajátítás után, vagy akár közben már fellép egy kritikai viszony is: a „saját verzió” (a könnyebb, a jobb, a hatékonyabb, vagy csak a számomra fizikailag jobban megoldható megoldások) megalkotása.<sup>22</sup> A gyakorlati tudás és a képekben megtestesülő tudás eszerint egy nem csak kritikátlan közegben képzelhető el. Vagyis, ha e tudásformák tekintetében is elfogadjuk a kritikai hozzáállás lehetőségét, akkor e hozzáállás fejlesztését, illetve e hozzáállásra vonatkozó reflexiót is feladattá kell tennünk.

---

<sup>21</sup> Uo.

<sup>22</sup> E gondolatból és a hagyomány történetének Nyíri-féle korszakolásából kiindulva, érdemes lenne újra megvizsgálni hagyomány és gyakorlati tudás viszonyát. A következő kérdés lehetne e vizsgálódás kiindulópontja: változott-e és ha igen, mennyiben változott a gyakorlati tudás az írásbeliség megjelenése után, különös tekintettel a Nyíri által másodlagos hagyománynak nevezett korra.

Mezősi Gyula

## Kettős kódolás az interneten: képek és szavak

A gondolkodás képi vagy verbális jellegéről folytatott vita a pszichológia régi, jelentős, ámde eldönthetetlen kérdéseinek körébe tartozik. A két különböző álláspont támogatására egyaránt felhozható jelentős számú kísérleti eredmény (mentális forgatás; Cooper és Shepard<sup>1</sup>; Kosslyn<sup>2</sup> vagy olyan velük ellentétes nézeteket valló szerzők véleményei, mint Pylyshyn<sup>3</sup>, Fodor<sup>4</sup> és mások). Mindkét megközelítés elfogadja és feltételezi a mentális reprezentációk létezését. Ugyanakkor a mentális reprezentációk funkciójának és természetének kérdésköréhez közvetlenül kapcsolódó vita napjainkban is döntetlenre áll.

A gondolkodás képi vagy propozicionális természetének pszichológiai vizsgálata a legutóbbi évtized alatt a kommunikációtechnika paradigmaticus projektjévé nőtte ki magát. Az egyik tábor szerint a képzelet és a képzetek jellemző tulajdonságait kell kutatni. Ugyanakkor a kognitív pszichológusok másik táborának tagjai amellet sorakoztatnak fel érveket, hogy a gondolkodás alapvetően propozicionális alapú. Ezek az elméletalkotók nem számolnak a kommunikációs kultúra hatásaival. Állításom szerint a kérdés megoldására irányuló kísér-

---

<sup>1</sup> Cooper, L. A. and Shepard, R N., Cronometric Studies of the Rotation of Mental Images. Chase, G. W. ed. *Visual Information Processing*, New York, Academic Press, 1973.

<sup>2</sup> Kosslyn, S. M., Information Representing in Visual Images. *Cognitive Psychology*, 1975. 7, 341–370.

<sup>3</sup> Pylyshyn, Z., Imagery Theory: Not Mysterious—just Wrong. *Behavioral and Brain Science*, 1979. 2, 561–563.

<sup>4</sup> Fodor, J., *The Modularity of the Mind*, Cambridge, Mass, MIT Press, 1983.

letek hipotézisei azt a burkolt feltevést tartalmazzák, hogy az emberi gondolkodás evolúciós, társadalmi, kulturális okok következtében egyszer már kialakult végleges formájában, és a továbbiakban sem az egyedeknél, sem azok utódainál nem változhat meg. Ez a megközelítés véleményem szerint számításba sem veszi azt a lehetőséget, hogy a kommunikációs és az információszerző közeg befolyásolhatja gondolkodásunkat. Ezzel szemben Marshall McLuhan<sup>5</sup> híressé vált megállapítása, *media is the message* (a közeg teszi az üzenetet) azt hirdeti, hogy gondolkodásunk nem médiafüggetlen, ezért annak sajátosságait mindig meghatározzák az adott korszakban az akkor éppen használt kommunikációs eszközök, stratégiák. Ezért a médium megváltozásával a gondolkodás új struktúrái épülnek fel. Így például a közelmúltig az elfogadott, hitelességében szinte egyeduralgó kommunikációs stratégia az írás, vagy annak mintájára alakított, szekvenciálisan egymásután következő mondatokból összeálló, lineárisan felépített szöveg volt. Amikor gondolatainkat formáljuk, akkor is többnyire ezt a mintát követjük. A gondolkodásnak és a kommunikációnak ez a formája az írás megjelenésével együtt bukkant fel, és a könyvnyomtatással, az írott szövegek elterjedésével vált uralkodóvá.

Az írás elterjedése előtt, a Walter Ong<sup>6</sup> által „elsődleges szóbeliségnek” nevezett időszakra, egy a maitól jelentősen eltérő gondolkodás és kommunikáció volt jellemző. Ennek a kornak jelentősen eltért a szemantikája az írásos kultúrákétól.

A szóbeliség nyelvezete sok tekintetben különbözik az írásos kultúrákétól: nagymértékben szituációfüggő, a szavak jelentését a gesztusok és a nemverbális kommunikáció csatornáin áttevődő információk határozzák meg. A szavaknak, mondatoknak nincs önálló jelentésük, azokat a mindenkori helyzetnek megfelelően lehet értelmezni – a konkrét cselekvésbe ágyazott beszédaktusoknak megfelelően. Hiányzik a szigorú lineáris gondolatszerkesztés, helyette laza gondolatfüzerek kapcsolódnak történetekké az elbeszélő gesztusainak segítségével.

<sup>5</sup> McLuhan, M. *Understanding Media: The Extension of Man*. New York, McGraw-Hill, 1964.

<sup>6</sup> Ong, W. J., „The modern discovery of primary oral cultures.” Ong, *Orality and Literacy: the technologizing the world*. Methuen, London-New-York, 1962. 16–30.

Ellentétben a könyvnyomtatás kultúrájával, ahol megszoktuk, hogy az írott és beszélt mondataink többnyire saját magukban is megálló, önálló jelentéssel bírnak, a beszélő nem hiányzik értelmezésükhöz.

Az utóbbi évtizedekben elterjedt és fokozatosan fejlődő világháló egyre bővülő multimédiás információközvetítési lehetőségeket biztosít. A tudásszerzésnek és a kommunikációnak ez az új formája nagymértékben hasonlít a *Gutenberg-galaxist* megelőző orális hagyományra épülő, lazább gondolati kötéseket a *face-to-face* kapcsolatból adódó nemverbális információátvitellel kiegészített kommunikációhoz. Az internet mint sajátos kommunikációs közeg jelenik meg, amely az írott szöveg mellett vagy helyett képi anyaggal próbál információt közvetíteni. A világháló háttérbe szorítja a könyveket és új kommunikációs helyzetet alakít ki, amelyben a képekről feltételezzük, hogy az írott szöveggel azonos mértékben alkalmasak a gondolatok hordozására. A mobiltelefon által biztosított majdnem folyamatos elérhetőség, az SMS- és MMS- üzenetek, a WAP-olás az orális kultúrákra emlékeztető kommunikációnak és az ennek nyomában egyre inkább elterjedő új gondolkodási formáknak nyit utat. Ez az Ong által „másodlagos” vagy új „szóbeliség”-nek nevezett – a könyvnyomtatás kultúráját, ha egyelőre még nem is kiszorító, de mindenképpen kiegészítő – kommunikációs kultúra meglepően hasonlít az írás előtti szóbeliséghez. Fokozódik a közösségi érzés, a jelenre összpontosítás, gyakoriak az ismétlődő szófordulatok (lásd: Milman Parry Iliász-értelmezése<sup>7</sup>), mégis egy alapvetően tudatosabb szóbeliség, amely alapjaiban az írásra és a nyomtatásra támaszkodik – írja Ong<sup>8</sup>.

A jövőben a világháló szervereinek és a felhasználói gépek teljesítményének növekedésével a szövegeket sokhelyütt a képi animáció fogja helyettesíteni. Ez elsősorban azokra az esetekre vonatkozik, ahol a deklaratív helyett a procedurális tudás elsajátítása a cél. Például egy eszköz használati útmutatóját egyszerűbb és hatékonyabb lehet

<sup>7</sup> Milman, P., *L'Épithète traditionnelle dans Homère*. Société Éditrice Les Belles lettres, Paris, 1928.

<sup>8</sup> Ld. Ong, W. J., „The modern discovery of primary oral cultures.” Ong, *Orality and Literacy: the technologizing the world*, Methuen, London-New-York, 1982. 16–30.

képi animációval bemutatni és megértetni, mint leírni vagy olvasás útján elsajátítani. Amennyiben az információközlés ezen új formájának hatékonysága és könnyebb elérhetősége egyre inkább kiszorítja a könyvközpontú információszerezést, akkor a hagyományos levelezést felváltják majd azok az üzenetek, amelyek esetleg képi animációkkal is kibővíthetők. Ekkor számolhatunk az eddig kialakult gondolkodási stratégiáink megváltozásával. A logikailag jól formált gondolatok közé egyre több vizuális vagy képi elem fog befurakodni, és ezek az elemek egymással vegyülnek majd. Ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy gondolkodásunk minőségileg romlani fog, csupán formálisan változik meg. Ez valószínűleg hosszú időt igénylő, lassú folyamat, és a kognitív architektúrák többszörös változását igényli (ilyen volt az írás elterjedése is). Itt Pléh Csaba megállapítására szeretném felhívni a figyelmet. „A kognitív architektúra módosulásai és a modern információtechnika” című cikkében<sup>9</sup> a reprezentáció többszörös forradalmáról ír, amely összefügg az egymásra épülő kognitív architektúrák evolúciós és kulturális változásaival. Merlin Donald „*Origins of the Modern Mind*” című könyvében<sup>10</sup> bemutatja, hogy a főemlősöknél az önmagában zárt idegrendszer epizodikus memóriáját, amely csak saját múltjának megőrzésére képes, 1,5 millió évvel ezelőtt a homo erectusnál felváltotta a szociális szemantika, ahol a tudás a tapasztalatok gesztusokkal közölt és testtel reprezentált formában képviseltetik. Ezt követik a mimetikus kultúrák a nyelv kialakulásával és a történetek elbeszélésével; majd a teoretikus kultúrák alakulnak ki. A teoretikus kultúrák megjelenését Donald az írás megszületésével egy időbe helyezi, ahol a nyelv mellett megjelenik az írás, de az olvasás még hangos, mint a középkori oktatás közös disputáin<sup>11</sup>. Később a könyvnyomtatás hozta létre a magányos olvasót, aki számára az igazság vagy a történetek hitelessége már nem a saját vagy mások elbeszélt tapasztala-

<sup>9</sup> Pléh, Cs., A kognitív architektúra módosulásai és a mai információtechnológia. Nyíri, K. (szerk.), *Mobil információs társadalom*. Budapest, MTA Filozófiai Kutató Intézete, 2001, 63–75.

<sup>10</sup> Donald, M., *Origins of the Modern Mind*. Cambridge, Harvard University Press, 1991.

<sup>11</sup> Nyíri, K., *A hagyomány filozófiája*. Budapest, T-Twins, Lukács Archívum, 1994.

taihoz köthető, hanem a könyv válik referenciahordozóvá és tekintélye a mítoszokat, történeteket tényekké teszi. A kognitív architektúrák változásában egyfajta ráépülés figyelhető meg: az alsóbb fejlettségi fok funkcióit a későbbi magasabb fok foglalja magában. Másfelől sajátos változások következnek be. A gesztusnyelvet felváltja a beszélt nyelv, amely a történetek szájhagyományon keresztüli tárolását teszi lehetővé. Tehát egyfajta közösségi memória kezd kialakulni, amely a könyvnyomtatás elterjedésével jut arra a szintre, hogy a személy számára szükséges információk nagy része kívül tárolódik a könyvtárakban. Így a folyamatosan változó kognitív architektúrának része lesz a külső információra való támaszkodás és az információkeresés képessége. Ma pedig már nem információt keresünk, hanem keresési útvonalat járunk be az interneten – ahogy Pléh Csaba megállapította<sup>12</sup>.

Az architekturális változások azonban nemcsak az információ közölhetőségének és elérhetőségének, valamint a tárolási formáinak változásait jelentik, hanem megváltozik az architektúrával feldolgozott, az információt közvetítő médium és az információ formája, ezért ezek a változások szükségszerűen maguk után vonják az architektúra változásait is. Ez annyit jelent, hogy ha a közeg, amelyből tudásunkat szerezzük, és amely alapján strukturáljuk azt, nagy mennyiségű képi információval áraszt el bennünket, akkor a képek gondolkodásunkban is nagyobb szerepet fognak kapni.

Visszatérek a kép-propozíció vitára. Felvethető a kérdés, hogy az információszerzésnek és a kommunikációnak a napjainkban gyorsan fejlődő és egyre több képi elemet közvetítő médiumai milyen formában és mely szinteken alakítják gondolkodásunkat és reprezentációinkat.

A mentális reprezentáció természetét megfejteni igyekvő elméletek két problémát szoktak felvetni:

1. A problémák egyike, hogy megállapítsák, a gondolkodás milyen „nyelven” történik. Erre vonatkozóan Fodor tesz határozott megállapítást: véleménye szerint gondolkodásunk olyan, formális logikai műveleteket végző propozicionális nyelven történik, amire a világ összes nyelve lefordítható: ez a *mentalese*.

<sup>12</sup> Ld. Pléh, Cs. Id.mű 69. 9. jegyzet.

2. A képzeletpártiak leginkább azzal foglalkoznak, hogy minél többet megtudjunk a képzetek természetéről. Erre példa a Cooper és Shepard szellemes kísérlete a mentális forgatásról vagy Kosslyn kísérletei, amelyekkel a mentális képzeteink tulajdonságait igyekeznek feltérképezni. A propozíciópártiak kritikáira reagálva Kosslyn számítógépes modelljével arra próbál választ adni, hogy a képzeleti képekhez miként társulnak a verbális információk. Ezekkel az elméletekkel, modellekkel kapcsolatban azt az észrevételt tehetjük, hogy a képzeletpártiak nem igazán tudják megmondani, hogy a képeknek mi a szerepük gondolkodási folyamatainkban, csupán a képzeleti képek jellemzőit igyekeznek meghatározni: azt állítják a mentális képekről, hogy azokat elménk a fizikai tárgyakhoz hasonlóan kezeli, forgatja. A legszemléletesebben ezt a már említett Cooper és Shepard szerzőpáros igazolja a mentális forgatás kísérletével. A propozíciópártiak ellenben gondolkodási folyamatainkat logikailag jól felépített, lineáris, szekvenciális feldolgozó folyamatként képzelik el, amelyek mellett a képzetek csak epifenomének lehetnek. Többek között Fodor is úgy véli, hogy a kognitív architektúrának ez a szekvenciális, lineáris információ-feldolgozó jellege, a propozicionális szerveződés olyan alapvető biológiai jellemzője az embernek, amely a racionális gondolkodást biztosítja, és amely alapvetően, szinte esszenciálisan jellemző ránk, tehát változtathatatlan.

A kommunikációfilozófia aspektusából tekintve azonban felvetjük a kérdést, hogyan lehetséges az, hogy az írásbeliség által kialakított Gutenberg-galaxis egyes elméletalkotók számára azt jelenti, hogy az egyetlen és elfogadható racionalitás csakis a szavak, mondatok grammatikai szerveződésében, vagy az ennek háttérében működő logikai metagrammatikában, egy univerzális metanyelvben lelhető fel. A képzeletpártiak ezzel szemben soha nem állították, hogy gondolkodásunk alapvetően vizuális jellegű, csupán kísérletileg próbálták meghatározni képzeteink jellemzőit. A kommunikációfilozófiának az a kérdésfelvetése, hogy az új információs technológiák használata miképp befolyásolja gondolkodásunkat, ezen a ponton találkozik a képzelet-propozíció vita problémafelvetésével, de mivel egy futurisztikus problémával állunk szemben, amely kibontakozásának még csak a



kezdeten tart, és csak tendenciákat érezhetünk, ezért ennek a kérdésnek a kísérleti megközelítése meglehetősen nehéz. Ráadásul ez a kérdés azt az újkori individualista emberképet is érinti, amely feltételezi, hogy az elménk belülről, a racionalitás szerint szerveződik. És ez az emberkép áll szemben azzal az interakcionista, determinisztikus képpel, amely szerint a külső társadalmi viszonyok, a kultúra és az élőkönyezetünk, szociális kapcsolataink határoznak meg minket. Amikor a kommunikációs technológiának a gondolkodásunkra ható befolyását vizsgáljuk, akkor tudatlanul is szembekerülünk a determinisztikus elméletekkel.

A kép-propozíció vita szereplői tehát nem veszik figyelembe és nem számítják bele kísérleti eredményeik értelmezésébe azokat a kommunikációs és információszerző közegeket, amelyek meghatározzák, de legalábbis befolyásolják eredményeiket, illetve nem veszik számításba, hogy ez a közeg vagy média (meg)változhat.

A kép-propozíció vita közvetlenül Allan Paivio kettőskódolás-elméletének megalkotása után, vagy inkább azzal együtt bontakozott ki. Ez az elmélet azon modellek egyike, amelyben a vizuális és a verbális információk egyenlő súlyozottsággal veendő figyelembe, és Paivio a gondolkodási folyamataink processzálásában egyenlő fontosságot tulajdonít mindkét információs modalitásnak. Paivio *Imagery and Mental Process* című írásában felteszi a kérdést, hogy szükséges-e mindkét fajta mentális folyamatot posztulálni, vagy elégséges magyarázatot tud nyújtani a kettő közül valamelyik gondolkodásunk jellemzéséhez. Mivel Paivio azt találta, hogy a mentális képek csakúgy, mint a mentális szavak a posztulált folyamatok rendjébe tartoznak, ezért mindkét teoretikus entitásnak egyenlő esélye van a gondolkodás és a reprezentációk alakításában. Paivio tehát a gondolkodási folyamatokat nem korlátozza sem a verbális-propozicionális, sem a képi-vizuális elemekre, viszont elmélete gondolkodásunk mindkét modalitására tekintettel van. Az addigi kísérleti módszertant hibásnak találja, mert az nem tett különbséget a kép „picture” és „image” jelentése között. A „picture” tudatos képet, míg az „image” a legáltalánosabban tekintett képzeleti képet jelenti (tehát még a tudattalan vagy a perceptuális elemek sincsenek kizárva az „image”-et felépítő egységek köré-

ből). Paivio az utóbbinak az információszerző folyamatokra tett hatásával foglalkozott. Elméletét mára már többnyire csak a pszichológia-történet tartja számon. Megállapításai valószínűleg – noha a kommunikációs technológia fejlődését ő sem vette figyelembe – alkalmassabbá válnak az emberi kognitív információ-feldolgozó folyamatok leírására, mint az őt közvetlenül követő kép-propozíció vita '70-es, '80-as években fellépő teoretikusainak elméletei.

A következőkben azt a következtetést szeretném megerősíteni, hogy a gondolkodás képi-propozicionális természetéről szóló vita talajtalan, ha nem vesszük figyelembe azt a kommunikációs közeget, amelyen keresztül információinkat szerezzük és gondolatainkat szervezzük. Ezzel a kijelentéssel ismét McLuhan elméletét erősítem meg, aki szerint gondolkodásunk képi vagy nyelvi jellegét a kommunikációs környezet nagymértékben meghatározza. Bertrand Russell ezzel kapcsolatban az „*On Propositions*” című 1919-es tanulmányában<sup>13</sup> a következőket írta: „Az elvont időtöltések szokása a tanult embereket az átlagosakhoz képest sokkal kevésbé teszi alkalmassá a vizualizálásra, s kizárólagosabban készíteti őket arra, hogy 'gondolkodásukban' szavakkal foglalatostkodjanak.”<sup>14</sup>

A '80-as évek ikonikus forradalmával kezdődően egyre több grafikus szoftver került forgalomba, amelyek lehetővé tették a képes-szavas kevert nyelvek használatát. Azóta gondolkodásunk a korábbinál fokozottabban kezdett el élni a képi információ-feldolgozással. Paivio elméletének ma már több más forrásból származó továbbgondolt változata létezik, példák erre a Lawrence Barsalou<sup>15</sup> munkássága nyomán született elképzelések. Véleményem szerint Paivio kettőskódolás-elmélete az egyik legrégebbi és az egyik leghasználhatóbb prototípusa azoknak a teóriáknak, amelyek a kommunikációs technológiák

<sup>13</sup> Russell, B., „On Propositions: What They Are and How They Mean” *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 1919. 2, 1–43. (Nyíri, K. kiemelése Russelltől: A gondolkodás képelmélete című tanulmányában. Ld. a 14-es lábjegyzetben)

<sup>14</sup> Kiemelve: Nyíri, „A gondolkodás képelmélete” című tanulmányából.  
[http://www.fil.hu/uniworld/nyiri/ELTE\\_2000\\_conf/tlk.htm](http://www.fil.hu/uniworld/nyiri/ELTE_2000_conf/tlk.htm)

<sup>15</sup> Barsalou, L., „Perceptual symbol systems.” *Behavioral and Brain Science*. 1999. 22, 577–660.

sajátos változása miatt a gondolkodásunkban egyre nagyobb szerepet játszó képiséggel a kognitív pszichológia keretein belül számot tudnak adni. Paivio elmélete emellett a mentális reprezentáció későbbiekben oly népszerű fogalmát még csak nem is érinti. Utóbb ehhez a teoretikus vonulathoz kapcsolhatók azok a szerzők, mint például a már említett Lawrence Barsalou vagy a későbbiekben tárgyalásra kerülő Thomas Nigel, akik a közvetlen perceptuális érzékelésre alapozva próbálják felépíteni elméletüket.

*A mentális reprezentációtól a közvetlen perceptuális folyamatokra épülő szimbólumokig*

Barsalou közvetlenül támaszkodik Nelson Goodman<sup>16</sup> újszerű szimbólumértelmezésére, és új ikonikus konvenciókat vezet be. Rendszerében a mentális reprezentációk helyett a szimbólumok állnak a középpontban. Ezek a szimbólumok pedig a már említett konvenciók segítségével leginkább a perceptuális folyamatok mögött álló neuronális aktivitásmintázatoknak feleltethetők meg. Ez alapján állítja össze diagramjait, amelyek nem analógok a mentális képekkel vagy a tudatos reprezentációkkal; a kapcsolat a neuronális mintázatok és a szimbólumok között pusztán konvenciószerű. Itt Barsalou a goodmani tág hasonlóságértelmezés alapján történő megfeleltetést tartja szem előtt, amikor a neuronális állapotokat és a perceptuális szimbólumok kombinációit megfelelteti egymásnak. Elmélete ezen a ponton több megoldatlannak tűnő problémát is felvet. Ezek közül az a két legfontosabb, hogy a tudatos és a tudattalan képzettartalmakat nem tudja elkülöníteni egymástól. Másrészt elméletére érvényesek ugyanazok az észrevételek, amelyekkel a korabeli kritika Nelson Goodman szimbólumdefiniálását sújtotta, mivel az ő elméletében annyira alul volt definiálva a szimbólum és a szimbolizált „objektum” közötti

<sup>16</sup> Goodman, N., *Languages of Art*. Indianapolis, Bobbs-Merill, 1968.

megfelelés, hogy abban sem a hasonlóság, sem más addigi, konvencionálisan elfogadott megfeleltetési szabály nem vonatkozott a reprezentálás módjára. Egyedül csak a jelölés (denotálás) viszonylag definiálatlan vagy inkább tautologikusan definiált fogalmát adta meg. A kritikák pedig véleményem szerint egyszerűen csak elutasították, semmint elemezték volna elméletét. Barsalou ikonikus konvenciói a goodmani denotálás fogalmához hasonlítható módon aluldefiniáltak, így elméletének a kritikai megközelíthetősége szintén nehéz.

*A vizuális percepció elméletei és a tudattartalmak: az „elme szeme” és a kartézianus színház*

A tudatos mentális tartalmak megragadása szinte az összes alulról építkező elmélet számára jelentős problémákat vet fel. Így például Barsalou elméletében a perceptuális szimbólumok és a tudat viszonya teljes egészében tisztázatlan. Ennek természetesen az a legfőbb oka, hogy a szerző nem is törekszik ennek a viszonynak a meghatározására. Más bottom-up elvek szerint építkező elméletek teoretikusai, mint például Thomas Nigel<sup>17</sup> ezzel ellentétben jelentős erőfeszítéseket tesznek a mentális tartalmak és a tudat viszonyának tisztázására. Nigel két ponton is kritizálja a vizuális érzékelés klasszikus felfogását és a mentális képzetekről Kosslyn<sup>18</sup> által kialakított elképzelést. Véleménye szerint az észlelési folyamatok működésének produktumaként létrejött bottom-up felépítésű, neurális jellegű „reprezentációkat” nem írhatjuk le olyan passzív folyamat végeredményeként, ahol a külső objektum mint stimulus az érzékszerveinkre hatva létrehoz egy lenyomatot a külvilágról, amelyet leginkább a neisseri ikonikus tárolóban megjelenő képhez hasonlíthatunk<sup>19</sup>. Szerinte ez az érzékleti kép nem hasonlítható a fotózás metaforájának segítségével bemutatott passzív

<sup>17</sup> Nigel, J. T., „Are Theories of Imagery Theories of Imagination? An Active Perception Approach to Conscious Mental Content.” *Cognitive Science*, 1999. 23, 207–245.

<sup>18</sup> Ld. a 2-es lábjegyzetet.

<sup>19</sup> Ld., Nigel, J. T. 17-os lábjegyzetben hivatkozott tanulmányában. 221.

lenyomatokhoz, mert aktív, folyamatosan működő perceptuális tesztelési folyamat végeredménye. Ez a tesztelési folyamat leginkább a Neisser<sup>20</sup> által leírt „perceptuális ciklushoz” hasonlítható: ennek a folyamatnak a során az észlelő egyrészt az előzetes sémákban foglalt elvárásai szerint explorálja a környezetét – az így nyert információ egy aktív felderítési, perceptuális konstruáló folyamat eredménye –, másrészt szintén az észlelési ciklus részeként az eddig a sémákban foglalt tudásanyagot módosítja az újonnan szerzett perceptuális információ, az érzéketi stimulusok feldolgozási folyamatának során. Így a perceptuális tudás csak egy aktív konstruáló és tudásszervező folyamat végeredményeként vehető számba. Másrészt Nigel leszögezi, hogy ezeket az aktív érzékelési folyamat eredményeként létrejött „neurális percepciókat” tévedés azonosítani a „mentálissal”, pusztán azért, mert mindkettő az agyban jelenik meg. Tulajdonképpen ezeket a bottom-up felépülő és a retinooptikális kortextben lokalizálható perceptuális „egységeket” élesen szembeállítja a mentális tartalmakkal. Következik ez abból is, hogy míg a mentális tartalmak a kognitív pszichológia klasszikus felfogásában ekvivalensek a tudatos tartalmakkal, addig a retinooptikális kortextben megjelenő „neurális percepciók” nem feltétlenül azonosíthatók tudatos reprezentációkként. Emellett előfordulhat az is, hogy az érzékelési folyamatok nem aktivizálják a retinooptikális kortext működését és az ezzel együttjáró aktív tesztelési folyamatot<sup>21</sup> vagy egyes személyeknél sérült ez a régió<sup>22</sup>. A Perceptuális Aktivitás-elmélet (PA) lényeges különbséget mutat Kosslyn képzeletmodelljéhez képest abban is, hogy Nigel felfogása szerint nem szükséges, hogy az „elme szeme” (*mind's eyes*) előtt egy konkrét képzeleti kép álljon, amit megvizsgálhat, feltérképezhet. Tehát amíg Kosslyn mo-

<sup>20</sup> Neisser, U. *Cognitive Psychology*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall. 1967.

<sup>21</sup> Mellet, E. Tzourio, N. Crivello, F. Joliot, M. Denis, M. and Mazoyer, B., „Functional anatomy of spatial mental imagery generated from verbal instructions.” *Journal of Neuroscience*, 1996. 16, 6504–6512.

<sup>22</sup> Ramachandran, V. S. and Hirstein, W., „Three laws of qualia: What neurology tells us about the biological functions of the consciousness.” *Journal of Consciousness Studies*, 1997. 4, 429–457.

delljében a képzeleti kép szükségszerűen tudatos, egy áttetsző, transzparens tudatban az „elme szeme” számára elérhető és vizsgálható kell, hogy legyen, és ezért szükségképpen azonosítható a „mentálissal”, addig Nigel PA-elmélete ilyen követelményeket nem támaszt a „neurális percepciókkal” szemben. A PA-elmélet a képivel szemben nem követeli meg, hogy képzeleti képek legyenek, mert itt a feldolgozási folyamat egy tesztelési aktivitással azonosítható. Ezért az „elme szeme” előtt állhat bármi, amire ez a tesztelési folyamat alkalmazható. A „mentális” jelentése itt tehát tartalmát és jelentőségét veszti.

A tudatosság tehát nem adott előfeltévésként, és nem vonatkozik minden képre és az elme összes tartalmára, mint Kosslyn képzeletmodelljében, hanem a PA-elméleten belül jól körülhatárolt definíciót kap, és szembehelyezhető azokkal az érzékelési folyamatok által létrehozott produktumokkal, amelyekhez a tudatos jelző nem rendelhető hozzá. Nigel – felhasználva Marcel<sup>23</sup> és Gray<sup>24</sup> munkásságának eredményeit és megállapításait – osztja azt a véleményt, hogy tudatosnak csak azok a percepciók tekinthetők, amelyek a PA tesztelési folyamat során jönnek létre és két kritériumnak megfelelnek:

- a) bottom-up szerveződő neuronális percepciók
- b) hozzáilleszthetők az elmében már előzőleg meglévő sémákhoz.

Maga ez az illesztési folyamat konstruktív aktivitás (mármint az észlelési ciklus működése – a zárójelen belüli kiegészítés tőlem, M. Gy.), amely ekvivalens Marcel „hipotézis illesztésével”, ami az észlelés tudatos mentális aktusaként azonosítható. Ez az aktivitás a percep-

---

<sup>23</sup> Marcel, A. J., „Conscious and unconscious perception: An approach tolerations between phenomenal experience and perceptual processes.” *Cognitive Psychology*, 1983. 15, 238–300.

<sup>24</sup> Gray, J. A., „The contents of consciousness: A neuropsychological conjecture.” *Behavioral and Brain Sciences*. 1995. 18, 659–676.

ció tárgyára irányul (vagy néha elvétheti azt<sup>25</sup>) és így (a bottom-up neuronális „reprezentációtól” eltérően) intencionalitással rendelkezik. Azzal a kvalitással, amit Brentano<sup>26</sup> és sok őt követő filozófus a mentális sajátos megkülönböztető jegyének tart<sup>27</sup>. Így ez az elmélet nem számol szigorú értelemben vett mentális képpel, hanem csak egy olyan perceptuális és elmeaktivitással, amely egyfelől létrehozza a perceptuális „reprezentációkat”, másfelől az érzékelés forrásából származó adatokat (*sensory source*) illeszti hozzá a sémákhoz (*perceptual hypotheses*). És ebben a folyamatban konstruálódnak a tudatos percepcióink. Nigel elméletében tehát már nem evidens felvetésként jelenik meg a mentális, a tudatos és a képzeleti kép fogalmainak azonosítása, mint Kosslyn képzeleti képekre alapozott modelljében, ahol a percepció és a tudatos gondolkodási folyamatok a fent említett fogalmak elhatárolásának hiányában szükségszerűen összemosódtak. Itt a perceptuális feldolgozó folyamatok élesen elhatárolódnak a tudatos percepcióktól. Ugyanakkor, mivel az elmélet alulról építkezik és mert konstruktivista megközelítésében egy, a gibsoni optikai áramlással (*optical array*) közvetlen kapcsolatban lévő vizuális tesztelési folyamatnál mélyebb evolúciós bázisra épülő tesztelési folyamat, a PA és a sémavezérelt perceptuális elvárások által mozgósított tudáselemek közvetlen szintézise hozza létre. Nigel a képzet (*imagery*) és a képzelet (*imagination*) megkülönböztetést állítja vizsgálatának középpontjába, leginkább azért, hogy megállapíthassa: a képzeleti kép mint építőelem felelős a kreatív belső látásunkért (*insight*), ami azonban jelentősen eltér a diszkurzív gondolkodástól és az ezzel dolgozó képzeleterő tevékenységétől. Az általa felállított Perceptuális Aktivitás-elmélet segítségével próbál elszámolni az aspektuslátással (*seeing as*) és a kategoriális percepcióval, miközben megállapítja, hogy a mentális reprezentációkra vonatkozó elméletek

<sup>25</sup> Anscombe, G. E. M., „The intentionality of sensation: A grammatical feature.” Buttler, J. ed. *Analytical philosophy-second series*. 158–180, Oxford Blackwell. 1965.

<sup>26</sup> Brentano, F. *Psychology from an empirical standpoint*. Kraus, O. and McAlister, L. L. ed. Rancurello, C. A. Terrell, B. D. and McAlister, L. L. transl. 1973. New York: Humanities Press. Original work published 1874.

<sup>27</sup> Ld, Nigel, J. T. 17-os lábjegyzetben hivatkozott tanulmányában. 223.

összefüggnek a vizuális észlelés elméleteivel, de a PA-elmélet azáltal, hogy a képzeleti képeket és az aspektuslátást természetes mechanizmusokkal magyarázza, éles különbséget kénytelen húzni a képzeleti kép és a diszkurzív gondolkodás között. Így egyfelől közel helyezi magát Kosslyn „*mind's eye*”-elméletének a mentális reprezentációkról alkotott felfogásához, másrészt elméletét, a vizuális percepcióra vonatkozó elméletként mutatja be. A diszkurzív gondolkodás magyarázatától elhatárolja magát, akár csak a Dennett<sup>28</sup> által kartézianus színházként bemutatott elképzeléstől. Ezért kívül rekeszti hatáskörén a mentális reprezentáció értelmezhetőségét, és tagadja a képi elemekre visszavezető hagyományos descartesi tradíciót követő elméletek érvényességét. Ezzel a nézettel egyre több olyan – napjainkban is publikáló, régebben a mentális reprezentációk vizuális természetét kritizáló – szerző is egyetért, mint Zenon Pylyshyn, aki erről a következőket jegyzi meg: „*Mit mondhat ez nekünk a mentális képek szerepéről a megismerésben? Legalább Descartes óta tudhatjuk, hogy a vizuális percepcióban a retinánkon van egy kép. És a vizuális kortexünkben talán szintén van egy transzformált verziója ennek a képnek. Az erről való tudásunk azonban nem tesz minket bölcsőbbé arra vonatkozólag, hogy miként működik a vizuális percepció. Valójában ezen kép megletének az ismételtetése csak azt a problémát veti fel, hogy miért nem látjuk a világot fejetetejére állítva, amikor a retinánkon megjelenő kép így adott. A kísértés, hogy feltételezzünk egy, az „elme szeme” által látott, a szoros értelemben vett megfigyelt képet, talán nagyon erős, de ez a feltételezés minden egyes körével zsákutcába vezet minket.*”<sup>29</sup> A „képpárti” szerzőknek az a törekvése, hogy a gondolkodást vizuális építőelemekből rekonstruálják, úgy tűnik, végérvényesen kudarcot vallott, mert a legtrikább esetben jutnak csak túl az érzékelés olyan alapvető egységeinek magyarázatán, mint a szimbolikus percepció (lásd: Barsalou-nál) vagy a kategoriális percepció (mint például Nigel), és ezek az építőelemek a tudásunk vagy a gondolkodásunk

<sup>28</sup> Dennett, D. C., *Consciousness explained*. Boston, Little Brown, 1991.

<sup>29</sup> Pylyshyn, W. Z., „Mental imagery: Search for a theory.” *Behavioral and Brain Sciences*, 2002. 25, 157–238.



leírására, magyarázatára kevésnek bizonyulnak. Pylyshyn a kognitív pszichológiának és a vizuális észlelésre vonatkozó elméleteknek ezt a hiányosságát ezen elméletek két alapvető sajátosságának tulajdonítja<sup>30</sup>. Az egyik sajátosság az, hogy a pszichológiai kísérletek eredményeivel kapcsolatos elvárások és maga az elmélet a népi pszichológia nyelvén kerül megfogalmazásra. Erre vonatkozólag a már említett szerzőkön kívül, Kosslyn programadó cikkének megjelenéséig<sup>31</sup> viszszamenőleg a szakirodalom számos adalékkal szolgálhat a teoretikusabb megközelítésű tanulmányoktól kezdődően egészen a mentális forgatás<sup>32</sup> különböző, egyszerűbbtől a bonyolultabbakig terjedő experimentális eredményeinek értékeléséig. A propozicionalista megközelítés hívei viszont azért, hogy magának a gondolkodásnak az elemével kezdik a vizsgálatukat, abba a csapdába esnek, amire az általam idézett cikkében Pylyshyn utal és amit más helyen több szerző, mint például Hilary Putnam is bővebben kifejt és elemez. Nevezetesen, hogy ezek a gondolkodás természetének megfejtésére törő kognitív pszichológiai és elmefilozófiai elméletek – amelyeket a funkcionalizmus címkéje alatt foglalhatunk össze – több ok miatt sem alkalmasak az elmeállapotok megfelelő leírására. Putnam, aki maga is hosszú ideig a funkcionalizmus híve volt, legújabb írásában, a *The Threefold Cord, Mind, Body and World* egyik fejezetében, a „Psychophysical Correlation”-ban<sup>33</sup> azt hozza fel érveként – Pylyshynhez hasonlóan –, hogy a funkcionalizmus azért nem alkalmas a gondolkodási folyamatok megragadására, mert a népi pszichológia terminusait használja ezeknek a folyamatoknak a definiálásához. Ezen kívül azzal az előfeltevéssel él, hogy képzeink ugyanazokból az elemekből épülnek fel, mint az az elmélet, amely ezeket a képzeteket meghatározni igyek-

<sup>30</sup> Ld. Pylyshyn, W. Z. 3-as lábjegyzetben hivatkozott tanulmányában. 161.

<sup>31</sup> Ld. a 2-es lábjegyzetben.

<sup>32</sup> Kosslyn, S. M., „Information representation in visual images.” *Cognitive Psychology*, 1975. 7, 341–370.

<sup>33</sup> Putnam, H., *The Threefold Cord, Mind, Body, and World*. Columbia University Press, 1999, 109–135.

szik. Így úgy tűnik a fenti elméletek sorba vétele után, hogy attól függően, miként közelítünk gondolataink természetéhez, az hol képinek, hol propozicionálisnak mutatkozik számunkra. Pontosabban fogalmazva: elmeműködésünk képileg és propozicionálisan konstruált gondolatok előállítására egyaránt alkalmas – a környezet, a kontextus, a gondolatokat hordozó közeg és a kommunikációs stratégiák követelményeinek megfelelően.

Nemes László

## **A képiség a 20. és 21. század tudományában: A klasszikus etológia paradigmatis esete**

Nyíri Kristóf egy újabb cikkének címében a korunk társadalmi, szellemi és tudományos életében végbemenő, igen mélyreható gyakorlati és elméleti átmenetet a szövegtől a képek/képiség felé való orientációként határozza meg. Akik figyelemmel követték Nyíri professzor filozófiai gondolkodásának alakulását – Wittgenstein filozófiájának értelmezésétől, a hagyományok intellektuális szerepétől, illetve az osztrák-magyar eszmetörténet karakterisztikus vonásainak felfejtésétől a modern szövegszerkesztők és az internet megjelenéséhez köthető virtuális kommunikáció, s ezzel együtt egyfajta másodlagos szóbeliség korszakának gondolkodásmódunkra való radikális hatásainak felismerésén át a képiségnek kognitív folyamatainkra általában és konkrétan; a tudományra gyakorolt hasonlóképpen szubsztanciális befolyásának hangsúlyozásáig – minden bizonnyal elismerhetik, hogy a szövegtől a képiség felé való fokozatos, ám egyszersmind határozott átmenet Nyíri filozófiájában is világosan tetten érhető. Ez a hangsúlyeltolódás mindazonáltal nem zárja ki egy folytonos filozófiai pályakép kirajzolódását. Wittgenstein tradicionalizmusa, a virtuális ismeretátadás gyakorlati aspektusai, a kommunikáció-technológiai szempontok konstruktív hatásának felismerése és a képiség megismerésünkben betöltött lényegi szerepe egyetlen nagyívű filozófiai fejlődésmenetben összegezhető.

Előadásomban Nyíri Kristóf tudományfilozófiai, illetve tudás- és tudányszociológiai nézeteire kívánok reflektálni, és a képiségnek a tudományra való kihatásaival kapcsolatos újabb koncepciójához, jele-

sül elsősorban az említett, „From Text to Pictures: The New Unity of Science” (2003)<sup>1</sup> című írásához szeretnék néhány további adalékkal szolgálni. Nyíri tudományfilozófiai/tudásszociológiai munkássága szorosan kötődik általános, megismerésünkre, nyelvhasználatunkra és kommunikációnkra vonatkozó filozófiai és tudományos nézeteihez. Nyíri Kristóf filozófiai munkássága e kérdésköröket illetően is nemzetközileg elismert jelentőséggel bír. David Bloor például, a tudásszociológia általa kidolgozott *erős program*jának wittgensteiniánus gyökereinek felfejtésében döntő pontokon hivatkozik Nyíri ide vonatkozó nézeteire. A kommunikáció-technológiai determinizmussal és a másodlagos szóbeliséggel kapcsolatos meglátásai szintén jelentős tudományfilozófiai relevanciával bírnak. A továbbiakban a képiséggel kapcsolatos megismeréstudományi és filozófiai megközelítéseinek tudományra gyakorolt, a szóban forgó cikkben megfogalmazódó lehetséges hatásaira fogok összpontosítani. Nyíri azt az álláspontot fogalmazza meg, miszerint a képiség érvényesülését lehetővé tevő technikai eszközök egy merőben új tudományos gyakorlatot, a tudományos tudás átstrukturálódását vonják maguk után, továbbá az egyes diszciplínák közötti viszony, illetve a tudásegész közösségi reprezentációjának megváltozását eredményezik. Amit a szöveg szétválaszt, a képiség talán idővel képes lesz újra összekötni.

A huszadik század filozófiai életében a tudományfilozófia meghatározó szerepet játszott, és ez napjainkban is folytatódik. Nem túlzás azt mondani, hogy a tudomány természetére és fejlődésére vonatkozó általános kérdések a filozófiatörténetben az elmúlt évszázadban minden korábbinál élesebben vetődtek fel, és a tudományfilozófia autonóm filozófiai területté válása is ehhez az időszakhoz köthető (jölle-

---

<sup>1</sup> [http://www.phil-inst.hu/nyiri/nyiri\\_pictunity.pdf](http://www.phil-inst.hu/nyiri/nyiri_pictunity.pdf)

het a tudományok fejlődésére és módszereire való filozófiai reflexió, sőt a különböző tudományos diszciplínák fejlődésében játszott effektív filozófiai hozzájárulás korántsem tekinthető újdonságnak – éppen-séggel szinte a filozófiatörténet egészére jellemző). A tudományfilozófia klasszikus korszakát (a 19. század vége és a 20. század első két harmada) azonban elsősorban két szempont érvényesítése határozza meg: (1) a tudományokkal kapcsolatos *általános* aspektusok vizsgálatára összpontosítás (a demarkáció-probléma, a tudományos törvények státusza, a tudományfejlődés dilemmái, a tudományos módszertan és realizmus kérdései); (2) szinte kizárólag fizikai és kémiai (és biokémiai) esettanulmányok. A hatvanas évek végétől azonban a tudományfilozófia jelentős változásokon ment keresztül, és ennek egyik látványos következményeként az élettudományok kerültek a tudományfilozófusok, -szociológusok és -történészek figyelmének középpontjába. Ennek a folyamatnak az eredményeként válhatott napjainkra a biológia filozófiája a tudományfilozófia egyik húzóágazatává.

Nyíri tudományfilozófiai és tudásszociológiai vonatkozású írásai alapvetően szintén a filozófusok által hagyományosan vizsgált tudományterületekre korlátozódnak. Írásomban ezt a perspektívát kívánom az újabb fejlemények fényében kitágítani, és ezáltal további igazolásul szolgálni nézeteinek helyénvalóságát illetően. A képiség tudományos szerepének előtérbe kerülését így az utóbbi évek tudományfilozófiai és tudománytörténeti életében egyre inkább előtérbe kerülő diszciplína, az *etológia* tudományfilozófiai és -történeti vonatkozásainak néhány jelentős szempontjának felvázolásával szeretném kiegészíteni, illetve a képiséggel összefüggő mögöttes koncepciót erősíteni. Meggyőződésem, hogy az etológia tudománya megfelelő tudományos terület a képiség problémájának elemzéséhez.

Az utóbbi évtizedek tudományfilozófiai életében két, igen mélyreható fejleményre hívom fel a figyelmet. (1) Ami az általános tudományfilozófiai kérdéseket illeti, az utóbbi években egyre nagyobb hangsúly kerül a huszadik század tudományát alapvetően meghatározó módszertani változásra, nevezetesen egyfajta valószínűségi vagy statisztikai forradalomra és az ezzel együtt járó módszertani eszközökre, mint a grafikonokra, görbékre stb. Ennek a forradalomnak jel-

lemző figurája Galton, Neyman, Pearson, Weldon és Fisher<sup>2</sup>. A különböző természet- és társadalomtudományi diszciplínákon belül ez a forradalom jelentős változásokat eredményezett a természeti törvények és az oksági folyamatok megértésében, valamint a tudományos módszertant illetően. (2) A tudományfilozófia és a kapcsolódó területek az általános kérdések helyett egyre inkább az egyes szaktudományok speciális problémáival foglalkoznak, ezáltal egyszersmind masszív kontinuitást létesítve a filozófia és az (empirikus kutatások számára is irányadó elvként működő) elméleti tudományos vizsgálatok között. E folyamat eredményeként jöttek létre – egyfajta fragmentáció eredményeképp – olyan tudományfilozófiai területek, mint a fizika filozófiája, a pszichológia filozófiája, a társadalomtudományok filozófiája, a kémia filozófiája vagy (és elsősorban) a biológia filozófiája. Az *etológia filozófiája* – ebbe a tendenciába illeszkedően – válhatott az utóbbi évek egyik fejlődő kutatási területévé (alkalmasint éppen a biológia filozófiája egyes prominens képviselőinek jóvoltából)<sup>3</sup>.

Az etológia filozófiáján belül a képesség problémája különös éleséggel vetül fel. A (klasszikus) etológiában a képi eszközök alkalmazása sajátos problémákat vetett és vet fel. Az etológia, az állati és emberi viselkedés biológiai értelmezése viszonylag új tudományos területnek tekinthető, ami azonban nem jelenti azt, hogy ne tekinthetne vissza jóval hosszabb tradícióra. Az etológia tudománya alapvetően abban különbözik a biztosabb talajon álló diszciplínáktól (mint a fizika vagy a kémia), hogy sokkal komplexebb (és elmélet-terheltebb) jelenségek leírására és magyarázatára vállalkozik. Ebből kifolyólag tudományos státusza is ingatagabb.

---

<sup>2</sup> I. Hacking, *The Emergence of Probability*, Cambridge University Press, 1975.; G. Gigerenzer, Z. Swijtink, T. Porter, L. Daston, J. Beatty & L. Krüger, *The Empire of Chance: How Probability Changed Science and Everyday Life*, Cambridge University Press, 1990.; D. Salsburg, *The Lady Testing Tea: How Statistics Revolutionized Science in the Twentieth Century*, New York, Owl Books, 2002.

<sup>3</sup> Az etológia filozófiájának újkeletű kibontakozását több, a témában az utóbbi években napvilágot látott könyv és tematikus folyóiratszám mellett világosan érzékelteti a Pittsburghi Egyetem méltán nevezetes Tudománytörténeti és Tudományfilozófiai Tanszékén Paul E. Griffith által indított *History of Ethology* program.

A képiség nyilvánvaló jelenléte végigkíséri az etológia egész történetét. A modern etológia előfutárai közül itt most csak néhányra térnék ki. Kevesen tudják, hogy a természeti képeiről (rajzairól) ismert Audobon (1785–1851) jelentős ornitológiai munkássággal is hozzájárult az állatviselkedés-tudomány, azaz az etológia történetéhez<sup>4</sup>. Darwin, az etológia elismert alapítója szintén nagy szerepet szánt a képeknek – az emocionális kifejezésekkel kapcsolatos kutatásai világosan árulkodnak erről.

Az etológia történetének részleteibe való belebocsátkozás nélkül rátérek a tudományterület alapítóinak tudományos és tudományfilozófiai nézeteire. 1973-ban az etológia tudományának megalapításért három kiemelkedő természettudós kapott Nobel-díjat: Karl von Frisch, Konrad Lorenz és Nikolaas Tinbergen. A következőkben a két utóbbi tudós munkásságára fogok összpontosítani.

Lorenz (legalábbis Európában) mind a mai napig népszerű tudósgyéniségnek számít, könyveit milliók olvassák. Konrad Lorenz (1903-1989) kétségkívül a huszadik század tudományos életének egyik jellemző figurája. Úttörő etológiai munkássága mellett közismert filozófiai érdeklődése is. Mindazonáltal napjaink etológusai, kognitív tudósai és filozófusai sajnálatos módon nem veszik igazán komolyan sem tudományos, sem filozófiai nézeteit. Az etológusok úgy tekintenek Lorenzre, mint régi idők naiv természetbúvárainak reménytelenül anakronisztikus követőjére, aki a velünkszületettség eszméjét védelmezte, és a tudományterületet kedvesen népszerűsítette. A filozófusok pedig avult nyelvezete (és náci szimpátiája) miatt legfeljebb a naturalista megközelítések (az evolúciós metafizika és episztemológia) igazán komolyan nem vehető előfutárának tartják. A magam részéről súlyos félreértésnek tartom Lorenz életművének értelmezését, miszerint Lorenz egyrészt egy naiv etológiai tudomány megalapítója, másrészt műkedvelő filozófus, Kant filozófiájának könnyedén lekezelhető félreértelmezője. Értelmezésem szerint Lorenz filozófiai munkássága nem érthető meg egy sajátos tudomány-

<sup>4</sup> P. H. Gray, „The Early Animal Behaviorists: Prolegomenon to Ethology”, *Isis* 59, 1968, 372–383.

kép figyelembevétel nélkül, mint ahogy a tudományról (a tudományáról) vallott felfogása sem érthető meg az állati és emberi viselkedés tudományos megismerésének lehetőségeire vonatkozó filozófiai elgondolása nélkül. Lorenzt elsősorban ma is komolyan vehető tudományfilozófusként és természettudósként értelmezem.

Lorenz kritikájának elsődleges célpontja a kvantitatív módszereket alkalmazó amerikai tudományos módszertan (továbbá a tradíciókat semmibe vevő, individualisztikus és az indoktrinálhatóságnak tág teret engedő amerikai életmód). Filozófiai munkái minden egyes mondatukban ezt tükrözik. Etológiai nézetei az Amerikában a múlt század első felében uralkodó behaviorizmus, majd később a viselkedésökológia egyfajta határozott ellenpontját képezik. Lorenz valójában igen kifinomult tudományfilozófiai nézeteket fejtett ki (már a negyvenes években), ami számos felismerést tartalmaz a mai kognitív tudományra nézve is, nem utolsósorban a képesség gondolkodási mechanizmusainkban betöltött szerepét illetően.

Lorenz számára a kulcsmomentum az Egon Brunswiktól átvett *racionális* és *racionorf* gondolkodásmód közötti distinkció. Mai terminológiával Lorenz filozófiája persze némiképp nehezen értelmezhető. A tudományfilozófiai értelemben releváns kérdés az, hogy elemi szintű megismerésünk *top-down* vagy *bottom-up* jellegű-e. Polányi Mihály Lorenzre pozitívan hivatkozik, mint a gyakorlati tudás *top-down* jellegű képviselője. Ugyanakkor Lorenz viszonylag világosan fogalmaz abban a tekintetben, hogy *racionorf* gondolkodásunk tudatosan nem befolyásolható, sőt későbbi műveiben kifejezetten úgy fogalmaz, hogy percepcióink különálló, gyors feldolgozású, a racionalitás elvei szerint működő számítógépek mintájára értelmezhető. A modern megismeréstudomány nyelvezetét használva Lorenz igen közel áll a modularista koncepcióhoz. Ami a tudományos gondolkodást illeti, Lorenz számára a jó tudomány nagymértékben támaszkodik *racionorf* feldolgozási mechanizmusaink intuitív eredményeire (jóllehet Lorenz minden esetben elismeri, hogy a végső szó a racionális gondolkodás hipotézis-tesztelő eljárásait illeti meg). A kizárólag a racionális kognitív mechanizmusainkból táplálkozó tudomány azonban – főként a rendkívül komplex rendszereket vizsgáló élettudományok



esetében – szükségképpen csődöt mond. Egy sokat idézett szövegrészben Lorenz a gyors hipotézisalkotással szembeni elvi averzióját a következőképpen fogalmazza meg: „a kutató számára jó hajnali sport, ha nap mint nap, mondjuk reggeli előtt vízbe fojt egy-egy hipotézist – az ilyesmi segít megőrizni a fiatalságot!”<sup>5</sup>

Itt az a fontos, hogy miért annyira lényegbevágó Lorenz számára a komplex rendszerek megismerésében a racionális gondolkodásra való hagyatkozás. Itt jön a képiség problémája. A következő idézet egészen világos ebben a tekintetben: „Az alakérzékelés harmadik nagy erőssége – s ez teszi azt csak igazán minden bonyolult rendszerrel kapcsolatos tudásunk alapjává – abban rejlik, hogy az érzékelés emlékezőképessége rendkívül hosszú időre terjed. A Goethe által oly világosan felismert tény, hogy a szavak lineáris egymásutánja nem adhatja vissza érthetően bonyolult rendszerek egészét, egyszerűen azon alapul, hogy értelmünk memóriája már rég elfelejtette a kezdetben beletáplált adatokat, mire a rendszerre vonatkozó későbbi információkat befogadta. Mindenekelőtt sohasem képes az egyes adatok közötti sokirányú vonatkozásokat felfogni. Ha például egy madártani tankönyvben eddig ismeretlen módon pettyezett madár, mondjuk valamiféle pacsirtaféle leírását olvassuk, észre fogjuk venni, hogy azért nem tudunk 'képet' alkotni, mert régen elfelejtettük már, hol is volt szó például a barna pettyezettségről, mikor egy azzal szomszédos testrészt jellemzését olvassuk. Ez a nehézség valóban a memóriánkon múlik, hiszen amint a tévé működéseiből megtanultuk, egyes adatok időbeli egymásutánjából fel lehet térbeli alakot építeni. A televíziós hírközlésben az adatszolgáltatás olyan sebességgel történik, hogy a retinán képződő utólagos pozitív kép megoldja azt a feladatot, amellyel memóriánk a szóbeli közlések alkalmával nem boldogul”<sup>6</sup>. A racionális gondolkodás elsődlegessége tehát főként a (*Gestalt* jellegű) képi komplexitás biztosításának tulajdonítható. Fontos észrevennünk,

<sup>5</sup> K. Lorenz, *Az agresszió*, Budapest, Katalizátor Iroda, 1994, 19.

<sup>6</sup> K. Lorenz, *Összehasonlító magatartás-kutatás: Az etológia alapjai*, Budapest, Gondolat, 1985, 58–59.

hogy Lorenz számára a képi és a lineáris gondolkodás között nincs lényegi különbség, a raciomorf gondolkodás egyszerűen csak gyorsabb a racionálisnál, és kevésbé tudunk beavatkozni a működésébe.

Lorenz maga is kiterjedten használt fotókat műveiben – ennek legjobb példáját utolsó (halálát követően megjelent) nagy műve kínálja, melynek címe *Én itt vagyok, te hol vagy?*<sup>7</sup>. Lorenznek a természetfilmekhez való vonzódását pedig jól tükrözi a német természetfilmes Kurt Mündllel való beszélgetéseiket rögzítő kötet<sup>8</sup>. A Lorenz által tudományos pályára indított humánetológusok szintén jelentős mértékben éltek a fotó- és filmtechnika nyújtotta lehetőségekkel.

Ami az etológia más kulcsfiguráit illeti, Niko Tinbergen (nem törődve szintén Nobel-díjas bátyja kvantitatív megszállottságával) klasszikus természettudósi attitűdjét a fotózással kapcsolatos szenvedélyéből merítette<sup>9</sup>. Tinbergenről a legjellegzetesebb képek azok, melyeken távcsővel vagy fényképezőgéppel a kezében végez terepmunkát. A hatvanas évektől Jane Goodall, a szabadtéri főemlőskutatás legendás úttörője azzal vívta ki tudóstársai ellenérzését, hogy tudománytalannak ítélte anekdotákra és a *National Geographic* támogatására, valamint (első férje), a természetfilmes Hugo van Lawick megfigyeléseiről készült felvételeire alapozta tudományos karrierjét (megindítva egyszersmind a természetfilmek napjainkban tapasztalható dömpingjét). Az idő őket igazolta. A természetfotók és természetfilmek új utakat nyitottak a tudományban. Talán furcsának tűnhet, hogy Goodallt egy új tudományos szemléletmód emblematisztikus alakjaként mutatom be, de éppen ez a furcsaság mutatja, mennyire mély változásként értelmezem a képiség-centrikus tudomány elementáris újszerűségét. Goodallnál az individualitás, a hosszú távú megfigyelések és az anekdotikus gondolkodás szerves egységet alkotnak.

<sup>7</sup> K. Lorenz, *Én itt vagyok – te hol vagy: A nyári lúd etológiája*, Budapest, Totem, 1999.

<sup>8</sup> K. Lorenz, *Mentsétek meg a reményt: Beszélgetések Kurt Mündllel*, Európa, Budapest, 1991.

<sup>9</sup> L. Shaffer, „The Tinbergen Legacy in Photography and Film”, M. S. Dawkins, T. R. Halliday & R. Dawkins (eds.), *The Tinbergen Legacy*, Chapman & Hall, 1991. 129–138.; H. Kruuk, *Niko's Nature*, Oxford University Press, 2003.

A neves holland etológus Adriaan Kortlandt azt vallotta, hogy az etológia felemelkedéséhez az olcsó távcsövek elterjedése, s ezáltal a *bird watching* széleskörű elterjedése jelentette a kiindulópontot<sup>10</sup>, az etológia tudományának tényleges éretté válását a fotó- és filmtechnika elterjedése biztosította. A képcentrikus klasszikus etológia tudományos státuszát a hetvenes években is sokan megkérdőjelezték. Ma azt mondhatjuk, hogy egyre több etológus tér vissza a klasszikus etológia azon tradíciójához (pl. Frans de Waal, Marc Bekoff, Bernd Heinrich), ami a kvantifikáción alapuló elhamarkodott (racionális) hipotézisalkotás helyett az állati viselkedés hosszú ideig tartó, lehetőleg a releváns ökológiai környezetben vagy féltermészetes körülmények között folytatott, a „teljes állat” összetett viselkedési repertoárját (etogram), illetve szociális és fizikai környezetével való komplex interakcióit szem előtt tartó kitartó megfigyelésén alapul (a laboratóriumi vizsgálatokkal szemben), amiben a racionális gondolkodáshoz jobban idomuló (és az időközben egyre fejlettebbé váló technikai eszközök által terjedő) képiség kulcsszerepet játszik. A képiség-probléma továbbra is fontos tudományfilozófiai és tudománytörténeti probléma. Az etológia története lehet a legalkalmasabb esettanulmányok forrása. A klasszikus etológia továbbélő tradíciója ilyen értelemben egy új, tudományos szemlélet forrásául és a tudományfilozófusok izgalmas kutatási területéül szolgálhat.

Nyíri a tudományok új egységét Neurath képiség-konceptiójára alapozva képzelet el. A napjaink tudományában kibontakozó széleskörű *transzdiszciplinaritás* megvalósulásának lehetőségét, a képiséget lehetővé tevő technikai eszközök fejlődéséhez és terjedéséhez kapcsolja, valamint ezen új technikai feltételeknek a tudományos gyakorlatba és a tudásátadás folyamatába való meghatározó beépülésében látja. Ebben a vonatkozásban megemlíti E. O. Wilson *Minden egybe-cseng* című könyvében<sup>11</sup> megfogalmazódó felfogást. Megítélésem

<sup>10</sup> C. Allen, „Is Anyone a Cognitive Ethologist?” *Biology & Philosophy*, 2004 (előkészületben)

<sup>11</sup> E. O. Wilson, *Minden egybe-cseng*, Typotex, Budapest, 2003.

szerint Wilson, a szociobiológia atyja egy inkább reduktivista, a hagyományos *piramis-elv*be illeszkedő koncepciót képvisel, ami nehezen egyeztethető össze Neurath kifinomultabb alternatív nézeteivel. Véleményem szerint, a képviségen alapuló transzdiszciplinaritás épenséggel Wilson megközelítésének feladásával érhető el. A klasszikus etológia képvisége sokkal jobb jelöltnek tűnik Neurath egyesített tudomány-víziójának megvalósításához. A klasszikus etológia és újabb követőinek felfogása nagyrészt a Wilson által az állati és emberi viselkedés magyarázatában szorgalmazott kvantifikációval szemben képez egy individuális és komplex jelenségekre koncentráló radikális alternatívát. Ebből következően, véleményem szerint, a valószínűségi forradalom paradigmaticus esetét képező populációbiológia, szociobiológia és viselkedésökológia által az evolúciós optimalitáspredikciókra alkalmazott szemléltetőeszközök (grafikonok, görbék etc.) nem tartoznak a képviség általam vázolt felfogásába (amiben a kvantifikáció mellett az individualisztikus megközelítések és abban rejülő komplexitás elismerése is főszerepet játszik), valójában inkább annak ellenpontját képezik, amennyiben egy alapvetően nem képi jellegű tudományfelfogást tükröznek. Végző következtetésem, hogy a 20. és 21. század tudományának filozófiai elemzéséhez az etológia történetének és alapvető feltevéseinek szisztematikus feltárása (az etológia filozófiája) kivételesen értékes forrásul szolgálhat. A klasszikus etológia kialakulásának eszmetörténeti vizsgálata sokat meríthet a közép-kelet európai kultúrkör történeti feldolgozásából, és jelentős új szempontokkal járulhat hozzá a további kutatásokhoz.

Szécsi Gábor

## **Kép, nyelv és hagyomány**

### **Nyelvfilozófiai problémák a szóbeliség-írásbeliség paradigmá tükrében**

Némi túlzással állíthatjuk, hogy az a kijelentés, miszerint az információ átadásának, hagyományozásának társadalmilag uralkodó technológiája meghatározza az ismeret tartalmát és szerkezetét, mára kultúr- sőt mi több filozófiatörténeti axiómává vált. Miképpen azon elgondolás is, hogy a nagy kommunikáció-technológiai váltások minden esetben megváltoztatták észlelési sémáinkat, az érzékeink közötti munkamegosztást, gondolkodásunk szerkezetét és tartalmát.

Ma már ugyanis kevés, a kérdéskör iránt érdeklődést tanúsító szerző vitatja, hogy a nyelvi kommunikáció és a tudat közötti belső kapcsolat lényege leginkább abban az erőteljes hatásban mutatkozik meg, amelyet az uralkodó kommunikációs technológiák (szóbeliség, írásbeliség, könyvnyomtatás, stb.) gyakorolnak mentális világunkra. E szerzőknek nincs kétségük afelől sem, hogy az uralkodó kommunikációs technológiák terén bekövetkező változások átszervezik a gondolkodásmódot és ezen keresztül a megismerés szerkezetét is.

Ez a felismerés elsősorban azoknak a filológusoknak, nyelvtudósoknak, kultúr- és filozófiatörténészeknek az érdeme, akik az egyes kommunikációs technológiák társadalmi dominanciájának nyelvi és mentális hatásait már a maguk komplexitásában tanulmányozzák egyaránt megvilágítva azok történeti, pszichológiai és szociológiai dimenzióit. Gondolok itt például az immár befolyásos tudományos műhelyé vált Torontói Iskola olyan ismert figuráira, mint Marshall McLuhan, Harold A. Innis, Walter J. Ong, Eric A. Havelock, Jack Goody, Ian Watt; és persze azokra a filozófusokra és filológusokra, akikre a fenti szerzők előszeretettel hivatkoznak. Ez utóbbi körbe tar-

tozik például Spengler, Nietzsche, Bronislaw Malinowski, Milman Parry illetve, hogy néhány magyart is említsünk, Palágyi Menyhért, Balázs Béla, Hajnal István vagy Balogh József.

Nyugodtan kijelenthetjük, hogy ez a rendkívüli névsor ma már nem lenne teljes Nyíri Kristóf neve nélkül, aki a mára önálló paradigmává vált kutatási programot nyelv- és ismeretfilozófiai elemzések révén tudta új megvilágításba helyezni. Nyíri Kristófnak nagy segítségére vannak ebben Ludwig Wittgenstein írásai, akinek nyelvfilozófiáját, mint arról a későbbiekben részletesebben is szólok, egy meghatározott kommunikációs technológia iránti különös kötődés hatja át. Nyíri ugyanis néhány Wittgenstein-féle nyelvfilozófiai problémából kiindulva vesz a régi-új paradigma fényében górcső alá olyan kérdéseket, mint amilyen a hagyomány, a privát nyelv, vagy éppen a képi gondolkodás problematikája. Ezáltal egyúttal nyelv- és ismeretfilozófiai elemzés tárgyává tesz több, a kommunikációs technológiák használatának nyelvi, mentális hatásait érintő kijelentést is. Az ebben a tárgykörben megjelenő munkái tehát erőteljesen hozzájárultak ahhoz, hogy a kommunikációs technológia nyelvi és mentális reprezentációra gyakorolt hatása episztemológiai témakörre váljon, és mint ilyen, átfogóbb értelmezés keretei között kapjon új megvilágítást.

E tanulmány célja ezért egyrészt, hogy érzékelhetővé tegye azt a szerves kapcsolatot, amely Nyíri Kristóf hagyományra és nyelvre vonatkozó elképzeléseit a szóbeliség-írásbeliség paradigmához fűzi; másfelől, hogy a képi nyelv Nyíri-féle modelljét alapul véve rámutasson az ezekben az elképzelésekben rejlő nyelv- és ismeretfilozófiai lehetőségekre.

### *Nyelv, gondolkodás és kommunikációs technológia*

Kultúránk történeti fejezeteit tanulmányozva egyre kevésbé van kétségünk afelől, hogy valamely kommunikációs technológia uralkodóvá válását mindig egy új nyelvi és gondolati galaxis megszületése kíséri. Így gyakorolhatott történelmünk során az írásbeliség, a könyvnyomtatás vagy éppen az elektronikus médiumok megjelenése jelen-

tős hatást a tudat struktúrájára, önmagunkról és a világról alkotott képünkre. Az új kommunikációs technológiák elsajátítása átformálja az ember külső és belső életét. Túl azon ugyanis, hogy változásokat gerjeszt az individuum mentális világában, mint kultúrtörténeti folyamat egyúttal hozzájárul a társadalmi interakciók belső struktúrájának átalakulásához, a közösségről alkotott fogalmunk módosulásához.

Nyíri Kristóf McLuhan megállapításait segítségül hívva a következő áttekintést adja a nagy kommunikáció-technológiai váltásokat kísérő kognitív változásokról: „az alfabetikus írás kialakulása teremtette meg úgymond a rögzített nézőpont – az időtálló kronológia, az egységes térbeli perspektíva, a gondolat tárgyának meghatározott szempontú szemlélete – paradigmáját, ám ez a paradigma csak a könyvnyomtatás, a hangtalan-akadálytalan olvasás korában lesz egyeduralgoló. Ehhez képest az elektronikus kommunikáció egyfajta visszatérés az írásbeliség előtti korokat jellemző egyidejűséghez, szimultaneitáshoz, ok és okozat, hatás és ellenhatás egybeeséséhez; a feedback elve felbomlasztja a lineáris logikát, a gondolati működés immár nem jelképezhető térbeliség és haladás lineáris-vizuális modelljeivel, a filozófia hozzálát a tudás évezredes metaforikájának felszámolásához.”<sup>1</sup>

Nyilvánvaló ugyanakkor, hogy e váltások közül kultúrtörténeti szempontból a legjelentősebbnek a szóbeliségről az írásbeliségre való áttérést kell tekintenünk. Onto- és filogenetikai szempontból egyaránt nagy horderejű fejleményről van tudniillik szó. Akár az írás technikáját elsajátító egyén kognitív fejlődését, akár az írásbeliség kialakulásának kultúrtörténeti folyamatát vesszük alapul, kényszerítő erővel hat ránk az a felismerés, hogy a hangok vizuális jelekké való átalakításával új távlatok nyílnak a gondolkodás előtt. Az írás mintegy objektiválja a mentális világot, így egyúttal „érzékeltetővé” teszi annak történetiségét, lehetőségeit és korlátait. Az írott szöveg a múltat és a jelent összekapcsolva hántja ki burkából a történetiség fogalmát

<sup>1</sup> Nyíri K., „Adalékok a szóbeliség-írársbeliség paradigma történetéhez”, Nyíri K. - Szécsi G. (szerk.), *Szóbeliség és írársbeliség. A kommunikációs technológiák története Homérosztól Heideggerig*, Budapest, Áron, 1998. 15–16.

és ezáltal a fogalmak történetiségét. Szabaddá válik az út az okszerű, elemző, elvonatkoztató, egyszóval a racionális gondolkodás előtt. Az írás elsajátítása egyaránt átformálja az ember külső és belső életét. Amellett ugyanis, hogy változásokat gerjesztett a tudat szerkezetében, az írni tanuló individuuum mentális világában, mint kultúrtörténeti folyamat egyúttal hozzájárult a társadalmi interakciók belső struktúrájának átalakulásához is.

Az írásbeliség dominánssá válásával megszűnnek a szóbeli kommunikáció akusztikus jellegéből, valamint a közlés és befogadás közös kontextusából fakadó tér- és időbeli korlátok. Az írásbeli kommunikáció adója és vevője immár reflektálhat, és szükséges is, hogy reflektáljon az üzenet szemantikai és szintaktikai jellemzőire. Reflektálhat, mert a kommunikációs kód vizuálissá válásával megszűnnek azok az időbeli kötöttségek, amelyek a pusztán szóban kommunikáló partnereket gyors döntésekre készítetik. Szükséges is reflektálnia, hiszen az orális kommunikáció konkrét kontextusát olyan fiktív szövegkörnyezet váltja fel, amely semmilyen nem nyelvi természetű fogódzót nem ad az üzenet értelmezéséhez.

Az írás tehát azzal, hogy objektíválja, látható formába önti az üzenetet, egyúttal elemezhetővé is teszi a megfogalmazás szemantikai és szintaktikai vonásait, az üzenet háttérében rejlő tudást. Az írott szöveg, ahogy Walter J. Ong fogalmaz, „távolságot teremt” a nyelvhasználó és a nyelvben kifejezett ismeret között, ezáltal a nyelv szemantikai és szintaktikai struktúrája mellett átformálja a nyelvi aktusok kognitív háttérét is.<sup>2</sup> Az írásbeliséggel megszülető, kontextustól független nyelv az absztrakt, fogalmi gondolkodás táptalajává válik. Az írónak és az olvasónak egyaránt lehetősége nyílik arra, hogy – a teljes szöveg bármely részletére újra és újra visszatérve – mind tudatosabban közelítse meg az adott szintaktikai egység és a közlemény egészének viszonyát, illetve az egyes nyelvi elemek ebben a viszonyban artikulálódó szintaktikai funkcióit. Az írásban kommunikálók számára fel-

---

<sup>2</sup> Lásd W. J. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London-New York, Methuen, 1982. 82.



táruhat az a logikai struktúra, amelynek keretei közé a grammatikai szabályok beágyazódtak. Egyszóval, az írásbeli kommunikáció folyamatában adottá válnak a tudatos szabálykövetés feltételei.

Miként arra Nyíri Kristóf *A hagyomány filozófiája* című kötetében rámutat, ez a kommunikációs fordulat alapvetően változtatta meg az ember és a hagyomány kapcsolatát, a hagyomány szerepét és fogalmi megjelenítését is.<sup>3</sup> Nyíri Wittgenstein „tradicionalizmusát” vizsgálva jut arra a következtetésre, hogy, „noha a hagyományozás és hagyománykövetés a modern társadalomban is szerepet játszik, ez a szerep merőben különbözik attól, amelyet a premodern társadalmakban kellett betöltenie”.<sup>4</sup>

A hagyomány, véli Nyíri, a szóbeliség viszonyai között a megjegyezhetőség és érthetőség szempontjai által meghatározott információátadás megkérdőjelezhetetlen, intézményesült formájává vált, ezáltal elsődleges funkcióhoz jutott a közösségileg fontos ismeretek és tudás megőrzése terén. Ezért nevezi a szóbeliség mint domináns kommunikációs technológia keretei között fennálló hagyományokat „elsődleges”-nek.

Az írásbeliség teremtette új kommunikációs környezetben azonban a ritualizált, ezért mindennemű gondolati reflexió nélkül zajló hagyományozásnak éppen ez az elsődleges szerepe gyengül, majd tűnik el teljes egészében. Az elsődleges hagyományok mindinkább átadják helyüket az írásbeliség keretei között kifejlődő, de már kritikai reflexió tárgyává tehető, felülvizsgálható, esetleg megváltoztatható úgynevezett „peremhagyományoknak”. A hagyományoknak ugyanis az írásbeliség nyelvi és noétikai galaxisában is megvannak a maguk funkciói például a tanulási folyamatokban, de szerepük korántsem olyan meghatározó, mint az alapvetően szóbeli ismeretátadásra berendezkedett kultúrák körében.

Az elektronikus kommunikáció korában azonban, mutat rá Nyíri, a reflektálatlan ismeretátadás- és átvétel új strukturái alakulnak ki. Ezeket nevezi Nyíri „másodlagos” hagyományoknak. A rádió, televí-

<sup>3</sup> Vö. Nyíri K., *A hagyomány filozófiája*, Budapest, T-Twins Kiadó, 1994.

<sup>4</sup> id.mű., 7.

zió, internet, illetve mobiltelefon használatára épülő új kommunikációs kultúrát szóbeliség és írásbeliség grammatikai, jelentéstani világának közeledése, s ezáltal egy új, képi nyelv megszületése jellemzi. Ez az újonnan szerveződő nyelvi kultúra ugyan jelentős mértékben megkönnyíti a nagy mennyiségben és gyorsasággal áramló információk feldolgozását, ám egyúttal a kommunikációs üzenet mérlegelő, reflektáló megfogalmazása ellenében is hat, mintegy felélesztve a ritualizált ismeretátadás bizonyos formáit.

Ebben az elektronikus kommunikációs technológiák térnyerésével együtt járó folyamatban Nyíri tíz évvel ezelőtt megjelent könyvében még elsősorban az ismeretekhez ilyen módon hozzájutó ember világképének töredezettségéhez, a tudás egységes, koherens világának megszűnéséhez vezető veszélyforrást lát. A multimédiás kommunikációról újabban publikált írásaiban azonban már arra hívja fel a figyelmet, hogy az egyes kommunikációs technológiák elektronikus kommunikációt jellemző konvergenciája hatékonyabbá, gyorsabbá teheti az információközvetítést hozzájárulva ezáltal a társadalmi, közösségi kohézió magasabb szintjének kialakulásához és fenntartásához. Mint az MMS képfilozófiájáról írt tanulmányában fogalmaz: „a multimediális üzenetküldés, a beszéd, szöveg és kép egyidejű-komplementer transzmissziója számomra nem egyszerűen társadalmi tevékenységnek tűnik, hanem olyan tevékenységnek, amely éppen azokat a kapcsolatokat tartja elevenen, amelyekből a valódi közösségek felépülnek.”<sup>5</sup>

Nyíri, mint a fent idézett tanulmányából is kiderül, a hagyományozás új formáinak megjelenését és expanzióját a képi kommunikáció reneszánszával összefüggésben értelmezi, rámutatva arra, hogy a képekben történő kommunikálás „az emberi természet alapvetőbb rétegéhez tartozik, mint a szavakban történő gondolkodás és kommunikáció”.<sup>6</sup> Vissza kell ezért térnünk ezekhez az alapvető kommunikációs formákhoz, s ebben nagy segítségünkre vannak az olyan multimédiás

<sup>5</sup> Nyíri K., „Az MMS képfilozófiájához”, In Nyíri K. (szerk.), *Mobilközösség, mobilmegismerés*, Budapest, MTA Filozófiai Kutatóintézete, 2002. 231.

<sup>6</sup> id.mű., 230.

eszközök, mint például az MMS küldésére is alkalmas mobiltelefon, amely éppen azáltal válik a hatékony információátadás eszközévé, hogy „ötvözi a képeket és szavakat – a mondott és írott szavakat”.<sup>7</sup>

Nyíri Kristóf fenti gondolatmenetét, miként a hagyományozással kapcsolatos modelljét is, wittgensteini források táplálják. Ezt Nyíri maga sugallja akkor, amikor Wittgenstein szó- és képanyelv kölcsönhatására, egymást átható működésére vonatkozó sejtéseit taglalja.<sup>8</sup> Wittgenstein, olvashatjuk Nyírinél, miközben más-más logikát tulajdonít a szónyelvi és képanyelvi funkciónak, komoly érdeklődést tanúsít e két logika kölcsönös viszonyát illetően.<sup>9</sup> Ennek az érdeklődésnek a hátterében Wittgenstein esetében a képi nyelv kínálta értelmezési lehetőségek újrafelfedezése húzódik, ami, ahogy arra Nyíri rávilágít, együtt jár néhány, a gondolkodás képi jellegére, a képi kommunikáció elsődlegességére vonatkozó homályos kijelentés megfogalmazásával. Nyíri szerint Wittgenstein képek iránti vonzódása alapvetően az írott nyelv kínálta kifejezőeszközök és vizsgálati közeg iránti elégedetlenségből fakad.

Az írott nyelvhez fűződő problematikus viszonynak, a beszélt nyelv iránti különös elfogultságnak Nyíri szerint több egyértelmű jele van Wittgenstein filozófiájában. Ilyen például azon okfejtés is, amely az egyén belső mentális élményeit közvetlenül kifejezni képes ún. privát nyelv tagadásából indul ki. A „privát nyelv argumentum” néven ismertté vált elgondolás ugyanis egy olyan kommunikációs nyelv elsőbbségét sejteti, amely semminemű lehetőséget nem ad az üzenet tartalmára irányuló fogalmi reflexiónak. A nyelvhasználat szabályainak egyéni követése kizárólag a rájuk irányuló reflexió, e szabályok tudatosulása révén válik lehetővé, ami viszont Wittgenstein felfogásában csupán a szabálykövetés illúziójához, és ezáltal egy mások számára érthetetlen nyelv megszületéséhez vezetne.

Nyíri szerint tehát ez a Wittgenstein-féle megközelítés a filozófus beszélt nyelv iránti elfogultságának jele. Persze ez az elfogultság soha nem tudatosult Wittgensteinben; legalábbis egyetlen írásában sem

<sup>7</sup> id.mű., 231.

<sup>8</sup> id.mű., 215–216.

<sup>9</sup> id.mű., 215.

találunk olyan kijelentést, amely a beszélt és írott nyelv közötti különbségek filozófiai jelentőségét érintené. Sőt Wittgenstein, mutat rá Nyíri, nem is nagyon tesz különbséget a nyelvhasználat eme két alapvető módja között, megjegyzései mind a beszélt, mind az írott nyelvre vonatkoznak.

Nyíri ezt a különös, nem tudatosult vonzódást az elsődleges hagyományok nyelvi világa iránt a Wittgenstein írásaiban jól tetten érhető speciális konzervativizmussal magyarázza. Mint írja: „Úgy vélem, hogy Wittgenstein előszeretete a szóbeliség s érdeklődése a primitív társadalmak iránt, tekintélyelvű pedagógiai nézetei, tradicionalizmusa, a jelentés általa képviselt használatelmélete s a privát nyelv lehetőségével szemben kimunkált érvei összességükben koherens szemléletmódot alkotnak.”<sup>10</sup>

Nyíri Kristóf tehát nem utolsó sorban a Wittgenstein munkáival kapcsolatos kritikai elemzések révén jut el olyan felismerésekhez, amelyek révén egyúttal lehetősége nyílik arra is, hogy a szóbeliség-írásbeliség paradigmát nyelv- és ismeretfilozófiai megvilágításba helyezze. Ez a nyelv- és ismeretfilozófiai megközelítési mód érvényesül Nyíri azon írásaiban is, amelyek a napjaink kommunikációs forradalmát kísérő nyelvi, noétikai változásokkal foglalkoznak. Ennek eredményeként Nyíri több olyan fogalmat vezet be vagy gondol újra, amelyek révén nem csupán az elektronikus kommunikációt jellemző jelentéstani, fogalmi változások, de általában véve a nagy kommunikáció-technológiai változásokat kísérő nyelvi és mentális folyamatok is értelmezhetőbbé, áttekinthetőbbé váltak.

Ebbe a körbe tartozik például a képi nyelv fogalma is. A következő fejezetben ezzel a Nyíri Kristóf filozófiájában egyre komolyabb szerephez jutó fogalommal szeretnék foglalkozni, mégpedig oly módon, hogy egyúttal érzékelhetővé is tegyem az abban rejlő nyelv- és ismeretfilozófiai lehetőségeket.

<sup>10</sup> Nyíri K., „Írásbeliség és a privátnyelv argumentum”, *A hagyomány filozófiája*, 109.

*Képi nyelv és elektronikus kommunikáció*

Nyíri szerint azzal, hogy a képi és verbális kommunikációs formák ötvözésének minden eddigénél kedvezőbb terepet kínálnak az elektronikus médiumok (televízió, Internet, MMS és SMS szolgáltatásokkal ellátott mobiltelefonok), a mindennapjainkat meghatározó információcsere hatékonyabbá válhat, mint korábban bármikor. E mögött a megállapítás mögött pedig az a korábban már idézett felismerés rejlik, hogy a képekben való gondolkodás és kommunikálás az emberi természet mélyebb rétegeihez tartozik, mint a szavakban történő gondolkodás és információközvetítés. Azaz miután gondolkodásunk alapvetően képi természetű, a képekkel dúsított verbális megnyilatkozások nem pusztán a kommunikáció eredményességét növelik, de a valódi közösségek életét meghatározó interperszonális kapcsolatok megerősödéséhez is hozzájárulnak. Más szóval, ha az információáramlás hatékonyságára irányuló törekvés ma már közösségsszervező erőnek tekinthető, a szavak mellett mind gyakrabban megjelenő képek maguk is közösségformáló tényezőkké válnak.

Nyíri Kristóf megfigyelése azonban nyilvánvaló plauzibilitása ellenére több kérdést is felvet. Mindenekelőtt azt, hogy az újonnan megszülető kommunikációs nyelv csupán abban az értelemben válik-e képivé, hogy a verbális anyagokat a jobb érthetőség kedvéért képekkel dúsítjuk? Vajon az elektronikus kommunikáció expanzióját kísérő jelentéstani változások nem teszik-e magukat a szavakat, szószerkezeteket, mondatokat is képivé? Egyáltalán, vannak-e ilyen, az új médiumok térnyerését kísérő szemantikai változások, és ha igen, miképpen jellemezhetők, és milyen hatást gyakorolnak a fogalmi reprezentációra, gondolkodásunkra?

Ahhoz, hogy ezekre a kérdésekre Nyíri Kristóf eredeti gondolatmenetéből kiindulva valamiféle választ tudjunk sugallni, térjünk vissza egy pillanatra az új médiumok elterjedését kísérő kommunikációs kultúra általános jellemzéséhez.

Pontosabban ahhoz a feltevéshez, hogy az elektronikus kommunikációs eszközök használatával megszülető új kommunikációs kultúrát – szemben a korábbi kultúrtörténeti periódusokkal – nem egy kommu-

nikációs technológia domináns jellege, sokkal inkább az egyes technológiákhoz kötődő nyelvhasználati módok közeledése, egymásra hatása jellemzi. Az elsődlegesen szóbeli kultúrát és gondolkodást felváltó írásbeliség, majd könyvnyomtatás uralkodó technológiává válása egy, a beszélt nyelvtől merőben eltérő szemantikájú és logikájú nyelvi rendszer kialakulásához vezetett. Ily módon az írott nyelv a tudás közvetítése, az információátadás terén mintegy felváltotta a beszéltet, ami hosszabb távon a szóbeliséget és az írásbeliséget jellemző nyelvi sajátosságok határozott elkülönüléséhez vezetett.

Ez a kultúrtörténetileg oly fontos kommunikáció-technológiai váltás nem csupán egy új grammatika kialakulását vonta maga után, de megváltoztatta gondolkodásunk szerkezetét és tartalmát, módosította észlelési sémáinkat is. Az írásbeliség, különösképpen az alfabetikus írás, majd az arra épülő könyvnyomtatás révén vált lehetővé a gondolat tárgyának egységes alapú szemlélete, valamilyen tér- és időbeli nézőpont kijelölése. A hangtalan írás és olvasás révén teremthetett meg a szellem magánszférája, az elkülönült megismerő szubjektum eszméje. De az írott nyelv élménye vezetett el például az ige és a főnév szófaji megkülönböztetéséhez, magának a jelentésnek a fogalmához, vagy a jelentés meghatározhatóságának eszméjéhez is. Az írásbeliséggel együtt tehát egy új noétikai világ is született új fogalmi és gondolati háttérrel.

Ennek az erőteljes változásnak egy, a szóbeliségétől merőben különböző nyelvi rendszer kibontakozása jelentette az alapját. Ez az új nyelv az írásbeliség terjedésével folyamatosan eltávolodott az orális kommunikáció során használatostól. Az írásbeli nyelv mindinkább elemző jellegűvé vált, míg a szóbeli képi maradt, és ez a tény két eltérő grammatikájú, logikájú és szemantikájú nyelvi rendszer kialakulását vonta maga után. Azaz az első kézírásos kultúrák megjelenésétől a könyvnyomtatás elterjedéséig, uralkodóvá válásáig tartó kultúrtörténeti korszak egyik legfőbb grammatikai, logikai, jelentéstani fejleménye az írásbeli és szóbeli kommunikációs nyelvi sajátosságainak mind erőteljesebb eltávolodása volt.

Az elektronikus médiumok megjelenésével és egyre gyakoribb használatával azonban megváltozik a helyzet. Az elektronikus kommunikáció térnyerését kísérő új beszéltnyelviség keretei között

ugyanis a fenti folyamat lelassul, sőt mindinkább ellentétes irányúvá válik. Az ismereteit, információit rádión, televízión, internet vagy a multimediális lehetőségeket felsorakoztató mobiltelefon segítségével továbbító ember által előnyben részesített kommunikációs kultúra egyre inkább egy olyan élőnyelviség dominanciájának irányába mutat, amelynek sajátosságai egyértelműen az írásbeliség és szóbeliség nyelvének közeledésére, sőt egyfajta szintézisére utalnak.

Ez az új típusú szóbeliség ily módon nem felváltja az írásbeliség kultúráját, hanem integrálva annak sajátosságait mintegy kiegészíti azt. Dominanciájával egy olyan kommunikációs kultúra születik, amely bár a beszélnyelviség vonásait hordozza magán, mégis erősen kötődik az írás, könyvnyomtatás használatához is. Ebből adódóan, noha ez az új kommunikációs nyelv szintaktikai szerkezetét, nyelvtani sajátosságait tekintve közelebb áll a szóbeliség nyelvéhez, jelentés-tani oldalról jóval összetettebb annál.

Nem véletlenül támadhat a már idézett Walter J. Ongnak olyan benyomása, hogy „noha ez az új szóbeliség feltűnő hasonlatosságokat mutat a régivel: részvételi misztikájában, a közösségi érzés fokozásában, a jelen pillanatra történő összpontosításában, még az állandó fordulatok használatában is ..., lényegét tekintve ez egy akartabb és tudatosabb szóbeliség, mely állandó jelleggel az írás és nyomtatás használatára alapozódik”.<sup>11</sup>

Ez az Ong által is kiemelt „tudatosabb” jelleg tehát abból a tényből fakad, hogy az új típusú szóbeliség nyelve együtt él az írásbeliség keretei között kiérlelt kommunikációs nyelvi világgal, és annak egyfajta választható alternatívájaként járul hozzá az információközvetítés hatékonyabbá és gyorsabbá válásához. Más szóval, a „másodlagos szóbeliség” kialakulása és elterjedése az írásbeliség kínálta nyelvi és fogalmi lehetőségeket jól ismerő ember nagyon is tudatos választásának eredménye, aki úgy gondolja, hogy az új kommunikációs nyelv

<sup>11</sup> W. J. Ong, *Orality and Literacy*, id.mű 136.

segítségével eredményesen kapcsolódhat be a mind jobban felgyorsuló és globálissá váló információáramlásba és, világosabban fejezhet ki a mindennapjait meghatározó fogalmi összefüggéseket vagy éppen érzelmeiket.

Ilyen módon válhat tehát a „másodlagos szóbeliség” embere által preferált kommunikációs nyelv az írásbeli és szóbeli nyelvhasználati módok közeledésének gyümölcsévé. Ennek a multimediális, tehát kép, hang és szó sajátos együttesére épülő kommunikációs formák által felgyorsított folyamatnak az eredményeként olyan kommunikációs nyelv születik, amely képes integrálni a szóbeli és írásbeli nyelvhasználat bizonyos jellemzőit. Alapvetően ebből fakad sajátos, képi jellege is, amelynek persze komoly jelentéstani és szintaktikai ismérvei vannak.

A fentiekből egyértelműen kiderül, hogy a „képi nyelv” kifejezést Nyíri Kristóftól némileg eltérően nem csupán a szöveges és képi elemek multimediális kommunikációt jellemző szoros összefonódásának jelölésére használom, hanem olyan jelentéstani kategóriaként is, amely a fogalmi és képi gondolkodás sajátos szintézisének nyelvi közegére utal.

Az újonnan kifejlődött kommunikációs nyelvet tehát az teszi jelentéstani értelemben képivé, hogy mind több olyan kifejezés, szó szerkezet vagy mondat használatára épül, amelynek jelentéstartománya fogalmi kapcsolatok széles, nem reflektált, tehát sajátos „képeként” konstruálódó tartományát fogja át. Ennek a nyelvnek a szintaktikai, szemantikai szerveződését már nem a fogalmi analízis igénye határozza meg, sokkal inkább a megértett vagy sejtett összefüggések „láttatása”, jól feldolgozható képekbe tömörítése. Vagyis használatával a kommunikációs aktus adója elsősorban érzékeltetni és nem felbontani kívánja az újonnan feltárt fogalmi kapcsolatokat. Intenciója ezért erősen emlékeztet az írást nem ismerő kultúrák valamilyen ismeretet, tudást átadni akaró beszélőjének intenciójára, azzal az általunk már említett alapvető különbséggel, hogy ez az elektronikus médiumok korában kialakuló nyelv tudatos választás eredménye. E választás lényege pedig, hogy az új típusú beszélnyelviség jegyében kommunikáló ember egy, a bonyolult fogalmi viszonyokat sajátos jelen-



tésbeli képekbe tömörítő nyelv segítségével próbálja az írásbeliség kultúrájában már feltárt fogalmi kapcsolatokat még komplexebb összefüggések rendszerébe ágyazni.

Ennek a képi nyelvnek a globális terjedését a legtöbb nyelvben szó-, alak- és mondattani változások sora kíséri. Ezek közül is a legfontosabb a szavak jelentésbővülése. A fentiekben sugallt erős jelentésbeli tömörítés következményeként ugyanis több általunk használt kifejezés jelentéstartománya kiszélesedik újabb és újabb fogalmi kapcsolatokat ölelve fel. Gondoljunk itt pl. a „közösség” szavunkra, amelynek jelentését az információs társadalom megszületésével a globális információközösségek létrejöttével, egyre bonyolultabb fogalmi relációk határozzák meg. Ma ugyanis „közösség” alatt nem csupán egy érdekcsoportot vagy közös helyen megvalósuló személyközi viszonyokat értünk, hanem olyan bizalmi folyamatokat is, amelyek a hatékony információközvetítés feltételei.

Erre a megállapításra jut a kiváló kommunikációkutató Nicola Green is, aki a következőképpen fogalmaz: „Az internethez és a »virtuális« közösségekhez hasonlóan így a »mobilközösségek« értelmezésének is túl kell lépnie a »közösségek mint érdekcsoportok« fogalmán (...), sőt a »közösségek mint interperszonális és közös helyen megvalósuló relációk« hagyományos szociológiai fogalmán is (...). Ehelyett a »közösségek mint bizalmi folyamatok« (...) fogalom felé kell mozdulnunk.”<sup>12</sup>

Ezek az új beszéltnyelviség dominanciáját jelző jelentéstani fejlemények így a maguk módján hozzájárultak egy, a globalizációs folyamatok magvát jelentő világméretű információközösség szerveződéséhez. Nyilvánvaló, hogy ezt a folyamatot igencsak felgyorsítja a számítógép és még inkább a mindenki számára elérhető mobiltelefon multimédiális eszköztárának folytonos gyarapodása is. A szöveg, kép, hang együttese kedvező kommunikációs közeget kínál a fentiekben

<sup>12</sup> N. Green, „Community Redefined: Privacy and Accountability”, K. Nyíri (szerk.), *Mobile Communication. Essays on Cognition and Community*, Wien, Passagen, 2004., 53.

taglalt jelentéstani változásoknak s e változások globalizációjának. A multimediális kommunikáció mindenki által jól értelmezhető képek és hangok segítségével hozzájárul a szemiotikai globalizáció kiterjedéséhez, egy egyetemesen interpretálható jelrendszer megszületéséhez.

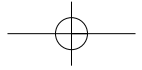
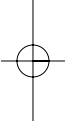
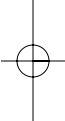
Ennek a globalizálódó, főként képi jelrendszernek a használata az új típusú beszélnyelviség keretei között felgyorsítja a nemzeti nyelveket érintő globális nyelvi hatások terjedését, a jelentéstani globalizáció folyamatát.

Egy új kommunikációs nyelv van tehát születőben, amelynek részletes leírása még várat magára. Egyet azonban biztosan tudunk: az elektronikus médiumok használata révén globálisan érvényesülő nyelvi korlátok, jelentéstani változások egy olyan nyelvi galaxis irányába mutatnak, amely hozzájárulhat az emberi kapcsolatok magasabb szintjének létrejöttéhez és megerősödéséhez. Az új típusú beszélnyelviség jelentéstani alapjainak létrejöttével egyúttal megtehetővé válnak a nyelvi, mentális feltételei is annak, hogy az információs társadalom más és más nyelvet beszélő, más és más kultúrákhoz tartozó tagjai egyaránt zökkenőmentesen és komoly értékvesztés nélkül váljanak a globalizáció nyerteseivé. E jelentéstani változások eredményeként születnek meg az egyes nyelvi kultúrákon belül a fogalmi fundamentumai a globális információközösségre jellemző nyitottságnak és bizalomnak, egy, a tudástársadalom kohézióját biztosító új csoporttudatnak.

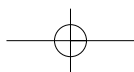
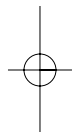
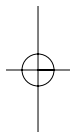
A képi nyelv Nyíri-féle fogalma így vezethet bennünket vissza Nyírinek a beszéd, szöveg és kép multimédiás kommunikációt jellemző transzmissziójára, annak társadalmi kohéziót érintő hatásaira vonatkozó gondolatához. Mindebből viszont az következik, hogy a képi nyelv Nyíri által bevezetett fogalma csak további jelentéstani és nyelvfilozófiai elemzések révén válhat az elektronikus kommunikációt kísérő nyelvi és mentális folyamatokra vonatkozó magyarázatok megbízható elemévé.

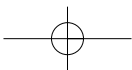
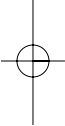
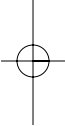
Ez a fogalom, miként Nyíri Kristóf számos más felismerése is, jelentős mértékben hozzájárult ahhoz, hogy az új kommunikációs technológiát valóban tudásfolyamataink komponenseként tudjuk megkö-

zelíteni, és hogy képesek legyünk megfigyelni, mi történik velünk, miközben együttműködünk a szóban forgó technológiával. Nyíri Kristóf felismerései így jelentős mértékben segítenek bennünket abban, hogy a világról és a közösségről alkotott fogalmunk gyökereit feltárva egyúttal pillanatképet készítsünk arról a nyelvi, kommunikációs galaxisról is, amely új tartalommal tölti fel mindennapjainkat és emberi kapcsolatainkat.



# Hagyomány





András Ferenc

## A hagyomány paradoxona

Tételezzük fel, hogy egy profitorientált cég a középkori paraszti hagyományokat bemutató skanzenet működtet egy civilizációtól távoli, Isten háta mögötti tanyán. A profitorientált kifejezés jelen esetben arra utal, hogy a cég a mind nagyobb anyagi hasznót a felidézett kor lehető legteljesebb és legpontosabb megjelenítésével kívánja elérni. E cél megvalósítása érdekében nemcsak a parasztházat, nemcsak a paraszti udvar tárgyait, eszközeit mutatja be, hanem az egész életformát életre kelti. A cég jólfizetett alkalmazottai paraszti gúnyát öltenek, sőt, jó pénzért egész családok – asszonyostul, gyerekestül – telepednek a helyszínre, hogy hosszú évtizedeken keresztül ott és úgy éljenek, ahogyan a cég múltidéző érdeke azt megkívánja.

Most pedig képzeljük el, hogy turistaként egyszemélyes látogatást teszünk ebben a skanzenben. A távoli tanyán nincs semmi, ami a 21. századi civilizációra utalna. Időutazónak érezhetjük magunkat, miközben bejárjuk a feltámasztott világot. Hogy az illúzió teljes legyen, amikor egy fiatal legény egy friss szénával megrakott talicskát tolvaj elhalad mellettünk, archaikus tájszólással és paraszti nyersséggel megjegyzi:

– Mit bámészkodik itt? Úgy néz ki, mint aki a jövőből csöppent ide.

Hirtelen átvillan elménkben a gondolat: „Lehetséges, hogy ő nem tudja? Nem tudja, hogy ez itt egy látvány-világ? Talán a legény és társai már mind itt születtek, és a múltidézés teljessége érdekében senki sem mondta meg nekik, hogy ez nem a valóság, hanem csupán egy kirakat, ahol a szereplők letűnt életformákat játszanak el. Vajon hogyan tudnánk nekik bebizonyítani, hogy mi is az igazi realitás?”

Könnyű belátni, hogy a skanzen helyszínén minden amellel szól, hogy ez a világ valóságos világ, és mi, az odakintről érkezők beszélünk zagyvaságot, amikor előállunk a hagyományörző

skanzen teóriánkkal. Vagyis ahhoz, hogy meggyőzzük őket az igazunkról, szükségképpen ki kell mozdulnunk a helyszín kontextusából.

Ez a kimozdulás azonban nem lehet térbeli. Azzal ugyanis, hogy a legénynek megmutatjuk a jelenkor nagyvárosait, modern technikáját és életformáját, még nem bizonyítottuk be azt, hogy az ő világa nem egy valódi, hanem szerepjátszó világ. Látva Budapest és Pécs utcáit, a fiú nyugodtan megállapíthatja: „Jól van, ti így éltek, én úgy élek. De mitől lenne a ti világotok valódibb, mint az én világom?”

Kézenfekvő megoldásnak tűnik a fiatalember elé tenni azt az alapító okmányt, melyet egykoron a skanzent létrehozó cég fogalmazott meg. Esetleg megmutatni a nevére szóló bankszámláját, melyre fizetését utalják. Ezek azonban szintén nem tekinthetők bizonyítéknak. Lehet a háttérben egy manipuláló szándék, amellyel a magát valódinak mondó világ ki akarja sajátítani a másik világ javait. A legény világa is kiállíthat dokumentumokat, felmutathat talléros ládákat, mondván: „a ti világotok egy futurista szerepvilág, melyet mi hoztunk létre, mi finanszírozunk”. A lényeg ugyanaz: hogy ki hazudik, ki nem, az egyik világ egyoldalú dokumentuma alapján nem dönthető el.

A helyszín kontextusából kimozdulni itt csakis azt jelentheti, hogy sikerül megadni a skanzen létrejöttének és működésének hiteles indokát. Egy középkori parasztgazdaságban és egy azt idéző látvány-gazdaságban elvileg minden lehet teljesen azonos. Létrejöttük és működésük gyakorlati indoka azonban eltérő. Fogalmazhatunk úgy, hogy e két jelenség az őket létrehozó indokok alapján különböztethető meg egymástól.

Ezzel az állítással eljutottunk ahhoz a ponthoz, amelynél kapcsolódhatunk Nyíri Kristóf „*Hagyomány és képi gondolkodás*” című dolgozatához.<sup>1</sup> A dolgozatban a szerző két helyen is említést tesz a „hagyomány filozófiájának paradoxonáról”. Mint írja: „Legkéseőbb Max

<sup>1</sup> Nyíri K., „Hagyomány és képi gondolkodás” (2002). Székfoglaló előadás a Magyar Tudományos Akadémián. [www.fil.hu/nyiri/szekfoglalo/tlk\\_wpd.htm](http://www.fil.hu/nyiri/szekfoglalo/tlk_wpd.htm).



Scheler<sup>2</sup> óta tudjuk, hogy bármely adott hagyomány *funkcionalitásának* átlátása óhatatlanul az illető hagyomány kötelező érvényének meggyengüléséhez vezet. Amint a történeti-szociológiai elemzés valamely áhítattal követett hagyományról kimutatja annak profán-gyakorlati *célszerűségét*, követendőségének vagy mellőzhetőségének kérdése érvek és ellenérvek függvényévé válik.” Tehát: „minél inkább meggyőződünk valamely tradíció követésének tényleges hasznosságáról, annál kevésbé érezzük az adott tradíciót mintegy bensőleg kötelezőnek – vagyis tradíciónak.” A hagyomány paradoxona eszerint olyan fordított arányosság, amelyben az egyik oldalon a tradíció funkcionális kontextusának *megértése*, míg a másikon a tradíció kötelező érvényének *ereje* áll. A fordított arány értelmében pedig az egyik oldal erősödése szükségképpen a másik oldal gyengülését eredményezi. Tekintsük most az arány két szélsőséges esetét:

– Amikor teljessé válik a tradíció hasznosságának megértése, akkor megszűnik kötelező érvényének ereje.

– Amikor kiteljesül a tradíció kötelező érvényének ereje, akkor megszűnik a hasznosságának megértése.

A paradoxon feloldhatatlansága, megerősödése a tradíció alkonyát jelenti. Az első esetben azért, mert megértett, de hatástalan szólamma korcsosul; a másodikban azért, mert erőteljes, de irracionális, dogmatikus parancsá válik.

Elhamarkodott lépés lenne azonban ebből a fordított arányosságból azt a következtetést levonni, miszerint tradíció alapján cselekedni annyi, mint a tradíció *megértetlen* autoritása alapján cselekedni. Pontosabban egy ilyen következtetés akkor, és csak akkor vonható le, ha a tradíció megértését kimeríti a profán-gyakorlati célszerűség, a funkcionista kontextus megértése; vagyis ha a tradíció megértése *nem több* hasznosságának belátásánál. Ennek fényében a hagyomány paradoxonának feloldása nem jelent mást, mint megadni egy hasznosságában megértett és hatni képes tradíció képletét.

<sup>2</sup> „Bewußte 'Erinnerung' stellt die Auflösung, ja die eigentliche Tötung der lebendigen Tradition dar.” Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 8. kiadás, 1928, 29.

Ezt a megoldást javasolja Nyíri, amikor az előbb idézett tanulmányában így fogalmaz: „Úgy gondolom, hogy a multimedialitás világában ez a paradoxon kevésbé élesen jelentkezik. Hiszen a dinamikus kép szöveggel ötvözve azt a közeget alkotja, amely – híradásban, narrációban, politikai és tudományos érvelésben – az emberiség eddigi története során a leginkább racionális gondolkodásra és legradikálisabb felvilágosításra ad lehetőséget. (...) Az interaktív multimedialis közegben közösségiség és racionalitás optimális viszonya valósulhat meg.” Ugyanakkor tanulmánya egy korábbi pontján a szerző megjegyzi, hogy javaslata a paradoxon pusztán részleges feloldásának tekinthető. Bár e részlegesség explicit kifejtésével az írásban nem találkozunk, a sorok között mégis ráakadhatunk. Eszerint az interaktív multimedialis közeg olyan *lehetőség*, ahol a paradoxon feloldását jelentő racionális szint megvalósulásának feltételei soha nem látott mértékben adóttak.

### *Privát nyelv – privát tradíció*

Meglátásom szerint a paradoxon eredeti mélysége akkor tárul fel, ha e lehetséges interaktív közeg szereplőit vizsgáljuk. Legyen e megközelítés kiindulópontja az a feltevés, hogy a hagyomány paradoxona az individuális, a privát élettér valamint a közösségi, a társas érintkezés szférájának alapvető különbségében gyökerezik. Talán nem is analógiáról, hanem ugyanazon probléma egymásra épülő rétegeiről van szó, ha a nyelv, a nyelvhasználat társas aspektusa és a privát nyelv lehetősége kapcsán a tradíció társas jellegéről illetve a „privát tradíció” lehetőségéről beszélünk. A következőkben e perspektíva néhány elemét kívánom hangsúlyozni.

Nyíri a privátnyelv-argumentumot külön tanulmányban tárgyalja.<sup>3</sup> Megfogalmazása szerint a 'privátnyelv-argumentum' kifejezés egy meghatározott filozófiai stratégiára vonatkozik, egy olyan kérdéskör-

<sup>3</sup> Nyíri Kristóf, 'Írásbeliség és a privátnyelv-argumentum', *A hagyomány filozófiája*, Budapest, T-Twins- Lukács Archívum, 1994. 100–116

re, amely a Descartes és Locke nevével fémjelzett paradigma központjában foglal helyet. Maga a „privát nyelv” kifejezés wittgensteini eredetű,<sup>4</sup> és az érv Wittgensteinen keresztül erőteljesen befolyásolta az egész filozófia, de különösen az analitikus filozófia hagyományát. (E hatás Donald Davidson munkásságában egészen odáig vezetett, hogy amellet érvelve, miszerint az első nyelv nem lehet privát nyelv, Davidson elutasítja a descartes-i paradigmát.<sup>5</sup>) Nyíri tanulmányában amellet érvel, hogy Wittgenstein privát nyelvvel kapcsolatos felfogásának háttérében mindenekelőtt a beszélt nyelvvel szembeni elfogultsága áll. Felhívja a figyelmet Bronislaw Malinowski esszéjére, ahol radikális különbségről olvashatunk az „élő, a tényleges megnyilvánulásokban létező” és a „halott, írott-bevésett” nyelvek közt.<sup>6</sup> E különbség elsősorban a helyzetkontextushoz, a nyelven kívüli környezethez való viszonyból, illetve az itt betöltött szerep alapvetően eltérő jellegéből fakad. Amíg a primitív, csak beszélt nyelv szavainak jelentése nagy fokban függ az adott szituáció kontextusától, addig az írott dokumentumok „természetszerűleg izoláltak”, „azzal a szándékkal rögzítettek, hogy azok önmagukban megálljanak s önmagukban érthetők legyenek”.<sup>7</sup> Mindebből világosan kitűnik, hogy amennyiben a beszélt nyelv felé közelítünk, annyiban a kijelentéseket a nyelvi illetve a nyelven kívüli kontextustól nagyobb mértékben tesszük függővé, míg a nyelv írásos formája felé tartva egyfajta absztrakt, a konkrét szituációtól mindinkább elvont „realitásra” helyeződik a hangsúly. Nyíri szerint ez utóbbi folyamat az úgynevezett nyugati kultúra meghatározó szála. Egy róla készült portréfilmben ennek kapcsán így fogalmaz:

<sup>4</sup> Wittgenstein, L., *Filozófiai vizsgálódások*, Budapest, Atlantisz, 1992, különösen: 202.§ 243.§, 258.§, 269.§.

<sup>5</sup> Davidson, D., „The Second Person”, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Clarendon Press, 2001. 115. Davidson ezen érvelésével több írás is foglalkozik az *Igazság és kommunikáció*, Boros János (szerk.) Pécs, Brambauer, 2004. kötetben.

<sup>6</sup> Ogden & Richards, *The Meaning of Meaning*, London, Routledge & Kegan Paul, 1923. kötet függelékeként jelent meg. Nyíri megállapítja, hogy Wittgenstein osztozott Malinowski beszélt nyelv iránti elfogultságában. Lásd még: Nyíri Kristóf, 'Wittgenstein és a gépi intelligencia problémája', *Keresztút*, Budapest, Kelenföld, 1989, különösen a „Szóbeliség és írásbeliség” című fejezet, 68–73.

<sup>7</sup> Nyíri Kristóf, „Írásbeliség és a privátnyelv-argumentum”, 101–102.

„Úgy gondolom, hogy körülbelül Homérosz koráig a racionális, a problémamegoldó gondolkodás kollektív folyamat volt. Az írásbeliség és könyvnyomtatás századaival azonban a gondolkodás egyre gyakrabban szakítja meg kollektív szálait, és a gondolkodó visszavonul saját biológiai egyéniségébe. A magányos gondolkodás kialakulását általában vívmányként fogjuk fel, ugyanakkor tele van olyan kényszerű megoldásokkal, amit a kollektíva hiánya diktál. (...) Egyszer érdemes volna megnézni, hogy egy ilyen racionális gondolkodás miként tekinthető kényszerű stratégiának, melynek során az individuum nem támaszkodhat a kollektív gondolkodás őseredeti mintázataira. A szillogizmust egyszer ne mint a logika vívmányát nézzük, hanem mint egy kényszerű pótszert arra az esetre, amikor nem áll föl és nem ül le a kollektíva, hanem mindent egyedül kell elvégezni – s ekkor hogyan pótolják a premisszák a beszélgetőtársakat...”<sup>8</sup> Ennek fényében a privátnyelv-probléma a kollektív gondolkodás egyfajta töréspontjaként fogható fel, amely nem jelentkezik sem egy tisztán közösségi mechanizmus működésekor, sem a privátum kiteljesedésekor. Mindazonáltal úgy tűnik, hogy ez a töréspont a nyelvhasználat szükségyszerű velejárója. Az egyik oldalon ugyanis nem mondhatunk le a gondolkodás, a nyelvhasználat, a jelentés kollektív jellegéről, hiszen egy tisztán közölhetetlen, mások számára hozzáférhetetlen elemekből álló elmélkedés némaságot eredményezne. A másik oldalon pedig nem mondhatunk le a gondolkodás, a nyelvhasználat szereplőinek a kollektívához történő egyéni, spontán hozzájárulásáról, mert ezzel kizárnánk a nyelv, a gondolkodás változásának, megújulásának, fejlődésének egyedül lehetséges forrását.<sup>9</sup> Így megállapítható, hogy a pri-

<sup>8</sup> A film Nyíri Kristóf 60. születésnapja alkalmából készült 2004 decemberében – megtalálható a Pécsi Filozófia Doktori Iskola archívumában. [Készítette, szerkesztette, András Ferenc, Pécsi Filozófia Doktori Iskola & Part-Oldalak Kulturális Egylet, Pécs-Dunaföldvár, 2004, andrasf1@axelero.hu]

<sup>9</sup> Ld. ezzel kapcsolatban: Nyíri Kristóf, „Nyelvszokás és nyelvújítás”, *A hagyomány filozófiája* 48–62.

vátnyelv-probléma az egyedi, a konkrét és a megismételhetetlen valamint a társas, a szabályos, az ismétlődő – az egyes és az általános közti érintkezés, bizonyos aspektusból konfliktus, megjelenési formája.<sup>10</sup>

A privátnyelv-probléma a tradíció szempontjából akkor kaphat központi szerepet, ha az általában vett hagyomány és a nyelvhasználat egymástól elválaszthatatlan kategóriák. Ezt az álláspontot Nyíri Wittgenstein vonatkozásában a következőképp foglalja össze: „Úgy vélem, hogy Wittgenstein előszeretete a szóbeliség s érdeklődése a primitív társadalmak iránt, tekintélyelvű pedagógiai nézetei, traditionalizmusa, a jelentés általa képviselt használatelmélete s a privát nyelv lehetőségével szemben kimunkált érvei összességükben koherens szemléletmódot alkotnak.”<sup>11</sup> Ennek értelmében amennyiben lehetséges privát nyelv, annyiban privát tradíció is lehetséges; illetve, amennyiben a nyelv meghatározó jegyeit a társas-individuális karakterből nyeri, úgy a tradíció fogalma is e karakter figyelembe vételével lehet értelmes.

Korábban úgy fogalmaztam, hogy a hagyomány paradoxonának feloldása nem jelent mást, mint megadni egy hasznosságában megértett és hatni képes tradíció képletét. Ezt követően abból a feltevésből indultam ki, hogy a hagyomány paradoxona az individuális és a közösségi alapvető különbségében gyökerezik. E feltevés háttérében az áll, hogy a hagyománnyal kapcsolatban nem beszélhetünk sem hatékony működésről, sem annak megértéséről, ha elvonatkoztatunk a tradíciót hordozó szereplőktől. A szereplők vonatkozásában két alapvető szféra különböztethető meg: a privát és a kollektív. E megkülön-

<sup>10</sup> Nyíri a privátnyelv-argumentum tanulságait a következőképp fogalmazza meg: „... az írásbeliség viszonyai között a privátnyelv-probléma egyszerűen érdektelen, noha idővel minden bizonnyal visszanyerheti érdekességét – midőn a jelentés fő hordozójává a másodlagos szóbeliség, az elektronikus kommunikáció válik.” „Írásbeliség és a privátnyelv-argumentum”, 111.

<sup>11</sup> „Írásbeliség és a privátnyelv-argumentum”, 109. Vagy egy másik, általánosabb megfogalmazása a nyelv és hagyomány szoros kapcsolatának: „az egyetemes nyelv eszméje nem kevésbé illuzórikus, mint az egyetemes életformáé.” Nyíri K., „Nyelviszkás és nyelvújítás”, *A hagyomány filozófiája*, 57.

böztetés alkalmat adott a tradíció és a nyelvhasználat közti analógia felvázolására. Az analógia tanulsága az volt, hogy a privát illetve a kollektív szférák érintkezési pontja mind a nyelvhasználat, mind a tradíció működési feltételének tekinthető.

A nyelvtanulás során gyakran úgy sajátítunk el alapvető elemeket, hogy azt csak később, az illető elem nyelvben történő használatakor értjük meg (vagy soha, hiszen nyelvhasználatunk sohasem teljesen tudatos<sup>12</sup>). Ezeket az elemeket autokratikus módon fogadtatják el velünk – a nyelv működésének érdekében vagyunk kénytelenek használni őket. Ami tehát racionálissá teheti számunkra ezt az irracionális mozzanatot, az a nyelvhasználat egésze – *kell*, hogy legyen e résznek értelme, mert nélküle az értelmesnek felfogott egész nem működik. Vagyis a megértés, a használat indoklása egy tágabb struktúra elfogadása révén történik.

A bevezető skanzen példánk azt sejteti, hogy az indokok megértése – hasonlóan a profán-gyakorlati célszerűség megértéséhez – bizonyos vonatkozásban szintén a tradíció erejének gyengülését, mi több, megszűnését eredményezi. Ez azonban, az elmondottak alapján, koránt sincs így. Amennyiben ugyanis főhősünk megérti és elfogadja, hogy világa egy feltámasztott, külső célt szolgáló látványvilág, úgy azt is be kell látnia, hogy élete immár végérvényesen megváltozott. E belátás révén döntési helyzetbe kerül. Dönthet úgy, hogy elhagyja a tanyát, de dönthet úgy is, hogy marad. Számunkra csak ez utóbbi eset releváns. Vajon milyen indoka lehet a maradásra? Bizonyára számtalan: ragaszkodik a megszokott napirendhez, fél a változástól, az idegen kihívástól – vagy egyszerűen csak szereti azt az életet, amit addig élt. De nem zárhatjuk ki az indokok sorából azt az indokot sem, miszerint azért marad, mert megérti, hogy a tágabb közösség számára – beleértve saját magát (de nem csak magát) – fontos a hagyományok megőrzése, gyakorlása, és ezért ő tenni is akar. Így a közösségi érték, mint egy interperszonális érdek, az

---

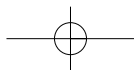
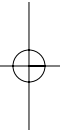
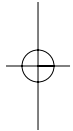
<sup>12</sup> Nyíri K., „Nyelvsvokás és nyelvújítás”, *A hagyomány filozófiája*, 58.

egyéni cselekvés mozgatórugójává válik.<sup>13</sup> Olvasatomban ezt jelenti a Nyíri által igényelt „közösségiség és racionalitás optimális viszonyának megvalósulása”.

Összefoglalva úgy fogalmazhatunk, hogy a paradoxon feloldásának lehetőségét a tradíció tágabb kontextusának megértése biztosítja. Mivel a hagyomány paradoxonának forrása, az elmondottak alapján, a tradíció létrejöttét, fennmaradását indokló tényezők háttérbeszorulása, a „Miért van hagyomány?” kérdés jelentésének felejtése, ezért feloldásának esélye e kérdés aktualizálásában áll.

---

<sup>13</sup> Egy ilyen indok mögött például olyan elvek állhatnak valamiféle tágabb kontextus megalapozóiként, mint a 'jobb tudni, mint nem tudni', vagy a 'jobb emlékezni, mint felejtetni' premisszák. Ezek megértése lényegében a 'jobb' fogalmának közösségi felfogását jelenti: ami jobb, az személyesen azért jó, mert a közösségnek jobb.





Fehér M. István

## Szóbeliség, írásbeliség, hagyomány

### A kommunikáció filozófiája és a hermeneutika

A szóbeliség és írásbeliség megjelöléssel összefoglalható témakör a hazai filozófiai köztudat és tudományosság számára Nyíri Kristóf munkái révén vált ismertté. Hatalmas területről, valóságos kontinensről van szó, mely sokfelé ágazik el, és a filozófia és a társadalomtudományok számos diszciplínája számára hordoz megszívlelendő, vizsgált témáik némelyikét részben vagy egészben új megvilágításba helyező, gyakran forradalmasító tanulságokat. Maga a témakör Nyíri pályáján is alighanem számos érdeklődési és kutatási terület mintegy találkozási vagy kikristályosodási pontjaként jött létre. Elvezet hozzá, ha jól látom, először is Wittgenstein, valamint az ismeret- és *nyelvfilozófia* iránti korai érdeklődés, és akkor ebből a szempontból az új kutatási terület megnyílásából fakadó tanulság abban összegezhető, hogy a nyelv elsődleges formája a beszélt nyelv. Elvezet hozzá másodszor az eszmetörténeti-szociológiai érdeklődés, mely az első kutatási terület mintegy logikai meghosszabbításaként, vele szinte egyidejűleg, a nyelvfilozófia *társadalomfilozófiai* beágyazottságára irányult és az osztrák-magyar eszmetörténeti tanulmányokhoz vezetett; a nyelv, innen szemlélve, nem csupán közösségileg létezik, a közösség szóbeliségében, hanem egyúttal valamiféle közösségi tevékenység is; elsődlegesen praxis, interakció, nem pedig megismerés, leképezés. A szóbeliség és írásbeliség témaköre azonban, harmadszor, éppannyira alkalmas keretnek bizonyul a hagyomány iránti érdeklődés artikulálására (mely utóbbi talán a másodikból ered, noha az elsővel is vannak érintkezési pontjai: a fölsorolt érdeklődési területek sokszorosan érintkeznek egymással, a prioritások és elkülönítések bizonyos szempontból mesterségesek), s akkor ebből a szempontból elmondható,

hogy a tradíció elsődlegesen szóban adatik át, a tradíció elsődleges formája a szóbeli tradíció. A szóbeliség-írásbeliség témakörnek a megjelölt három érdeklődési terület számára adódó tanulságai tehát sematikusan talán a következőkben összegezhetők. A nyelvfilozófiai tanulság: a nyelv elsődleges formája a beszélt nyelv; az eszmetörténeti-szociológiai perspektíva számára adódó tanulság: a nyelv közösségi tevékenység, praxis; végül a hagyomány problémája felől szemlélt tanulság: a hagyomány elsődlegesen szóbeli hagyomány.

A szóbeliség-írásbeliség problematikájának relevanciája van egy további kérdéskör, a jelentésemélet számára, mely az előbb említetteket mintegy átfogja. Nyíri újabb írásaiban újra meg újra feltűnik a tézis, mely szerint a jelentés mégiscsak valami képszerű: eredetileg nem elvont gondolatok, hanem eleven képek lebegnek a lelki szemek előtt. Hogy a nyugati filozófia ezt vonakodott belátni, azzal függ össze, hogy az írásbeliség kialakulása Platónnál mintegy ontológiai következményekkel járt: a filozófia döntő változáson ment keresztül, létrejött a jelentés platonizmusa, az állandó időtlen lényegekként felfogott ideák. A kérdésfeltevés ezen a ponton magára a filozófiára, a filozófia keletkezésére, mibenlétére, lényegére irányul. A nyelvfilozófiai-wittgensteini válasz erre így hangzik: filozófiai problémák akkor keletkeznek, amikor a nyelv szabadságon van; a társadalomfilozófiai-szociológiai válasz úgy, hogy amikor egy társadalom megoldhatatlan gyakorlati problémákkal küzd, melyeket gyakorlati megoldás lehetősége híján fogalmi ellentmondásokká szublimál vagy nemesít; a szóbeliség-írásbeliség problematika felől úgy, hogy amikor létrejön az írásbeliség: a platóni ideák, mint örök időtlen lényegeket filozófiai felfogása, a szójelentések időtlensége („fogalmak”), egyszóval a nyugati metafizika tipikus látásmódja szorosban az írásbeliség kialakulásához kötődik. Ezzel szemben az élő nyelv kontextuális, a szavak a szituáció konkrétumában nyerik el értelmüket.

Hozzájárulásomban először a szóbeliség-írásbeliség paradigma Nyíri által föltárt kontinensének némely, számomra lényegesnek tűnő vonását igyekszem összefoglalni. Ezt követően, több, egymásra épülő lépésben, azt próbálom megmutatni, hogy párhuzamok és egyezések – lényegi, olykor meglepő párhuzamok és egyezések – állnak fenn

a vonatkozó problematika és a Heidegger és Gadamer által képviselt fenomenológiai-hermeneutikai gondolkör között. Ezen utóbbinak a szóbeliség-írásbeliség problematika szempontjából releváns részeit föltérképezve kitűnik, hogy számos vonásuk nem pusztán kényszermentesen illeszkedik az ezen témakörre vonatkozó vizsgálódások Nyíri által eleddig hozzáférhetővé tett, és egyúttal saját értelmezési keretbe illesztett eredményeihez, de több ponton is tovább árnyalhatja vagy gazdagíthatja őket.

## I.

A szóbeliség-írásbeliség problematika középponti belátása számomra a körül a tézis körül látszik körvonalazódni, mely szerint a szóbeliségről az írásbeliségre való áttérés valóságos filozófiai-metafizikai forradalomhoz vezetett. A változás jelentőségét a XIX. század második felét uraló *Fortschrittsoptimismus* klasszikus polgári világ- és történelemképének ama szokásos kultúr- vagy művelődéstörténeti beállítással szembeállítva lehet talán a legjobban jellemezni, mely szerint a kezdetleges, primitív kultúrák szóbeliségéhez képest az alfabetikus ábécé, majd később a könyvnyomtatás feltalálása egyértelmű, határozott előrelépés, olyan forradalmi fejlemény volt, mely lehetővé tette az európai tudományok, az európai civilizáció, technika és kultúra kifejlődését, az emberiség felhalmozott kultúrkincsének megőrzését és rendszerezett formában való továbbadását: az absztrakt, fogalmi gondolkodás kialakulása az úgymond primitív népek alacsonyabb rendű mitológiai, képies képzeletvilágához képest az ember állatvilágból való kiemelkedésének, magasabb rendű lényvé, éppenséggel emfatikus értelemben vett emberré válásának döntő lépése, a nyugati tudomány létrejöttének elengedhetetlen feltétele, melyre elhomályosult tekintettel, áhítattal pillanthatunk csak vissza, melynek csodálattal kell adóznunk és melyet elévülhetetlen, visszavonhatatlan tettként kell ünnepelnünk. Forradalmi változásról van szó mindkét értelmezés esetében, ám a különbség mégsem lebecsülendő. Míg az előbbi esetben egy teleologikus szemléletmód tekint vissza elérékenyülten arra

a fordulatra, melynek segítségével önmagává vált, és az önmagává válás előre kijelölt pályáján való mozgás vagy előrehaladás egyik bizonyos legnagyobb lépéséről vagy egyenesen ugrásáról van szó, addig a másik esetben kvalitatív változásról vagy paradigmaváltásról: nem annyira egy egyenes úton tett mérföldes lépésről, mint inkább magának az útnak a megváltozásáról. És a föltétlen azonosulás önmagát ünneplő attitűdjét többé-kevésbé a hűvös távolságtartás váltja fel.

Hogy írásbeliség és platonizmus között ilyen jellegű kapcsolat állna fenn, első pillantásra túl merész gondolatnak tűnik. Nyíri beszámol arról, hogy a hetvenes évek végén fölállított, ma már „a társadalom- és politikai filozófia konvencionális bölcsessége” körébe sorolt tézise, mely „Wittgenstein késői filozófiáj[át] egyfajta konzervatív-tradicionalista történelemfelfogás megtestesülésének” fogta föl, akkoriban „értetlenségre lelt”, s hogy „egy ideig nem tud[ott] szabadulni az érzéstől, hogy nevetségessé” tette magát.<sup>1</sup> Mármost az írásbeliség és platonizmus között megállapított összefüggés alighanem hasonló benyomást váltott és vált ki mind a mai napig; e tézist nem kevésbé kísérte és kíséri kisebb-nagyobb fejcsóválás, értetlenség. És nem véletlenül. Hiszen ha valamely összefüggés lehetősége olyan heterogén és össze nem illő dolgok között, mint nyelvfilozófia és konzervativizmus, első pillantásra túllontúl merész hipotézisnek tűnik, vajon miért volna könnyebb kommunikáció-technológia és ontológia egymástól legalább oly messzeségben fekvő tartományainak egymásra vonatkoztatását plauzibilis feltevésként egyáltalán csak komolyan fontolóra is venni? Pedig, ha jól látom, éppen erről van szó, s mint a magam kutatási területe felől igazolni vélem, korántsem alaptalanul. Hermeneutikai nézőpontból kommunikációtechnológia, kommunikációfilozófia (a nyelv és a kommunikáció problémakörének a szóbeliség-íráskészség paradigma felőli megközelítése) és metafizika kölcsönös összefüggése, egymásra vonatkoztatása nem tűnik valóságtól elrugaszkodott hipotézisnek.

<sup>1</sup> Nyíri K., „Poszt-literalitás mint a XX. század filozófiájának forrása”, Schmal Dániel szerk., *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére*, Budapest, Atlantisz, 2002, 195–215., 214.

Mindenekelőtt megpróbálom a jelzett változás radikalitását érzékeltetni. Erre alkalmasnak látszik Heidegger „A világkép korszaka” című klasszikus tanulmányának fő gondolata: eszerint az újkorban nem csupán a világ képe változik meg – hozzávetőleg abban az értelemben, hogy mondjuk a középkor teocentrikus világképének helyébe egy ettől teljesen elütő, újfajta antropocentrikus világkép lép –, hanem az újkorban jön csak először létre valami olyan, mint világkép.<sup>2</sup> Hasonlóképpen, az ő nézőpontjából szemlélve nem a középkori kultúrából az újkori kultúrába lépünk át, hanem az emberi tevékenység ettől fogva érti csak magát kultúráként.<sup>3</sup> Nem lényegtelen, hogy Heidegger az újkor egyik vonásaként utal a könyvkiadás és a könyvkiadók, könyvsorozatok kommunikáció-technológiai szerepére.<sup>4</sup> És hasonlóképpen fejt ki több alkalommal is, miszerint téves volna azt hinni, a filozófia középkori rendszereit fölváltják az újkori rendszerek: a helyzet sokkal inkább úgy áll, hogy az újkorban születik meg egyáltalán a filozófiai rendszer eszméjének és ezen eszme megvalósításának a gondolata.<sup>5</sup> Szempontunkból azonban különösen lényeges, hogy Heidegger azt a nézetet is kifejti, mely szerint a jelzett tényállás magára a filozófiára is érvényes: a filozófia eszerint egy adott történelmi pillanatban – éppenséggel Platón korában – nem pusztán radikális változáson megy keresztül, hanem ekkor alakul ki, vagy jön létre voltaképpen az, amit filozófiának nevezünk. Mint például a *Was ist das – die Philosophie?* című írásában kifejti, Hérakleitosz számára még

<sup>2</sup> GA 5: 88 kk., különösen 90., 92. – *Bibliográfiai megjegyzés:* Heidegger műveinek összkiadására (*Gesamtausgabe*, Frankfurt/Main, Klostermann, 1975-től) GA, Gadamer összegyűjtött műveire (*Gesammelte Werke*, 1–10 köt., Tübingen, Mohr, 1985–1995) GW rövidítéssel hivatkozom, ezt követi a kötetszám, majd a lapszám megjelölése. Egyéb rövidítések: SZ = Heidegger, *Sein und Zeit*, 15. kiadás, Tübingen, Niemeyer, 1979; LI = *Lét és idő*, ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Budapest, Gondolat, 1989; Gadamer: *Igazság és módszer*, ford. Bonyhai Gábor, Budapest: Kossuth, 1984.

<sup>3</sup> GA 5: 75. k.

<sup>4</sup> GA 5: 98.

<sup>5</sup> GA 5: 100. k., Vö. uo. 221., GA 29/30: 431. kk.; GA 42: 38. kk., különösen 47. k.; GA 67: 159. k.

egyáltalán nem létezik filozófia, Hérakleitosz és Parmenidész még nem voltak filozófusok (és pedig azért, mert ők voltak „a nagyobb gondolkodók”); „a filozófia felé vezető lépést, melyet a szofisztika készített elő, elsőnek Szókratész és Platón tette meg.”<sup>6</sup> Vagy a Platón igazság-tanáról írott nevezetes tanulmányában így fogalmaz: „A létező létét illető gondolkodás Platóntól kezdve válik 'filozófiává', mivel az 'ideákra' való felpillantás lesz. A Platónnal kezdődő 'filozófia' inentől kezdve azonban annak a jellegével bír, amit később 'metafizikának' neveznek.”<sup>7</sup>

A filozófiai-metafizikai forradalom kifejezés tehát nem pusztá metafora, amennyiben a metafizikát – Heidegger második korszakának gondolkodása értelmében – nem valamilyen tanként vagy elméletként, hanem világtörténelmi (Heideggerrel szólva: léttörténelmi) eseményként, korszakként gondoljuk el. A metafizika, mint Heidegger írja Nietzsche kommentálva, elsődlegesen nem valamely tanítás vagy a filozófia egyik diszciplínája, hanem az egészben tekintett létező alapvető elrendeződése, amennyiben ez utóbbi egy érzéki és egy érzékfeletti világ különbségére oszlik.<sup>8</sup> „A metafizika a lét történetének korszaka.”<sup>9</sup> „A létnek ideaként való értelmezésével kezdődik a metafizika. Ez az értelmezés határozza meg az elkövetkező időben az európai filozófia lényegét. Ezen utóbbi története Platóntól Nietzscheig a metafizika története [...] Az egész európai filozófia nem egyéb, mint platonizmus. Metafizika, idealizmus, platonizmus lényegében ugyanazt jelenti. Ott is meghatározóak maradnak, ahol ellenmozgások és megfordulások jutnak érvényre. Az európai filozófia történetében Platón lesz a filozófus mintaképévé.”<sup>10</sup> A metafizikáról lehet persze bizo-

<sup>6</sup> M. Heidegger, *What is Philosophy?* Bilingual edition, trans. Jean T. Wilde and William Kluback, Albany, NY: NCUP, Inc., é.n., 46., 52.

<sup>7</sup> GA 9: 235.; Lásd hasonlóképpen a nevezetes humanizmus-levélben, uo., 316.

<sup>8</sup> GA 5: 221. Vö. GA 66: 382.; GA 67: 33.

<sup>9</sup> GA 5: 265. Vö. GA 9: 377.; GA 67: 165. 216; *Vorträge und Aufsätze*, 4. kiad. Pfullingen: Neske, 1978, 73.

<sup>10</sup> GA 48: 296. k. Lásd még *Vorträge und Aufsätze*, id. kiadás, 75.; GA 67: 89.; GA 66: 78. Az utóbbi helyen ez olvasható: „Az [...] európai filozófia történetének egésze a maga alapbeállítottságait illetően nem más, mint a »metafizikaként« [...] felfogott filozófia” (kiemelés az eredetiben).

nyos korlátok között, mint filozófiai tanról is beszélni, ez azonban nem más, mint az ember létbe illeszkedéséből való kiválásnak, tőle való eloldódásnak mint meta-fizikai (a fizikain túllépő) eseménynek, történésnek a következménye.<sup>11</sup> Mindez messzemenően egybevágh az- zal, amire Havelock nyomán Nyíri hangsúllyal rámutat, hogy ti. „az írás Platón számára nem pusztán új közeg volt, melyben filozófiáját kifejezhette; ellenkezőleg, az írás, az írásbeliség tapasztalata, a platonizmus forrását magát jelentette.”<sup>12</sup> Hogy pontosan milyen érte- lemben, azt Nyíri több írásában részletesen tárgyalja, s nem lesz ha- szontalan, ha itt némi idézettel világítom meg a vonatkozó radikális változást.

„Az alfabetikus írás az i.e. 5. századot megelőzően még kevésbé volt elterjedt; a század utolsó harmadára azonban az athéni társadalom gyakorlatilag írástudóvá vált”, írja Nyíri. „Platón egy kommunikációs forradalom közepette élt.”<sup>13</sup> Az írás, „az írásbeliség tapasztalata” any- nyiban jelenti a platonizmus *forrását*, amennyiben „az absztrakt ter- minusokat, s ezzel a platóni ideákat, az írás szintaxisa teremti.”<sup>14</sup> „Az írott nyelv kelti azt a benyomást, hogy minden szó alapvetően egyfé- leképpen bír jelentéssel, tudniillik azáltal, hogy *jelöl* valamit. Annak a valaminek, ha absztrakt terminusokról volt szó, absztrakt tárgynak kellett lennie: imígyen születtek a platóni ideák.”<sup>15</sup> Nyíri Platón útjá- ról beszél, amely „különös jelentésfölfogásától különös ontológiájá- ig” vezetett,<sup>16</sup> s ezt a megfogalmazást kifejezetten úgy kell értenünk, hogy az ideatan mint ontológia alapja az ideális-időtlen szójelentések írott nyelv sugallta felfogásának. Az alfabetikus írás elterjedését kö-

<sup>11</sup> GA 66: 382.

<sup>12</sup> „A virtuális egyetem filozófiájához”. Lásd: [http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/kmfil/kutatas/nyiri/ve\\_fil.htm](http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/kmfil/kutatas/nyiri/ve_fil.htm)

<sup>13</sup> „A virtuális egyetem filozófiájához”, id.mű.

<sup>14</sup> Nyíri K., „A 21. század filozófiája felé”, *Filozófia az ezredfordulón*, Nyíri K., szerk. Budapest, Áron, 2000, 387–405, idézet: 387.

<sup>15</sup> Uo., 388. Lásd ugyancsak: „Poszt-literalitás mint a XX. század filozófiájának forrás- sa”. Schmal Dániel, *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére*, Budapest, Atlantisz, 2002, 195–215. ld., itt 201.

<sup>16</sup> „A 21. század filozófiája felé”, id.mű, 397.

vetően az írásbeliség útján tett következő nagy lépés a könyvnyomtatás feltalálása volt, ez pedig ismét tetemes filozófiai-tudományos következményekkel járt. „Az újkori filozófia”, írja Nyíri, „a kiteljesedett írásbeliség – a könyvnyomtatás – szellemét képviseli és szolgálja, s nem kétséges, hogy éppen a könyvnyomtatás az újkori tudomány alapja; ám idővel egyfajta korlátjává is lett.”<sup>17</sup> Mint majd röviden igazolni próbálok, a hermeneutikai filozófia kialakulása tökéletesen beilleszkedik ebbe a jellemzésbe: hermeneutika és könyvnyomtatás kapcsolatára fogok utalni, majd arra, hogy e korlát érzékelése miképp jelenik meg benne, hogy ami az alap, miképp lehet egyúttal korlát is, és hogy a megalapozott hogyan fordulhat szembe – fölöttebb kritikus módon, úgyszólván ellene dolgozván – saját, korlátnak érzékelt alapjával.

„A filozófiának fogalmi elemzésként való felfogása”, írja ebben az évben megjelent új könyve, *Vernetztes Wissen: Philosophie im Zeitalter des Internets* előszavában Nyíri, „oly korokra jellemző, melyekben a tudományos kommunikáció alapjában véve elvont fogalmak keretében megy végbe”.<sup>18</sup> A fogalmi elemzés – világíthatjuk meg az itt bővebben nem kifejtett tömör állítást Nyíri másutt kifejtett gondolataival – minduntalan fogalmi ellentmondások kimutatására és megszüntetésére törekszik; az így fölfogott filozófia – filozófia mint fogalmi elemzés – éppúgy előfeltételezi az elvont fogalmakat, mint a fogalomjelentések időtlen identitását, rögzítettségét (hiszen ez utóbbi nélkül nincsenek elvont fogalmak, e kettő épp egymásra utal). A fogalmi elemzésként felfogott filozófia így platonizmus, mely az írásbeliség korára jellemző, míg ezzel szemben Wittgenstein számára, teszi hozzá Nyíri, a filozófia „immár a szóbeli kommunikáció elemzése”.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Uo., 395.

<sup>18</sup> K. Nyíri: *Vernetztes Wissen: Philosophie im Zeitalter des Internets*, Wien, Passagen Verlag, 2004, 11.

<sup>19</sup> Uo., 11.



E ponton Nyíri új formába önti és átfogalmazza korábbi Wittgenstein-tanulmányai egyik súlyponti dimenzióját. A szóbeliség-íráskészség témaköre és a Wittgenstein és az ismeret- és nyelvfilozófia által jelzett problémakör persze sokszorosan érintkezik egymással. Az utóbbi elvezethet az előbbihez és fordítva. Hogy Wittgenstein, különösen a késői Wittgenstein, a jelentés használatelméletének és a nyelvjáték fogalmának Wittgensteinje alapján véve a hétköznapi nyelv, jelesül a közösségbe ágyazott és életformaként fölfogott hétköznapi nyelv filozófusa: e belátás Nyíri munkáiban legkorábbi íráskészségtől fogva nem csupán jelen van, de egyik megkülönböztető jegyüket alkotja; ám egyfajta (mondjuk Austin-féle) *ordinary language philosophy* és a szóbeliség filozófiai perspektívája között nyilván mégis jelentős különbségek állnak fenn. Noha kommunikáció és tradíció szervesen összefügg egymással, írja korábbi tanulmányaira visszapillantva Nyíri, a kommunikációfilozófiai aspektus ezekből a Wittgensteinre vonatkozó korai írásokból még hiányzott. Az a fölismerés, hogy Wittgenstein érvei csupán a beszélt nyelv közegében állják meg helyüket,<sup>20</sup> lehetővé teszi viszont, hogy Wittgensteint erről az oldalról is szemügyre vegyük, vagy úgy is lehetne fogalmazni, hogy Wittgensteint nem pusztán és nem egyszerűen a hétköznapi nyelv, hanem egyúttal pregnáns értelemben véve a beszélt nyelv és ami vele összefügg: a szóbeli kommunikáció filozófusaként fogjuk fel.

Ez a belátás azonban korábbi tanulmányaiban is megfogalmazódik, legfőljebb a kommunikációfilozófiai súlypontozás nem lép kifejezetten az előtérbe. A jelentés használatelméletét magyarázva Nyíri egy helyen azt írja: „A jelentést használatnak látni annyit tesz, mint a nyelvet beszédnek látni”,<sup>21</sup> s egy még a nyolcvanas évek végén született írásában a következőket olvashatjuk: „A jelentés használatelmélete a nyelvet tevékenységnek láttatja, valami elevennek. [...] A jelentés használatelmélete a szóbeliség benyomásához kötődik.”<sup>22</sup> Majd e

<sup>20</sup> uo., 12.

<sup>21</sup> „Poszt-literalitás mint a XX. század filozófiájának forrása”, id.mű, 208.

<sup>22</sup> „Heidegger és Wittgenstein”, *Utak és tévutak. A budapesti Heidegger-konferencia előadásai*, Budapest, Atlantisz, 1991, 123.

gondolatot így folytatja: „Valóban, úgy tűnik, hogy Wittgensteinnek problematikus viszonya volt az írott nyelvhez, kivált az írott nyelvhez annak kiteljesedett alakjában: a nyomtatott könyvhöz.”<sup>23</sup> Egy későbbi tanulmányban ugyanezt a gondolatot a következőképpen fogalmazza meg: „Noha Wittgenstein kényszeresen sokat írt, problematikus viszonya volt az írott nyelvhez, s különösen annak kiteljesedett formájához: a nyomtatott könyvhöz.”<sup>24</sup> Mint erre majd röviden utalni szeretnék, a helyzet meglepő módon hasonló volt Heidegger és Gadamer esetében, ti. a nyomtatott könyvhöz való viszonyulásuk tekintetében, a „kényszeresen sokat írt” fordulat pedig nagyon is áll Heideggerre. „A szóbeliségről az írásbeliségre való áttérés”, folytatja korábbi tanulmányában Nyíri, „világtörténetileg tekintve, Görögországban játszódott le, s Platón volt az a filozófus, akinek műve először testesíti meg a nyelv, mint írott vagyis mint *látott*, nem pedig *hallott* nyelv tapasztalatát”.<sup>25</sup> A látással szemben a hallásnak, mint híradásnak, közlésnek, üzenet-továbbításnak hírüladásnak, hírhozásnak (Hermész az istenek hírnöke) a hermeneutika számára adódó jelentőségét aligha kell részletesebben ecsetelni. Megérteni elsősorban a hallottakat kell, és az írott szöveg megértése – a filozófiai hermeneutika szemszögéből – nagy mértékben függ attól, mennyiben vagyunk képesek a leírtakat élő beszédként hallani, avagy élő beszéddé visszaváltoztatni. (A pietista hermeneutika, amely Gadamer, de Heidegger számára is fontos előzményként szolgál, úgy vélte, a bibliai szövegek megértése csak akkor lehet sikeres, ha a szövegekhez a beszélő mindenkori affektív állapotát, szavainak az élő beszéd által kísért hangsúlyát, modulációját képesek vagyunk odagondolni; csak ebben az esetben fogjuk *helyesen* érteni a szöveget.)

<sup>23</sup> „Heidegger és Wittgenstein”, id. mű, 123.

<sup>24</sup> „Poszt-literalitás mint a XX. század filozófiájának forrása”, id. mű, 205.

<sup>25</sup> „Heidegger és Wittgenstein”, id. mű, 123. k. Kiemelések az eredetiben.

## II.

Ha már fölillantottam egy lehetséges párhuzamot, helyénvaló lesz a föltárt kontinens vonásainak bemutatásáról áttérni a lehetséges heideggeri-gadameri párhuzamok föltérképezésére, miközben persze minduntalan vissza-vissza fogok térni hozzájuk, és a két szint közti ingadozásban, a kettőt egymásra vetítve és egymásra vonatkoztatva próbálok előrehaladni. Bevezető tézisem (jobban mondva annak kiinduló premisszája) úgy hangzik: miközben a nyelv problémáját előtérbe állító *linguistic turn* nyomán a XX. század első felében kialakuló nyelvfilozófia és nyelvfilozófiai ihletettségű metafizika-kritika követői és folytatói napjainkban Carnappal szembefordulva ismét visszatérnek a metafizikához, addig a Carnap által a nyelvprobléma súlyának félreismerésében elmarasztalt (manapság kontinentális filozófiának nevezett) ún. metafizikai beállítottságú gondolkodás, legalábbis annak egyik középponti vonulata, a heideggeri-gadameri fenomenológiai-hermeneutikai filozófia közelebbi szemrevételkor oly mértékben állítja középpontba a nyelv problémáját, amint azt korábban senki sem föltételezte róla, s ennek függvényében a metafizikával szemben igen distanciált-kritikus álláspontot foglal el. Ezen premissza háttérben tesz szert igazán jelentőségre az a megállapítás, mely szerint a hermeneutika nyelvfelfogása elsődlegesen a szóbeliségre, a beszélt nyelvre orientálódik. Tézisem ezek után úgy hangzik, hogy – az ún. kontinentális filozófiával szemben a nyelvprobléma elhanyagolását illetően megfogalmazott, Carnapra visszanyúló szemrehányással ellentétben – 1. a nyelv problémája egészen elsőrendű szerepet játszik Heidegger és Gadamer fenomenológiai-hermeneutikai gondolkodásában, s hogy 2. ez a nyelvfelfogás elsődlegesen a szóbeliségre, a beszélt nyelvre orientálódik. Hogy az a látszat keletkezett, miszerint itt elhanyagolják a nyelvre vonatkozó meggondolásokat, abból a feltevésből táplálkozhatott, mely szerint a metafizikát előtérbe állító filozófiák kritikátlanul félresöprik az ismeretelmélet „modernizált”, XX. századi formáját, a nyelvfilozófiát (azért „modernizált”, mert a tudat okkult bensőségében zajló, hozzáférhetetlen megismerési folyamatokat kiemeli a nyelv úgymond publikus, mindenki számára hozzáférhe-

tő világába<sup>26</sup>), ami annyiban igaz is, hogy ez a terminus és az általa jelzett kérdéskör Heideggernél és Gadamernél valóban csak elvétve fordul elő, és akkor is erősen kritikai beállításban.<sup>27</sup> Ebből azonban el-sietett azt a következtetést levonni, hogy akkor itt a nyelv problémá-ját elhanyagolják; a közelebbi vizsgálat épp az ellenkezőjét mutatja. A figyelem átsiklott afölött, hogy a nyelvfilozófia terminus azért szere-pel ritkán és akkor is kritikai beállításban Heideggernél és Gadamernél, mivel az annak alapját képező nyelvfogalommal szem-ben merülnek fel súlyos kritikai fenntartások: összegzően előrebo-csátva az, hogy a XX. században kialakuló nyelvfilozófia alapját ké-pező nyelvfelfogás az írott nyelvre orientálódik. Sőt – épp a most is-mertetésre kerülő fenomenológiai-hermeneutikai megfontolások fé-nyében – az az erős tézis is megfogalmazható, mely szerint a „nyelv” fogalmának kialakulása elképzelhetetlen az írásbeliség, az írott nyelv kialakulása nélkül, s valójában már mindig is azt veszi alapul.

Mindenekelőtt azonban azt a kettős tézist próbálom meg igazolni, mely szerint a nyelv problémája elsőrendű szerepet játszik Heidegger és Gadamer fenomenológiai-hermeneutikai gondolkodásában, s hogy ez a nyelvfelfogás elsődlegesen a szóbeliségre, a beszélt nyelvre ori-

<sup>26</sup> Vö. például M. Schlick, „A filozófia fordulata”, Altrichter Ferenc, *A Bécsi Kör filo-zófiája*, szerk. Budapest, Gondolat, 1972, 55.: „Az emberi megismerőképesség vizsgá-latának helyébe [...] a szó legáltalánosabb értelmében vett „nyelv” lényegére vonatkozó megfontolások lépnek, amennyiben ezek nem utalhatók a pszichológia hatásköré-be”; R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979, 257. k.: „The 'linguistic turn' [...] started as an attempt to produce a nonpsychological empiricism by rephrasing philosophical questions as questions of 'logic.' Empiricist and phenomenalist doctrines could now, it was thought, be put as results of 'the logical analysis of language' rather than as empirical psychological generalizations. More generally, philosophical points about the nature and extent of human knowledge [...] could be stated as remarks about language [...] Language, unlike tran-scendental synthesis, seemed a suitably 'natural' field of inquiry-but, unlike introspec-tive psychology, linguistic analysis seemed to offer the promise of a priori truth”. Lásd még K.-O. Apel: „Wittgenstein und Heidegger: Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik”, *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Köln/Berlin, szerk. O. Pöggeler, Kiepenheuer & Witch, 1969, 369.: A matematikailag fölfogott formális logikának kellett – egyfajta „nyelvrologika-ként” – azt teljesítenie, „ami Kantnál a »transzcendentális logika« feladata”.

<sup>27</sup> Vö. például SZ 166. (LI 313.); GA 9: 318.; GA 38: 14. kk., 21.; GA 39: 64.; GA 85: 57.; GW 1: 406. k. (IM 282.).

entálódik.<sup>28</sup> – A nyelv lényegét Heidegger a *Lét és időben* ismeretes

<sup>28</sup> A következő összefoglaló ábrázolásban az elmúlt években végzett kutatásaimra és az azok eredményeit közlő tanulmányokra támaszkodom. Hermeneutika és nyelv viszonyának különböző vonatkozásaival, a hermeneutika nyelvfelfogásával, hermeneutika és nyelvfilozófia kapcsolataival, beleértve a szemiotika, a filológia, az etika és az esztétika kérdéseit, az alábbi írásaimban foglalkoztam: „Hat die Hermeneutik eine Sprachphilosophie?“, hrsg. J. Trinks, *Das Phänomen und die Sprache*, Wien, Verlag Turia & Kant, 1998, 97–116.; „Gadamer's Destruktion der Ästhetik im Zusammenhang seiner philosophischen Neubegründung der Geisteswissenschaften“, hrsg. D. Koch, *Denkwege I: Philosophische Aufsätze* (Reihe der Tübinger Gesellschaft für phänomenologische Philosophie), Tübingen, Attempto/Verlag, 1998, 25–54.; „Hermeneutik und Philologie: 'Verständnis der Sachen', 'Verständnis des Textes'“ *Berliner Beiträge zur Hungarologie 11*, Berlin-Budapest 1999, 11–25. (angolul: „Hermeneutics and Philology: 'Understanding the Matter', 'Understanding the Text'“, *Continental Philosophy Review* XXXIV, n. 3, September 2001, 269–285.); „Zum Sprachverständnis der Hermeneutik: Wort, Gespräch und Sache“, Figal, J. Grondin, D. Schmidt, *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, hrsg. G. Tübingen, Mohr, 2000, 191–205. (angolul: „On the Hermeneutic Understanding of Language: Word, Conversation and Subject Matter“, *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutics*, ed. Lawrence K. Schmidt, Boulder – New York – Oxford, Lexington Books, 2000, 59–66., 174–177.; magyarul: „Szó, beszélgetés, dolog: A gadameri hermeneutika nyelvfelfogása“, *Vulgo. Bölcséleti folyóirat* II, 2000/3–5, 101–113.; átdolgozott és kibővített formában újranomva a *Hermeneutikai tanulmányok. I.* című kötetben: Budapest, L'Harmattan, 2001); „Az esztétikai horizont meghaladási kísérlete József Attila esztétikai írásában és Gadamer hermeneutikája. Irodalmi szöveg és filozófiai szöveg“, I-II. *Literatura* 2000/4, 397–419. és 2001/2–3, 208–278.; „Fogalom és alak, gondolat és szó. Párhuzamok és érintkezési pontok József Attila, Croce és Gadamer esztétikai nézeteiben“, *Irodalomtörténet*, 2002/3, 395–411. (kötetben, átdolgozva és kibővítve az előző kétrészes tanulmánnyal együtt: *József Attila esztétikai írásai és Gadamer hermeneutikája. Irodalmi szöveg és filozófiai szöveg*, Pozsony, Kalligram, 2003); „Szó és jel. A strukturalista-szemiotikai nyelvfelfogás hermeneutikai nézőpontból“, *Világosság*, 2001/4–5, 110–124. (átdolgozva és kibővítve lásd a *Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet* című kötetben; szerk. Fehér M. I. és Kulcsár Szabó E., Budapest, Osiris, 2004, 54–81.); „Hermeneutika, etika, nyelvfilozófia“, *Világosság*, 2003/5–6, 73–81.; „A megismerés hermeneutikai felfogása“, *Bölcsélet és analízis*, szerk. Farkas K. és Orthmayr I., Budapest, ELTE Eötvös Kiadó, 2003, 142–164.; „Filozófia, retorika, hermeneutika“, *Világosság*, 2003/11–12, 19–32.; „'Az eszme érzéki ragyogása': Esztétika, metafizika, hermeneutika (Gadamer és Hegel)“ *Magyar Filozófiai Szemle*, 2003/3, 235–304. (átdolgozott formában újranomva a *Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet* című, idézett kötetben: 264–332.); „Ästhetik, Hermeneutik, Philosophie. Das Hermeneutisch-Werden der Philosophie im 20. Jahrhundert“, *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamer's i.m. Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, hrsg. I. M. Fehér, Heidelberg, Winter Universitätsverlag, 2003, 15–31.; „Filozófia és hermeneutika – tudomány és beszélgetés“, *Útkereső értelmezések*, szerk. Susszer Zoltán László, Budapest, L'Harmattan, 2004, 9–29.; „Zur Bildtheorie des Wortes – 'so wahr, so seind'“, *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, hrsg. G. Figal, Tübingen, Mohr Siebeck, Bd. 3, 2004, 81–98.; „Wort und Zeichen. Die strukturalistisch-semiotische Sprachauffassung aus hermeneutischer Sicht“. *Spielarten der Sprache. Transgressionen des Medialen in der Literatur*, hrsg. E. Kulcsár-Szabó, Cs. Lőrincz, G. T. Molnár, Budapest, Osiris, 2004, 19–42.; „Bild und Sprache. Über den Zusammenhang zwischen Kunst- und Sprachauffassung in der philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamer's“, *Spielarten der Sprache*, uo., 67–85.; „Hermeneutika és filológia – pietizmus és felvilágosodás“, *Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet*, idézett kötet, 368–447.

módon *a beszéd* felől közelíti meg; ez pedig nem más, mint a hangolt-megértett világban-való-lét „szóhoz jutása”.<sup>29</sup> A nyelv elsődleges formája a beszéd. A beszédben az ember hangolt-megértett világban-való-léte „szóhoz jut”. A beszédben az ember kifejezi magát, azt a módot, ahogy találja magát a világban és mindenkori világban-létét hangoltan megértette. Nyilvánvaló, hogy ebben az összefüggésben Heidegger számára a beszéd élő beszéd, a mindenkori tevékenységbe ágyazott beszéd. Beszélni pedig korántsem annyit tesz, mint kijelentéseket tenni. A kijelentés az eredeti beszédnek csupán távoli derivátuma. Heidegger nevezetes példája: „a kalapács nehéz”. Ennek úgynevezett jelentése korántsem az, magyarázza Heidegger, hogy – amint a teoretikus beállítottságon alapuló ún. logikai elemzés vélné – a kalapács nevű dolog mint valamifajta szubsztancia rendelkezik a nehézség tulajdonságával, nem egy szubjektumról állítunk egy predikátumot. Ha Heidegger azt mondja: ennek a szóbeli megnyilvánulásnak az értelme nem más, mint az: „A kalapács túl nehéz”, vagy még inkább: „Túl nehéz!”, „A másik kalapácsot!”,<sup>30</sup> akkor nyilvánvaló, hogy kiindulópontját a szituációba kontextusába ágyazott élő beszéd alkotja.<sup>31</sup> Ebben az eleven beszédben egyáltalán nincsenek szubjektum-predikátum szerkezetű állítások. Ha persze írásban rögzítjük azután ezt a szóbeli megnyilvánulást, majd kritikai distanciával szemlélve ismét-

<sup>29</sup> „Heidegger és Wittgenstein” című, már idézett tanulmányában Nyíri a XX. század e két jelentős gondolkodója között főnálló kapcsolatok egy jelentős részét már föltérképezte.

<sup>30</sup> SZ 157. (LI 301.) „A disszertáció eredménye”, írja Gadamer, „hogy ti. a »Tűz!« felkiáltás ellenáll valamiféle predikatív kijelentéssé való logikai átalakításnak [...], a későbbi Heidegger számára ama legelső gyanú megerősítéseként tűnhetett föl, mely szerint a logika egyfajta ontológiai leszűkítésben szenved” (GW 3: 273.).

<sup>31</sup> A beszéd pragmatikai kontextusának figyelembevétele miatt az irodalomban szokás Heideggert a pragmatizmushoz közelíteni. Lásd Richard Rorty, „Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey”, Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982, 37–59.; „Heidegger, Contingency and Pragmatism”, R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others, Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 27–49., különösen 32. kk. A kérdés monografikus feldolgozásához lásd Mark Okrent, *Heidegger's Pragmatism. Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics*. Ithaca, Cornell University Press, 1988. Lásd még Gadamer, GW 10: 5.

lődő módon, újra és újra elemezzük, könnyen juthatunk arra a – logikainak nevezett – felfogásra, hogy itt egy szubjektumról állítanak valamit időtlen módon, majd esetleg föltehetjük a kantianus kérdést: vajon a predikátum fogalma benne rejlik-e szubjektumban vagy nem, vajon analitikus vagy szintetikus állításról van-e szó?

A nyelvi megnyilvánulásokat vizsgálva Heidegger előszeretettel hoz föl példa gyanánt az élő beszédre olyannyira jellemző csonka mondatokat, elliptikus szerkezeteket. A fenti két példa („Túl nehéz!”, „A másik kalapácsot!”) maga is ilyen. Avagy egy olyan példa, mely már doktori disszertációjában feltűnik: „Tűz!”<sup>32</sup> A beszélés a világgal való lét egy módja, magyarázza egy későbbi előadásán ugyanerre a példára visszatérve; valami eredeti, ami megelőzi a kijelentéseket, ítéleteket, ez utóbbiak épp belőle kiindulva érthetőek meg. A logikában ugyan tradícióvá vált, hogy az olyan szavakat, mint „Tűz!” ítéletekként fogják fel. Dehát itt nem a tűz nevű dolog vagy szubsztancia meglétét akarják konstatálni a világ egy tér-időbeli pontján, hanem ha ennek a felkiáltásnak van jelentése, akkor az csak ez lehet: „Mindenkinek ugorjon ki az ágyból!”<sup>33</sup> A *Lét és időben* előszeretettel jelennek meg kulcspozícióban vonatkozó- és kérdő névmások, határozószók, módosítószók (*als-was, Woraufhin, jetzt-da, damals-als, dann-wann, um-zu*), egyszóval, minden, ami nem szubsztantívum, nem főnév. Magát a „Wesen”-t is Heidegger verbálisan, igeként fogja föl. – Mielőtt továbbhaladnék, utalok arra, hogy az imént jelzett tényállás Wittgenstein ama feljegyzésének háttere előtt tesz szert különös jelentőségre, melyet Nyíri Kristóf részletes interpretáció kíséretében idéz, és amely így hangzik: „A szubsztantívumtól (főnévtől) félrevezetve, a

<sup>32</sup> GA 1: 180.

<sup>33</sup> GA 17: 21 . Az elliptikus mondatokat Wittgenstein is különös figyelemben részesíti; lásd a „Lapot!” elemzését a *Filozófiai vizsgálódások* 19. és köv. §§-aiban. Jellegzetes, hogy a 20. §-ban előfordul az „elliptikus”-kifejezés is – éspedig idézőjelek között, egyfajta ironikus távolságtartással. „Elliptikus” annyit tesz, mondja Wittgenstein, hogy rövidített; rövidített ti. „grammatikánk egy meghatározott mintaképéhez képest”. A sugallat az, hogy a „Lapot!” mondat úgy jó, ahogy van, hiszen betölti a funkcióját, s csak a grammatika egyfajta tudálekos-okvetetlenkedő mintaképe láttatja „rövidített”-nek. Lásd majd alább a „ha a nyelvnek dobjuk oda a zablát...” elemzését.

szubsztanciában hiszünk. Igen, ha a nyelvnek dobjuk oda a zablát és nem az életnek, akkor keletkeznek a filozófiai problémák.”<sup>34</sup> Wittgenstein e feljegyzésének kicsit részletesebb értelmezésére később még visszatérek; jelen összefüggésben, Heidegger gondolkodásának további szimptomatikus vonásaként kell tekintenünk azt a tényt, hogy magának a nyugati metafizikának az alapvető fogalmait és terminológiáját Heidegger szisztematikusan az eleven hétköznapi beszédbe ágyazott jelentésükre törekszik visszavezetni, s hasonlóképpen lefordítani. Például: *uszia*: a ház körüli javak, jószágok együttese, a birtok,<sup>35</sup> *idea*: a dolog kinézete,<sup>36</sup> *logosz*: beszéd,<sup>37</sup> *aletheia*: elrejtetlenség<sup>38</sup> stb. A nyugati metafizika alapszavait Heidegger ott próbálja tetten érni, ahol kiszakadtak az eleven életből, s oda is próbálja

<sup>34</sup> „Poszt-literalitás mint a XX. század filozófiájának forrása”, id. kötet, 210.

<sup>35</sup> Vö. GA 18: 26.; GA 19: 467.; *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen, Niemeyer, 1976, 148.; hrsz. M. Boss, *Zollikoner Seminare*, Frankfurt/Main, Klostermann, 152.; „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)”, sajtó alá rendezte H.-U. Lessing, *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 6 (1989): 237–69., itt 253. Vö. Gadamer GW 3: 385.; GW 10: 19., 40. k.

<sup>36</sup> Lásd például GA 9: 214.

<sup>37</sup> Lásd például SZ 32.(LI 128.); GA 21: 1 kk. ; GA 38: 1. k.

<sup>38</sup> Lásd például SZ 219. k.; GA 45: 100. Vö. Gadamer GW 3: 386. Ez a fordítás egyébként, amely filozófusok és filológusok körében évtizedekig elhúzódó heves vitákhoz vezetett, a tudományos közvéleményben leülepedett vélekedésekkel ellentétben korántsem Heidegger találmánya; hasonló fordítások a korabeli német filozófiában, sőt már korábban is közkézben forogtak. – Az „Unverborgenheit”-nak és szinonimáinak a heideggerihez hasonló értelemben való használatát Christoph von Wolzogen kimutatja a kortárs német filozófiában Natorpnál és Nicolai Hartmann-nál, és utal arra is, hogy már XIX. századi német-görög szótárakban találkozni lehetett hasonló fordításokkal (pl. „Unverstecktheit”, „Unverhohlenheit”); lásd Ch. von Wolzogen: »Es gibt«. Heidegger und Natorps »Praktische Philosophie«, szerk. A. Gethmann-Siefert és Pöggeler, *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1988, 319. kk., 321., 335. Ugyanerre utal Gadamer is (GW 3: 386.), és úgy véli, a görög eredetihez az „Unverhohlenheit” [el nem titkolt, el nem palástolt mivolt] áll a legközelebb, ez a fordítás pedig már Humboldt-nál fölbukkan. – Heidegger sajtóságaos teljesítménye inkább abban áll, hogy megpróbálta ezeket a fordításbeli leleteket komolyan venni, és saját filozófiai perspektíváján belül szisztematikusan keretbe foglalni őket. Lásd némileg részletesebben *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja és Heidegger és a szkepticizmus. A szkeptikus kételyen át a hermeneutikai kérdésig* című könyveim utalásait (Budapest, Göncöl, 1992, 163., 1. jegyzet; Budapest, Korona Nova, 1998, 54. k. 55. jegyzet).



visszahelyezni őket. A beszédnek ilyenformán eredetileg semmi köze nincs olyasmihoz, mint megismerés, kutatás, teoretikus kijelentések és kijelentésszefüggések; a beszéd egyszerűen, mint fogalmaz, a „gondozott környezeti világ testére van szabva”<sup>39</sup> „Így hát teljesen fonák dolog, a nyelv elemzését a logika teoretikus kijelentéséből vagy effélékből indítani”.<sup>40</sup>

A beszéd további sajátossága, melyet Heidegger kifejezetten kiemel, az, hogy közösségi létmóddal rendelkezik, ilyenformán lényegi sajátossága a közlés. A közlést Heidegger szó szerinti értelemben fogja fel: a „Mitteilen” nem más, mint „Teilen”; amit közlünk, azt megosztjuk a másikkal; a beszéd innen tekintve nem más, mint közös részvétel egy közösen belakott világban, közös tevékenység.<sup>41</sup> Heidegger hangsúllyal teszi hozzá: a *Mitteilung* csak közvetve, határesetben „Benachrichtigung”, a közlés nem értesítés.<sup>42</sup>

Heidegger szimptomatikusnak tartja, és a nyugati filozófia mélyreható következményekkel járó eseményeként értékeli, hogy a görög ontológia a kezdetektől fogva a beszéd, a logosz struktúráját a kijelentésre orientálta – pillantása túlnyomórészt ezen állapodott meg, míg a logosz (mint beszéd) egyéb formáit (kérés, felszólítás, óhaj, parancs) elhanyagolta<sup>43</sup> –, ezzel pedig egy meghatározott, a mai napig fennálló „logikának”, vele korrelatív ontológiának (nem utolsó sorban pedig grammatikának és nyelvtudományak) adott életet.<sup>44</sup> Minden helyesen felfogott logika első része a retorika, jegyzi meg jelentőségteljesen előadásain.<sup>45</sup> A nyelvet a retorika felől megközelíteni nyilván annyi, mint a nyelvet a szóbeliség, a közösségileg beágyazott élő beszéd felől megközelíteni. A szóbeliség fölértékelése a retorika fölértékelését jelenti. A retorika logikával való szembeállítását és az utóbbival szembeni későbbi leértékelését Heidegger ennek megfelelően végze-

<sup>39</sup> GA 20: 361.

<sup>40</sup> Uo.

<sup>41</sup> GA 20: 362. o.; SZ 155., 162. (LI 298. k., 307.)

<sup>42</sup> SZ 162. (LI 307.)

<sup>43</sup> SZ 32., 161. k. (LI 128., 307.); GA 29/30: 436., 443.

<sup>44</sup> SZ 165. k. (LI 312.); GA 29/30: 436. kk.

<sup>45</sup> GA 20: 364; vö. GA 29/30: 439.

tes eltévelyedésnek tekinti. A *Lét és idő* egy szűkszavú megjegyzés keretében utal arra, hogy Arisztotelész *Retorikáját* „a retorika fogalmának valamiféle „szaktárgyra” való hagyományos orientálásával szemben az egymássalét hétköznapiságának első rendszeres hermeneutikájaként kell felfognunk.”<sup>46</sup> E szűkszavú utalást az összkiadás 2002-ben megjelent 18. kötete alapján most sokkal szélesebb szövegbázison van alkalmunk tanulmányozni. Heidegger itt kifejti, hogy a retorikát illető szokásos szemléletmód, a retorika hagyományos diszciplináris besorolása az arisztotelészi *Retorika* megértését nemhogy nem segíti, de annak éppenséggel akadályát képezi.<sup>47</sup> Heideggert értelmezve írja azután Gadamer: az arisztotelészi retorika „inkább a beszéd által meghatározott emberi élet filozófiája, mint a beszédművészet valamely technikája”<sup>48</sup>.

A retorika háttérbe szorítása egy olyan nyelvideál érvényre juttatásában ment végbe, mely egyebek mellett egyszerre alakította ki és értékelte le a metafora fogalmát. „Csak a logika irányában tájékozódó grammatika különbözteti meg ugyanis a szó *igazi* jelentését az *átvitt* jelentéstől”,<sup>49</sup> írja Gadamer. A „metafora” fogalma, jegyzi meg egy helyen Heidegger, előfeltételezi érzéki és érzékfeletti megkülönböztetését (az igazi jelentés a platonikus-érezékfeletti-időtlen szféra sajátja volna, míg a metaforikus-átvitt jelentés az érzékiséggel szennyezett világ része), e megkülönböztetés pedig az európai metafizika egyik alapvető sajátossága; metafora a jelzett jelentésben tehát csak a metafizikán (értsd a Platónnal kezdetét vevő és általa meghatározott európai filozófián) belül van.<sup>50</sup> A metafora mint retorikai alakzat rehabili-

<sup>46</sup> „Aristoteles untersucht die pathē im zweiten Buch seiner »Rhetorik«. Diese muß – entgegen der traditionellen Orientierung des Begriffes der Rhetorik an so etwas wie einem »Lehrfach« – als die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins aufgefaßt werden.” (SZ 29. §. 138.; lásd LI, 276.)

<sup>47</sup> Heidegger, M., *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Hrsg. Mark Michalski. *Gesamtausgabe*, Bd. 18. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2002. 109. k.

<sup>48</sup> GW 2: 305.

<sup>49</sup> IM 301. (Kiemelés F. M. I.)

<sup>50</sup> Heidegger, *Der Satz vom Grund*. 5. Aufl. Pfullingen, Neske, 1978. 88. k. Lásd még GA 53: 18. k. A retorika és hermeneutika között főnnálló összefüggéseket bővebben próbáltam bemutatni „Filozófia, retorika, hermeneutika” c. írásomban: *Világosság* XLIV, 2003/11–12, 19–32.

tálása ismét a szóbeliség kitüntetetségét mutatja, „a logika irányában tájékozódó grammatikának” mint a metafora európai filozófiában végbement leértékelésének kommunikáció-technológiai hátterét pedig nyilván az írásbeliség elterjedése alkotja.

Azt hiszem, ennyi elegendő annak igazolására, hogy Heidegger számára a nyelv problémája egészen kitüntetett szerepet játszik mind saját világlátása, mind saját filozófiai nyelvezete szempontjából, s hogy e nyelvfelfogás a szóbeliség élményéből táplálkozik, belőle méríti kiindulópontját és állandó vonatkoztatási keretét. Csak egy szóval utalok arra, hogy fő műve befejezetlenségének okát Heidegger, ismeretes módon, abban vélte megpillantani, hogy a tervezett mű I/3. részében fordulatnak kellett volna beállnia, ám a gondolkodás ezt a fordulatot a metafizika nyelvének segítségével nem tudta végbevinni,<sup>51</sup> és hogy késői gondolkodásának még a korábinál is szokatlanabb, gyakran a költőiség felé közelítő nyelvezete ezen nyelvtapasztalat folyományaként alakul ki.<sup>52</sup> Ha Heidegger azt mondja most, „a nyelv a lét háza”,<sup>53</sup> akkor ezt a meghatározást – a metaforáról imént mondotak fényében – súlyos hiba volna pusztá metaforaként félresöpörni (azaz félresöpörni annyi volna, mint hallgatólagosan azonosulni azzal a metafizikai látásmóddal, mely ezen pejoratív metaforafogalom rejtett alapját alkotja). Ez az állítás továbbá éppenséggel a filozófia „tárgyanak”, a létnek a nyelvvel való sajátos összeszővődöttségét hivatott kifejezni, s itt hangsúllyal szeretném említeni Nyíri Kristóf ama meg-

<sup>51</sup> Brief über den „Humanismus”, GA: 9, 313–364., itt 328.: A kérdéses „szakasz azért nem jelent meg, mivel a gondolkodás e fordulat megfelelő mondásában kudarcot vallott, s így a metafizika nyelvének segítségével nem boldogult.” („[...] bei der Veröffentlichung von »Sein und Zeit« [wurde] der dritte Abschnitt des ersten Teiles, »Zeit und Sein« zurückgehalten, weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte und mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam.”)

<sup>52</sup> Wittgenstein egy a harmincas években íródott feljegyzése így hangzik: „Ich glaube, meine Stellung zur Philosophie dadurch zusammengefaßt zu haben, indem ich sagte: Philosophie dürfte man eigentlich nur *dichten*” (*Vermischte Bemerkungen*, lásd Wittgenstein, *Werkausgabe*, Bd. 8, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1984, 483.; kiemelés az eredetiben); s egyéb vonások mellett ezen az alapon is lehet Heidegger és Wittgenstein gondolkodása között párhuzamokat illetve eltéréseket megállapítani (lásd Wilhelm Vossenkuhl, *Ludwig Wittgenstein*, 2. Aufl., München: Beck, 2003, 322.).

<sup>53</sup> GA 9: 313, 333.

állapítását, mely szerint írásbeliség előtti viszonyok között „*Nevek* alapvető szerepet játszanak, ám nem pusztán jelölik hordozójukat, hanem úgyszólván összefonódnak azzal”;<sup>54</sup> oly megfogalmazás, amelyet Heidegger minden további nélkül alapul vesz, s amelyet Gadamer – mint majd még röviden kitérek rá – szó és dolog egységként fogalmaz meg és bont ki.

Ezen a ponton hasznos lesz áttérni Gadamer vonatkozó nézeteinek számbavételére. Ha Heidegger kiindulópontja a „Rede” volt, akkor Gadamer ehhez a mozzanathoz kapcsolódik, amikor a heideggeri fogalomban benne rejlő eleven-dialogikus jelleget fölerősítve a nyelv alapformájaként a „Gespräch”-et jelöli meg. A *nyelv lényegét Heidegger a beszédből, Gadamer a beszélgetésből kiindulva közelíti meg*. „A beszélgetés felől, mely mi magunk vagyunk, próbáljuk a nyelv rejtélyét megközelíteni”, írja Gadamer. „[...] először a voltaképeni beszélgetés struktúráját fogjuk megvizsgálni, hogy aztán meg tudjuk különböztetni annak a másfajta beszélgetésnek a sajátyszerűségét, amelyben a szövegek megértése áll.” Ebből az idézetből nem csupán az tűnik ki, hogy Heideggerhez hasonlóan Gadamer is a szóbeliség tapasztalatából közelíti meg a nyelv kérdését, de az is, hogy számára ez utóbbi (hasonlóan Heideggerhez) középponti szerepet játszik egész gondolkodásában. A nyelv problémája annyiban kerül filozófiai hermeneutikája középpontjába, amennyiben ezen utóbbi a terminus hagyományos definíciójából, önértelmezéséből adódóan a szöveg-megértés, szövegértelmezés problémái köré szerveződik, ezen utóbbi jelenség azonban, mint látható, a szóbeli beszélgetés felől kerül tárgyalásra. Mint az idézetből látható, „a szövegek megértése” Gadamer

---

<sup>54</sup> „Poszt-literalitás mint a XX. század filozófiájának forrása”, 196.

számára a szóbeli beszélgetés egyik sajátos fajtája.<sup>55</sup> Ez annyit tesz, hogy abban a mértékben sikerül megértenünk egy szöveget, amilyen mértékben sikerül visszafordítanunk élő beszéddé.

Szövegértelmezés és beszélgetés egymáshoz való közelítésének alapja az a nyelvfelfogás, mely az élő szóból, az eleven beszédből indul ki, azt veszi alapul, az írásbeliséget pedig másodlagos jelenségnek tartja. „Az írásbeliség önelidegenedés,” írja: „minden írott szöveg egyfajta elidegenedett beszéd, s megkívánja, hogy [...] értelemmé változtassuk vissza. Mivel az írásosság révén az értelmet egyfajta önelidegenedés éri, ez a visszaváltoztatás a voltaképpeni hermeneutikai feladat.”<sup>56</sup> Nem csak arról van szó tehát, hogy Gadamer a szóbeliséget tekinti a nyelv elsődleges jelenségének, megnyilvánulási formájának, az írásbeliséget pedig hozzá képest másodlagosnak, levezetettnek: mint látható, bizonyos fokig vonatkozik az írásbeliséget egyáltalán a nyelv önmagában megálló, önálló formájának tekinteni. Egy írott szöveg megértésével Gadamer szemszögéből abban a mértékben sikerül megbirkóznunk, amelyben sikerül visszaváltoztatnunk azzá, ami eredetileg volt: élő beszéddé. Gadamer „az írásos rögzítésre tö-

<sup>55</sup> Ezzel Gadamer megfordítja avagy visszafordítja a sorrendet: míg a nyugati metafizika fő sodrában, amint arról még szó lesz, a szóbeliséget tipikusan az írásbeliség felől, annak fogalmi hálójában közelítették meg, addig Gadamer most az írásbeliséget is a szóbeliség felől veszi szemügyre, ezzel úgyszólván helyreállítván a természetes sorrendet. Jellegzetes, hogy még az olvasást, ezt a szubjektum tiszta bensőségében végbemennő, s az élő beszéddel látszólag ellentétes folyamatot is az utóbbi egyik fajtájaként törekszik megragadni. Minden olvasáshoz mint *megértő* olvasáshoz, írja, legyen az hangos vagy szótlán, lényegileg hozzátartozik valami olyasmi, mint „hangsúlyozás, ritmikus tagolás, stb.” (IM 123 k. [GW 1: 165 k.]; vö. még IM 280. [GW 1: 403.]) Tanulmányok ebből a szempontból azok a kiegészítő fejtegetések, melyek 1985-ös visszatekintéséből származnak: „Minden olvasás túllép a megmerevedett szónyomon a mondottak értelmé felé [...]. Az olvasást megértő olvasásnak nevezzük. Az olvasás maga ezzel már a gondoltak értelmezése [Auslegen des Gemeinten]. [...] minden szöveg, amit olvassunk, csupán a megértésben valósul meg.” („Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik”, GW 2, 19.). Lásd még GW 2: 351.: „Az irodalmi szövegek olyan szövegek, melyeket olvasás közben az embernek hangosan *hallania* kell – mégha talán csak a *belső füllel* is –, melyeket az előadás során nem csupán *hallunk*, de *belsőleg együtt is mondunk*”. (Kiemelés F.M.I.)

<sup>56</sup> IM 74., 276.

rekvő kijelentés megmerevedett formájáról” beszél, arról, hogy<sup>57</sup> „az írásságban kezdődik a nyelvnek saját végbemenésétől való eloldódása”, hogy „az írásos rögzítés [...] a kijelentés értelmét teljesen elválasztja a beszélőtől”, s hogy ez „az írás sajátos gyengesége, a beszédhez képest fokozott tehetetlensége”.<sup>58</sup> Ezzel szemben „a beszélgetést épp az jellemzi [...], hogy itt a nyelv a kérdésben és a válaszban, az adásban és az elfogadásban, az egymás mellett való elbeszélésben és az egymással való megegyezésben hajtja végre azt az értelem-kommunikációt, melyet az írásos hagyomány vonatkozásában a hermeneutikának kell mesterségesen kidolgoznia. Ezért nem csupán hasonlat”, folytatja, „hanem az eredeti feladatra való visszaemlékezés, ha a hermeneutikai feladat a szöveggel folytatott beszélgetésként értelmezi magát. [...]. Az írásos formában megőrzött hagyományt [...] visszahozzuk az elidegenedettségből az élő jelenbe, a beszédbe”.<sup>59</sup>

Hogy Gadamer nyelvfelfogása az élő beszédből indul ki, azt nagy erővel hangsúlyozza az újabb irodalom is. James Risser például azt írja: „nem elegendő azt mondani, hogy a filozófiai hermeneutika számára a jelentés tapasztalata nyelvi; rögtön hozzá kell tennünk azt a specifikusabb állítást is, hogy a jelentés tapasztalata a beszéd nyelvében ölt alakot, élő nyelven, és hogy a hermeneutika ilyenformán a hang hermeneutikája [hermeneutics is of voice]” Avagy, a 2002-ben megjelent *The Cambridge Companion to Gadamer*-ben, Günter Figal úgy fogalmaz: „a nyelv csak abból a tapasztalatból kiindulva ragadható meg, amelyre az emberek beszélés közben tesznek szert. Ez Gadamer szerint az egyetlen lehetséges módja annak, hogy megközeleltünk a nyelv fenomenjét.”<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> IM 273.

<sup>58</sup> IM 276.

<sup>59</sup> IM 258. o

<sup>60</sup> G. Figal, „The Doing of the Thing Itself: Gadamer's Hermeneutic Ontology of Language”, ed. Robert J. Dostal, *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 102–125., itt 105. (Magyarul lásd: „A dolognak magának a tette”, *Kellék*, 2001, 18–19–20. sz., 45–66., itt 48.).

A beszélgetés során használt nyelv erősen szituációfüggő, a jelentés jelölélméletéről avagy a jelentés platonizmusáról aligha lehet itt szó; a szóbeliség során szerzett nyelvtapasztalat, mint Gadamer újra és újra hangoztatja, a nyelvet szó és dolog egységeként látta; ezért, szigorúan szólva, nyelv mint olyan még nem is létezik. Korábban idéztem Nyíri Kristóf ama megállapítását, mely szerint az írásbeliség előtti viszonyok között a „*Nevek* alapvető szerepet játszanak, ám nem pusztán jelölik hordozójukat, hanem úgyszólván összefonódnak az-  
zal”. Dolog és szó hasonló egységeként értett nyelvfelfogásának megfelelően a nyelvi udvariassági formula Gadamer számára mármost az udvariasságnak nem pusztán *jele*: maga az udvariasság. Ahogy írja: „A kifejezésben maga a kifejezett van jelen, a haragos homlokráncolásban maga a harag.”<sup>61</sup> – oly gondolatok, melyek a kotta és kegyelet összefüggéséről mondott wittgensteini példázatot juttatják eszünkbe. Miként a harag a haragos homlokráncolás mellett még más egyéb formában is testet ölthet, ám mondjuk a derűs mosolygással aligha fér össze, úgy Wittgensteinnél is a kegyelet is többféle formában kifejeződhet, abban azonban aligha, hogy az elhunyt által hátrahagyott kottát összetépjük. – Miként a gesztus maga a dolog, úgy a szavak sem oldódnak el a dolgoktól, hanem velük összefonódnak, közvetlenül egybeesnek. Ebben az értelemben a nyelv paradigmátikus, koncentrált formája a költői nyelv. A vers nem más, írja Gadamer, mint „olyan nyelv, amely nem csupán jelent valamit, hanem *az*, amit je-

---

<sup>61</sup> GW 2: 385.

lent”.<sup>62</sup> Ezzel függ össze, hogy a nyelv, mint Gadamer rámutat, „egyik beszélgetőpartnernek sem szabad rendelkezésű tulajdona”;<sup>63</sup> ilyesféle szabadsággal, szuverenitással, mint több helyen is írja, csak az olvasó tudat rendelkezik<sup>64</sup>; s e gondolat – hogy ti. kritikai reflexió, distanciáltság az írásbeliség korának sajátossága – Nyíri Kristóf írásaiban is

<sup>62</sup> GW 8: 248. (Kiemelés F.M.I.): „[Ein Gedicht ist] Sprache, die nicht nur etwas bedeutet, sondern das ist, was sie bedeutet”. Jelentés és lét effajta viszonyát-megkülönböztetését illetően érdemes idéznünk Schelling által a mitológiáról mondottakat: „[...] az olyan megszemélyesített alakokat, [...] mint például Eriszt (a viszály megszemélyesítőjét), egyáltalán nem tekintik olyan lényeknek, amelyek valamit jelenteni hivatottak, hanem reális lényeket látnak bennük, amelyeknek a léte egyszersmind megfelel jelentésüknek.” „[...] a mitológia valamennyi alakját annak kell tekinteni, ami [...] A jelentés itt egyszersmind maga a lét, amely átment a tárgyba, egyesült vele. Mihelyt valami jelentést engedünk ezeknek a lényeknek, immár nem léteznek többé. [...] Mi persze nem elégszünk meg a pusztá jelentés nélküli léttel, ilyenfélélt nyújt például a pusztá kép, de nem elégszünk meg a pusztá jelentéssel sem, hanem azt akarjuk, hogy ami az abszolút művészi ábrázolás tárgya kíván lenni, az legyen olyan konkrét, csak önmagával azonos, mint a kép, és mégis olyan általános és értelmes, mint a fogalom [...]” (Schelling: *A művészet filozófiája*, ford. Zoltai Dénes, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1991, 115. k.; Lásd *Schellings sämtliche Werke*. sajtó alá rendezte K. F. A. Schelling. Cotta, Stuttgart – Augsburg 1856, Bd. V, 410. kk.: „[...] Personificata, [...] wie z.B. die Eris (Zwietracht) doch durchaus nicht bloß als Wesen, die etwas bedeuten sollen, sondern als reelle Wesen, die zugleich das sind, was sie bedeuten, behandelt werden. [...] Die Bedeutung ist hier zugleich das Seyn selbst, übergangen in den Gegenstand, mit ihm eins. Sobald wir diese Wesen etwas bedeuten lassen, sind sie selbst nichts mehr. [...] Wir begnügen uns allerdings nicht mit dem bedeutungslosen Seyn, dergleichen z.B. das bloße Bild gibt, aber ebensoweiung mit der bloßen Bedeutung, sondern wir wollen, was Gegenstand der absoluten Kunstdarstellung seyn soll, so concret, nur sich selbst gleich wie das Bild, und doch so allgemein und sinnvoll wie der Begriff [...]”; kiemelés F.M.I.) Schelling szemléletes példáját úgy érthetjük, hogy az archaikus népek számára nem létezett valami olyasmi, mint jelentés – illetőleg érzéki dolog és nem-érzéki jelentés megkülönböztetése –: a mitológiai alak közvetlenül volt a maga dolog; Erisz nem a viszályt jelentette – ő maga volt az. Ha azt mondjuk, Erisz a viszályt jelentette, ezen ugyanis azt értjük: a viszály időtlen (ideál-identikus) ideáját, miközben ő maga ezen idea érzéki formája-megtestesülése volt, ám ezzel már hallgatólagosan egy platonista álláspont talajára helyezkedtünk.

<sup>63</sup> IM 264. A gondolat természetesen Heideggerre nyúlik vissza. Lásd például GA 4: 37.

<sup>64</sup> Lásd például IM 274.: „[...] az írásos hagyománnyal szemben válik teljesen *szuverén*-né a megértő tudat. *Létében semmitől sem függ*. Így az olvasó tudat potenciálisan birtokában van saját történetének. [...] Az olvasó tudat szükségképp történeti és a történeti hagyománnyal *szabadon* kommunikáló tudat.” (Kiemelések F.M.I.)



többször hangsúllyal tér vissza.<sup>65</sup> „Az értelmező nem úgy használja a szavakat és a fogalmakat”, írja Gadamer, „ahogy a kézműves teszi-veszi a szerszámait.”<sup>66</sup> Ez a felfogás a nyelv instrumentalista, tágabban nominalista felfogásának irányába mutat, és dolog és szó egységének megbomlását jelzi; ahogy a kézműves szuverén módon teszi-veszi a szerszámait, úgy a beszélő hasonló szuverenitással dönthet, hogy ezt vagy azt a fogalmat ezzel vagy azzal a szóval jelöli, ahol is mintegy előfeltételezve van, hogy a fogalom önmagában szó nélküli, a szó vagy hangalak ezzel szemben jelentésnélküli, tehát tetszés szerint agatható mint egyfajta ruha bármely önmagában ruhátlan-mezítelen jelentésre. A külső burok, a szó vagy hangalak pusztja jellé lesz, ti. a jelentés jelévé. Nyíri idézi Wittgenstein egyik feljegyzését, mely így hangzik: „amit jelnek nevezek, az az, amit a nyelvtanban hívnak jelnek”<sup>67</sup> Nyíri jogos és meggyőző kommentárja így hangzik: „A jel a 'nyelvtanban', vagyis az írott nyelvben [...] van”.<sup>68</sup> – A jel problémájával „Szó és jel. A strukturalista-szemiotikai nyelvfelfogás hermeneutikai nézőpontból” című írásomban foglalkoztam, s ott többek között a következőket írtam: „Ha mércénk a faktikus, eleven élet-tapasztalat, a hétköznapi megélés, akkor egyszerűen annak kell utána-járnunk, s azt kell érvényre juttatnunk, ahogy a nyelv tapasztalatára szert teszünk”, ez pedig azt mutatja, hogy „a nyelv mindenekelőtt az élő beszélgetésben, s mint ilyen adódik”. Ezen háttér előtt kitűnik: „egy valóban természetes – [...] embertársi, emberek közötti – beállítódásban tapasztalt nyelv [...] a nyelvhez a jelfogalom vezérfonalán való hozzáférést fölöslegessé és implauzibilissé teszi. A valóban ter-

<sup>65</sup> Lásd például Nyíri K., *Keresztút. Filozófiai esszék*. Budapest: Kelenföld, 1989, 6.: „Az írott szövegek, a tárgyiasult információ korában a passzív, tekintélyelvű befogadást kritikai távolságtartás válthatja föl; a könyvek meghitt-bensőséges, állandó világában otthonra lel a megismerő individualitás.”

<sup>66</sup> IM 282.

<sup>67</sup> „Poszt-literalitás mint a XX. század filozófiájának forrása”, 213.

<sup>68</sup> Uo.

mészetesen beállított ember a nyelvet nem a jelfogalom „jegyében” érti.”<sup>69</sup> Az élő beszélgetésben, a szóbeliség világában a szó nem jele a dolognak, hanem maga a dolog. A szemiotikai viszony azt implikálja, írja Joel C. Weinsheimer, „hogy az érzéki megjelenés és az eszmei jelentés két teljesen különböző dolog [...], s hogy a jelentésadás véges és alkalmoszerű aktusa alapvető módon nem áll kapcsolatban a jelentett nem-véges és szituációhoz nem kötött dologgal”. „Az a zene, amely nem csendül fel, nem zene”, írja Gadamert kommentálva Weinsheimer; és a „jelölő/jelölt megkülönböztetése *platonikus* megkülönböztetés”.<sup>70</sup>

A jelölő érzékisége és a jelölt nem-érezkisége, hangalaktól való relatív függetlensége olyan felfogás, amelyet a *jelentés platonizmusának* lehet nevezni.<sup>71</sup> A fogalom a jelölt, a hangkép a jelölő, kettőjük kapcsolata pedig a jel, melyen belül érezhetően a noétikus-intellektuális összetevőt illeti meg az előbbség. Az érzéki mozzanat elengedhetetlen ugyan, ám értéke önmagában csekély, az önkényesség elve folytán bármely hangsort bármely más hangsor helyettesíthet. Az érzéki mozzanat leértékelése, tetszőleges, felcserélhető elemként való figyelmebe vétele erről az oldalról is indokolja, hogy *platonizmusról* beszéljünk. A századfordulón, hasonlóképpen platonizáló módon, Husserl a szójelentések „ideális egységéről”, „identitásáról”, „idea-

<sup>69</sup> „Szó és jel. A strukturalista-szemiotikai nyelvfelfogás hermeneutikai nézőpontból”. *Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet*, szerk. Fehér M. I. és Kulcsár Szabó E., Budapest, Osiris, 2004, 54–81., idézetek: 74., 75. 78.

<sup>70</sup> Joel C. Weinsheimer, „A Word is not a Sign”, *Philosophical Hermeneutics and Literary Theory*, New Haven & London, Yale University Press, 1991, 87–123., idézetek 91. k., 106., 110. Lásd magyarul Weinsheimer: „A szó nem jel”, ford. Papp Zoltán, *Athenaeum* II, 1994/2, 227., 238., 242. (Kiemelés F.M.I.)

<sup>71</sup> A kifejezés előfordul Heideggernél, s talán az sem jelentőség híján való, hogy a kifejezés épp a sajátlagosan első hermeneutikai előadáson, az 1923 nyarán a fakticitás hermeneutikájáról tartott nevezetes kurzuson bukkan föl. Vö. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA 63, 11. Heidegger így magyarázza itt a „Platonismus der Bedeutung” kifejezést: „ein Wort, Wortgefüge meint etwas, »hat eine Bedeutung«”, s vélhetően Husserlre gondol.

litásáról” beszélt;<sup>72</sup> s arról, hogy a „szóhangzások voltaképpeni értelemben jelekként funkcionálnak”<sup>73</sup> – nem utolsósorban és nem véletlenül pedig arról: „Amit például egy matematikai kifejezés jelent, arra az aktuális beszéd körülményei a legcsekélyebb befolyást sem gyakorolják”.

Ami végül a nyelvtant illeti, nem érdektelen megemlítenünk Gadamer hangsúlyos utalását, mely szerint a késői Wittgensteinnél alapjában véve a „grammatika demitologizálásáról” van szó.<sup>74</sup> Ha „a jel a ‚nyelvtanban’, vagyis az írott nyelvben [...] van”, akkor ez annyit tesz: nem az élő valóságban, nem a szóbeli érintkezés világában – s akkor a nyelvtan valóban „demitologizálásra” szorul, vele együtt pedig a nyelvtan alapját képező nyelvfogalom is.

Épp ennek a „demitologizáló”, leépítő munkának egy jelentős részét végzi el Gadamer. „A nyelvnek az a fogalma, amelyből a modern nyelvtudomány és nyelvfilozófia kiindul”, fejt ki, maga is az újkori instrumentalista tudományeszmény szellemében alakult ki.<sup>75</sup> Heideggerhez hasonlóan Gadamer is bizonyos jelentőséget tulajdonít annak, hogy a görögöknek nem volt a nyelvre szavuk. „A klasszikus görögégtől, melynek számára a nyelv még egyáltalán nem tudatosodott, a nyelv újkori instrumentalista elértéktelenítéséig vezet az út, s egyáltalán csak *ez a nyelvi viszonyulás megváltozását is magában foglaló tudatosulási folyamat* tette lehetővé, hogy *a nyelvet mint olyat*, tehát formája szerint, minden tartalomtól elválasztva, önállóan tekintsék.”<sup>76</sup>

<sup>72</sup> Lásd E. Husserl, *Logische Untersuchungen. II. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, például 11., 24., 31., 32. §§. Tübingen, Niemeyer, 1980 (a 2. kiadás változatlan utánnomása) 43. kk., 77. k., 99. kk.

<sup>73</sup> Ld. E. Husserl, *Logische Untersuchungen. II. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* 23. §., id. kiadás, 75.

<sup>74</sup> GW 3: 145.

<sup>75</sup> IM 282.

<sup>76</sup> IM 283. (Kiemelés F.M.I.)

## III.

Ezen a ponton szeretnék visszatérni Wittgenstein Nyíri által idézett és kommentált feljegyzéséhez, mely szerint „[a] szubsztantívumtól (főnévtől) félrevezetve, a szubsztanciában hiszünk. Igen, ha a nyelvnek dobjuk oda a zablát és nem az életnek, akkor keletkeznek a filozófiai problémák.” A „nyelvnek dobjuk oda a zablát” kitéltelt a mondottak fényében így szeretném felfogni: ha a nyelvnek, azaz a nyelvtannak, vagyis a nyelvtudománynak, pontosabban a nyelvtudomány nyelvfogalmának, még pontosabban, a nyelvtudomány írott nyelvet alapul vevő, írott nyelvet szem előtt tartó, már mindig is arra orientálódó nyelvfogalmának „dobjuk oda a zablát”, akkor keletkeznek a filozófiai problémák, értsd, a platonikus szemszögből szemlélt filozófia problémái. Ugyanitt nem sokkal rá Wittgenstein „a nyelv mindent egyenlővé tevő hatalma” példájaként a szótárt hozza fel. – A „szótár” példája Heideggernél is fölbukkan, éspedig úgy, mint ami úgymond „a nyelv egyes darabkái és fecnijei alaktalan tömege”.<sup>77</sup> „A nyelvet”, teszi hozzá, „nem a szótárban találjuk, mégha az egész állomány ott lajstromba van is véve. Nyelv csak ott van, ahol beszélnek, ahol megtörténik, azaz emberek között”.<sup>78</sup> – Mint aki hosszabb idő óta különféle nyelveken igyekszik olvasni, írni, beszélni, s eredetileg nyelvtanárnak tanult, hadd hozzam fel némi személyes tapasztalatomat a szótár nélkülözhetetlen és mégis tragikus eltévelyedéseket eredményező szerepével kapcsolatban. E tapasztalatot a hermeneutika is messzemenően igazolja, eszerint ugyanis nem szavakat kell lefordítani, hanem az értelmet nyelvileg megérteni és értő módon közvetíteni. Ha a diák egy idegen nyelvű szövegben találkozik egy ismeretlen szóval, nem tehet mást, minthogy felcsapja a szótárt és megnézi az illető szó úgymond jelentését. Ebből gyakran többet is talál, ilyenkor kiválasztja azt, amelyik a legmegfelelőbbnek tűnik a számára. A szótár

<sup>77</sup> GA 38: 23. „Unmasse einzelner Stücke und Fetzen der Sprache.” A szöveg így folytatódik: „Wir sagen Wörterbuch, es sind darin *Wörter* und nicht *Worte*, nichts *Gesprochenes*” (az utolsó kiemelés F.M.I.).

<sup>78</sup> Uo., 24.

alapján az a benyomás keletkezik, a szótár azt az illúziót terjeszti el, hogy a szavak rendelkeznek úgynevezett jelentésekkel.<sup>79</sup> Egy ismeretlenül hangzó idegen szó esetén a platonikusan félrevezetett ember ezért a következő, rossz kérdést hajlamos visszatérően feltenni: „Mit jelent az *x* szó?” (Nem értem ezt és ezt a mondatot, mert nem ismerem a „take” szót. Mit jelent a „take”?) Amire, mint tudjuk, az esetek döntő többségében az egyetlen helyes válasz a visszakérdezés, ilyenképpen: „hogyan hangzik az egész mondat?”, „milyen szövegösszefüggésben hangzik el a szó?”. A jó kérdés, az, amire egy a nyelvet megfelelőképpen ismerő beszélő egyáltalán válaszolni képes, így hangzik: „Mit jelent abban a mondatban, amely így és így hangzik, az *x* szó?” És jól tudjuk, a tökéletlen fordítások jó része onnan ered, hogy szavak mechanikus fordítása lép az értelem megértésének helyébe. Ahogy nem ismeretlen, fordítva, az a gyakran felbukkanó kötözködő ellenvetés sem, amely az értelem előzetes megértésén alapul, az értelemszerű fordításnak azt veti ellene: „De hiszen a benne előforduló *x* szó szótárilag nem is ezt jelenti!” Amire a válasz így hangozhat: lehet, hogy a szó szerinti jelentés valóban nem ez, de nagyon is ez az értelem szerinti. A kontextus és az értelem előzetes megértése indokolhatja, hogy adott esetben egy idegen szót a mondatban egy olyan

<sup>79</sup> A *Filozófiai vizsgáldásokat* nyitó Ágoston-idézet kommentárjában Wittgenstein azt a nézetet kezdi bírálni, mely szerint „minden szónak van valamilyen jelentése” (*Werkausgabe*, Bd. 1, 237.), értelemszerűen: csak úgy, önmagában, kontextustól függetlenül. Wittgenstein rögtön hozzáfűzi, hogy itt elsősorban főnevekről van szó. Az „öt piros alma” ezt követő példájának tanulsága pedig hermeneutikailag fogalmazva („a kalapács nehéz” mintájára) így hangzik: amikor a kereskedő elővette az öt piros almát, akkor teljes értékű megértés ment végbe, anélkül, hogy az „öt” szó jelentésére vonatkozó (platonikus) kérdés egyáltalán fölmerült volna, hasonlóképpen ahhoz, ahogy az ember számára egy szög falba verésekor – a nevezetes heideggeri példa szerint –, ha a kalapács nehéznek bizonyul, akkor a megértés megfelelő végbemenetele az alkalmatlan eszköz kicserélésében áll, anélkül, hogy adott esetben bármilyen teoretikus kijelentés megfogalmazódnék. A heideggeri példát némileg a wittgensteinihez alakítva azt mondhatjuk: ha egy szög falba verésekor a mellettem állónak azt mondom: „a kalapács nehéz”, ő pedig erre ad nekem egy másik kalapácsot, ugyanolyan megfelelően jár el (ugyanolyan megfelelően megértette-értelmezte a helyzetet), mint a kereskedő, aki kéresemre ad nekem öt piros almát, anélkül, hogy akár az egyik, akár a másik esetben a szavak jelentésére („öt”, „kalapács” stb) a legcsekélyebb mértékben is rá kellett volna kérdeznünk.

szóval adunk vissza (fordítunk le), amely az illető szó szótári jelentései között nem szerepel. Ha a szó szerinti jelentéshez ragaszkodunk megtörténhet, hogy fonák dolgokat, tiszta értelmetlenséget kapunk, aminek azután ötletszerű-önkéntesen kölcsönözhetünk értelmet. Fia-talkorom egyik népszerű beat-dala, mely ma is időnként hallható, ezzel a magyarított címmel vált ismertté (s mikor még ma is hallható, továbbra is ezzel a címmel szerepel nyomtatásban): „egy penny a belépő”, Az eredeti kifejezés: „In for a penny, in for a pound” (ami annyit tesz: „Aki Á-t mond, mondjon B-t is”); ennek első részét a fordító szolgáian, azaz szó szerint lefordította, majd kissé stilizálta: „be egy pennyért”, ez így persze nem magyaros, nyilván azt akarja jelenteni, hogy egy pennyért lehet be (-lépni), ergo: „egy penny a belépő”. Amin az sem változtatott, hogy a dalszövegben jól hallhatóan ezt éneklük: „If you're in for a penny, you've got to be in for a pound”; ennek jelentése pedig akkor nyilván a következő: „hogya belépsz egy pennyért, be kell lépned egy fontért is” (?!).

Egy utalás erejéig érdemes megemlíteni: ami a szótárra áll, többekévesb érvényes a lexikonokra, enciklopédiákra is. Nélkülözhetetlenek és mégis tragikus eltévelyedéseket eredményezhetnek. A lexikonokban a címszavak ugyanúgy helyezkednek el, mint a szótárak címszavai, s azt sugallják, hogy az ott címszóként megjelölt tárgyak időtlen, örök módon léteznek. A címszavak a szótárban-lexikonban: megannyi szubsztantívum a platonikus égbolton! A lexikonok persze éppannyira hasznosak, mint a szótárak, ám ha onnan akarjuk megtudni, mi a hermeneutika, mi a metafizika, mi a filozófia, mi a nyelv stb., akkor először is – az általános tapasztalat szerint – vagy semmitmondó, absztrakt meghatározásokkal találkozunk, vagy olyan igényes szakmai összegző leírásokkal, kész tanulmányokkal, kisebbfajta, vagy akár hosszabb értekezésekkel, melyeket jószérivel igazán csak azok értenek meg, akik a dolgot már ismerik; másrészt pedig akkor máris előfeltételezve van, hogy mindezek a címszavak valami örök lényegget, időtlen tárgyakat jelölnek. Ezen, úgy tűnik, a történeti jelleg ki-domborításával lehet segíteni, ám ennek is megvan a maga veszélye, ti. a whiggish történetírás értelmében. Például a Joachim Ritter und Karlfried Gründer által szerkesztett, impozáns és nélkülözhetetlen

*Historisches Wörterbuch der Philosophie* sajátos „narratívákat” képes a maga történeti beállítottsága folytán előállítani. Gadamer maga is többször hozzászólt ehhez a kérdéshez, lévén, hogy mind fő művében, mind másutt előszeretettel folyamodott maga is a „Begriffsgeschichte” módszeréhez.<sup>80</sup>

„[...] ha a nyelvnek dobjuk oda a zablát és nem az életnek, akkor keletkeznek a filozófiai problémák.” Az „életben”-t szeretném itt fenomenológiai-hermeneutikai értelemben felfogni, ama maxima értelmében, ahogy Heidegger Husserlnek a „Vissza a dolgokhoz!” jel-szavát értette: „Vissza a dolgokhoz”, ti. úgy, ahogy azok (nem a transzcendentális tudat számára, hanem) a tényleges életben adódnak. Hiszen Heidegger első világháború utáni hermeneutikai fordulata éppenséggel abban állott, hogy Dilthey és mások életfilozófiai törekvéseit nyelvillel radikalizálta, az életfilozófiának, a tényleges élethez való visszafordulásnak új, megfelelő nyelvet igyekezett kölcsönözni.<sup>81</sup> Nyíri joggal írja, hogy „a 'nyelv' itt az 'írott nyelv', az 'élet' pedig a 'beszélt nyelv' helyett áll”.<sup>82</sup> Ez hermeneutikailag úgy fejezhető ki (s itt visszanyúlok a „Szó és jel” című dolgozatom végén mondottakra): a

<sup>80</sup> A Ritter-féle vállalkozás kezdetén Gadamer óvott például a (nyilván a lexikonok testére szabott) „problématörténet” túlkapásaitól. Vö. „Begriffsgeschichte als Philosophie”, GW 4: 78–94. Egyáltalán, fölvethető a kérdés: a szóbeliségre orientálódó filozófiák az időtlen, fogalmi kimerevítések nélkül elképzelhetetlen szótárak, lexikonok formájával nem állnak-e mély, elvi ellentétben. A válasz talán az lehet, hogy a szóbeliségre orientálódó filozófiák szerint a tudás áthagyományozásának alapvető módja éppenhogy a szóbeliség, nem pedig a szótárakban, lexikonokban, enciklopédiákban lecsapódó írásbeliség. Azt lehet mondani, hogy ezen utóbbiak fontosak lehetnek, de az előbbit nem pótolják és nélküle vajmi keveset is érnek: „szótárazni” is meg kell tanulni például. Szótárak és lexikonok persze óhatatlanul platonikus világképet sugallnak.

<sup>81</sup> Heidegger érzékeli, hogy az életfilozófia a nyugati filozófia teoretikus beállítódásában fogant metafizikai tradíciójának rossz lelkiismeretét fejezi ki, ti. a metafizikának az élettől való eltávolodását, az életkérdések iránti közömbössé válását, az embernek pusztá szemlélődő, teoretikus lényvé való redukcióját. Ám ha az életfilozófia úgy véli, elegendő az élethez való odafordulás, s meg tud lenni fogalmak és megfelelő „teória” nélkül, akkor félreérti önmagát (bővebben lásd *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja* című könyvemben; Budapest: Göncöl, 1992, 62. kk.).

<sup>82</sup> „Poszt-literalitás mint a XX. század filozófiájának forrása”, id. kötet, 211.

beszélt nyelvről nem az írott nyelv fényében kell számot adnunk, hiszen ilyenkor a sorrend megfordul, és minden a feje tetejére áll: a levezetettből, a származékosból magyarázzuk az eredetet (amint az a Saussure-féle *langue-parole* megkülönböztetés esetében is történik, ahol a *parole* teljesen a *langue* fonákjaként jelenik meg; nem egyéb, mint annak úgyszólván negatív lenyomata). Ha jól látom, Nyíri Krisztof pontosan ezt fogalmazza meg, amikor egy lábjegyzetben így ír: „Platón óta a nyugati filozófia a beszélt nyelvet, s a nyelvet általában az írott nyelv attribútumaival ruházza föl.”<sup>83</sup>

<sup>83</sup> „Poszt-literalitás mint a XX. század filozófiájának forrása”, 38. lábjegyzet, id. kötet, 209. Megemlítem, hogy emiatt a hermeneutika – noha nyilvánvaló párhuzamok állnak fenn, és szemléletmódja közel áll hozzá – vonakodik elfogadni a nyelv beszédaktus-, illetve performativitás-elméletét. Az ok az, hogy ez a felfogás hermeneutikai nézőpontból csupán mintegy negatív lenyomata a hagyományos elképzelésnek, annak pusztá tagadása, és így alapjaiban foglya; ama feltevés, miszerint a szavakkal „csinálunk” valamit, azt jelenti ugyanis: nem megismerünk, nem leírunk, nem tükrözünk. A megkülönböztetés mögött a teória-praxis mind Heidegger mind Gadamer által elutasított (rossz, platonikus) alternatívája áll, amely az embernek a nyugati metafizika által alapul vett lényegmeghatározását (zoon logon ekhon, animal rationale) tartja szem előtt. (Lásd például GA 48: 275.: „A metafizika történetében és minden metafizika számára az ember az animal rationale – a gondolkodó állat”, vö. továbbá SZ 165; LI 312.) Az ember eszerint elsődlegesen megismerő lény (minden ember a megismerésre törekszik: e szavakkal kezdődik Arisztotelész *Metafizikája* is), ez adja sajátos kitűnöttségét az állatok világában, s emeli ki belőle; ott pedig, ahol e felfogást túl „életidegennek” vélik, az érzékelt „egyoldalúság” kiküszöbölésére fölveszik mármost az (elméleti szemüvegen keresztül s többnyire az elmélet kiegészítésének vagy pusztá megvalósulási terepének tekintett) gyakorlat, praxis fogalmát, mely ilyenformán éppannyira a teoretikus beállítódás elsőbbségét veszi alapul, s magát reá orientálódva, tőle megkülönböztetve határozza meg, az eredetet a levezetettből, származékosból visszafelé szemlélve. Nyíri kifejezésmódját átvéve úgy is fogalmazhatunk: a praxist, a gyakorlatot, az életet általában az elmélet, a teória, a megismerés (negatív) attribútumaival ruházza föl. – Ha korábban utaltam Heideggernek a pragmatizmushoz való közelségére (lásd 31. jegyzet), akkor ezt most pontosítanom kell: Heidegger törekvése a teória-praxis európai filozófiában gyökeret eresztett fogalmi ellentétének alapokig hatoló kritikája. Mint fő művében hangsúlyal utal rá: bár első pillantásra úgy tűnhet, a „Sorge” fogalma mégsem a gyakorlati viszonyulás elsőbbségét akarja kifejezni az elméletivel szemben: Mint írja: „Die Sorge liegt [...] existenzial-apriorisch „vor” jeder, das heißt immer schon in jeder faktischen „Verhaltung” und „Lage” des Daseins. Das Phänomen drückt daher keineswegs einen Vorrang des „praktischen” Verhaltens vor dem theoretischen aus. Das nur anschauende Bestimmen eines Vorhandenen hat nicht weniger den Charakter der Sorge als eine „politische” Aktion oder das ausruhende Sichvergnügen. „Theorie” und „Praxis” sind Seinsmöglichkeiten eines Seienden, dessen Sein als Sorge bestimmt werden muß” (SZ 193.; lásd LI 351.). A *phronésis*nek és a humanista vezérfogalmaknak a gadameri elemzése hasonlóképpen egy olyan szint elérésére törekszik, amely a teória-praxis megkülönböztetését még megelőzi.



„[...] ha a nyelvnek dobjuk oda a zablát és nem az életnek, akkor keletkeznek a filozófiai problémák.” Nyíri értelmezése e mondatról végül így hangzik: „a romlatlan jelentés hordozója a beszélt nyelv; ha az írott nyelvnek dobjuk oda a zablát és nem az életnek, akkor keletkeznek a filozófiai problémák.”<sup>84</sup> Ehhez hermeneutikai nézőpontból az a kiegészítés kínálkozik, hogy az idézett szövegben nem csupán a „nyelv”, hanem „a filozófiai problémák” is sajátos jelentésben szerepel. Ha a nyelv írott nyelv (azaz az írott nyelvet alapul vevő nyelvfilozófia nyelvfogalmán keresztül szemlélt nyelv), akkor a filozófiai problémák vélhetően a platonizmus szokásos problémáit jelentik: ez a kiegészítés Nyíri következtetésével teljességgel összefér, hiszen kicsit lejjebb azt írja, véleménye szerint „a filozófia tovább fog haladni anti-platonista pályáján”.<sup>85</sup>

„[...] ha a nyelvnek dobjuk oda a zablát és nem az életnek, akkor keletkeznek a filozófiai problémák.”, írja Wittgenstein, majd így folytatja: „Mi az idő?” A példából rögvest kiderül (s egyúttal megerősítést nyerhetjük annak a megfogalmazott feltevésnek), mit kell itt „filozófiai problémán” érteni. Éppenséggel a „mi az x?” jellegű kontextus-talanított örök kérdéseket, ami valaminek az örök időtlen lényegére (jelentésére) vonatkozik. Az ilyesfajta kérdés – amely kommunikációfilozófiai nézőpontból alighanem az írott nyelv sugallatának tekinthető – hermeneutikai kezelésben részesítendő.<sup>86</sup> Jellegzetes, hogy az első nyugati filozófus, aki ebben a formában föltette az időre vo-

<sup>84</sup> „Poszt-literalitás mint a XX. század filozófiájának forrása”, id. kötet, 213.

<sup>85</sup> Uo.

<sup>86</sup> A hermeneutika bizonyos tekintetben reakcióként jött létre a filozófia problémátörténeti szemléletmódjára – eszerint a filozófiában örök időtlen problémákról van szó –, és a probléma fogalmának helyébe a kérdést, kérdezést állította; valamint egyfajta helyesen felfogott, önmagára reflektált szkepticizmusként. Ha a „mi az x?” jellegű kérdésektől hermeneutikailag tanácsos óvakodni, akkor ez alól nem kivétel a „Mi a hermeneutika?” kérdés sem, amint azt megmutatni próbáltam „Gibt es *die* Hermeneutik? Zur Selbstreflexion und Aktualität der Hermeneutik Gadamerischer Prägung” című tanulmányomban (*Internationale Zeitschrift für Philosophie*, hrsg. G. Figal, E. Rudolph, Stuttgart, Metzler Verlag, V, 1996, Heft 2, 236–259.; magyar változatát lásd a *Hermeneutikai tanulmányok I.* már idézett kötetben). Hermeneutika és szkepticizmus összefüggéséről lásd *Heidegger és a szkepticizmus. A szkeptikus kételyen át a hermeneutikai kérdésig* c. könyvem (Budapest, Korona Nova, 1998), különösen 89–93.

natkozó kérdést, Augustinus (s vajon nem rá gondolt-e Wittgenstein, amikor ezt a példát fölhozta?), a kérdés illetően formában való megfogalmazásakor maga is meghökkent. Mi az idő? Ha senki nem kérdezi, tudom, ha meg kellene magyaráznom valakinek, akkor nem tudom.<sup>87</sup> Azaz: a hétköznapi életben az ember az időhöz sajátosan viszonyul. Hogy Heidegger szavait kölcsönözzem: időt „szakít magának”, avagy „elvesztegeti” az idejét, van valamire ideje vagy nincs, azt mondja, „most, hogy” (nyílik az ajtó), „akkor, amikor” (ez meg ez történt), „majd, ha” (felkel a nap, itt lesz az ideje...); és Heidegger bizonyos gondot fordít annak megmutatására, hogyan áll elő ebből a konkrét időből (pontosabban: ebből az időhöz való mindenkori konkrét, kontextuális viszonyulásból), egy az idő kontextustalanított lényegére irányuló vizsgálódás keretében, a végtelen idő rendelkezésre álló, egyszerű most-pontok sokaságában és lineáris lefutásában álló, ni-vellált fogalma.<sup>88</sup>

#### IV.

„[...] ez a nyelvi viszonyulás megváltozását is magában foglaló tudatosulási folyamat tette lehetővé, hogy a nyelvet mint olyat [...] önállóan tekintsék”, idéztem fentebb Gadamert, s e rövid kitérő után ehhez a gondolathoz kapcsolódva érdemes továbbhaladnunk. A nyelvre mint olyanra irányuló filozófiai reflexió eszerint az európai filozófiában egy olyan ponton jött létre, amikor az embernek a nyelvhez való viszonyulása alapvető változásokon ment keresztül; ezek a változások pedig – jelen összefüggésben mindenekelőtt a szóbeliségről az írásbeliségre való áttérés – a nyelvfilozófia önmaga számára nem tudatosítható, örök múltját képezik, egyfajta transzcendentális előtörténetet, melynek híján önmaga nem alakulhatott volna ki. A nyelv fogalmának kialakulása az európai filozófia történetében ilyenformán koránt-

<sup>87</sup> *Vallomások*, XI. könyv, XIV. fej.

<sup>88</sup> Ld. SZ 79–81. §§.

sem magától értetődő, nem az úgymond nyugati ember természetből való nembeli kiemelkedésének nagy lépése – hátterét az írásbeliség és a platonizmus alkotja.

A nyelv nagyrabecstülése, mely Gadamer kritikájának háttérében meghúzódik, érthetővé teheti azt a már említett tényt, hogy *a filozófiai hermeneutika gadameri szemszögéből miért aggályos a nyelvfilozófia* terminus és a hozzá kapcsolódó elméleti törekvések. Amennyiben bármilyen nyelvfilozófia maga is csupán nyelvi formában fogalmazódhat meg – hangozhat a válasz –, ezáltal sohasem volna képes „tárgyának”, a nyelvnek a maga teljességgel átfogó jellegében megfelelőképpen igazságot szolgáltatni. A nyelvvel kapcsolatos szuverén távolságtartásra a szóbeliség viszonyai közepette egyszerűen nem tudunk szert tenni, de még az írásbeliség viszonyai közepette is mindenféle emberi világviszonyulás nyelvi marad: maga a nyelvfilozófia is linguisztikai közegben mozog, melynek értelemhorizontját már mindig is előfeltételezni kénytelen, és sohasem képes önmagát belőle ki-reflectálva kritikailag felülvizsgálni.<sup>89</sup>

Ezt az állítást Heidegger egy megvilágító megfontolásával lehet szemléltetni. „Amikor a nyelvre, tudniillik a nyelv lényegére vonatkozó kérdést fölteszük”, írja, „akkor a nyelv már megszólított minket. Ha a lényegre, tudniillik a nyelv lényegére akarunk kérdezni, akkor ugyanis az, amit a lényeg jelent, már megszólított bennünket.”<sup>90</sup> Ha azt kérdezzük, mi a nyelv – így világíthatjuk meg röviden Heidegger

<sup>89</sup> Ld. ezzel kapcsolatban „A megismerés hermeneutikai felfogása” c. írásom III. részét (Bölcsélet és analízis, szerk. Farkas K. és Orthmayr I., Budapest, ELTE Eötvös Kiadó, 2003, 142–164.).

<sup>90</sup> M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959, 175.: „Wenn wir bei der Sprache anfragen, nämlich nach ihrem Wesen, dann muß uns doch die Sprache selber schon zugesprochen sein. Wollen wir dem Wesen, nämlich der Sprache, nachfragen, so muß uns auch, was Wesen heißt, schon zugesprochen sein.” – A mű címét („Útban a nyelvhez”) szigorú értelemben kell vennünk. Mivel mindig nyelvtileg léte-zünk, a nyelvben élünk, ezért nem tudjuk sohasem önmagunktól eltávolítani, önmagunkkal szembeállítani és ily módon tárgyiasítva tudományos vizsgálódás témájává tenni; mindig csak útban vagyunk felé; *hozzá* – mint tudományos vizsgálódás tárgyához – sohasem jutunk el, illetőleg már mindig is eljutunk, amennyiben „szavára hallgatva” a nyelvet megfelelőképpen használjuk.

szavait –, akkor közelebbi szemügyrevételkor azt kérdezzük, mi a nyelv lényege. Ám akkor már mindig is tudjuk – föltéve, hogy a kérdést értjük –, mit jelent a *lényeg*. A „lényeg”-szó, illetve az annak jelentése által képviselt nyelvi univerzumot már értjük – már értenünk kell –, amikor megfogalmazzuk a nyelvre, a nyelv mibenlétére, a nyelv lényegére vonatkozó kérdést – ily módon már mindig is ezen univerzumon belül *mozgunk*. A lényeg-szó azonban, továbbá a „Mi az x lényege?” (éspedig értelemszerűen: „időtlen, önmagával azonos lényege”) típusú kérdés – így szeretném most jelen szemszögből a mondottakat tovább értelmezni – a platonizmusból, utóbbi pedig az írásbeliség tapasztalatából fakad. Így arra a kérdésre: „Mi a nyelv lényege?” nyilván csak egyféle válasz adható, éspedig ez: az írott nyelv. Ez a válasz azonban, ha közelebbről vesszük szemügyre, megelőzi magát a kérdést, amennyiben ez utóbbit – lévén, hogy a nyelv lényegére, úgyszólván platóni ideájára irányul – az írott nyelv sugallja: a kérdés az írott nyelv tapasztalata felől fogalmazható csak meg. Kérdésünknek egy válasszal így már elébe is vágunk. A „Mi a nyelv lényege?” kérdésre azt felelhetnénk: ha így kérdezel, mi a nyelv lényege, akkor e kérdést az írott nyelv tapasztalata alapján fogalmazod meg. Akkor pedig nyilván az írott nyelvet tekinted példaadónak, mert különben nem tennél fel ilyen kérdéseket. Hermeneutikailag tekintve nem nyitott, nem igazi kérdés ez, mivel meg van már válaszolva azelőtt, hogy feltevődne. Talán nem véletlen, s a szóbeliség élménye munkál benne, hogy Heidegger a *Lét és időben* a „Wesen der Sprache” kifejezést

idézőjelek között, ironikus-distanciáltan használja.<sup>91</sup> Az a több alkalommal megismételt hangsúlyos heideggeri megjegyzés, hogy a görögöknek nem volt szavuk a nyelvre, s ezt a fenomént elsődlegesen beszédként értették – oly kijelentés, mely Gadamernél is föltűnik<sup>92</sup> – a fentiek értelmében felfogható úgy, hogy a nyelvre vonatkozó kérdés nem más, mint a nyelv lényegére vonatkozó kérdés, ennek feltételei pedig csak az írásbeliség korszakának uralomra jutásával álltak maradóktalanul elő. Amikor Platónnál a görögök felfedezik az alfabetikus ábécét, s elkezdenek írni, a szóbeliség élménye még túl erős és közvetlen, így az első írások épp erről tanúskodnak, Platón pedig az épp most hasznosítani kezdett új technológiával, az írásbeliséggel szemben mélyreható kifogásokat és ellenérzéseket fogalmaz meg – éppen séggel az új technológia, az írás közegében.

Az írásbeliség kezdetén tehát megtaláljuk az írásbeliségnek az írásbeliség közegében megfogalmazott bírálatát. Gadamer hangsúllyal utal arra, „hogy Platón saját dialógusköltészetével hogyan próbálta ellensúlyozni a szavak [logoi], s különösen az írott szavak gyengeségét. A dialógus irodalmi formája a nyelvet és a fogalmat vissza-

<sup>91</sup> SZ 163. (LI 308.), hasonlóképpen GA 20: 364. – Megvilágító lehet a késői Heideggernek a *Was ist das – die Philosophie?* című írásában adott magyarázata. A „was ist das...?” típusú kérdés. fejti ki Heidegger, görögül így hangzik: *ti esztin*. Ez a kérdés kétértelmű, azaz többféle módon kérdezhetjük. Azt kérdezhetjük például: „mi az ott a távolban?”. S a válasz erre így hangozhat: „egy fa”. „A válasz abban áll, hogy egy dolognak, amit pontosan nem ismerünk fel, megadjuk a nevét.” Am tovább is kérdezhetünk, imígyen: „mi az, amit 'fának' nevezünk?” Mármost „az így feltett kérdéssel közelebb jutunk már a görög *ti esztin*-hez. A kérdésnek az a formája ez, amelyet Szókratész, Platón és Arisztotelész dolgozott ki. Azt kérdezik például: Mi a szép? Mi a megismerés? Mi a természet? Mi a mozgás?” („Was ist dies – das Schöne? Was ist dies – die Erkenntnis? Was ist dies – die Natur? Was ist dies – die Bewegung?”). Lásd Heidegger: *What is Philosophy?*, id. kiadás, 34. kk. Innen szemlélve, a nyelvre vonatkoztatott kérdés *ti esztin*-kérdés, hiszen nehéz olyan kontextust elképzelni, melyben arra a kérdésre: „mi az ott a távolban?”, értelmesen válaszolhatnánk úgy: „egy nyelv”. Ez azt a tézist erősíti, hogy a nyelvre vonatkozó kérdés *eo ipso* (az írott nyelv tapasztalata alapján) az írott nyelvre vonatkozó kérdés, hogy a nyelvnek ebben az értelemben vett fogalma az írásbeliség alapján jön csak létre, s hogy korántsem véletlen, hogy a görögöknek nem volt a nyelvre szavuk. Szóbeli kultúrákban, ahol a szó a dolog része, nem fogalmazódhat meg a nyelvre vonatkozó kérdés.

<sup>92</sup> SZ 165. (LI 128., 312.); GA 20: 365.; GA 29/30: 442.; vö. Gadamer IM 283.; GW 10: 25.

helyezi a beszélgetés eredeti mozgásába. Ezzel megvédi a szót minden dogmatikus visszaéléssel szemben.”<sup>93</sup> Valami hasonló áll a hermeneutikára is – s itt térek vissza alap és korlát korábban említett viszonyának kicsit részletesebb kifejtésére. Ha Gadamer művét figyelmesen olvassuk, érdekes megállapításokat találunk benne. Fentebb egy idézet egyik mellékmondatában azt lehetett olvasni, miszerint „az értelemkommunikációt [...] az írásos hagyomány vonatkozásában a hermeneutikának kell *mesterségesen* kidolgoznia.”<sup>94</sup> Ez a nem túl hangsúlyos megjegyzés másutt pregnánsabban lép az előtérbe: „az írásbeliségnek központi jelentősége van a hermeneutikai jelenség szempontjából”,<sup>95</sup> olvasható a fő mű egy másik helyén, sőt föltűnik az a megjegyzés, mely szerint „az igazi hermeneutikai feladat [...] az írásos szövegekkel szemben áll fenn.”<sup>96</sup> Ezt a megállapítást egy a fő művet követő, visszapillantó írásban Gadamer újfent megerősíti: „Az értelmezés feladata [...] ott merül fel igazán [...], ahol írásbeliségről van szó. [...] ez egyúttal azt jelenti”, teszi hozzá sokatmondóan, „hogy megszakadt a hagyomány, mely az öröklött szöveget és az interpretálót egyaránt hordozza.”<sup>97</sup>

Ezek az utalások, melyeknek a számát még lehetne szaporítani, abba az irányba mutatnak, hogy a hermeneutika az írásbeliség korszakához kötődik. Annál feltűnőbb és méltán paradoxnak nevezhető az a tény, hogy ahhoz, aminek a létét köszönheti, ami az alapját alkotja, ti. az írásbeliség jelenségéhez, a XX. századi hermeneutika Gadamernél, mint láttuk, igen kritikusan viszonyul, és több szempontból korlátjának érzi. A dolog jelentősége abban rejlik, hogy a hermeneutika a klasszikus meghatározás szerint egyfelől az áthagyományozott szövegek értelmezésének tana, melynek fő gondja másfelől a hagyomány ápolása, közvetítése és továbbadása. Az utóbbi feladat tekintetében a hermeneutikának az írásbeliség és a könyvnyomtatás megjelenését és

---

<sup>93</sup> IM 258.

<sup>94</sup> IM 258. (Kiemelés F.M.I.)

<sup>95</sup> IM 275.

<sup>96</sup> IM 274.

<sup>97</sup> IM 366.

felvirágzását, mint ami a modern korban a hagyomány megőrzését és továbbadását mindenekelőtt lehetővé teszi és hordozza, éppenséggel ünnepelnie kellene. Ehelyett, mint láttuk, nem fukarkodik a bíráló megjegyzésekkel. Hogy „az írásbeliség önelidegenedés”, már hallottuk, „ennek legyőzése” írja Gadamer, „[...] a megértés legfontosabb feladata.”<sup>98</sup> Az „írásbeliség”, panaszolja egy még nem idézett helyen, „a beszélő közvetlenség elvesztését jelenti”.<sup>99</sup> Heidegger számára is azért van szükség arra a műveletre, amit első korszakában az ontológiai-történet destrukciójának, a másodikban a metafizika meghaladásának nevez, s amely gondolati útjának alapvető ösztönzését alkotja, mert – mint a *Lét és idő* 6. §-ában fogalmaz –, „az uralomra jutó tradíció főként és elsősorban azt, amit 'átad', oly kevésbé teszi hozzáférhetővé, hogy sokkal inkább elfedi.”<sup>100</sup> A tradícióval összefüggésben Heidegger egyenesen „Verdeckungsgeschichté”-ről beszél, melyet magáig a forrásokig kell visszakövetni és alapjaiból kiindulva „lebontani”.<sup>101</sup>

Nyíri Kristóf radikális és provokatív tézise, mely szerint „Az írásbeliség a hagyomány sírásója”,<sup>102</sup> korántsem lesz olyan meghökkentő, ha Heidegger és Gadamer vonatkozó meglátásaival vetjük össze: általuk számos szempontból visszaigazolható és tovább árnyalható, sőt alkalmas a hermeneutika egyik középponti problémájának megfogalmazására. Az írott szövegek értelmének hozzáférhetővé tételével ugyanis nem volna szükséges – és nem is volna lehetséges – foglalkozni vagy bajlódni, ha nem merülne újra és újra feledésbe. Ez a feledésbe merülés nem pusztán szubjektív cselekedet; nem jó- vagy rosszindulat kérdése. Míg az írásbeli rögzítés nyelvileg konzerválja az értelmet, nyomban megkezdődik az értelem elidegenedése; a szöveg kiszakad eleven kontextusából. A hermeneutika ezért az írásbeliség korának diszciplínája, tipikusan újkori diszciplína, mely fellendülését az írásbeli-

<sup>98</sup> GW 1: 394., vö. uo. 397. (= IM 274., 276.)

<sup>99</sup> GW 8: 245.

<sup>100</sup> SZ 21. (LI 113.); Lásd még uo. 44. §. Vö. ugyancsak például GA 19: 413.

<sup>101</sup> GA 63: 75.

<sup>102</sup> „Poszt-literális mint a XX. század filozófiájának forrása”, 214.

ség, a könyvnyomtatás elterjedésének köszönheti. Hogy ezt mégsem ismerik el, holott Gadamer teljes világossággal utal rá, annak két oka van: egyrészt az, hogy – mint nyomban visszatérek rá – a hatvanas évektől íródo összefoglaló munkák, a diszciplína tiszteletre méltó, ősi voltát hangsúlyozandó, a hermeneutika történetét előszeretettel a görögökig, Platónig, Arisztotelészig vezetik vissza. Ez a beállítás ugyan nem minden szempontból jogosulatlan, ám mégis azt a téves benyomást kelti, hogy a hermeneutika afféle problémátlan módon mindig is létezett. Akik így tesznek, azok persze magukat a hermeneutika barátainak fogják föl s elérékenyülten tekintenek vissza a diszciplína hosszú és dicső történetére. A másik ok az, hogy ez a beállítás mármost kapóra jön a diszciplína ellenfeleinek is, akik a hermeneutika tradícióval való foglalkozását gyanúsnak találják, a tradíció iránti érdeklődésben valami tradicionalista-konzervatív attitűdöt pillantanak meg, e gyanújukat pedig immár szubsztanciálissá vélik tenni a diszciplína távoli eredetével: lám, itt egy csakugyan ősi tradíció kétes fölelevenítéséről van szó. S minél ősbibb, annál kétesebb.

A hermeneutika újkori kiemelkedése nem utolsósorban annak köszönhető, hogy az írásbeli szövegek értelmezése, amely fő gondját alkotja, elsősorban a könyvnyomtatás megszületése óta válhatott általános feladattá. A hermeneutikatörténetek stratégiai okokból a diszciplínát Platónról vagy Arisztotelész *Peri Hermeneias*ától indítják – ez azonban visszavetítés. A Heidegger és Gadamer által a filozófiai köztudatba emelt hermeneutika nyilvánvalóan egy újkori problémaszituációra reagál. Mint Gadamer kifejezetten utal rá, „az írásbeliségnek központi jelentősége van a hermeneutikai jelenség szempontjából, mert az írótól vagy a szerzőtől, illetve a meghatározott befogadótól vagy olvasótól való *függetlenedés* az írásban jut saját léthez.”<sup>103</sup> A hermeneutika előfeltétele, mint „A megtört tradíció” c. írásomban megmutatni próbáltam,<sup>104</sup> valamely már mindig is előzetesen bekövet-

<sup>103</sup> IM 275. (Kiemelés F.M.I.)

<sup>104</sup> *Protestáns Szemle* 2001/2–3, 61–75. A következőkben ezen írás némely gondolatára nyúlok vissza.



kezett értelemvesztés, értelem-elhomályosulás, mely az értelem mai világba való átültetésének, áttemelésének, újraelsajátításának projektuma mögött munkál, s beindítja azt.

Ebben az írásomban a Gadamer századik születésnapjára megjelent *Festschrift* egyik tanulmányához kapcsolódtam, melyben Günter Figal hangsúllyal utalt rá: a hermeneutikának a tradícióhoz való viszonya nem magától értetődő, hanem sokkal inkább  *megtört viszony*. Ami a hermeneutika ismeretesen „hagyománybarát” jellegét tekintve akár meglepő tényként is csenghet. Ám épp a hagyomány példaképként, mértékként való elismerése artikulál egy olyan tradíció tudatot, amely igen távol esik a törésmentes tradicionalizmus naivitásaitól és kontinuitás-reménységeitől. „A tradíciót kifejezetten sohasem tapasztaljuk tradíció-törés nélkül” – hangsúlyozza Figal a paradox tényállást.<sup>105</sup> A filozófiai hermeneutika a történeti meghatározottság és a tradíció-törés (a megtört tradíció) közti feszültségben jut szóhoz és fejti ki hatását. A mértékadó hagyomány és a tőle való távolság, másképp és pontosabban fogalmazva: a hagyomány mértékadó voltának *tudata* és a tőle való távolságnak, azaz a vele való naiv azonosulás hiányának

<sup>105</sup> G. Figal: „Philosophische Hermeneutik – hermeneutische Philosophie”, *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundersten*, szerk. G. Figal, J. Grondin, D. Schmidt, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, 336. („Tradition erfährt man ausdrücklich nie ohne Traditionsbruch [...]”; Lásd még uo.: „Gadamer filozófiai hermeneutikája [...] reflektált, a tradícióhoz való viszonyában megtört, amint az egy modern elméletre jellemző.” Lásd a „Traditionsbruch” kifejezést Gadamernél in: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. hrsg. M. Riedel Freiburg i.Br., Rombach, 1972, I, 332.; értelemszerűen, de a szó nélkül: IM 23.: „Korunk filozófiai erőfeszítése azért különbözik a filozófia klasszikus hagyományaitól, mert *nem* közvetlen és *töretlen* folytatása azoknak. Bármennyire kötődik is saját történeti eredetéhez, a filozófia ma tökéletesen tudatában van annak a történeti távolságnak, amely klasszikus mintaképeitől elválasztja. [...] Bármily következményterhesek és alapvetőek voltak is az európai filozófiai gondolkodásnak azok az átalakulásai, amelyekkel a görög fogalmak latinosítása és a latin fogalomnyelvnek az új nyelvekhez való hozzáidomítása járt, a történeti tudat keletkezése a legutóbbi századokban még mélyebb választóvonalat jelent. Az európai gondolkodási hagyomány kontinuitása azóta már csak megszakítva érvényesül. Elveszett az a *naiv ártatlanság*, mellyel a hagyomány fogalmait saját gondolataink szolgálatába állítottuk.” (Kiemelés F.M.I.)

a *tudata*: e kettős tudat egyforma súllyal érvényesül itt, a hermeneutika kiindulópontjában.<sup>106</sup> E kettős tudat pedig az írásbeliség korszakának terméke.

A kettős tudatot illető belátás megtalálható Gadamernél is. A fő mű gondolati anyagát továbbvivő egyik kisebb írásban hangsúllyal utal rá: „A keresztény hagyománynak éppúgy, mint a klasszikus görögségnek a megértése számunkra történeti tudatot rejt magában. Ami a nagy görög-keresztény tradícióval összeköt bennünket, lehet mégoly eleven: a másság tudata – annak a tudata, hogy magától értetődően immár nem tartozunk hozzá – mindannyiunkat meghatároz.”<sup>107</sup>

Fő művében pedig így ír: „A tradíciónak, melynek lényegéhez tartozik a hagyomány magától értetődő továbbadása, *kérdéssé* kell válnia, hogy kialakulhasson a hermeneutikai feladat, a hagyományelsajátítás világos tudata. [...] A megértés azonban azóta vált igazán feladattá és kezdte igényelni a módszertani útmutatást, amióta felívelt a történeti tudat pályája, mely azt is magában foglalja, hogy a jelent elvi távoltság választja el a történeti hagyománytól.”<sup>108</sup> Írásbeliség és hermeneutika összefüggéséhez harmadik egyenrangú tagként belép itt a hagyomány mellett a történeti tudat fogalma, s ezzel kapcsolatban utalok előbb idézett cikkem ama részeire, melyekben arról esik szó, hogy történeti tudat és hagyománytudat csak a kereszténység óta létezik, valamint arra, hogy Nyíri Kristóf kutatásai ezt a tételt az ellenkező oldalról világítják meg, abban az értelemben, hogy az oralitás korszakai történetetlenek, a multimédia korában pedig minden újra egyidejű.<sup>109</sup>

<sup>106</sup> Vö. ugyancsak Maurizio Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Milano, Bompiani, 1988, 12. o

<sup>107</sup> GW 2: 122.

<sup>108</sup> IM 14. k.Vö. még IM 275.: „[...] a hermeneutikának eredetileg és mindenekelőtt szövegek megértése volt a feladata. Csak Schleiermacher kezdte hangsúlyozni, hogy az írásos rögzítés nem is olyan lényeges a hermeneutikai probléma szempontjából, s úgy látta, hogy a megértés problémája az élőbeszéddel szemben is fennáll [...]”.

<sup>109</sup> Lásd például Nyíri K., *Keresztút. Filozófiai esszék*. Budapest, Kelenföld, 1989, 5.: „A történeti tudat, mely múlt s jelen lényegi különbözőségének tudata, csupán az utóbbi évszázadokban jött létre. [...] az elektronikus információfeldolgozás egyfajta új egyidejűség-tudatot alakít ki. [...] az elektronikusan tárolt információ mindig jelenidejű [...]”.

A vonatkozó tényállást a következő példával tudnám megvilágítani. Ha az ókori görögök életvilágába helyezkedünk, s ebből a pozícióból fölteszük a kérdést: vajon az olümposzi istenek számukra milyen értelemben jelentettek hagyományt – akkor föltehetően a rossz kérdésfeltevés hibájában volnánk elmaraszthatók. Az olümposzi istenek a görögök számára bizonyára sokkal inkább jelentettek ugyanis *valóságot* – a szó valódi és legteljesebb értelmében –, mintsem valamiféle – mai értelemben vett, mégoly élő és eleven – *tradíciót*, hiszen az istenek velük együtt éltek, megjelentek közöttük, napjaikat velük együtt töltötték. A hagyományt, melyben élünk, a tradíció kontinuitása, azaz megtörésének hiánya láthatatlanná teszi. A törésmentes hagyomány innen szemlélve sokkal inkább valóságként, mint (újkori értelemben vett) tradícióként jelenik meg. Miképp fordítva: a tradíciót a már mindig előzetesen bekövetkezett törés teszi csak láthatóvá. Tradícióhoz való viszonyunk problematizálása – a problematizálás lehetősége, szükségessége vagy kényszere – már annak a jele, hogy valóságként való át- és megélése, a hozzá való magától értetődő, naiv viszony megszűnt, a reflektálatlanság immár nem áll fenn többé.

A tradíciótörés, az a tény, hogy a hagyomány problémamentes kontinuitása immár nem áll fenn többé, a hermeneutikának ilyenformán éppenhogy középponti problémája. Sőt, közelebről szemügyre véve, nem is annyira középponti problémája, mint inkább lényegi és megszűntethetetlen állapota, helyzete – áldás vagy átok, szerencse vagy szerencsétlenség: mindenképpen az a keret, kontextus, melyben megszületése pillanatában találja magát, s melyhez úgy viszonyul, mint már mindig is előzetesen, úgyszólván a háta mögött bekövetkezett történéshez, melyet előfeltételeznie kell, hogy önmaga mint feladat értelmesen megszülethessék. Amit mint tipikusan újkori diszciplína a háta mögött tud, innen szemlélve nem más, mint az írásbeliség, a könyvnyomtatás elterjedése. Ehhez pedig szervesen kapcsolható

Nyíri Kristóf megállapítása: „[...] a hagyományok jelentőségének elenyészése az elsődlegesen szóbeli kultúráról az írás és könyvnyomtatás kultúrájára való áttérés következménye.”<sup>110</sup>

Hogy a hermeneutika a könyvnyomtatás korának diszciplínája, annak igazolására egy sokatmondó példa kínálkozik. A Heidegger és Gadamer munkássága nyomán írott hermeneutikatörténetek és lexikoncímuszavak – még azok is, amelyek a hermeneutika kezdeteit a hellenizmusra vagy Platónra és Arisztotelészre vezetik vissza – szokásosan utalnak rá, ám nem tulajdonítanak neki különösebb jelentőséget, hogy a diszciplína ősi és tiszteletre méltó volta ellenére maga a szó (a *hermeneutica sacra* összetétel első tagjaként) először a strassburgi teológus Dannhauernél merül föl az 1600-as évek első felében.<sup>111</sup> A hermeneutika lényegét és feladatát Dannhauer mármost a kifejezések értelmének megvilágításában határozta meg; továbbá, ami szempontunkból különösen szimptomatikus: a hermeneutika szükségességét Dannhauer éppenséggel a tipográfia és az írásban rögzített szövegek vele együttjáró elterjedésére való kifejezett utalással igyekezett igazolni.<sup>112</sup> Ha azután a diszciplína úgy Diltheyig a szövegértelmezés tanaként vált ismertté, akkor ez minimálisan előfeltételezi, hogy vannak

<sup>110</sup> Nyíri K., „Hagyomány és szóbeliség”. Uő.: *A hagyomány filozófiája* Budapest: T-Twins – Lukács Archívum, 1994, 36. Lásd ugyancsak: <http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/kmfil/kutatas/nyiri/hgyszozszo.htm>

<sup>111</sup> Johann Conrad Dannhauer (1603–1666) használta először e kifejezést könyvcímként (*Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrum litterarum*, 1654), ám az akkor neologizmusnak számító szót már 1629-ben megalkotta, 1630-ban pedig egy kevéssé figyelemre méltatott írásában (*Idea boni interpretis*) „hermeneutica generalis” megjelöléssel éppenséggel egy univerzális hermeneutika tervét körvonalazta (Lásd Jean Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, 2. kiadás, Darmstadt, Wissenschaftliche, Buchgesellschaft, 2000, 77. k., 94. k.; H.-E. Hasso Jaeger, „Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 18 (1974), 35–84.

<sup>112</sup> J. Grondin, „Die Hermeneutik und die rhetorische Tradition”, *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche, Buchgesellschaft, 2001, 29. k. (először megjelent „hermeneutika”-címszövekként: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hrsg. G. Ueding, Tübingen, 3. köt., 1996, 1350–1374. hasáb); uő., *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, id. kiadás, 78.; H.-E. Hasso Jaeger, „Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik”, id. tanulmány, 50. Hogy a hermeneutika sajátlagosan újkori diszciplína, az – noha némileg eltérő kontextusban – Gadamernél is megjelenik; vö. IM 198. k. (GW 1, 282.).

szövegek – nyomtatott írások, melyek bizonyos példányszámban terjednek, fennmaradnak, az utódokra áthagyományozódnak, és amelyek értelme korántsem magától értetődő, úgyhogy megvilágításuk külön diszciplína létrejöttét igényli.

A jellemzett tradíciótörés mint a hermeneutikai feladat megszületésének és hermeneutika mint diszciplína újkori fellendülésének előfeltétele tehát jelentős pontokon az írásbeliség, a könyvnyomtatás következménye. Székfoglaló előadásában – noha némileg eltérő összefüggésben és más szerzőkre való hivatkozással – pontosan erre utal Nyíri Kristóf: „Az írott szövegek, a tárgyiasult információ korában a passzív, tekintélyelvű befogadást kritikai távolságtartás válthatja föl”.<sup>113</sup> E kritikai távolságtartás újkori létrejötte nélkül nincs hermeneutika.

Hogy a hermeneutika tipikusan újkori diszciplína, annak Gadamer, mint utaltam rá, kellőképpen tudatában van: „a felvilágosodás Luther reformátori tettének tekinti”, írja, „hogy 'az emberi tekintélybe, különösen a filozófiai [...] tekintélybe és a római pápa tekintélybe vetett előítélet nagyon meggyengült' [az idézet Walch 1726-os Filozófiai lexikonjából származik]. A reformáció ezzel *felvívároztatja a hermeneutikát*, melynek azt kell tanítania, hogy a hagyomány megértése közben *hogyan használjuk helyesen az eszünket*. Sem a pápa tanítói *autoritása*, sem pedig, mondjuk, *a hagyományra való hivatkozás* nem teheti feleslegessé *a hermeneutikai feladatot*, mely minden túlzott elvárással szemben meg tudja védeni a szöveg ésszerű értelmét”<sup>114</sup> E szövegrészből két dolog derül ki: egyrészt az, hogy a hagyomány megértése érdekében az ész nem zárójelezésre, felfüggesztésre hanem éppenhogy aktivizálásra szorul, nem leköszönéséről, trónfosztásáról, hanem épp trónra emeléséről, a helyes észhasználat elsajátításáról van szó; másrészt és ezzel összefüggésben az, hogy semmiféle autoritás, vagy hagyományra való hivatkozás nem léphet a hermeneutikai feladat helyébe. Merthogy a hermeneutikai

<sup>113</sup> „Hagyomány és képi gondolkodás”. Lásd: <http://www.fil.hu/nyiri/szekfoglalo/>

<sup>114</sup> IM 198. k. (GW 1, 282.; kiemelés F.M.I.)

feladat *mint feladat* épp attól született meg, hogy már előzetesen elhalványult minden autoritás, és erőtlenné vált a hagyományra való pusztá hivatkozás.<sup>115</sup>

Mint utaltam rá, a hermeneutika újkori diszciplína, mely a könyvnyomtatás elterjedéséhez kötődik – a XX. századi filozófiai hermeneutika pedig nagyon is tudatában van e ténynek, azaz tudatában van saját alapjának s egyúttal ezen alap korlátainak. Noha saját létét az írásbeliségnek köszönheti, nyelvfelfogása az értelemközvetítés fő formájaként a beszédet, illetve a beszélgetést tünteti ki; az írásbeliség jelenségéhez pedig kritikusan viszonyul, és több szempontból korlátjának érzi. Hogy egyúttal az írásbeliség illetve az írásbeliség által fémjelzett kultúrák fölött elsöprő kritikát gyakorolna, azért túlzás volna állítani. Inkább azt mondhatjuk: tisztában van korlátaival, ám saját alapját azért nem ássa alá; jó értelemben vett önkritikus beállítottság jellemzi, amennyiben nem képzeli, hogy alapja valamiféle *fundamentum inconcussum* volna; érzékeli alapjának korlátait és saját teljesítőképességének határait. Határok és korlátok érzékelése és – nem valamilyen fensőbb instancia, hanem önmaga általi – megvonása pedig éppen az újkori filozófia jellegzetes vonása, mely Kant kritikai filozófiájában teljeseedik ki. Érvényesség eszerint csak határok között létezik. Ha szokás azt mondani, az ész önfelvilágosítása Kant filozófiájában megy végbe,<sup>116</sup> akkor azt mondhatjuk: a hermeneutika – saját teljesí-

<sup>115</sup> A későbbi vitákban a maga részéről Habermas is megerősítette: „Gadamer tudja”, írta, „hogy a hermeneutikai tudományok a tradíció eltűnésben lévő érvényességigényére adott reakcióként alakultak ki” (J. Habermas, „Zu Gadamer's »Wahrheit und Methode«”, K.-O. Apel et al., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1971, 45–56.; itt 47.).

<sup>116</sup> A tézis, mely szerint a kantói filozófia a felvilágosodás beteljesítése, magára a felvilágosodásra alkalmazott felvilágosodás, illetve a felvilágosodás önfelvilágosítása, megtalálható például Hans-Michael Baumgartner „Aufklärung – Ein Wesensmoment der Philosophie” című tanulmányában (lásd a szerző *Endliche Vernunft. Zur Verständigung der Philosophie über sich selbst* című könyvében: Bonn, Bouvier, 1991, 72–93., itt 90., 93.); utalok ezzel kapcsolatban „Metafizika és észkritika. A felvilágosodás kiteljesítése és önmeghaladása Kant gondolkodásában” című tanulmányomra, melyben a kérdést részletesebben próbáltam körüljárni. (*Világosság*, megjelenés alatt).

tőképessége és alapjai tekintetében végbevitt – önfelvilágosítása Heidegger és Gadamer műve.<sup>117</sup>

A hermeneutika által önmaga elé tűzött feladat ebben a tekintetben az, hogy „[a]z írásos formában megőrzött hagyományt [...] visszahozza az elidegenedettségből az élő jelenbe, a beszédbe”,<sup>118</sup> hogy a szöveget, mint „elidegenedett beszédet”, „értelemmé változtassa vissza. Mivel az írásosság révén az értelmet egyfajta önelidegenedés éri, ez a

---

<sup>117</sup> A tézist, mely szerint a heideggeri-gadameri hermeneutika nem annyira a felvilágosodással szembenálló, a felvilágosodást elutasító vagy visszavonó, konzervatív-tradicionalista filozófiai álláspontot képvisel, hanem tárgyilag sokkal inkább egyfajta következetesen végigvitt, magára a felvilágosodásra alkalmazott felvilágosodásként jellemezhető, bővebben *Heidegger és a szkeptizmus. A szkeptikus kételyen át a hermeneutikai kérdésig* című könyvemben próbáltam kifejteni (Budapest, Korona Nova, 1998, lásd elsősorban a VII. fejezetet: „Hermeneutika, felvilágosodás, szkeptizmus”, 157–168.); utalok továbbá „Hermeneutika és filológia – pietizmus és felvilágosodás” című tanulmányom II. és III. részére (*Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet*, idézett kötet, 368–447., itt 396–425.). Az irodalom ebben a tekintetben végbement elmúlt évtizedbeli fejleményeit megpróbáltam számba venni az előbbi tanulmány III. és IV. függelékében (id. kötet, 439–447.).

<sup>118</sup> IM 258. o

visszaváltoztatás a voltaképpen hermeneutikai feladat.<sup>119</sup> – Az írás-

<sup>119</sup> IM 276. A gadameri hermeneutika egyik kifejezett alaptétele (a heideggeri szemléletmódnak pedig hallgatólagos premisszája) a megértés mindenkori jelenre vonatkoztatottságának a hangsúlyozása: az értelemmegértés és az értelem-magyarázat vagy -kifejtés kettős képessége mellé Gadamer harmadik, egyenrangú tagként állítja oda az applikációt. „[...]a szöveget”, írja Gadamer, „[...] ha megfelelően, tehát a szöveg saját igénye szerint akarjuk megérteni, akkor minden pillanatban, azaz minden konkrét szituációban újból és másképp kell érteni. A megértés itt egyben mindig alkalmazás” (IM 219.) E ponton adódik egy újabb párhuzam a szóbeliség-írásbeliség paradigma és a hermeneutika között – éspedig vélhetően azért, mert egyfelől a szóbeliség korszakában az átadott hagyomány jelenre való vonatkoztatottsága, jelenre alkalmazása meglehetősen egyértelmű, úgyszólván alternatíva híján való, s mert másfelől a hermeneutika is a szóbeliséget tartja elsődlegesen szem előtt. Ezzel összefüggésben Gadamer hangsúlyozza: helytelen az a hagyományos nézet, mely megkülönbözteti a műalkotást annak mindenkori előadásától-recepciójától – a műalkotás magábanvaló, úgyszólván platonikus lényegét (ahogy nevezni szokták: eszmei mondanivalóját) mindenkori, úgymond véletlenszerű előadásától, befogadásától. A műalkotás nem valamely ideális képződmény, mely önálló, történelemfeletti értelemmel bírna, s melynek számára a recepció, a mindenkori előadás-befogadás, a mindenkori történeti hozzáférések közömbösek volnának – a műalkotás sokkal inkább csak a mindenkori előadásban-befogadásban az, ami. A befogadás a műalkotás lényegéhez tartozik. Ennek értelmében pedig „a tradíció maga csupán az állandó mássálevésben van.” (Gadamer: „Replik”. A *Hermeneutik und Ideologiekritik* című kötetben: Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1971, 307.; ld. most ugyancsak GW 2, 268.) Ezzel függ össze végül az, hogy minden megértés Gadamer számára alapvetően másként értés; másként értés, nem pedig jobb, értsd „objektívabb”, a magábanvaló igazságot inkább megközelítő megértés. „[...] nem helyes a megértésben rejlő produktív mozzanatot jobban értesnek nevezni”, írja. „A megértés valójában nem jobbanértés, sem a világosabb fogalmaknak köszönhető tárgyi jobban tudásnak, sem pedig annak az elvi fölénynek az értelmében, mely a tudatosságot jellemzi az alkotás tudatlanságával szemben. Elég azt mondani, hogy *másképp* értünk, *amikor egyáltalán megértünk*.” (IM 211.) Érdemes itt egy hosszabb részt idéznünk Nyíri Kristófnak a szóbeli hagyományok átadását-átvételét illető összegző ábrázolásából. „A szövegazonosság kérdése az elsődleges szóbeliség viszonyainak közepette valójában föl sem vehető, hiszen hiányzik a szövegek összehasonlításának, egybevetésének lehetősége. A szöveg sohasem adott; mindig csak a pillanat hangzásában jelenvaló; nincs mit, és nincs mivel egybevetni. Sem „eredeti” szövegről, sem szövegűségről nem beszélhetünk; a szöveg minden előadás alkalmával újonnan épül föl – noha bevett, az egyes dalnokok, illetve dalnoki kultúrák állandó eszköztárát képező elemekből. Amikor a Homérosz-kutató Milman Parry a klasszikus eposzi szövegek elemzéséből levont következtetéseit mintegy tapasztalatilag is alá kívánta támasztani s munkatársával, Albert Lorddal az 1930-as években Jugoszlávia délkeleti vidékein úgymond szerb-horvát hősi énekeket gyűjtött, úgy találta, hogy az írástudatlan dalnokok művésze nem annyira a sokat ismételt, időrágta fordulatok betanulásában áll, hanem abban a képességben, hogy a szokásos formulákat a pillanat sugallatára – jóllehet az alapvető képletek által meghatározott minták szerint – szőjék egybe és fogalmazzák újra. A *történet* lényegében változatlan marad – a hagyomány *viszonylag állandó* –, ám előadása: a mesterség szabályait követő *improvizáció*.” (Nyíri K., „Hagyomány és szóbeliség”, uő.: *A hagyomány filozófiája*, id. kötet, 23.) „A szokásos formulákat a pillanat sugallatára [...] egybeszöni és újrafogalmazni” – ez a hermeneutika nézőpontjából épp annyi, mint a szöveget, a hagyományt a jelenre alkalmazni. Amit Nyíri „improvizációként” nevez meg, az Gadamer hermeneutikai perpektívájában a (produktív) applikáció elnevezést viseli.



beliséget ebben az összefüggésben talán valamely hibernáláshoz vagy mélyhűtéshez hasonlíthatnánk. Fölbecsülhetetlen előnye, hogy hosszú időre konzervál. Ám miként a mélyhűtőből elővett dolgok közvetlenül ehetetlenek, s előbb megfelelőképpen ki kell olvasztani és kellő kezelésben kell részesíteni őket, úgy a megőrződött, ám elidegenedett szövegértelmet is újfent hozzáférhetővé kell tenni, élő beszéddé kell alakítani. S Gadamer valójában „a szöveg életre keltéséről” beszél.<sup>120</sup> Kommunikáció-technológiai kontextusunkban, a komputeres korszakában azt is mondhatnánk: az írásbeliség, a szövegszerző rögzítés egyfajta zip-programnak tekinthető; a becsomagolt file kibontásához pedig szükség van valamely unzip szoftverre. Ez utóbbi volna akkor a hermeneutika, mely a szöveget életre kelti. Az írásbeliséget, mint saját alapját korlátnak érzi ugyan, ám önpusztító módon mégsem rombolja le. Az írás által ütött sebet, mondhatnánk, az írás maga gyógyítja be – oly filozófiáfelfogás, mely Hegeléhez hasonlítható,<sup>121</sup> s amely talán Wittgenstein ama nézetével is párhuzamba állítható, mely szerint a filozófia voltaképpen terápia: a rosszul funkcionáló, illetve szabadságon lévő nyelv által okozott fogalmi betegségekből való gyógyuláshoz igyekszik hozzásegíteni.<sup>122</sup> E betegségekről pedig jelen összefüggésben alighanem elmondható: az írott nyelv tapasztalatának talaján kialakuló platonizmus hozza létre őket.

<sup>120</sup> IM 279.

<sup>121</sup> Vö. Hegel, *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. I. A logika*, 24. §., 3. függelék, ford. Szemere Samu, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979, 73. k.: „A szellemi élet [...] először mint ártatlanság és elfogulatlan bizalom jelenik meg; ámde a szellemi élet abban különbözik a természeti és közelebbiről az állati élettől, hogy nem marad meg magánvalóságában, hanem magáért van. A megkettőződésnek ezt az állapotát hovatovább ugyancsak meg kell szüntetni, s a szellemnek önmaga által az egységhez vissza kell térnie. Ez az egység csak ekkor szellemi s ama viszavezetés elve magában a gondolkodásban rejlik. Ez utóbbi *üti a sebet és egyúttal meg is gyógyítja*” (kiemelés F.M.I.; lásd Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Theorie Werkausgabe, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1970, 8. köt., 88.); vö. még Hegel: *A szellem fenomenológiája*, ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Budapest 1961, 342. („A szellem sebei meggyógyulnak, anélkül, hogy hegek maradnának”; Theorie Werkausgabe, 3. köt., 492.) továbbá Hegel, *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, ford. Szemere Samu, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979, 757.

<sup>122</sup> Ld. L. Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, 38., 109., 133., 255. §§. (Werkausgabe, id. kiadás, Bd. 1, 260., 299., 305., 360.) Lásd Nyíri K., *Ludwig Wittgenstein*, Budapest, Kossuth, 1983, 93.

Az írásbeliség által ütött sebet a hermeneutika azért teljes egészében mégsem gyógyítja be. Nem is teheti, ha egyszer az ember véges-ségével, történetiségével, és – főképp – a nyelv korlátaival, az írott nyelv tökéletlenségével kellőképpen számot vet. A nyelvínséggel a hermeneutika nagyon is tisztában van. „[...] soha véget nem érő, reménytelen vállalkozásnak tűnik a feladat”, írja Gadamer, „hogy szavakba foglaljuk, amit mondanak nekünk. Egyenesen a nyelv kritikájára ösztönözhet az a körülmény, hogy megértésakarásunk és megértéskéességünk mindig túl akar lépni a már elért megfogalmazásokon. [...] [Ám] minden ilyen kritika, mely a megértés céljával fölé emelkedik megfogalmazásaink sematizmusának, maga is nyelvi formában fejeződik ki. Ennyiben a nyelv maga mögött hagy minden kifogást, melyet illetékessége ellen hoznak fel. Univerzalitása lépést tart az ész egyetemességével.”<sup>123</sup> E sorokat érthetjük úgy: noha nem tudunk mindent kimondani, amit szeretnénk, noha a nyelv tökéletlen, mégis magát a nyelv tökéletlenségét, magában a nyelvben, és magának a nyelvnek a segítségével *szóvá tudjuk tenni*, s ezáltal újra és újra meg tudjuk haladni. Az írásbeliség által ütött sebet az annak talaján létrejövő hermeneutika, ha tökéletesen nem is, valamilyen mértékben mégis csak képes begyógyítani.

## V.

Jelen dolgozatban a szóbeliség-írásbéliség paradigma Nyíri által föltárt kontinensének némely vonását próbáltam a hermeneutikával párhuzamba állítani, a vázolt párhuzamokat pedig ama két tézis köré igyekeztem szervezni, mely szerint a nyelv problémája kitüntetett szerepet játszik Heidegger és Gadamer fenomenológiai-hermeneutikai gondolkodásában, s hogy ez a nyelvfelfogás elsődlegesen a szóbeli-

---

<sup>123</sup> IM 281.

szégre, a beszélt nyelvre orientálódik.<sup>124</sup> A bejárat utak és barangolások

<sup>124</sup> Az utóbbinak számos következménye és elágazása van, amire itt nem lehet kitérni. Csupán egy párhuzamot emelek ki, éspedig olyat, amelyet implicite a fentiekben már többször is érintettem, s amelyet a jelentés holizmusának (mindenkori kontextusfüggőségének, az egészről való függésének) lehet nevezni. Hermeneutikailag és a szóbeliség-paradigma felől tekintve a szavak az élő beszéd sodrában avagy a szöveg mindenkori kontextusának háttere előtt nyerik el jelentésüket (nem pedig, mondjuk, a szójelentések platonikus-husserliánus módon rögzített idealitása által), emiatt azután nem a kijelentés az értelem elemi egysége vagy hordozója, hanem az a (kontextuális-szituatív) háttér vagy horizont, amely többé-kevésbé öntudatlan, kimondatlan-kimondhatatlan, pusztán csak odagondolt marad, s amely az egyik fő oka annak, hogy – a filozófia állandó nyelvinséggel küszködik – „Jeder Satz, den ich schreibe”, olvasható Wittgensteinél, „meint immer schon das Ganze, also immer wieder dasselbe und es sind gleichsam nur Ansichten eines Gegenstandes unter verschiedenen Winkeln betrachtet” (*Vermischte Bemerkungen, Werkausgabe*, Bd. 8, 459.). Wittgenstein szavai szinte a megértés – rész és egész kölcsönös föltételezettségét állító – hermeneutikai körének egyfajta megfogalmazását nyújtják, s e megfogalmazás egyúttal azt is magyarázza, hogy a filozófia (és persze Wittgenstein filozófiája) nyelvileg miért nem képes összefüggő egészé, rendszerré szerveződni, miért marad szükségképpen töredékes, miért áll csupán megjegyzésekből, vagyis miért lehetetlen az, hogy – miként a *Philosophische Untersuchungen* előszava fogalmaz – „a gondolatok természetes és töretlen rendben haladjanak egyik tárgyról a másikra” (ld. *Werkausgabe*, Bd. 1, 231.; *Filozófiai vizsgálódások*, ford. Neumer K., Budapest, Atlantisz, 1998, 11.); ti. éppen azért, mert a helyzet nem az, hogy előbb volt az „egyik”, majd utána a „másik”, de még csak az sem, hogy esetleg – fordítva – előbb lett volna a „másik” majd utána az „egyik”, hanem sokkal inkább az, hogy előbb volt az „egész”, s mind az „egyik”, mind a „másik” csupán ezen (kimondatlan-kimondhatatlan) egészre vonatkoztatva, annak háttere előtt az, ami. „Denn dort, wo ich wirklich hin muß”, folytatja a fenti helyen Wittgenstein, „dort muß ich eigentlich schon sein” (*Werkausgabe*, Bd. 8, 460.), ami annyit tesz, hogy nem létezik semmiféle lépcsőfokról lépcsőfokra való fokozatos előrehaladó mozgás a cél felé (mert már mindig is annak háttere előtt avagy annak közegében-elemében mozgunk) – oly tényállás, amely Heidegger számára nagyon is ismert volt és amelyet számos helyen fogalmazott meg elsősorban abban a formában, miszerint a filozófiába nincs bevezetés, a tárgyhöz (az „élethez”, a „léthez”) nem tudunk eljutni, mert már mindig is benne állunk, s ilyenformán nincs olyan külső hely, ahonnan elindulhatnánk. „A filozófia – az, amit így nevezünk – csupán a metafizika beindítása”, hangzott székfoglaló előadásán. „Egyáltalán nem tudunk behelyezkedni, mivel [...] már mindig is benne állunk” (GA 9: 122.). S hogy a filozófia ilyen értelemben azután állandóan körben mozog, a Sein und Zeit módszerét egyértelműen meghatározta. „A kört tagadni, elrejtteni, vagy éppenséggel meghaladni akarni, nem más mint a félreismerés végleges megpecsételése” – hangzott az erre vonatkozó egyik kifejezett reflexió. „Az erőfeszítésnek inkább arra kell irányulnia, hogy eredeti módon s teljes egészében helyezkedjünk e „körbe” [...]” (*Sein und Zeit*, id. kiadás, 315.; a filozófiába való bevezetés lehetetlenségét, értelmetlenségét illetően lásd még pl. GA 5: 142. kk.; GA 27: 2. kk.; GA 50: 90. k.; GA 58: 29.; értelmetlenségről azért lehet beszélni, mert ha valóban komolyan vesszük, akkor feltételezzük, hogy kívül vagyunk a filozófián, így a filozófiába való bevezetés szorgos törekvése, amennyiben eredményes és siker koronázza, végső elemzésben a filozófiából való kivezetésé válik [GA 27: 2. k. o]). Úgy tűnik, erről a körről, illetve egészről Wittgensteinnek is volt némi – alkalmasint nem is csekély – fogalma. Megemlítendő még egy utalás erejéig, hogy „Wissen” wittgensteini elemzése a „Können” értelmében hasonlóképpen hermeneutikai párhuzamokat mutat, hiszen Heidegger az „etwas verstehen”-t éppen az „etwas können”-nel hozza kapcsolatba (ld. *Philosophische Untersuchungen*, 150–151. §§. és *Sein und Zeit*, 31. §.).

közben óhatatlanul sok egyéb témáról is szó esett, így egyebek mellett Wittgenstein gondolkodásának vonatkozó aspektusairól, illetve a hagyomány fogalmáról. Feltevésem az volt, hogy a két terület egymásra vetítése mindkettő számára gyümölcsöző tanulságokat kínálhat, akár párhuzamok, akár eltérések föltárása szempontjából. Az egyik érdekes fölismerésként az a belátás körvonalazódott, mely szerint a nyelvre (annak lényegére, illetve alapformájára) irányuló kérdésfeltevés maga is csak az írásbeliség talaján fogalmazódhatott meg, az – ezen kérdésfeltevés által meghatározott útra terelt – nyelvtudomány, nyelvfilozófia, logika és grammatika írott nyelvet alapul vevő tendenciáját ilyenformán úgyszólván elővételezte; s hogy továbbá, ezzel összefüggésben, korántsem véletlen, hanem nagyon is szerves következmény, hogy a beszélt nyelv ezen háttér előtt csupán az írott nyelv szűrőjén átszűrve, mintegy hátrafelé tekintve került a pillantás körébe. A dolgozat exploratív jellegét tekintve természetesen a párhuzamok föltérképezésére esett a hangsúly, ám nyilván éppannyira érdekes volna ezt követően az eltéréseknek is valamelyest utánajárni, végül pedig kísérletet tenni arra, hogy mindkettőnek – mind a párhuzamoknak, mind az eltéréseknek – valamilyen okát vagy magyarázatát adjuk. Mindkét jelzett feladat – főképp az utóbbi – meghaladja jelen dolgozat kereteit, s jóllehet aligha állíthatnám, hogy a párhuzamok fölvázolása terén bármilyen értelemben is kimerítettem volna az itt kínálkozó lehetőségeket, mégis szeretném, legalábbis nagy vonalakban, némely eltérésre ráirányítani a figyelmet. Nem utolsósorban azért, mert mindenféle párhuzam végül is csak eltérések háttere előtt tesz szert jelentőségre (enélkül ti. merő egybeesésről lenne szó), miként, másfelől, az eltérések is csupán a párhuzamok háttere előtt kerülhetnek valamelyest is helyes megvilágításba (puszta eltérések mindenféle párhuzam nélkül fölszámolnák az egymásra vonatkoztatás értelmességét).

A leglényegesebb párhuzam, amely mindenfajta további összevetés átfogó horizontját vagy hátterét alkotja, a szóbeliség előtérbe helyezése – és a jelentés jelölet-elméletének ezzel összefüggő közös és egyértelmű elutasítása – körül látszik körvonalazódni, közelebből ama tézis körül, mely szerint szóbeli kultúrákban „nevek alapvető

szerepet játszanak, ám nem pusztán jelölik hordozójukat, hanem úgy-szólván összefonódnak azzal”. A szóbeliség kitüntettségének s az utóbbi tétel érvényesülésének ugyanakkor más és más oldalai kerülnek előtérbe Heideggernél és Gadamernél, sőt alkalmasint Heidegger első és második korszaka között is nem jelentéktelen eltérések, hangsúlyeltolódások mutatkoznak.

Ami Heidegger *egész* gondolkodói útjára érvényesnek tűnik, sőt annak egyúttal döntő ösztönzését alkotja, az a lét és nyelv közti szoros viszony gondolata: e gondolat legelső írásaitól kezdve jelen van, s a habilitációs írásának címében kifejezetten föltűnik (*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*: a kategóriaprobléma a létre vonatkozó kérdést, a jelentéstan a nyelv kérdését rejti magában).<sup>125</sup> Az a mód, ahogy Heidegger a közöttük fennálló viszonyt mindenkor körvonalazza, persze jelentős változásokat mutat. Ám a lét és nyelv közti szoros viszony feltételezése állandó, ez pedig jelen összefüggésünkben a szóbeliség-írásbéliség paradigma és az ontológia (metafizika) közti kapcsolatra utal. A nyelvhez való viszony és a platóni ideák között összefüggést látni – azt föltételezni, hogy a szóbeliségről az írásbeliségre való áttérés metafizikai forradalomhoz vezetett –, mindez Heidegger felől tekintve korántsem tűnik földtől elrugaszkodott gondolatnak: inkább nagyon is kézenfekvő.<sup>126</sup> A párhuzam jelentőségét tovább növeli az a tény, hogy a döntő változást Heidegger is nagyjá-

<sup>125</sup> Visszapillantva maga Heidegger is így látja gondolati útja két meghatározó kérdését: vö. GA 1: 55.; *Unterwegs zur Sprache*, id. kiadás, 91. k. Lásd most ugyancsak GA 66: 411. k.

<sup>126</sup> Ahogy az ember a nyelvhez viszonyul, s ahogy látja a világot, a létezőket: e két dolog nyilván nem szakítható el egymástól. A tényállás alapján véve roppant egyszerű, noha a filozófia történetében (éppenséggel a platonikus tradíció uralomra jutásának következtében, melyet nem csupán a létfelejtés, de nem kevésbé a nyelvfelejtés is jellemez) nemigen méltatták figyelemre: aki a létről beszélni akar, abban végül is tudatosodnia kell, hogy létre vonatkozó beszéde valamilyen nyelvet használ (nyelv nélkül úgyszólván nincs lét). Innen tekintve érthető, hogy lét és nyelv egymással való szoros összeszővődöttsége következtében szavak és dolgok egymással összefonódnak, és a „szó és dolog benső egységére” (GW 1, 407., 409. = IM 282., 284.) vonatkozó tézisében ezt juttatja majd Gadamer a maga részéről kifejezésre, s beszél egyúttal a nyelv ontológiai fölértékelődéséről.

ból Platón korára teszi.<sup>127</sup> Ám a változás *magyarázatában* már bizonyos eltérések mutatkoznak. Ha jól látom, Heidegger nemigen támaszkodik itt a szóbeliségről az írásbeliségre való áttérés tényére, s föltehetően vonakodnék is ennek döntő súlyt tulajdonítani. Az ő nézőpontjából, úgy gondolom, egy kommunikáció-technológiai változás – legyen bár mégoly forradalmi – inkább következmény (esetleg megnyilvánulás) lehet, semmint ok: az, hogy az emberek áttértek a szóbeliségről az írásbeliségre, az alfabetikus ábécére, az ember léthez való viszonyában bekövetkezett változás következménye (esetleg indexe avagy kifejeződése). Anélkül, hogy ezt a kérdést el lehetne itt mélyíteni, érdemes meggondolnunk: ha egy metafizikai forradalmat vagy paradigmaváltást (a platonizmusnak, mint az európai filozófia fő szemléletmódjának a kialakulását) egy kommunikáció-technológiai felfedezéssel vagy változással akarunk magyarázni, akkor ez utóbbit úgyszólván végső, önmagában immár megmagyarázhatatlan tényként kell odaállítanunk. Természetesen – mint azt Wittgenstein óta jól tud-

<sup>127</sup> Külön vizsgálódás tárgya volna annak utánajárni, hogy a kortárs német filozófiában – melynek elsöprő kritikájára Heidegger minduntalan vissza-visszatér – kik és milyen keretben előlegezték meg – éppenséggel a *Bildungshumanismus*, avagy annak rezignációba hajló optikáján keresztül – ezt a nézetet. Heidegger számára is ismert nevezetes 1919-es előadásában a neokantianizmus világszemléletéhez sok tekintetben közel álló Max Weber például a tudományos gondolkodás Platón korában bekövetkezett „változásáról”, a „hellén szellem felfedezéséről” beszélt; s a platóni barlang-hasonlatot értelmezve hangsúlylalt arra: a görögök épp akkoriban fedezték fel „minden tudományos megismerés egyik nagy eszközének, a *fogalomnak* a jelentőségét”, melynek a révén immár meg lehet ismerni, „hogy ez és csakis ez az igazság, az *örök* igazság, amely sohasem fog elmúlni [...] S ebből az ő szemükben az következett, hogy ha megtalálják a szépséget, a jónak, vagy akár a bátorságnak, a léleknek [...] a helyes fogalmát, akkor ezek igazi létét is meg lehet ragadni [...]” (Max Weber, „Wissenschaft als Beruf”, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, sajtó alá rendezte J. Winckelmann, 3. kiadás, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1968, 582–613., itt 590.; magyarul ld. M. Weber: „A tudomány mint hivatás”, *A tudomány és a politika mint hivatás*, Budapest, Kossuth, 1995, 25. k.; kiemelések az eredetiben). Weber megfogalmazásából teljesen egyértelműen kitűnik „fogalomnak” és „örök igazságnak” a párhuzamba állítása, kölcsönös egymáshoz való rendelése, pontosabban közös születési pillanata. Mielőtt a görögök Platónnál fölfedezték az ideákat, a „fogalmat”, ilyenformán nem volt „örök igazság” sem.

juk – minden magyarázatnak valahol véget kell érnie, ám Heidegger számára ez a pont ott érkezik el, ahol az ember létezéssel való viszonyában bekövetkezett változás érzékeléséhez jutunk el.<sup>128</sup>

A *Lét és idő* korszakában Heidegger a nyelvet beszédként, közlés-ként írja le; olyan beszédként, amelynek semmi köze a teoretikus beállítódásban tett, kontextustalanított és logikai eszközökkel elemezhető kijelentéshez. Ez utóbbi levezetett, mint Heidegger mondja, „származékos”. A szóbeliségre, szituációba ágyazottságra jellemző példa „A kalapács nehéz”. A beszéd során Heidegger számára „a jelentésekhez szavak nőnek hozzá”.<sup>129</sup> Ez a hozzá- vagy összenövés aligha volna elképzelhető az írott nyelv esetében. Ez utóbbit éppen hogy az jellemzi ugyanis: a jelentések eloldódhatnak a szavaktól, a szavak megváltoztathatják, esetenként elveszíthetik jelentésüket. Mivel a Plató-

<sup>128</sup> Külön vizsgálódás tárgya volna annak utánajárni, hogy a kortárs német filozófiában – melynek elsöprő kritikájára Heidegger minduntalan vissza-visszatér – kik és milyen keretben előlegezték meg – éppenséggel a *Bildungshumanismus*, vagy annak rezignációba hajló optikáján keresztül – ezt a nézetet. Heidegger számára is ismert nevezetes 1919-es előadásában a neokantianizmus világszemléletéhez sok tekintetben közel álló Max Weber például a tudományos gondolkodás Platón korában bekövetkezett „változásáról”, a „hellén szellem felfedezéséről” beszélt; s a platóni barlang-hasonlatot értelmezve hangsúlytal utalt arra: a görögök épp akkoriban fedezték fel „minden tudományos megismerés egyik nagy eszközének, a *fogalomnak* a jelentőségét”, melynek a révén immár meg lehet ismerni, „hogy ez és csakis ez az igazság, az örök igazság, amely sohasem fog elmúlni [...] S ebből az ő szemükben az következett, hogy ha megtalálják a szépnak, a jónak, vagy akár a bátorságnak, a léleknek [...] a helyes fogalmát, akkor ezek igazi létét is meg lehet ragadni [...]” (Max Weber: „Wissenschaft als Beruf”; Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, sajtó alá rendezte J. Winckelmann, 3. kiadás, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1968, 582–613., itt 590.; magyarul lásd M. Weber, „A tudomány mint hivatás”. Weber, *A tudomány és a politika mint hivatás*, Budapest, Kossuth, 1995, 25. k. ; kiemelések az eredetiben). Weber megfogalmazásából teljesen egyértelműen kitűnik „fogalomnak” és „örök igazságnak” a párhuzamba állítása, kölcsönös egymáshoz való rendelése, pontosabban közös születési pillanata. Mielőtt a görögök Platónnál fölfedezték az ideákat, a „fogalmat”, ilyenformán nem volt „örök igazság” sem. – „Igazság” és „megismerés”, mondja Heidegger 1928/29-ben, a görögök számára elsődlegesen a „beszélt szóban” jelenik meg. Az antik logika ezért áll oly lényegi és szoros kapcsolatban a tudománnyal és megismeréssel, amely különösképpen a nyilvános beszéddel foglalkozik, nevezetesen a retorikával. A platóni logika összes alaproblémája ezért egyben a retorika problémája is (GA 27: 58. ).

<sup>129</sup> SZ 161. (Vö. LI 306.)

nig visszanyúló európai filozófia szemléletmódja, világlátása és – amiben az megtestesül –: fogalmisága-nyelvezete Heidegger számára alapvető kritika tárgya, így érthető módon, állandó nyelvínséggel küszködve, újfajta, szokatlan nyelven – nem pusztán neologizmusok tömkelegével, de a grammatikai formák széttördelésével és újraalkotásával – próbálja filozófiai mondanivalóját, a létre vonatkozó kérdést a felejtésből kiragadni, és valamifajta, „testére szabott” nyelven megfogalmazni, kidolgozni. A mű befejezetlensége Heidegger számára azt a tapasztalatot közvetíti, hogy a filozófia metafizikai világlátása, világviszonyulása és nyelvezete végső fokon alkalmatlan a létkérdés artikulálására, befogadására; ezzel párhuzamosan, gondolkodásának átépülésével és késői szemléletmódjának kialakulásával, megváltozik a nyelvről vallott felfogása is. Most olyasféle meghatározásokkal bukkanak föl nála, mint például „a nyelv a lét háza”.<sup>130</sup> Megváltozott nyelvfelfogását – a költői nyelv fölértékelését – Heidegger a megváltozott nyelvfelfogás segítségével fejezi ki, meglehetősen szokatlan „nyelven”, inkább „költői”, semmint „filozófiai” nyelven. Ám hol van az megírva, hogy a filozófiának milyen nyelven kell beszélnie, avagy rögzítettek-e a filozófiai és a költői beszéd határai egyszer s mindenkorra? Semmi kétség, a „metafizikaként” felfogott filozófiától és a „metafizikai” fogalmiságtól való távolodásával párhuzamosan Heidegger új, szokatlan nyelvfelfogást alakított ki. Hogy ezt az új nyelvfelfogást más, új nyelven fejtette ki, innen tekintve csak a következetesség jele. Korábbi nyelvi törekvéseire Heidegger most kritikailag pillant vissza. Richard Wisserrel 1969-ben folytatott beszélgetését a következő szavakkal fejezte be: „A nyelv újfajta gondosságára van szükség: nem új terminusok kitalálására, amint azt egykor gondoltam, hanem állandó sorvadásban levő nyelvünk eredeti tartalmához való visszanyúlásra.”<sup>131</sup> Ám „a gondolkodás nyelve csak a természetes nyelvből indulhat ki.”<sup>132</sup>

<sup>130</sup> GA 9: 313, 333.

<sup>131</sup> *Martin Heidegger im Gespräch*, G. Neske, szerk. Pfullingen, Neske, 1988, 28.

<sup>132</sup> Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1976, 54.



A nevezetes megfogalmazás, „a nyelv a lét háza”, éppenhogy a filozófia „tárgyának”, a létnek a nyelvvel való sajátos összeszövődöttségét hivatott kifejezni. A metaforáról korábban mondtak fényében aligha söpörhetjük le e meghatározást pusztá „metaforaként”. Ahogy egy mellette fölbukkanó másikat sem, mely így hangzik: a nyelv „a lét nyelve, ahogy a felhők az ég felhői”.<sup>133</sup> – Ég és felhők sajátos módon szövődnek össze egymással: noha lehetséges „felhőtlen” ég is, nincs viszont „ég nélküli felhő”: nem lehetséges felhő ég nélkül. Azaz: a lét lehetséges ugyan nyelv nélkül, ám ekkor „szótlan” marad, magában elzárt; mihelyt van viszont nyelv, az nyomban „a lét nyelve”, éppén úgy, ahogy a felhők – mihelyt vannak –: „az ég felhői”.

„Nevék [...] nem pusztán jelölik hordozójukat, hanem úgyszólván összefonódnak azzal”. Ez az összefonódás, más és más módon, mint látható, jól mutatkozik meg Heideggernek mind korai, mind késői fel-fogásában; szavak jelentésekkel való összenövése az előbbiben, a költői nyelv kiemelkedő fontossága az utóbbiban. A költői nyelv – amint azt Gadamer több helyen kifejtette – különösen jellegzetes esete ennek az összefonódásnak. Hiszen ha az érzékietlen-ideális jelentést tetszőleges szóval, tetszőleges érzéki hangalakkal lehetne összekapcsolni, akkor ez a műalkotást nem mástól, mint sajátos „esztétikai”, „költői” jellegétől fosztaná meg. Amit a műalkotás mondani akar, azt éppén csak azokkal a szavakkal mondhatja el, amelyekkel mondja; föltéve, hogy valódi műalkotásról van szó, mondanivalóját nem lehet – szemben mondjuk egy tudományos értekezéssel – „más szavakkal” elmondania.<sup>134</sup> A *Lét és idő* korai pragmatikus kontextusát Heideggernél a létesemény, léttörténet késői perpektívája váltja föl, s ez nem csekély gondolati változás; ám lét és nyelv, dolog és szó összetartozása láthatóan állandó jellemzője marad gondolkodásának.

<sup>133</sup> GA 9: 364

<sup>134</sup> Bővebben próbáltam ezt a gondolatot kifejteni egy *József Attilára vonatkozó párhuzam keretében József Attila esztétikai írásai és Gadamer hermeneutikája. Irodalmi szöveg és filozófiai szöveg* című könyvemben (Pozsony, Kalligram, 2003).

A szóbeliség-írásbeliség paradigma által jelzett kommunikáció-technológiai váltás eklatánsabban lép az előtérbe Gadamernél, miközben fennmarad a dolog és szó egységét állító tézis. Az ok talán az, hogy Gadamer öntudatosabban sorolja saját gondolkodását a „hermeneutikához”. Heidegger ezzel szemben a maga nyelvinségében (továbbá gondolkodói nagyvonalúságában és adakozó kedvében) a saját gondolkodása jellemzésére használt kifejezéseket, egyiket a másik után, mind föladja: „ontológia”, „fundamentálonológia”, „egisztenciális analitika”, „fenomenológia”, „hermeneutika” – előbb-utóbb mindegyiktől búcsút vesz. Mivel Gadamer öntudatosabban kapcsolódik a hermeneutikai hagyományhoz, így a szóbeliség-írásbeliség problémaköre nála határozottabban jelenik meg. Heideggernél a hagyomány ugyan hasonló önelidegenedésen megy keresztül, mint amit az írásbeliségről, az írásbeli hagyományról Gadamer állapított meg, ám mégsem állítható, hogy ez számára mindenekelőtt és elsősorban az írásbeli rögzítésnek volna köszönhető. Hiszen a „Rede” már „Gerede” formájában megkezdí – még minden írásbeli rögzítést megelőzően – az önelidegenedést. A kontextustalanítás persze az írásosságban tovább folytatódik és úgyszólván kiteljesedik, ám már ott megkezdődik, amikor a mondottakat megiméttik, diffúz módon újramondják, s a továbbmondás, a hallomásból szerzett értesülés alapján értelmét egyre inkább nivellálják, eltorzítják és kiüresítik.<sup>135</sup> „A vélemények fogalmakban és tételekben rögzülnek, ezeket azután a beszédben ismételtetik, úgyhogy ami eredetileg megnyílt, az újra bezárul.”<sup>136</sup> Egy utalás erejéig említhetem csak, hogy amit itt Heidegger „hagyományként” ért, nem esik egybe azzal, amit Gadamer ért rajta, s a szóbeliség-írásbeliség paradigmában körvonalazódó hagyományfogalom ugyancsak eltérő jelentésszféraiban mozog. Míg

<sup>135</sup> Lásd például SZ 168. k., 222., 224. (LI 316. k., 389. k., 392..). Vö. még *Einführung in die Metaphysik*, id. kiadás, 141. k. Egyetemi előadásain Heidegger behatóan tárgyalja Platón írás-kritikáját; hangsúllyal említi, hogy a mondott és az írott dolgoknak arra kell ösztönözniük, hogy forduljunk magukhoz a dolgokhoz, melyekről szólnak. Sem egyik, sem másik nem eredményezhet ugyanis önmagától semmit (GA 19: 329. k., 340. kk).

<sup>136</sup> BGA 19: 16.

Heidegger a jövő felé pillant, a hagyományhoz a megújítás, meghaladás igényével fordul vissza, addig Gadamer fő gondja a múltbeli hagyomány jelenkorral való közvetítése, a jelenbe való eleven áttemelése.<sup>137</sup> Gadamer ezért az ún. metafizikával nem áll oly kritikusan szemben, mint Heidegger. Heidegger számára amit át kellene adni, ám ami újra és újra a feledés, elfedés, nivellálódás áldozatává válik, az az eredeti igazságok, felfedések köre<sup>138</sup>; Gadamer számára a klasszikus értelemben vett írásbeli, kultúrhagyományról van szó, a szóbeliség-írásbeliség paradigmában körvonalazódó hagyományfogalom pedig mindenekeleltt a gyakorlati tudásnak, a készségekeknek és szokásoknak a halmazát tartalmazza.<sup>139</sup>

Gadamer beszélgetésfogalma a szóbeliségnek egy a heideggerihez képest másfajta dimenzióját ábrázolja; a dialogikus, közösségi jelleg itt határozottan kidomborodik. Mivel e fogalmat saját Platón-értelmezéséhez kapcsolódva dolgozza ki, Gadamer Platón-képe markáns eltéréseket mutat Heideggeréhez képest (s vélhetően Wittgensteinéhez képest is): a szóbeliség mozzanata dominál benne, a nyugati metafizika „platonista” fordulatát pedig Gadamer az eleven dialógus áramában, ide-oda indázó beszélgetésében úgyszólván semlegesíti. Egyetlen olyan jelentősebb hely ismeretes számomra, ahol Platón Gadamernél a heideggeri destrukció és „Verfallsgeschichte” perspektívájában kerül

<sup>137</sup> Gadamer a hagyományt a jelenkor számára akarja közvetíteni, jelenvalóvá tenni, nem pedig – Heidegger módjára – egy előrefutó, radikális „isméltés”, illetve „destrukció” révén meghaladni. Ennek a tényállásnak maga Gadamer is tudatában van. Míg Heidegger a megértést az emberi ittlét jövőre orientált jellegére helyezte ki – írja fő műve második kiadásának előszavában –, addig én „a múltbeli és öröklött dolgok elszakításának az irányát helyeztem előtérbe. Néhány bírálomhoz hasonlóan” – teszi hozzá – „itt Heidegger is hiányolhatná a végső radikalizmust a következtetések levonásában.” Heideggerrel szemben Gadamer inkább „a lehanyatlott nap utolsó derengéseit nézi az égbolton”, mintsem előre, a hajnal felé fordulva, „visszatérésének első sugarait” figyelné (IM 17.).

<sup>138</sup> Utóbbiban rögzíti Heidegger az előbbi jelentését; lásd SZ 219. k. (LI 386. k.)

<sup>139</sup> Nyíri fölhívja rá a figyelmet, hogy „a hagyomány a szóbeliség viszonyainak tudásmegőrző intézményeként” határozható meg; ebben az értelemben akkor az írásbeli hagyomány, a történeti tudat által közvetített hagyomány (mint ami „megkérdőjelezhető, reflexió és kritika tárgyává tehető”) „az elsődleges hagyományoktól gyökeresen különbözik]” („Hagyomány és képi gondolkodás”; lásd: <http://www.fil.hu/nyiri/szekfoglalo/>).

jellemzésre. Ez a hely fő műve III. részében található, ahol Platón fordulópontként mutatja be a nyelvfogalom s vele együtt a nyugati metafizika történetében. Rövidsége és enigmatikussága ellenére nagy fontosságú helyről van szó, mivel a nyugati metafizika látásmódjának (a platonizmusnak) a kialakulását Gadamer itt határozott negatív hangsúllyal Platón művéhez kapcsolja, s diskussziója középpontjába ráadásul a nyelv problémáját állítja.<sup>140</sup> Mindez nagyon is közel hozza elemzését a szóbeliség-írásbeliség paradigma látásmódjához (hiszen a platóni ideatan és a nyelv problémájának összekapcsolásáról van szó), illetőleg ahhoz a megállapításhoz, mely szerint itt valóságos filozófiai-metafizikai forradalom ment végbe. Gadamer azonban, noha Heideggerrel eltérően a szóbeliség-írásbeliség kérdéskörének – mint láttuk – sokkal nagyobb figyelmet szentel, magyarázatát épp e ponton más irányba orientálja. Másképp fogalmazva: a tézist, mely szerint a szóbeliségről az írásbeliségre való áttérés Platón korában valóságos filozófiai-metafizikai forradalomhoz vezetett, Gadamer abból a szempontból teljes mértékben osztja és a maga eszéivel visszaigazolja, hogy itt döntő fordulat állott be a nyugati filozófia történetében, s hogy e fordulat – a maga nem lebecsülendő metafizikai konzekvenciáival – elsődlegesen a nyelvprobléma körül forgott; ám magyarázatában épp az írásbeliségre való hivatkozás e ponton nem játszik számottevő szerepet. A fő eltérés Gadamer ama tézise körül látszik forogni, mely szerint a nyelv instrumentalista-nominalista irányba való fejlődéséért, szó és dolog egymástól való elválásáért, ennek következtében pedig a je-

<sup>140</sup> Az irodalomban nem is maradt el bizonyos meghökkenés és értetlenség a vonatkozó elemzéssel szemben, hiszen Gadamer Platónhoz máskülönben alapvetően pozitíve kapcsolódik, számára Platón saját filozófiai törekvései tekintetében teljességgel utitársnak számít. Ez az egyetlen elemzés, ahol – Heideggerre emlékeztető módon – Platónat rendkívül kritikusan szemléli, és a nyugati metafizika nyelvfelejtését egyenesen tőle eredezteti. „[...] mindent egybevetve, azt kell mondanunk”, hangzik egyik radikális megállapítása, „Platón azzal, hogy felfedezte az ideákat, a nyelv saját lényegét még jobban elfedte, mint a szofista teoretikusok, akik a nyelv használatában és a nyelvvel való visszaélésben fejlesztették ki művészetüket” (IM 285.). Az irodalom meghökkenést illetően lásd Jean Grondin, „Unterwegs zur Rhetorik. Gadamers Schritt von Platon zu Augustin in *Wahrheit und Methode*”, *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, hrsg. G. Figal, J. Grondin, D. Schmidt, Tübingen, Mohr, 2000, 207–218., itt 209. kk.

lentés platonizmusának kialakulásáért – s általában véve azért a döntő irányvételért, melyet a nyelvfogalom öntudatosodása az európai filozófia történetében vett – nem pusztán, sőt talán nem is elsősorban egy kommunikáció-technológiai forradalom, hanem sokkal inkább a sofisták nyelvvel való visszaélése a felelős. Heideggernél e tekintetben explicit állásfoglalást nem látok, talán egy közvetett megerősítést ki lehet olvasni belőle abban az értelemben, hogy az embert több helyen olyan lényként ábrázolja, aki képes dolgokat nemcsak fel-, de elfedni is – többek között magát önmaga előtt is –, ilyenformán pedig elrejtőzni, amit Augustinus ama megfigyelésére való hangsúlyos fiatalkori hivatkozása erősít föl, mely szerint az emberek szeretik az igazságot, amely föltáruul előttük, míg gyűlölik az igazságot, mely előtt ők maguk föltáruznak, hogy az emberi lélek rejtőzködni akar, de nem akarja, hogy bármi is elrejtőzzék előle.<sup>141</sup> Első marburgi előadásán, 1923/24-ben azután hangsúlyosan említi, hogy a világban lét alapvető módja a beszéd, s viszonylag nagy figyelmet szentel annak, ahogy Arisztotelész a *logos* hamisságát, ill. a *pseudos* (tévedés, csalás, megtévesztés, csalódás) lehetőségét az emberi létben körvonalazza. A beszéd ténylegességében, fakticitásában gyökerezik a tévedés, megcsalatas lehetősége, állapítja meg. A beszédnek az a természetes tendenciája, hogy mond valamit; ezzel adva van azonban egyúttal annak a lehetősége is, hogy elfedjen, hogy mást állítson. A nyelv alaplehetőségében gyökerezik a hazugság fakticitása. A hazug ember úgy beszél, hogy azt, amit mond, a tényállást, amiről kijelentést tesz, elfedi. Ha elfedi, akkor persze ismernie kell.<sup>142</sup> A beszélőnek különböző lehetőségek állnak rendelkezésre, hogy a beszédben mint olyanban önmagát elrejtse, s ez nevezhető a rejtőzködő életnek.<sup>143</sup>

<sup>141</sup> Vö. GA 60: 199. kk. és Augustinus, *Confessiones*, X, könyv, XXIII. fejt.

<sup>142</sup> GA 17: 35.

<sup>143</sup> GA 17: 39., 35. Gadamer értelmezői nézőpontját Platón *Szofista* c. dialógusának részletes heideggeri értelmezése is sugallhatta; vö. GA 19: 230. kk., 404. k., 531. k. A hermeneutikának, illetve a hermeneutika „nyelvfilozófiai” dimenziójának olyan vonása kerül itt az előtérbe, amelyet – hagyományos megjelöléssel – „etikainak” lehet nevezni. Lásd ezzel kapcsolatban „Hermeneutika, etika, nyelvfilozófia” című írásomat (*Világosság*, 2003/5–6).

Gadamerre visszatérve: a szóban forgó elemzés, a fő mű III. részének „A nyelv fogalmának kialakulása az európai gondolkodás történetében” címet viselő második fejezete a szóbeliség korára való félreérthetetlen utalással kezdődik: „A szó és a dolog belső egysége a primitív korok számára olyannyira magától értetődő, hogy az igazi nevet viselőjének részeként, ha ugyan nem képviselőjeként tapasztalják”,<sup>144</sup> írja Gadamer. A görög gondolkodás a szót a név felől értelmezi, és mivel a név hozzátartozik viselőjéhez, így magához a léthez tartozik hozzá. „A szó valamiféle rejtélyes módon [...] hozzátartozik a leképezett létéhez”,<sup>145</sup> hangsúlyozza saját álláspontjaként nagy erővel. „A nyelvi szó nem jel, melyért nyúlunk, de nem is olyan jel, amelyet előállítunk vagy valaki másnak adunk, nem létező dolog, melyet használatba veszünk, és a jelentés idealitásával terhelünk meg, hogy ezáltal valami más létezőt tegyünk láthatóvá.”<sup>146</sup>

Szó és dolog ilyesfajta szoros egysége Platón korában, nem utolsósorban a „beszéddel való szofisztikus visszaélés”<sup>147</sup> miatt, válságba került. Ahogy az írásbeliség kialakulását is (mint fentebb láttuk) az jelzi, hogy születésének pillanatában önkritikusan önmaga ellen fordul, úgy szó és dolog egysége is akkor válik láthatóvá, akkor tudatosodik igazán, amikor ez az egység már bomlófélben van. „A szóba vett hit és a szóban való kételkedés jellemzi azt a problémaszituációt, amelyben a görög felvilágosodás gondolkodása a szó és a dolog viszonyát látta”, írja Gadamer. „Ez a háttere Platón *Kratülosz*ának, a nyelvről való görög gondolkodás alapművének, mely a problémát teljes terjedelmében átfogja.”<sup>148</sup> E bonyolult platóni dialógus nem kevésbé összetett és sokfelé ágazó gadameri elemzése arra a konklúzióra vezet, mely szerint a szavakkal való szofista visszaélés miatt Platónnak a nyelvi helyességet a tárgyi igazságtól el kellett választania: így szavak nélkül, tisztán önmagából kell megismerni a létezőt. Mivel a

---

<sup>144</sup> IM 284.

<sup>145</sup> IM 291.

<sup>146</sup> IM 291.

<sup>147</sup> IM 288.

<sup>148</sup> IM 284.

platóni *Kratüloszban* „ad absurdum viszik, hogy a szó képmás, úgy látszik nem marad más hátra, mint elismerni: a szó jel. [...] ettől fogva a kép [eikón] fogalmát a nyelvre irányuló valamennyi reflexióban a jel (szémeion vagy szémainon) fogalmával helyettesítik. *Ez nem csupán terminológiai változás, hanem a nyelv mibenlétéről való gondolkodás döntő irányvétele, mely korszakot alkotott.* Hogy a dolgok igazi létét „a szavak nélkül” kell kutatni, épp azt akarja jelenteni, hogy nem a szavak sajátos létében rejlik az igazsághoz való hozzáférés [...] a gondolkodás [...] eloldódik a szavak sajátos lététől, [és] pusztá jelnek tekinti őket [...]”<sup>149</sup> Hogy legyőzzük a szavak hatalmát és démonikus technicizálásukat a szofisták érvelési művészetében, túl kell tehát lépni a szavak területén: „az ideák tiszta gondolása, a dianioia mint a lélek önmagával folytatott dialógusa, néma” marad.<sup>150</sup> A megismertő léleknek az ideák felé vezető úton meg kell szabadulni, úgyszólván meg kell tisztulnia a szavak hatalmától, uralmától; az ideák megismerése így maga mögött hagyja a szavakra való vonatkoztatottságot – Platón az ideák világából egyszerűen kitessékeli a nyelvet.

Gadamer elemzése azt mutatja meg, hogyan, milyen problémaszituációban jön létre a görög gondolkodásban szó és dolog egymástól való elválásának pillanata: az európai metafizika (s ezen belül nyelvfilozófia) egész további fejlődését alapjaiban meghatározó ama fejlemény, melynek középpontját egy olyan, nyelv nélküli, „szótlan” ontológiai lényegszféra alkotja (ideavilág, ideál-identikus jelentések, magánvaló igazságok örök birodalma), melyet a másik oldalon egy ontológiátlanított, azaz pusztá instrumentális szerepre szorított, ilyenformán leértékelt nyelv egészít ki. A nyelvtelenített (nyelvi hozzáférés alól kivont) ontológia léttelenített, instrumententális nyelvvel egészül ki. Az igazi létezőnek nincs sajátos, hozzá mért vagy hozzá tartozó nyelve, illetőleg – ami ugyanaz –: bármely szót tetszőlegesen rá lehet aggatni. Ez azonban történeti jelen: az, hogy az észnek, illetve a

<sup>149</sup> IM 289. o (GW 1, 418.; kiemelés F.M.I.)

<sup>150</sup> IM 285. (GW 1: 411. ). Egy későbbi helyen pedig azt írja: „az 'ész nyelve' nem külön, önmagáért való nyelv” (IM 294. = GW 1: 425.).

filozófiának nincs sajátos nyelve, oka egyúttal állandó nyelvinségének. Az út az európai történelemben a nyelv nem tudatosulásától a tudatosulásáig vezet, s ily módon a „modern nyelvfogalom a nyelv olyan tudatosulását előfeltételezi, mely maga is a történelem eredménye”.<sup>151</sup> A nemtudatosulástól a tudatosulás felé vezető út egyúttal – és szükségképpen – a nagyraértékeléstől az elértéktelenedésig vezető úttal esik egybe. A nyelvfogalomnak az európai gondolkodás történetében való kialakulása a görögök nyelvfeledtségétől a nyelv tudatosulásán keresztül egészen jelenkori instrumentalista-nominalista leértékelődéséig vezet. Ennek a jelenig ható drámai fejleménynek a leírásában, mely az európai metafizikában mind a nyelvről, mind a létről való gondolkodást meghatározta, az írásbeliségre mindazonáltal nem látható utalást. A szofisták ellen Platón által aratott diadal pyrrhusi győzelemnek bizonyul: a filozófus „nyelvtelenséggel”, „szótlansággal” fizet a szavakkal való visszaélés fenyegető rémének elhárításáért; s az igazság honából egyúttal a retorikát is kiutasítják.

## VI.

Nyíri utal arra, hogy „[n]oha Wittgenstein kényszeresen sokat írt, problematikus viszonya volt az írott nyelvhez, s különösen annak kiteljesedett formájához: a nyomtatott könyvhöz”; „ódkodása attól, hogy publikálja írásait, ismert, sőt hirhedett”, teszi hozzá, és hangsúlyllyal említi, hogy Wittgenstein „képtelennek bizonyult valamiféle modern értelemben vett *értekezést* megírni.”<sup>152</sup>

Befejezősképpen utalni szeretnék rá, hogy a helyzet más- és más-képp ugyan, de meglepő módon hasonló volt Heidegger és Gadamer esetében, éspedig mind az írott nyelvhez, mind a valamiféle modern

<sup>151</sup> GW 1, 407. (= IM 283.) Hogy az európai filozófia nyelvfogalma az ember léthez való metafizikai viszonyulásából, azaz meghatározott létmegértésből nőtt ki, arra Heideggernél is számos utalást találni; vö. pl. Einführung in die Metaphysik, id. kiadás, 45., 131.

<sup>152</sup> „Poszt-literalitás mint a XX. század filozófiájának forrása”, 205.



értelemben vett értekezés megalkotásához, mind írásaik publikálásához való viszonyulásuk tekintetében. Heidegger esetében ismert, hogy az első világháború után tartott egyetemi, azaz szóbeli előadásai alapján vált Németország-szerte ismertté, miközben semmit sem jelentetett meg, hogy az egyetlen valamirevaló értekezésszerű mű, amit valaha is publikált, a *Lét és idő* csupán külső nyomásra született meg, és megjelenését tízéves publikációs csend előzte meg, valamint hogy a mű töredékben maradt; hogy azt követően, miközben Wittgensteinhez hasonlóan kényszeresen sokat írt, alig jelentetett meg valamit, s hogy a Pöggeler által a harmincas évek fő művének, illetve Heidegger „második főművének”, sőt egyenesen „tulajdonképpeni főművének” nevezett *Beiträge zur Philosophie* nem más, mint egy hat nagyobb részre tagolt, 281 darabból álló nagyszabású aforizma-gyűjtemény<sup>153</sup> (e tekintetben nagyon is hasonló Wittgenstein *Philosophische Untersuchungen*jéhez); hogy miközben a hagyatékából kiadott életmű-kiadás több, mint száz kötetet számlál, ezt a hagyatékot végrendelkezésében ugyanakkor száz évre zárolni akarta, s csak hosszas unszólásra-rábeszélésre adta beleegyezését az összkiadás tervéhez. Ami Gadamert illeti, egyetlen nagyobb lélegzetű művét hatvan éves korában jelentette meg, előtte nem sokat írt, nem igazán szeretett írni, és az írással saját bevallása szerint hadilábon is állt; mint később beszámolt róla, az az átkozott érzése volt, hogy Heidegger figyelni a háta mögül.<sup>154</sup> Heidegger gondolkodói zsenije és nyelvi ereje nyilvánvalóan bénítólag hatott Gadamerre – attól pedig végképp idegenkedett, hogy versenyre keljen Heidegger sajátos kifejezésmódjával. A fő mű nyelvezete ennek megfelelően csevegő, beszélgetésszerű, helyenként elmosódott, nem más, mint nagy hömpölygő beszélgetés-folyam,

<sup>153</sup> Ld. Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg/München, Alber, 1983, 394.; uő., *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München, Alber, 1992, 11., 207. A kézirat Heidegger halálának száz éves évfordulójára 1989-ben, az összkiadás 65. köteteként jelent meg, több, mint ötszáz nyomtatott oldalon.

<sup>154</sup> GW 2: 491. Ld. J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1999, 300. k.

melyben a fejezetcímek mesterségesen szakítják meg a gondolatok áramlását s általában nem is igen találók.<sup>155</sup> Mint a dialógus filozófusa és mestere, Gadamer valóban jobban szeretett beszélgetni, mint a beszélgetésről írni.

Arra sem érdektelen utalni, hogy sem Heidegger, sem Gadamer nem írott műveik által váltak ismertté. Heidegger első világháború után tartott egyetemi előadásainak híre bejárta Németországot, neve már akkor ismert volt, amikor a nyomtatásban megjelent művek még teljességgel hiányoztak; s amikor azután a *Lét és idő* megjelent, tanítványai körében a mű korántsem keltett különösebb feltűnést: némelyek magától értetődően nyugtázták azt, amit már régóta tudtak; mások éppenséggel csalódásuknak adtak hangot – a nyomtatásban nap-

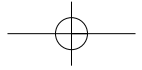
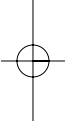
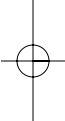
<sup>155</sup> Maga Gadamer is regisztrálja ezt a tényt: elismeri s rögtön – saját nyelvfelfogása felől – indokát is próbálja adni. A harmadik kiadás utószavában ezt írja: „Vizsgálódásomat gyakran vádolták azzal, hogy túl pontatlan a nyelve. Én ezt az ellenvetést nem tudom csupán egy fogyatékoság feltárásának tekinteni – habár persze fogyatékoságom lehet épp elég. Szerintem ugyanis a filozófiai fogalomnyelv feladata azt kívánja, hogy akár a fogalmak pontosabb körülhatárolásának az árán is érvényre juttassuk e fogalmak beleszövődését a nyelvi világtudás egészébe, s így eleveken megőrizzük az egészre való vonatkozásukat. Ez a pozitív implikációja annak a „nyelvi nyomorúságnak”, amely a filozófiát kezdettől fogva jellemzi. Nagyon sajátos pillanatokban és nagyon sajátos feltételek mellett [...] ezt a nyelvi nyomorúságot kiegyensúlyozott fogalmi szisztematika leplezi el [...] A szavak, melyeket a filozófiai nyelvben használunk és fogalmi pontosságúvá élezzük, mindig 'tárgynyelvi' jelentésmozzanatokat implikálnak, s ennyiben marad bennük valami oda nem illő. De a jelentés-összefüggés, mely az élő nyelvben minden egyes szóban felhangzik, a fogalomszó jelentéspotenciáljába is bekerül. Az ilyesmit sohasem lehet teljesen kiküszöbölni, ha *köznyelvi kifejezéseket* fogalmak jelölésére használunk. [...] A nyelvnek itt nem csupán az a funkciója, hogy minél egyértelműbben jelöljön valami adottat, hanem 'önmagát adja', s az ilyen önadást behozza a kommunikációba. A hermeneutikai tudományokban a nyelvi megfogalmazás révén sohasem egyszerűen utalunk valamilyen tényállásra, melyet más módon, vizsgálódások révén is meg lehetne ismerni, hanem a tényállás jelentőségének a mikéntjét is láthatóvá tesszük. A nyelvi kifejezéssel és fogalomalkotással szemben támasztott sajátos követelmény abban áll, hogy [...] *azt a megértés-összefüggést is jelölni kell, amelyben a tényállás jelent valamit.*” (IM 378.; kiemelések F.M.I.). A köznyelvi kifejezésekre és a megértés-összefüggés fontosságára való utalás újfent az élő nyelv előtérbe helyezését mutatja. Gadamer hangsúlyozza, hogy nem pusztán „stíluskérdésről” van szó, melyet a retorikába vagy az esztétikába lehetne utalni. Hermeneutikai szempontból „a 'logikai' és az 'esztétikai' ellentéte [...] kétségesé válik” (uo., 378. k.).

világot látott mű elmaradni látszott a húszas évek elejének radikális Heideggerétől.<sup>156</sup> Ami Gadamert illeti, az *Igazság és módszer* első kiadása 1960-ban nemigen váltott ki nagyobb hatást, a kiadói kimutatás szerint az első években a könyvből meglehetősen kevés példány fogyott, s az évtized közepe felé az eladási ráta még jobban visszaesett.<sup>157</sup> Csak a hatvanas évek második felében folytatott viták, Gadamer amerikai előadasmeghívásai és vendégútjai tették a művet sikeressé: a beszélgetésről írottakat úgyszólván az eleven szóbeli beszélgetések erősítették meg, és ösztönöztek az előbbieket olvasására. Az élő, eleven szó – és ami tőle elválaszthatatlan: a személyes habitus, a személyes föllépés – kelthette fel az érdeklődést az írott szó, a filozófiai gondolatok írásbeli megfogalmazása iránt. Nem kevésbé érvényes ez persze Heideggerre – és alighanem Wittgensteinre is.<sup>158</sup>

<sup>156</sup> Hannah Arendt írja: Heidegger híre régebbi, mint a *Lét és idő* megjelenése 1927-ben, sőt kérdéses, hogy ennek a könyvnek a szokatlan sikere – nem pusztán a feltűnés, amit nyomban kiváltott, hanem mindenekelőtt az a rendkívül tartós hatás, amellyel a század igen kevés könyve dicsekedhet – lehetséges lett volna anélkül a tanítási siker [Lehrerfolg] nélkül, amely megelőzte, és amelyet Heidegger, legalábbis az akkori tanulók véleménye szerint, csupán megerősített (*Antwort. Martin Heidegger IMGespräch*, Pfullingen, Neske, 1988, 232.) „Ungewöhnliche Lehrerfolg”-ról beszél Gadamer is (GW 3: 309.), másutt pedig azt írja: amikor Heidegger felől kérdezték, egész életében mindig nehéz helyzetben volt. „Azt kellett kérdeznem, vajon Heidegger marburgi előadásait is hallották-e. Aki nem ismerte Heidegger marburgi előadásait, annak a számára az én szememben csak a fél Heidegger volt ismert” (GW 3: 394.) A csalogás oka pedig az volt, hogy húszas évek elején a fakticitás hermeneutikájának gondolatköréről tartott forradalmi hangvételű és nagysikerű előadások után a *Lét és idő* a létkérdés előtérbe állításával valamifajta skolasztikus hagyományba való visszaesésnek tűnhetett.

<sup>157</sup> J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, id. kiadás, 327.

<sup>158</sup> Hiszen Wittgenstein egyetlen sovány könyvecskéje, a *Tractatus* erre egyedül aligha lett volna képes.



Gángó Gábor

## A Monarchia töredezett kommunikációja

Lukács György, nagy költőket keresve egy tézisének illusztrálásához, „Heinére, Byronra, a fiatal Goethe-re” utal *A lélek és a formák* német kiadásában. Az eredeti magyar szövegben viszont Petőfi neve áll Byroné helyett<sup>1</sup>: a fiatal Lukács úgy döntött, a legegyszerűbb eltüntetni a külföldi közönség előtt a magyar nyelv és kultúra számukra ismeretlen hagyományába zárkózó költői nevet és művet.

Nyíri Kristóf azok közé tartozik, akik munkásságukban kísérletet tesznek nemzeti kultúra és európai kultúra egymáshoz viszonyításának árnyaltabb és sokoldalúbb kimunkálására. Az általa választott, illetve képviselt egyik kutatási program a magyar tudománynak és kultúrájának a régi Ausztria összefüggésében való értelmezését tette céljává, majd az Osztrák Birodalom (az Osztrák-Magyar Monarchia) értékeit, mint közös hagyományt viszonyította a Nyugat folyamataihoz.

Nagyon leegyszerűsítve a kérdést, a Monarchia közös filozófiai perspektívájának két fő sarkpontja a spekulatív megközelítések létjogosultságát tagadó „filozófiaellenes”, szociológiai beállítódás és az ember kérdését nyelvi kérdésként felfogó, a nyelvproblémára, a nyelvi töredezettségre, a kommunikációs nehézségekre állandóan reflektáló világkép.

Az első tézist illetően Nyíri rekonstruálta és a nyugati birodalom-fél jelenségeivel párhuzamba állította a Széchényi Ferenc-től legalább Asbóth Jánosig húzódó, szociologizáló társadalomelméleti hagyo-

---

<sup>1</sup> Lukács Gy., *A lélek és a formák*, Budapest, Napvilág – Lukács Archívum, 1997. 116.

mányt.<sup>2</sup> E vonulat talán leghangsúlyosabb, sokat hivatkozott konfirmáló eleme Eötvös József *Uralkodó eszmék* című műve. A nyelvi tézis kimunkálása során a kutatás általában a Bolzanótól Machon át Wittgensteinig tartó tradícióra hivatkozik.<sup>3</sup> A kutatók e filozófusok tanításával egyenrangú magyarázó erőt tulajdonítanak azon szépírók műveinek, reflexióinak, akiket az irodalomtörténet-írás és a kultúrantropológia már egy ideje az úgynevezett Monarchia-irodalom képviselőinek tekint. Grillparzer, Weinheber, Musil, Svevo és mások műveiben hangsúlyosan témává válik ugyanis a soknemzetiségű Monarchia nyelvi viszonyaival, kommunikációs töredezettségével való szembenézés. A szavak kommunikációképtelenségének emblematisus kifejezője lehet Arthur Schnitzler 1889-es doktori értekezése, amely a teljes hangtalanságot tárgyalja (*Über funktionelle Aphonie und ihr Behandlung durch Hypnose*).<sup>4</sup>

Nyíri Kristóf irodalmi vonatkozásokra is utalva így ír a térség kultúrájának a kommunikációra vonatkozó állandó reflektáltságának gyökereiről: „A sajtószűrő és útépítő osztrák-magyar kommunikáció-filozófia létrejöttének okait mármint egyfelől a *nyelvi gátak* élményében látom, amelynek a magyarok voltak kitéve az intenzívebbé váló nemzetközi kulturális érintkezés korszakában, másfelől, Ciszlajtánián belül a *megszakított kommunikáció* tapasztalatában. [...] Szakadozott kommunikáció – az ember itt természetesen Freudra gondol. De emlékeztetek Mauthner megnyilatkozására is: „[N]em értem, hogy

<sup>2</sup> Vö. pl. Nyíri K., *A Monarchia szellemi életéről*, Budapest, Gondolat, 1980; Nyíri K., „From Eötvös to Musil. Philosophy and Its Negation in Austria and Hungary”, *Austrian Philosophy: Studies and Texts*, München, Philosophia, 1981, 9-30.; Nyíri K., *Európa szélén*, Budapest, Kossuth, 1986.

<sup>3</sup> Vö. pl. Nyíri, J. C., „The Concept of Tradition: Mach and the Early Musil”, R. B. Pynsent, ed., *Decadence and Innovation. Austro-Hungarian Life and Art at the Turn of the Century*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1989, 43–48.; Nyíri, J. C., „Fin-de-siècle Austrian Philosophy: Qualities without a Man”, Gy. Ránki, ed., *Hungary and European Civilization*, Budapest, Akadémiai, 1989, 361–378.; Nyíri, Chr., „Ungarn und die Brentano-Schule: Ein Überblick”, W. Baumgartner-F.-P. Burkard-F. Wiedmann, hrsg., *Ungarn und die Brentano Schule*, Würzburg, Institut für Philosophie, Lehrstuhl III für Philosophie Julius Maximilians Universität Würzburg, 1994, 13–23.

<sup>4</sup> Az értekezésről: Fried I., „Előszó”, *Osztrák-magyar modernség(?) békeidőben*, Szeged, SZTE BTK Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszéke, 2001, 1–13. 11.

Ausztria egy szláv vidékén született zsidó hogy ne érezné a nyelvku-  
tatás szükségét. Akkoriban... pontosan három nyelvet tanult meg  
érteni..., a németet, a csehét és a hébert bizonyos értelemben egyaránt  
'ősei' nyelveként kellett tisztelnie." Emlékeztetek a trieszti Ettore  
Schmitzre, aki az „Italo Svevo” az „olasz sváb” nevet vette föl, és az  
olaszt választotta irodalmi munkássága nyelvéül, jóllehet nem minden  
nehézség nélkül fejezte ki magát ezen a nyelven: de *írni* nem volt le-  
hetséges számára abban a szláv és német hatásokkal színezett dialek-  
tusban, amelyet anyanyelveként *beszélt*. Vagy emlékeztetek a  
hochdeutsch és a dialektus konfliktusára mondjuk Grillparzernél vagy  
Weinhebernél. [...] Még Wittgensteinnél is megfigyelhető ez a konf-  
likuts, illetve megfelelő reflexióra talált nála – a *Wörterbuch für  
Volksschulen* című könyvében.”<sup>5</sup>

Mármost amíg újabban egyre több eredmény mutat a magyar filo-  
zófiai gondolkodásnak az osztrák birodalom kommunikációs proble-  
matikájához való kapcsolhatóságának irányába, addig kevesebb viz-  
gálat firtatja az egyre jobban feltárt magyar Monarchia-irodalom  
ezirányú álláspontját. A jelen tanulmányban azt kívánom megmutat-  
ni, hogy e tendencia nem véletlen. A régi Ausztria szellemi életének  
bemutatása a belletrisztika esetében nem tudná felmutatni Ciszlajtánia  
és a magyar birodalomfél kulturális szimmetriáját.

<sup>5</sup> Nyíri K., „Hálózat és megismerés”. Ford. Farkas J. L., Békés V., szerk., *A kreativitás mintázatai*, Budapest, Áron, 2004, 22–33. 27–28. Továbbá másutt így ír a kérdésről:  
„Man hat offensichtlich in Österreich früher als anderswo die Erfahrung machen kön-  
nen, daß es so etwas wie *sprachliche Inkommensurabilität* gibt; daß sich die „große  
Erzählung” nicht erzählen, sich das Wissen, das in verschiedenen Sprachen geteilt vor-  
liegt, nicht zu einem Ganzen zusammenschließen läßt. Das galt nicht nur im  
öffentlichen Bereich, sondern auch im eigenen Geiste. *Gebrochene Kommunikation* –  
natürlich denkt man hier an Freud.” (Nyíri, J. C., „Mitteleuropa und das Entstehen der  
Postmoderne”, R. G. Plaschka-H. Haselsteiner-A. M. Drabek, hrsg., *Mitteleuropa –  
Idee, Wissenschaft und Kultur im 19. und 20. Jahrhundert. Beiträge aus österreichischer  
und ungarischer Sicht*, Wien, ÖAW, 1997, 97–111. 109.) Nyírinek a tört kommu-  
nikációról szól fejtegetéseéhez vö. Demeter T., „A kommunikációfilozófia magyar elő-  
futára: Balogh József”, Békés V., szerk., *A kreativitás mintázatai*, Budapest, Áron,  
2004, 178–203. 203.

A Monarchiával foglalkozó magyar szépirodalmi művek önreflexív tradíciót alkotó első vonala Jókaitól Krúdyn, Márain, Ottlikon át Esterházig ugyanis vagy nem foglalkozik a nyelvproblémával, vagy pedig, ellentétben az osztrák Monarchia-irodalommal, éppen hogy a világ nyelvi leképezhetősége, a kommunikáció mindenkori sikeressége mellett érvel.

Annál figyelemre méltóbb e tény, mert a Közép-Európa-irodalom (az utódállamok irodalmi) általában örökölték ezt a bizalmatlanságot a nyelvvel kapcsolatban. Idézhetjük a közép-európai kommunikációképtelenség Danilo Kištól származó megfogalmazását: „ez a valóság nem hagyja magát megénekelni, ebben és erről csak motyogni lehet, félrebeszélni, ugatni és okádni”.<sup>6</sup> Fried István Krle ánál láttatja „a 'Szolgálati Szabályzat' ostoba nemzetköziségével jelezhető és igazi valójában vezényszavakkal, káromkodásokkal, sztereotip fordulatokkal önnön ürességét eláruló 'nyelvtelenséget’”, illetve úgy értelmezi, hogy Krle ánál a nyelvvesztést „leplezi (vagy megkísérel leplezni) a lávaként zúduló szavak árja, a körmondatok végtelenjébe rejti az író kétségbeesését a nyelvvesztés tragikumai miatt”.<sup>8</sup>

Ugyanakkor mégis úgy tűnik, hogy a magyar Monarchia-tradícióban a kérdés nem merül fel ilyen élességgel. Krúdy (a *Rezeda Kázmér szép élete* egyik szereplőjének szavai szerint) egyértelműen megjelölhetőnek tartja a nyelvet a mentális tartalmakkal: „Az én időmben az emberek eszmékről ismerték meg egymást. És ezt nagyon helyes módszernek lehet mondani, mert az emberi szó a leghatalmasabb. Mindent ki lehet vele fejezni”.<sup>9</sup> Az Esterházy munkásságával foglalkozó kritikai irodalom is inkább arra az álláspontra helyezkedik, hogy

<sup>6</sup> Varga A., „Szemelvények a Közép-Európába tartó járatok *Menetrendjéből*”, Fried I., szerk., *Szövegek között III.* (Irodalomelméleti és -történeti tanulmányok Szegedről), Szeged, JATE BTK Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék, 1999, 33–40. 33.

<sup>7</sup> Fried I., „Ein Kroaté aus Altösterreich”, A „szükséges népszövegség” a művelődés történetében, Szeged, JATE Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék-Tiszatáj Alapítvány, 1996, 79–95. 86.

<sup>8</sup> id. mű, 83.

<sup>9</sup> Krúdy Gy., „Rezeda Kázmér szép élete. Regény a szép Budapestről”, *Utazások a vörös postakocsin II.* Szerk., szöveggond. Barta A., Budapest, Szépirodalmi, 1977, 5–160. 78.



a musili ösztönzés nem feltétlenül jár együtt a nyelv kifejező képességének radikális megkérdőjelezésével.<sup>10</sup> Esterházy *Termelési-regénye* látszólag a nyelvvesztés jegyében indul: „Nem találunk szavakat”<sup>11</sup>. De ez a többértelműség legalább annyira utal egy tudatosabb nyelvhez való viszonyulásra (hogy tudniillik nem *találunk* szavakat), és emellett talán egy ítélező-erkölcsi nézőpont retorikájára is, semmint a nyelvvel szembeni bizalmatlanságra.

A Monarchia mint kommunikációs vagy nyelvi probléma Ottlik Gézánál jelentkezik először a magyar irodalomban.<sup>12</sup> A töredezett nyelv, a szakadozott kommunikáció a Monarchia más íróival ellentétben azonban csak felszín nála. A szereplők által beszélt nyelv törmeléken, redukálódott ugyan, de ez a minimális nyelv teljes világokba enged betekintést, mégpedig olyan világokba, amelyeknek az „állványzata” (amint a fiatal Wittgenstein írja a *Tractatusban*) azonos, ezért kommunikálható, átjárható, és a hallgatás mögött a hallgatásban megmutatkozó egyazon erkölcsi világ sejlik fel. A nyelv torz mivoltában is referál egy adott, egyetlen valóságra. A nyelvjátékbeli tévedések akkor állnak elő, ha a növendékek a valósággal nincsenek tisztában. A torzult alakok értelmének felfejtése megnyugvással, a rend helyreállításával jár együtt.

A nyelvkérdés sajátos ottlikai kezeléséhez hozzátartozik, hogy a gyermeki tudat nyelvi folyamatainak visszaadásával alig kísérletezik, hanem – amint azt Kulcsár Szabó Ernő megállapítja – az események

<sup>10</sup> „Valószínű, hogy Esterházytól [...] kissé távol áll a mélyen gondolati indíttatású nyelvrömbölés – túlságosan is szereti ahhoz a kifejezés tarkaságát.” Szegegy-Maszák M., „»Bevezetés a szépirodalomba«”, Balassa P., szerk., *Diptychon*, Budapest, Magvető, 1988, 108–126. 121.

<sup>11</sup> Esterházy P., *Termelési-regény (kissregény)*, Budapest, Magvető, 1979. 7.

<sup>12</sup> A nyelv sajátosságaiból eredő problémákra már többek között Balassa Péter is felhívta a figyelmet: „A hangtalan kommunikáció mint a közlés sokféleségének jelzése és fontossága, több helyen is erős hangsúlyt kap, ahogyan az *Iskola a határon*-ban a nyelvről, a nyelv-facsarásról, a jelentés-pervertálásról, az érthetetlen szavak megértéséről, a káromkodás mágiájáról, a civilek és a növendékek közötti nyelvi szakadékról, sőt a beszélő számára azelőtt ismeretlen nyelven való megszólalásról, a glosszáliáról fejtegetések egész sorát olvashatjuk.” Balassa P., „»...Az végeknél...« (Kommentár Ottlikhoz avagy a műelemzés bukása”, *A színváltozás*, Budapest, Szépirodalmi, 1982, 253–292. 264–265.

képi lenyomatának utólagos értelmezésével operál.<sup>13</sup> A nyelvhasználatra való kitekintés annyiban árnyalja a fejlődésregény kérdését, hogy a torz nyelv egységes világa lehetővé teszi, hogy Ottlik ne gyerekeként beszéltesse hőseit. Nincs különbség a felnőttek és a gyerekek nyelvi világa között. A regény tele van olyan szereplőkkel, mint például Ernst alezredes, az egyik tanár, aki „[t]udott jól magyarul, anyanyelvén; sőt, mintha sokkal nagyobb szókinccsel élt volna, mint mások; de a kifejezésnek egy meghatározott csoportját értelmüktől eltérően, a saját felfogása szerint használta. [...] A neveket is kicsavarta, elferdítette önkényesen.”<sup>14</sup>

Ottlíknak az egzisztencia belső harmóniája az igazi terepe: a szöveg ezért nem ütközik ki a válságpróza-jelleg, a fragmentáltság, a nyelvvesztés az elbeszélés szintjén: maga a szöveg, az *Iskola a határon*, írja Esterházy Péter, „nem tud az elbeszélés nehézségeiről, ez nem belső problémája, a regény csak jelzi, hogy van ilyen, tud róla, de őt ez nem fojtogatta”.<sup>15</sup>

Esterházy Péter e megállapításának az *Iskola a határon* szereplők által beszélt nyelve látszólag ellentmond: „Szókincsünk, a nemi élet és az emésztés köréből vett fél tudatnyi trágárság mindegyike rugalmasan tudta pótolni a legkülönbözőbb igéket, főneveket, mellékneveket, határozószavakat, s ilyen módon százával és ezrével szorította ki a használatból anyanyelvünk megfelelő kifejezéseit. Ezenfelül azonban még azzal is megkülönböztettek bennünket a pongyola és laza civil világtól, hogy itt lehetőleg más neve volt sokszor a legközönsége-

<sup>13</sup> „Az *Iskola a határon* hősei így nem eseményekre »emlékeznek«, hanem képeket őriznek a tudatukban, s ezek – elmosódók, törékenyek lévén – már csak igen nehezen, logikai úton, vagy egyáltalán nem köthetők reális időpontokhoz.” Így lehetséges, hogy „Bébé az elbeszélés jelenében egzisztenciális mélységgel láttatja azt a folyamatot, amelynek súlyos tartalmait a gyermeki tudat annak idején nem analizálhatta. A gyerekhősök a tapasztalatokat akkor nem élhették át drámaként. (Ezért is őriznek csak *képeket* a cögling-időszakból.)” Kulcsár Szabó E., „A regényi fikció három modellje (Németh László: Iszony; Déry Tibor: G. A. úr X-ben; Ottlik Géza: *Iskola a határon*)”, *Műalkotás – szöveg – hatás*, Budapest, Magvető, 1987, 197–249. 220.

<sup>14</sup> Ottlik G., *Iskola a határon*, Budapest, Magvető, 1981. 142.

<sup>15</sup> Esterházy P., „A gyalázószeni”, *A szabadság nehéz mámor*, Budapest, Magvető, 2003, 32–36. 34.

sebb tárgyakkal is, mesterkéltséggel és félrevezető névvel.”<sup>16</sup> Ennyiben a szereplők nyelvi világát tükröző töredezettség kétségkívül a Monarchia öröksége, akiknek nyelvszemléletében – mint az egész iskolában – a Monarchia hadseregének szolgálati szabályzata él tovább szellemében.<sup>17</sup>

A nyelv határai, s e helyütt ismét a fiatal Wittgenstein pontosságára kell gondolnunk, valóban a világ határai: a beavatottságot jelentő bizonyos különbségek mindvégig megmaradnak a regény időbeli világában, egészen 1957-ig, azonban e nyelv zártsága az elbeszélés előrehaladtával kétségkívül megbomlik, és átjárhatóvá válik a külvilág és a belső világ, egyáltalában is és nyelvileg is. A Budára felkerülő negyedévesek már társalognak a kaszárnya falain belül. És bizonyos értelemben fordítva is: az elnémulás a katonaiskolai világ létezését vonja kétségbe, mint ahogyan Apagyi viselkedése (amelynek a bentiek számára egyik legörjítőbb vonatkozása a parasztfiú civil nyelve) az iskolai világ minden áron való megvédésére bőszi fel valamennyi érintettet. Medve Gábor elnémulása a pokrócozás közben ezért nem egyéb (és ezt a növendékek is megértették), mint minden szabály tagadása a nyelvjáték szabályainak hatályon kívül helyezésén keresztül: „Amikor megrohanták őt a sötét hálóteremben, se nem könyörgött kegyelemért, se nem jajgatott, se egy árva szót nem szólt. Egy hang ki nem jött a torkán, s ezt én a mai napig nem felejtettem el. Félelmetes volt a némasága. Olyan félelmetes, hogy nemcsak én éreztem annak, hanem mindenki. Szeredy is, Colalto is, még maguk Merényiék is. Annyira, hogy Medvét soha többé nem pokrócozták meg, noha pofont és verést persze még kapott bőven éveken át. De ettől a némaságtól megijedtek.”<sup>18</sup>

A töredezett nyelvi elemekből és gesztusokból álló nyelv mégis hiánytalanul referált a külvilágra, illetve képes volt bonyolult modális tartalmakat is kifejezni, amint annak Ottlik például az alábbi jelenetben hangot is ad:

<sup>16</sup> Ottlik 1981., 89.

<sup>17</sup> id. mű, 210. A fenyítések indoklásának katalógusával.

<sup>18</sup> id. mű, 103.

„Szeredy elrendezte a holmiját, és most becsukta a szekrény ajtaját. Ahogy felemelkedett guggolásából, felém fordult.

– Elefes – mondta. – Édes Bébé.

Az első csupán semleges trágárság volt, vagyis kitérő felelet. A Bébé sértés, ezt ma délután tanulta. De Szeredy nem vigyorgott hozzá, hanem csak vállat volt. Inkább a leveledre vigyáztál volna jobban, te balfék! – gondolta magában dühösen: ezt akkor már, novemberben, tisztán lehetett érteni.”<sup>19</sup>

Sőt, némiképpen paradox módon, a nyelvi redukáltság éppen hogy elősegítette azt, hogy világ és nyelv kongruenciájában ne maradjanak hézagok. Tisztek és növendékek folyamatosan hermeneutákként is viszonyulnak a valósághoz, és e viszonyulás mindig sikeres. Homályos képzetek és értelmetlen kijelentések nem léteznek a katonaiskolában. Egy trágárságról mindig tudható, hogy miféle mentális tartalom fejeződik ki benne, tehát nincs jelentésnélküliség, és másfelől nincs olyan új tényállás, amely azonnal ne volna megfeleltethető létező elemi mondatok új kombinációjának. A zsír lekenésének epizódját lezáró kihallgatáson a századparancsnok alezredes a „megfelelő kifejezéseken”<sup>20</sup> gondolkodik, hogy „a lehető legszabatosabban”<sup>21</sup> eleget tegyen azon értelmezői feladatának, hogy a zsíros kenyér „lekenése” tényének az emberi világba való bekerülését nyelviileg a nyelvi tényekkel összhangba hozza. Hiszen a zsír lekenése – erőszakos elvétele a másik növendék kenyérééről – az értékeket nem, csak a fennmaradásért vívott élethalálharcot ismerő természet jelenségei közé tartozott mindaddig, amíg Medve Gábor *fel nem háborodott*, rámutatva ezzel a ténynek az emberi lények morális szférájában való lehetséges relevanciájára. Egyáltalában: a kihallgatás mint intézmény egyik legfőbb szerepe az, hogy nyelvi konszenzust hozzon létre olyan új, homályos képzeteket illetően, amelyek a rend megsértésével (és ezáltal a nyelvi kongruencia megbontásával) előállottak.

<sup>19</sup> id. mű, 189.

<sup>20</sup> id. mű, 210.

<sup>21</sup> uo.

A regény legvége kitágítja kifejezés és nyelv problematikáját, és Medve Gábor kéziratrészlete kifejezetten rákérdez a valóság és nyelv megfelelésének problémájára. Ottlik azzal, hogy a szöveget úgy tűn-  
teti fel, mintha „külön jegyzetet”<sup>22</sup> idézne, maga is utal arra, hogy a  
kérdéses részlet némiképp divergál az *Iskola* kérdésfeltevéseitől.  
Medve ugyanis e helyütt nemcsak a katonai iskola torz törmeléknyel-  
ve kifejező erejének miértjére kérdez, hanem a nyelven túli kommu-  
nikáció feltett és megengedett lehetőségére is: „Hogyan volna lehet-  
séges az a csoda, hogy a mi siralmas eszközeinkkel, szóval, tettel, rú-  
gásokból, tréfákból, otromba, elnagyolt jelekből mégis megértjük  
egymást? Hogy közölni tudunk többet, mint a mondanivalónk? Hogy  
felfogjuk azt, ami nincs benne, s ami bele sem férhet kifejezőeszköze-  
inkbe?”<sup>23</sup> Erre a kérdésre Medve kézírata ad választ, amely az Egy  
metafizikájának hagyományát köti össze, kétségek nélkül, a kegyelem  
járszalagjának ágostoni gondolatával.<sup>24</sup> Mindez kétségkívül meglepő-  
en hangozhat az olvasó számára: Tandori Dezső el is veti a henológiai  
példázatosság direkt olvasatát, és javaslata értelmében „az emberi in-  
tegritás megőrzésének fájdalmas, önmegalázásokkal járó útjáról” van  
e helyütt szó: „Így alakul ki egy nagyobb közösség ember és ember  
között, annak tudatában, hogy hol vagyunk esendők.”<sup>25</sup>

Ottlik maga is kimondja, hogy a katonaiskolai belső rend harmó-  
niában van a makrokozmosz és a mikrokozmosz rendjével: „itt nem  
volt összeesküvés. De ha lett volna, akkor sem volt ki ellen, mi ellen.  
Legfeljebb a világ belső szerkezete és emberi mivoltunk végső termé-  
szete ellen.”<sup>26</sup>

A rend kozmikus, természeti fogalmát a növendékek az elbeszélés  
előrehaladtával az emberi világra is alkalmazni kezdik, mégpedig az  
ember célorientált nézőpontján keresztül. Azon epizódot, amelyben  
zsíros lesz Medve Gábor tanszerládájának fedele, a kihallgatás jelene-

<sup>22</sup> id. mű., 390.

<sup>23</sup> id. mű., 391.

<sup>24</sup> id. mű., 390., 392.

<sup>25</sup> Tandori D., „A kimondható érzés, hogy mégis minden”, *A zsalu sarokvasa*,  
Budapest, Magvető, 1979, 173–193. 180. A szerző kiemelésé.

<sup>26</sup> Ottlik 1981: 131.

te zárja le, azt pedig a következő mondatok:

„– Zsíros? – kérdezte.

– Igenis.

– Fedele. – Az alezredes bólintott. – A tanterem nem disznóól. Tanuljunk meg. Jelenti egy héten át kihallgatáson.

Az utolsó mondatot a válla fölött, félig hátrafelé mondta az írtnak, s már lépett is tovább eggyel, tisztelegve. Medve és a bal szomszédja is tisztelegtek, mind a hárman egyszerre. Ez így rendben volt, mind a hárman érezték. Medve ugyan másképp képzelte, de most valahogyan szinte jólesett neki, hogy így történt. Csakis így történhetett; s egy picit megnyugvást lehetett méríteni abból, hogy egy hibátlan mintára ismer rá az ember.<sup>27</sup>

A hibátlan minta ugyanis, amely, hagyatkozzunk Kantra és *Az ítélőerő kritikájára*, a célszerűség viszonylatában fejez ki valami tökéleteset, a biztosítéka annak, hogy a világról alkotott tudás kommunikálható, tanítható, átadható legyen, s ennyiben a társiasság előmozdítójaként a kultúra egyik alapfeltétele. Nem volt elég tehát a növendékeknek a katonaiskola rendjét egy lehetséges világ adottságaként elfogadni, hanem el kellett jutniuk a felismerésig, hogy e világ az ember rendeltetésének legmagasabb viszonyítási pontjai felől nézve nem céltévesztett. Az Ötvenyi panaszra íratkozását, kiközösítését és kicsapartását summázó híres hasonlat: „miként a matt-fenyegetés ellen sem lehet úgy védekezni, hogy felborítjuk a sakktáblát, az igazság nehézágyúit sem lehet bevonszolni olyan törekeny szerkezetekbe, amilyenek az emberi társadalmak<sup>28</sup> egyfelől azt mondja ki, hogy az emberi együttélés világa természet, amelyet a kozmosz rendjének közismert metaforája jellemez, másfelől a két világ, a kint és a bent átjárhatóságát állítja, amennyiben a benti történések kapcsán a kinti világra érvényesen vonja le a tanulságot, és harmadrészt újfent megerősíti természet és erkölcs átjárhatatlan kettős világát, melyek összekeverése kategóriahiba, és amelyek egymáshoz való viszonyát Ottlik a köny-

<sup>27</sup> id. mű., 150.

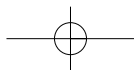
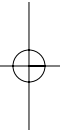
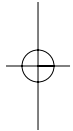
<sup>28</sup> id. mű., 196.

nyűsre és a nehézségre utaló metaforák szembenállásával jellemzi, mint oly sok más ismert helyen, a tudás nehéz ólmáról, az erős, tengerre épült hajók tőkesúlyáról és hasonlókról szólva.

A nyelv rendje lényegében a világ rendjének felel meg, és e rendet az *Iskola* szereplői tiszteletben tartják. Medve szökésének epizódjával kapcsolatban Zemplényi Ferenc rámutat, hogy „[a] visszatérés egyszerre a rend vállalásának és a személyiség védelmének, tehát valamelyest az embert felfaló rend elleni lázadásnak a gesztusa. A lázadás lehetséges fontos témája Ottliknak. Ezzel foglalkozik [...] már a Drugeth-legenda című novellában is. Ahogyan a novella hőse megfogalmazta: »Semmilyen ... lázadás ... nem lehet isteni eredetű ...«<sup>29</sup>

Medve Gábor szökése során megteszi ugyan a határátlépést, de számára az az ország, az első köztársaság Ausztriája „idegen” ország, amely teljességgel „tulajdonságok nélküli” marad: útja során nem találkozik senkivel, sőt, a kultúra, az emberi élet semmilyen jelével sem. A határon túl mindenestül megszűnt a Monarchia. Medve irányítja, a guruló konzervdoboz visszatéríti őt Magyarországra. Ottlik *Iskolája*, a felsorakoztatott rekvizítumok ellenére, a centrumától elvált, önálló életet élő magyar Monarchia-hagyomány kezdete.

<sup>29</sup> Zemplényi F., „Regény a határon. Megjegyzések Ottlik Géza *Iskola a határon* című regényéről”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 86 (1982/4.), 473–485. 478.





Héder István

## Nyíri Kristóf és a határlakók

Tanulmányom első felében Nyíri Kristóf „Hagyomány és képi gondolkodás”<sup>1</sup> című rövidebb írásával, majd ezt követően *A Monarchia szellemi életéről. Filozófiatörténeti tanulmányok*<sup>2</sup> című könyvével kapcsolatban szeretnék néhány gondolatot fölvetni. Mindezt kutatási területem a nemzeti kisebbségek és munkaterületem, a társadalomtudományok perspektívájából teszem. Annál is érdekesebb ez számomra, mert Nyíri Kristóf tanulmányai épp azokon a pontokon érintkeznek saját személyemmel és munkámmal, amelyekben azokról az emberekről és gondolkodókról van szó, akik több nyelv és kultúra *határvidéken* éltek és dolgoztak.

Nyíri Kristóf a hagyomány és képi gondolkodás viszonyát elemző írásában egyrészt a kommunikáció történetének legfontosabb epizódjait rekonstruálja, másrészt érdeklődésének középpontjában azok a jelen idejű, illetve jövőbe tekintő megfontolások állnak, amelyek a megváltozott technikai környezet kommunikációs stratégiáinkra gyakorolt hatását vizsgálják.

A képi vagy általában a nem szóbeli gondolkodás fontosságához a Nyíri által fölvetett érvekhez még két, számomra fontosnak vélt érveléssel kívánok hozzájárulni. Az első az alapvető tény, hogy mindennapi életünk kommunikációja döntő hányadában nem szóbeli kommunikáció: egy mosoly, grimasz, kézmozdulat, szembenézés vagy elfordulás, vagy akár a kézfogás minősége, a szemöldökráncolás, ahová és ahogy leülünk, hol vonjuk meg a határt, ameddig va-

---

<sup>1</sup> Nyíri Kristóf, *Hagyomány és képi gondolkodás*, [http://www.fil.hu/nyiri/szekfoglalo/tlk\\_wpd.htm](http://www.fil.hu/nyiri/szekfoglalo/tlk_wpd.htm), 2002. 8 o.

<sup>2</sup> Nyíri, Kristóf, *A Monarchia szellemi életéről. Filozófiatörténeti tanulmányok*, Budapest, Gondolat, 1980.

lakinek még elviseljük a közelségét, mielőtt auránkat elvonnánk tőle stb. Számptalan szakember, pszichológus, pszichiáter vagy szociális dolgozó foglalkozott írásaiban a nem verbális érintkezési formákkal.<sup>3</sup>

Másrészt, a képek és a többi nem szóbeli kommunikáció jelentőségére mutat az a tény is, hogy legelső és legfontosabb élményeink mind beszéd előttiak: pre-verbálisak. Mire egy gyermek beszélni kezd, már van fogalma róla, mi az, ami jó vagy éppenséggel rossz. Amikor például éhes, fázik vagy tisztába kellene tenni, akkor a körülötte lévő világ egyértelmű választ ad ezekre a szükségletekre: kicserélik a pelenkáját, dédelgetik, megszojtatják, vagy ellenkezőleg órákig egyedül hagyják, amíg magára hagyva álomba nem sírja magát. Ez például az egyik fő magyarázata annak, hogy rendkívül nehéz kiábrándult, lelkiileg sérült embereknek arról *beszélni*, hogy valójában az élet szép és jó. Sajnos, már a nyelvhasználatot megelőzően megtapasztalták, hogy milyen is a valós élet, és ezek – a vágyakban, szükségletekben és érzetekben megnyilvánuló – élmények vagy azok hiánya a szavaknál régebben és erősebben él bennük.<sup>4</sup>

A nem szóbeli viselkedésekre számos ösztönszerű viselkedést is felhozhatnánk, például férfi és nő kapcsolatában. Ha egy férfi Dél-Európában ránéz egy fiatal nőre, azzal a mindössze öt másodperccel annyit közvetít, hogy „csinosnak és érdekesnek találak”. Reakcióként az olasz vagy spanyol nő rendre elfordítja a tekintetét. Ha azonban rövidesen visszanéz, akkor ezzel a férfi tudomására hozza, hogy „te is jóképű vagy”, és ha ezt még egy mosollyal is tetézi, akkor ezzel egyértelműen kifejezésre juttatja reményét: „szeretném, ha megszólítanál”. Ez az egész teljesen másképp működik Észak-Amerikában. Itt a hölgyre irányuló férfitekintet öt másodperces többletére, amelyben egyértelművé válik, hogy nem egy kósza pillantásról van szó, mindig mosoly a válasz. Mindez persze szavak nélkül történik, ily módon

<sup>3</sup> Satir, Virginia. *Conjoint Family Therapy: A Guide to Theory and Technique*. Revised Edition. Palo Alto, California, Science and Behavior Books Inc. 1968, különösképpen a 75.–91.

<sup>4</sup> Vö. Gaylin, Willard, *Caring*, New York, Avon Books, 1979.

sok-sok Amerikába bevándorolt fiatallembert bajba keverve, akik a félreértelmezett mosoly hívószavára cselekedtek. Ezek a konvenciók tehát nemcsak hogy nem szóbeliek, de sokszor nem is tudatosak: valamiképp csak egyetlen kép él bennünk e mosoly jelentéséről. Ezért talán nem hiábavaló dolog, ha tisztában vagyunk a különféle vidékeken élő emberek szokásrendszerével; akár az imént említett gyakori metakommunikáció jelentéseivel is. Kanadában például ha munkavállalás céljából külföldre készülünk, legalább egyhetes tanfolyamon kell részt vennünk, ahol majdnem egynapnyi időben kizárólag a megcélzott ország nem szóbeli szokásaival foglalkozunk. Jó tudnunk például, hogy Afrikában a Szaharától délre férfiak, katonák is kézen fogva járnak az utcán, és természetesen ennek semmi szexuális jelentése nincs, vagy gyakorlati tanács, hogy Közép-Keleten ne mutassuk cipőnk talpát a velünk szemben ülő embernek, mert ezzel a legmélyebben megsértjük őt. Természetesen mindezeket *szóban*, értelmileg nem nehéz elfogadni és megérteni, mégis az agyunkban lévő képek és érzéseink régebbiek és erősebbek, mint az egyhetes tanfolyam. Személyes tapasztalatom erre vonatkozóan az volt, amikor Zimbabwében egy iskola igazgatója több mint egy óráig kezemet fogva vitt osztályról osztályra, hogy bemutassa iskoláját és tanárait; nem tagadom, néha igen kényelmetlenül éreztem magam. Az ilyen órákig tartó két férfi közötti kézfogás természet(ellen)ességét valószínűleg gyermekkorban – egy nem verbális kommunikáció keretei között – könnyebb elsajátítani.

Még egy tréfás példával is szolgálnék arra vonatkozóan, hogy a képi formában kódolt hagyományok miként élnek bennünk. Röviddel házasságkötésüket követően az újdonsült feleség férjének vacsorát készít. A sütnivaló sonkát úgy helyezi a tálba, hogy két végét levágja és az egész tetejére teszi. Az új férj csodálkozva szemléli a műveletet és megkérdezi: „drágám, miért kell a sonka végét levágni?” Feleség: „nem tudom, de most, hogy kérded, csak arra emlékszem, hogy mindig így csinálta az anyám”. A kíváncsiság nem hagyja pihenni az új asszonyt, így másnap ő kérdezi meg ugyanezt az édesanyjától, de ő is csak arra emlékszik, hogy anyjától leste el e titokzatos műveletet, de erről soha nem beszéltek. Szerencsére a nagymama is él még, és va-

sárnap, a közös családi ebéd alkalmával, előveszik őt is a sonkáról. Mire a nagymama felnevet: „Ti még mindig ezt csináljátok? Tudjátok, amikor férjhez mentem nagyon szegények voltunk és csak a legolcsóbb és a legkisebb tátra teltett. Abba viszont később a sonka nem fért bele rendesen, így a két végét mindig le kellett vágni.” Az ilyesfajta történeteknek tehát az a tanulsága, hogy gyakran az emlékeztünkben rejlő képek alapján követjük konvencióinkat és nem nyelvi-leg konstituált indokok alapján. Ennélfogva nem problémázunk, hanem elfogadjuk őket úgy, ahogy vannak, és általában nem kérdezzük utána, miért. Úgy érezzük, ez így teljesen rendben van, hiszen az, hogy valaha így láttuk szüleinket vagy más felnőtteket elégséges garancia ahhoz, hogy annak így is kell lennie.

Mi köze mindennek Nyíri koncepciójához? Nyíri Kristóf tanulmánya végén a következőket írja: „A hagyomány filozófiája legmélyebb paradoxának előadásomban azt mondtam, hogy minél inkább meggyőződünk valamely tradíció követésének tényleges hasznosságáról, annál kevésbé érezzük az adott tradíciót mintegy belsőleg kötelezőnek – vagyis tradíciónak.” Fölvetésem tehát, hogy társas tapasztalati rendszerünkben a képi formában közvetített tradíciók általában megelőzik a nyelvi formában közvetítetteket, és épp a közvetítőert tekintve hatékonyabbak azoknál. Hatékonyságuk pedig spontaneitásuknak köszönhető: nem problematizáljuk őket, nem irányulnak rájuk további kérdések, hanem egyszerűen használjuk őket; legyen az a mosoly jelentése vagy a sonka készítése. Az ebben az értelemben vett reflektálatlanság a tradíció legbensőbb értelme és továbbélésének kulcsa.

Nyíri Kristóf tanulmányában kiemeli, hogy a televízió, internet és más technológiai találmányok egyre gyakoribb használatával, a gyakori külföldi utazások lehetőségével megtörténik a képbeli és más nem szóbeli hagyományok közötti különbségek elhalványulása, sőt gyakran e különbségek teljes megszűnése is, az a tendencia, hogy megbomlik a tradíció magától érthetősége. Természetesen ezek a gondolatok felvetik az identitások, hagyományőrzés stb. árnyaltabb probléma-összefüggéseit, de erre most nem áll módomban kitérni.

Írásom második részében Nyíri Kristóf *A Monarchia szellemi életéről. Filozófiatörténeti tanulmányok* című könyvéhez szeretnék néhány gondolatot fűzni, kiváltképp a nemzeti kisebbségekkel összefüggésben. Azt kell mondanom, hogy a fent kifejtett gondolatokkal összefűzzem az itt kifejtendőket, hogy ezeknek az embereknek kiváltképp közvetlen élményük volt az értékek, a szóbeli és nem szóbeli hagyományok átértékelődésének tapasztalata.

Már a Szókratész előtti filozófusok is olyan kérdésekkel foglalkoztak, mint „mi az igazság”, „mi a végső valóság”. A kérdés úgy tűnik elévülhetetlen a filozófiai tradícióban, hiszen bizonyos értelemben mondhatnánk, hogy maga Nyíri Kristóf is ezekkel az alapvető kérdésekkel küzd, mégpedig egy olyan történelmi, politikai, társadalomfilozófiai kontextusban, amely Ausztria és Magyarország szellemi életét jellemezte 1848 és 1918 között. Nyíri könyvében tizennégy író és filozófust említ fejezetcímként a közel száz más név között. Ha e tizennégy gondolkodót a nyelvi kisebbségek szempontjából vizsgáljuk, érdekes következtetésekre jutunk. Majdnem felük, Freud, Husserl, Kafka, Mach, Masaryk és Mauthner, noha Cseh- vagy Morvaországban születtek (Masaryk kivételével) szinte kizárólag németül beszéltek és írtak. Masaryk német nyelvtudása mellett a cseh nyelvet preferálta. Természetesen a Monarchiában nagyon sok többnyelvű és -kultúrájú ember élt, de ezek az emberek mindig csak a lakosság kisebbségét jelentették.

Az olasz-német származású Bernard Bolzano például Prágában nőtt fel, és itt említhetjük a galíciai, tehát lengyel születésű Ludwig Grumpowiczot is, ők többnyire ugyancsak németül írtak. A magyar gondolkodók közül Eötvös József és Lukács György tartozik ebbe a körbe, akik gyakran otthonosabban érezték magukat a német nyelvben, mint a magyarban. Sőt, egy másik perspektívából, még Ludwig Wittgenstein is ide sorolható, aki, bár bécsi születésű, több mint húsz évig a Cambridge-i Egyetemen angolul tanított és publikált. Ha mindezt egybevetjük, akkor kijelenthetjük, hogy a Nyíri által fejezetcímként említett gondolkodók döntő többsége, több mint háromnegyed részük, nyelvek és kulturák határterületén született és élt, és a nemzetiségi viszály és hovatartozás feszültségét majdhogynem állan-

dóan átélte. Az első olyan példa, amely arra világít rá, hogy mennyire nem lehetett elmenekülni a nyelvhasználat politikai jelentősége elől, Ernst Macht esete. Macht Grázban még, mondhatni, teljesen apolitikus volt – írja Nyíri, de amikor 1867-ben meghívták Prágába, hogy az egyik legrégebb német egyetem fizikaprofesszora legyen, a történész Purkinje és Palacky csehül akartak vele beszélni, és meg akarták nyerni a cseh oldalt. Machtnak ekkor még sikerült elhárítania a politikai állásfoglalást, de nem sokkal később ez már lehetetlenné vált számára.

A Monarchiában munkáló feszültség egyik fő oka Eötvös József szerint az volt, hogy a Habsburg Birodalom fő mozgatóereje a nemzetiség eszméje volt és nem a szabadság vagy az egyenlőség ideája, mint például Franciaországban. A középkorban a tudomány és irodalom nyelve a latin volt, a 19. század eleji Habsburg Birodalomban a tudomány, a kereskedelem és az állam hivatalos nyelve a német lett. Ily módon a magyar, horvát, cseh vagy román anyanyelvű emberek kénytelenek voltak megbékélni azzal a kényelmetlen helyzettel, hogy más nyelvet kellett beszélniük otthon, mint amit a hivatalokban vagy például a hadseregben. 1848 körül azonban már nőttek a feszültségek emiatt, a század végére pedig az emberek többsége már nem tudta elfogadni ezt a helyzetet.

Ahogy Franciaországban a bretonok, vagy az Angol Királyságban a skótok vagy az írek elvesztették kelta anyanyelvüket, és ennek következtében a kornis és a mankszi kelta nyelvek teljesen ki is haltak a 19. század folyamán, a francia és az angol nyelv vált nemcsak az állam, de a színház, a művészet és az irodalom nyelvévé. Ebben a tekintetben a Monarchiában épp az ellenkezője történt, a nemzeti nyelvek a művészetben, irodalomban és a tudomány területein virágoztak. A Nyíri által idézett gondolkodóknak inkább olyan jellegű identitáskérdésekről kellett dönteniük, hogy például csehek-e vagy németek, hogy úgy mondjam, abban a kérdésben kényszerültek állásfoglalásra, hogy a kerítés melyik oldalán kívánnak élni és dolgozni. Ez határozottan

más kérdés, mint azok a kérdések, amelyek az előző nemzedékeket vagy a nagy nemzeti államok filozófusait foglalkoztatták. A mi gondolkodóink tehát abban az esetben, ha a nemzeti kisebbségek közé tartoztak, és többségük odatartozott, ezt a „Ki vagyok én ?” egzisztenciális kérdést élték át nap mint nap. Ezt természetesen filozófiai munkásságuk rekonstrukciójában mindig figyelembe kell vennünk. Azt azonban nem állítanám, hogy egy kitűnő filozófusnak feltétlenül ilyen szituációban kell élnie és alkotnia, azaz nyelvek és kultúrák határterületein, de feltételezem, hogy ez implementálódik a filozófiai gondolatokban is. Platón, Arisztotelész és Kant, hogy csak hármat említsek a legnagyobbak közül, nagyon jól érezték magukat egy viszonylag egységes kultúrában, de a Nyíri által említett gondolkodókat olyan egzisztenciális kérdések gyötörték, amelyek akár a legmélyebb identitásproblémákhoz, a pszichikai és vallásos én megrendüléséhez is vezethettek.

A tizenégy gondolkodó egyharmada (Freud, Gumplowicz, Kafka, Lukács és Mauthner) zsidó származású volt. Talán Mauthner az, akit a tizenégy gondolkodó közül kiemelnék, aki „konyhacsehül épp oly jól elboldogult, mint Mauscheldeutschul”, azaz jiddisül. Ugyanakkor németül és héberül is kiválóan megtanult. Elkeseredett soraiban a következőképp fogalmaz: „Amiképpen mint zsidónak egy kétnyelvű országban, nem volt igazi anyanyelvem, azonképpen mint egy tökéletesen hitnélküli zsidó család gyermekének anyavallásom sem volt.” Miután Mauthner a cseh nyelv helyett a német nyelvet választotta, 1866-ban az osztrák vagy nagynémet hazafiság között is választania kellett; ahogy írja ezek a sorsfordulók készítették filozófiai reflexiókra.

Érdekes módon Sigmund Freud életútja, akit pedig sokszor igazi bécsinek tartunk, sok szempontból hasonlatos Mauthneréhez: Freud is nyelvek, kultúrák és vallások határán született és élt. Morvaországban, (Freibergben, jelenleg Příbor) látta meg a napvilágot, majd életét a nemzeti szocialisták elől menekülve londoni emigrációban végezte. Édesanyja Nathanson Amália a cári Oroszországban, Odesszában született. Freud nagyapja, Schlomo Freud és dédapja, Ephraim Freud rabbik voltak. Freud apja, Jákob, Freibergben elvesztette munkáját és

csékély vagyonát, és hitelezői elől Lipcsébe menekült. Freibergben a család nyomorogott, az öt gyermek egyetlen szobában élt. Innen Bécsbe vándoroltak, de az ínség elől nem tudtak elmenekülni.<sup>5</sup> Ekkor Freudot még Sigismundnak hívták. Mire Freud gimnazista lett, a család anyagi helyzete konszolidálódott. Freud politikus akart lenni, és jogot szeretett volna tanulni, de az osztrák liberalizmus összeomlása és a jelentkező antiszemitizmus figyelmét az orvosi pálya felé fordította. Bár Freud élete nagyobb részét Bécsben töltötte, természete messze volt minden „Gemütlichkeit”-től. A Berggasse 19-ben található – ma múzeumként látogatható – lakása és rendelője sokak szerint barátságatlan és lehangoló. De ami ennél sokkal meglepőbb, az Freud köztudomásúan nehéz, sokszor rosszindulatú természete. Ezt demonstrálják életrajzának azon epizódjai, amelyekben arról olvashatunk, hogy húga gyermekkorukban nem zongorázhatott otthon miatta, mert ez zavarta Sigismundot, vagy hogy később feleségét tudatosan elidegenítette családjától és barátnőitől, sőt válásukat követően meg is verte.<sup>6</sup>

Sigmund Freud zseniális és bátor gondolkodó, a tudomány igazi elkötelezettje volt, de föltevésem szerint, sohasem tudott egészen beilleszkedni a bécsi életbe és társadalomba. Úgy tűnik, az egész világgal harcban állt. Pszichoanalízisről írott tanulmányainak hanghordozása és kifejezésmódja egy hadvezér vagy államfő szóhasználatára emlékeztetnek: „megerősítjük uralmunkat minden és mindenki ellen”, vagy „ezek a pszichoanalízis kolóniái, nem az anyaország”, máshol „fokozatos elfoglalásról” és arról ír, hogy „mi az igazság birtokában vagyunk”.<sup>7</sup> Ez a szóhasználat a Monarchia első világháború előtti és

<sup>5</sup> „A Vienne, la famille Freud connaît la misère. La misère urbaine. Jusqu'à plus quarante ans, Freud en conserve le lancinant et inquiétant souci de parvenir à gagner sa vie: que l'argent gagné puisse symboliser pour lui et pour la société la place que le juif pourchassé s'est enfin trouvée.” Babin, Pierre, *Sigmund Freud, Un tragique à l'âge de la science*, Paris, Découvertes Gallimard, 1990. 16.

<sup>6</sup> Fromm, Erich, *Sigmund Freud's Mission: An Analysis of His Personality and Influence*, New York, Harper & Row, 1972. 10–61.

<sup>7</sup> *uo.* 83–94. o.



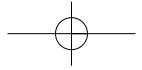
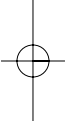
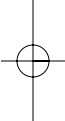
alatti szóhasználatával azonosítható, azzal az időszakkal, amikor Freud éppen nagy osztrák és német hazafi volt. Amint azt Nyíri is megjegyzi, Freud szóhasználatán, mint például a „cezúra” fogalma, egyértelműen észrevehető a bécsi miliő közvetlen hatása. Föltevésem szerint, Freud annak ellenére, hogy élete jelentős részét Bécsben töltötte, távoli születése, családi hagyományai és zsidó származása miatt mindig „vallások és kultúrák határán” élt. Ez ugyan előmozdította újszerű, éles látásmódját, az elfogadott elméletek és eszmék újraértelmezését, ugyanakkor emberi viszonyaiban, önnön személyiségének fejlődésében hátrányára volt, összeférhetetlen természetűvé lett.

Hasonló a helyzet a többi gondolkodóval is, persze ezek közül sokan kedves és barátságos emberek voltak. Eötvös József, akinek édesanyja nem is tudott magyarul, vagy Mach, aki, mint előbb említettük, a politikától távol akarta tartani magát, ám pozíciója megakadályozta ebben. Mauthner csak egyetlen, de markáns példa arra, hányan éltek a Monarchia gondolkodói közül egy nyelvi kisebbség tagjaként nyelvek és kultúrák határterületén.

Nyíri könyve arra készlet, hogy a filozófia néhány alapvető kérdésével a Monarchia gondolkodóinak segítségével nézzünk szembe, és beismerjük, hogy az „aranybékében”, ami egyszersmint a nacionalizmus fénykora is volt, nekik éppen olyan nehéz, vagy talán még nehezebb volt ezekkel a kérdésekkel megbirkózni, mint ma nekünk.

Végül egy kritika, jó lett volna a Monarchia többi népének szellemi életéről is olvasni. Mint sok németnek, akinek a civilizált világ valahol a Lajtánál ér véget, nekünk országunk keleti határánál ér véget ugyanez.

Valószínűleg e kritika egy 250 oldalas könyvvel kapcsolatban igazságtalan, mert bárki, aki egy érdekes szellemi utazásra vár, nem fog csalódní Nyíri intelligens és sok új meglátást tartalmazó könyvében. A Monarcia szellemi életéről való filozófiai tanulmányok ma még időszerűbbek, mint 1980-ban a könyv megjelenésének évében voltak, hiszen az Európai Unió ma, hasonlóan a 19. századvégi Monarciához, nyelvi kisebbségekből tevődik össze. Remélhetőleg mára már tanultunk valamit a Monarchia nyelvpolitikájának hibáiból és erényeiből.



Rippl Dóra

**Néhány megjegyzés Nyíri Kristóf,  
„A magyar századelő ideológiatörténe-  
téhez – Ady és Lukács” című  
tanulmányához**

Nyíri Kristófnak „A magyar századelő ideológiatörténetéhez – Ady és Lukács” című tanulmánya e két ember életművének egy-egy részén keresztül – Ady hazafias versei és Lukács korai esztétikai írásainak vizsgálatával – igyekszik kimutatni a huszadik század elején Magyarország szellemi életét igen erősen foglalkoztató politikai problémák iránti érzékenységet, valamint a „nemzettudat egyfajta meghasonlását”<sup>1</sup>, illetve annak megjelenését. A szerző a kor két nagy magyar gondolkodója közti szellemi rokonságot, sőt, talán azonosságot igyekszik hangsúlyozni ezzel. Összehasonlító elemzésének célja annak kimutatása, hogy „Lukács filozófiájában nagyrészt éppen azok a politikai ellentmondások, illetve történelmi dilemmák fejeződnek ki, jóllehet eltérő módon, amelyek Ady költészetében”<sup>2</sup>, illetve, hogy Lukács Ady által vált érzékennyé a magyar sorsproblémák iránt.

Ha eltekintünk a választott vizsgálati szempont ideológiai indíttasától (amellyel megmagyarázható e tanulmány irodalmi és filozófiai értékének látszólagos csekély volta), és megvizsgáljuk az önálló

---

<sup>1</sup> Nyíri Kristóf, *A Monarchia szellemi életéről – Filozófiatörténeti tanulmányok*. Budapest, Gondolat, 1980. 149.

<sup>2</sup> *uo.*

gondolatok tartalmát, világossá válik, hogy a kor és a szellem, annak értékei, amellyel e tanulmány foglalkozik, nyilvánvalóan és egyértelműen nem szorítható azon szűk keretek közé, amire a politikai háttér utal.

E tanulmánynak – legalább – két olvasata van, és e fenti jellemzés az elsődleges, felszínes olvasatot minősíti. Nem állítom ezzel azt, hogy a szerző tudatosan törekedett volna egy ilyen rejtélyes, többféleképp olvasható és értelmezhető tanulmány megalkotására, hiszen ezzel éppúgy homályos ködbe burkolnám, misztifikálnám Nyíri Kristóf életművének ezt a szeletét, ahogy azt Lukács teszi Ady költszetével.

Már a szerző által választott vizsgálati szempont is bizonyítja, hogy itt nem irodalmi vagy filozófiai elemzőmunkát olvashatunk. A kor politikai helyzete (a tanulmánykötet, melynek e tanulmány része, 1980-ban jelent meg) bizonyára valóban megkövetelt ilyen kritikai szempontokat; épp ezért e kritikai szempontokat, az ideológiai konklúziót a szerzőnek felróni könnyelműség és a felületes vizsgálódás biztos jele lenne, és az én célom semmiképp sem ez. Ha kritikai igényel élünk e tanulmányt illetően, annak más forrásból kell táplálkoznia. Felmerülhet a kérdés, hogy e tanulmány ideológiai hátterének ismeretében van-e egyáltalán értelme bármiféle kritikának?

Véleményem szerint igen, mégpedig azért, mert a szerző a magyar szellemi élet nemzetközileg is elismert jeles képviselője, akinek szakértelme vitathatatlan; épp ezért munkái mindenképp kritikát érdemelnek. E tanulmány, az Adyt és Lukácsot összehasonlító munka pedig több szempontból is vizsgálatra érdemes. Egyrészt a tanulmány egy szép és érdekes helyzetből engedi meglátnunk a fiatal Lukácsot, és ez a nézőpont különösen fontos napjainkban, amikor a lukácsi életmű alapvető átértékelésére van szükség, amely átértékelés épp Lukács irodalmi működését és korai esztétikai írásait illeti meg, amelyekről e tanulmány – természetesen a teljesség igénye nélkül és egész más céllal – említést tesz. Másrészt e tanulmánykötet maga kordokumentum, a magyar filozófiai élet olyan szellemi terméke, amely nem veszti el jelentőségét akkor sem, ha „lehámozzuk” róla azt az ideológiai vázát, amely különösen erősen van jelen az Ady-Lukács tanulmányban.

Céлом itt nem a kötet egészének keletkezés- és hatástörténeti vizsgálata, hanem annak rövid kimutatása, hogy miért nem állítható teljes párhuzam a két vizsgált gondolkodó közt, illetve, hogy e tanulmány maga Lukács számára igen megtisztelő, lévén, hogy azonos problémáknak más igény és ösztönző erő hatására történő hasonló kifejeződése nem feltétlenül jelent gondolati azonosságot vagy akár hasonló beállítottságot.

Elemzésem egyoldalú abból a szempontból, hogy nem érinti Ady életművének ide vonatkozó elemeit, de céloom nem is teljes igényű irodalomkritika, hanem annak kimutatása, hogy míg a magyar sorsprobléma szinte teljesen felemésztette Ady szellemét, addig Lukács hogyan őrizte meg mindvégig sorsának, emberi mivoltának egy részét saját magának. Ennek ellenére természetesen átlátta, és őszintén átérezte a kor történelmi-politikai helyzetét, annak súlyos és szomorú voltát, de teljes egészében nem szentelte magát a magyar sorsproblémának. Ezzel szemben Adyt szenvedélyes és őszinte problémaérzékenységében olyan intuíció vezette, amilyen Lukácsnak nem volt meg.

A tanulmánynak ez az elemzési szempontja nemcsak filozófiai szempontból érdekes, hanem irodalmi érdekeket is szolgál azzal, hogy Ady magyarországi irodalmi és kulturális hatását is vizsgálja. Ezzel együtt, ám ennek nem alárendelve vizsgálható ugyanígy Lukács kulturális hatása a magyar szellemi életre. Különösen fontos ez azért, mert ekkor öltöttek végső formát Lukács korai esztétikai írásai, és ezeket olvasva egy olyan kiművelt szellemmel találkozunk, akinek módszere komoly egzisztenciális küzdelmekre utal.

Innen már csak egy lépés a nemzeti identitás kérdése Lukácsnál, ezért érthető, hogy a tanulmány szerzője ebből az irányból közelítette meg a problémát. Valójában én ennek a problémának ugyanebből az irányból való továbbgondolását kísérem meg itt.

Vizsgálódásom – természetesen és szükségszerűen – másféle, a tanulmányétól különböző konklúziója nem azt jelenti, hogy semmisnek tekintem a tanulmány – alapvetően ideológiailag meghatározott, ám ennek ellenére korántsem elvetendő – konklúzióját. Ezt a későbbiekben igyekszem hangsúlyozni, hiszen céloom nem megsemmisítő kritika, hanem, ahogy arra a cím is utal, rövid hozzászó-

lás ehhez a tanulmányhoz, amely során a lukácsi filozófiának a tanulmányban meghatározott helyzetét kísérlem meg pontosabban meghatározni.

Ady hazafias versei, a költészetét átható őszinte hazaszeretet és aggodás a magyar szellemi élet egészére igen nagy hatással volt, és e tekintetben valóban állíthatjuk, hogy Lukács Adyval gondolatilag rokon a hazaszeretet és a nemzet sorsa iránti aggodásában; az viszont megkérdőjelezhető, hogy Adyt Lukács szellemi elődjének kell tekintünk ebben a kérdésben.

A magyar társadalom sorsproblémája Ady személyes sorsproblémája is egyben – hangsúlyozza Nyíri Kristóf; ezért tudja teljes személyiségét, úgymond alárendelni e problémának. Költészete az őszinteség miatt jelentős, hiszen a benne kifejeződő gondolatokat sokan magukénak érezték a korban. Nyíri Kristóf úgy fogalmaz, hogy „Ady az *európai magyar lelkének szószólója* kíván lenni”<sup>3</sup>, valamint, hogy Adynak mindenképp óriási érdeme, hogy lírai élmény által volt képes „egy új magyarság-tudat megalkotására és közvetítésére”<sup>4</sup>.

Mindezek alapján nemhogy meglepő, hanem szinte természetes, hogy a fiatal Lukácsot, akinek esztétikai írásai ez idő tájt öltenek végleges formát, és akit természeténél fogva – melyen az igen kifinomult intellektust és az ezzel párosult, illetve ezt kiegészítő fegyelmetlen belső hangot értem – igen erősen foglalkoztatott egy nemzet kulturális állapota és szellemi életének lehetőségei, teljesen magával ragadta az őszinte hazafias érzelmek ilyen tökéletes formájú, lírai megjelenése, és nemcsak, hogy hatott rá, hanem tovább is fejlesztette ezt a hatást. A következőképp jelenik meg ez a tanulmányban: „A fiatal Lukács mármost gondolati, fogalmi, *filozófiai* alakban kísérli meg kifejezni azt, ami Adynál színben és ritmusban, képben és érzésben van adva.”<sup>5</sup>

<sup>3</sup> id. mű, 156.

<sup>4</sup> id. mű, 157.

<sup>5</sup> id. mű, 158.

Sajátos, hogy pár oldallal korábban máshogy nyilatkozott a szerző az Adynál megjelenő rímről és képről: „Mert amit nem lehet magyarázni – írja Balázs Béla a 'Nyugat' 1909-es Ady-számában –, azt festeni kell. Ritmus és rím mint keret fogja, tartja össze azokat a szavakat, képeket, amelyeket logika nem kapcsol, és összetartván őket egymás közelében, elindítja titkos vonatkozásaik delejes áramát...”.<sup>6</sup>

Ady megnyilatkozása kétségtelenül ösztönös sejtelmek felszínre törése; hogyan is fejezhetné ki Lukács ezeket tisztán és világosan pusztán fogalmi, gondolati, filozófiai elemekkel! Az Adyéhoz hasonló gondolatok természetesen megjelenhetnek nála, hiszen azonos korban és szellemben élt, mint Ady, és így költészete hatott is rá, amint ez a tanulmányból is kiderül.

A kettejük közti különbség marad azonban – ami miatt lehetetlenség teljes párhuzamba állításuk – a bennük lévő költészetet, művészetet motiváló erő természetének különbsége. Amíg Ady személyiségét mély és nemcsak tudatosan elfogadott, hanem ösztönösen állandó szükségét érző vallásos igény formálta, addig Lukácsnál ennek nyom sincs; ő a magasba tört, és ehhez tökéletesen elegendőnek érezte saját szellemi identitásának folyamatos és erőteljes hangsúlyozását. Lukács ebben az értelemben egyedül van; magányos szellem, aki saját maga választotta ezt a magányosságot, és soha nem volt hajlandó feladni az ennek megtartásáért folytatott küzdelmet. Ahogy nem tartott igényt közönségre, és műveinek mások általi megértését nemhogy nem kívánta, de egyenesen lehetetlennek tartotta, éppúgy nem tartott igényt semmire, ami akár a legcsekélyebb mértékben is korlátozta volna szelleme folyamatos csapongását.

Ez a kettejük közti alapvető különbség a tanulmányban is megjelenik, először a fent említett kifejezési formákkal. Amit Ady rímben és képben kifejez, az Lukácsnál gondolatilag és filozófiailag jelenik meg. Másodszer pedig azzal a gondolattal jelenik meg, miszerint a nemzeti öntudat kérdésében Lukács a nemzetkaraktert nem tekintette

---

<sup>6</sup> id. mű, 156.

állandónak. Ez a gondolat már önmagában is alapvetően megkülönbözteti a két embert, hiszen Ady hazafias verseinek alapja az állandóság, illetve ennek igénye.

Lukács a következőképp zárja 1913-ban megjelent Ady-tanulmányát, amely a fiatal Ady verseit és költészetét misztifikálja, amint erről a Nyíri-tanulmány is említést tesz: „Így áll előttünk a harmincesztendő Ady Endre, mint a legerősebben, a legbiztosabban a jövőbe mutató magyar író valamennyi között. Az ő – a legmélyén – egészen időtlen lírája mint szociális hatásaiban az egyedül számba jövő, mint az emberileg a legmélyebben megrázó, mint a formailag legizgatóbban aktuális mai magyar költészet.”<sup>7</sup>

Lukács misztikusnak tekinti Adyt, és ezen azt érti, hogy Ady szellemét nem kínozzák ellentmondások, és mint ilyen, nem rendelkezik formával. Költészete azért vált valódi költészetté, mert versei nem személyesek, képei érzékisége absztrakt fogalmisággal párosul. Ezzel a gondolattal Lukács önellentmondáshoz jutott, tekintve, hogy Ady-tanulmányában nem sokkal e gondolat előtt azt állította: Ady költészete mentes minden ellentétől.

Valójában ő maga sem tudja, hogy az igazi, őszinte csodálat mellett mit kifogásol Adyban; csak egy dologban biztos: az Ady költészetét mélyen és szervesen átható vallásosságot, ha már megszüntetni nem lehet, másképp kell magyarázni, hogy valóban alkalmas legyen a csodálatra.

Ady vonatkozásában valóban azt mondhatjuk, hogy Lukács igazi csodálója ennek a kiművelt, ragyogó szellemnek; Ady-kritikája nem cáfolni igyekszik ezt, hanem valamiféleképp átalakítani, hogy saját érdekeinek megfeleljen.

Ha ennek fényében megnézzük a Nyíri-tanulmány összehasonlító szempontját, nevezetesen a magyar nemzet sorsa iránti aggodás mértékét és minőségét, amelyet tekintve biztosan állítható, hogy komoly különbség érezhető a két szellem közt, ugyanezt az átalakító-igényt találjuk, amely azonban ideológiai meghatározottság formájában jelent-

<sup>7</sup> Lukács György, *Esztétikai kultúra – Tanulmányok*, Budapest, Napvilág-Kiadó - Lukács-Archívum, 1998. 54.



kezik. Talán nem túlzás azt állítani, hogy Lukács, noha valójában ragyogó intellektussal és sok mindent átfogni képes szellemmel rendelkezett, soha nem jutott a problémaérzékenységnek arra a fokára, amely Adynál – nemcsak – e kérdésben fellelhető. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy intellektusa nem párosult megfelelő mértékű intuícióval.

Nyíri Kristóf tanulmánya „A lélek és a formák” elemzésén keresztül igyekszik kimutatni azt a problémakezelést, amely Lukácsnál Ady nyomán megjelent. E kötet esztétikai írásai, a lukácsi filozófiának itt kirajzolódó alapkategóriái azonban épp azt bizonyítják, hogy Adyétól valójában mennyire különböző szellem munkálkodik itt. A lukácsi filozófia – melynek alapkategóriái: az élet, a 'lélek' és a 'formák' – a mechanikus világbeli – illetve az egzisztenciálisan autentikus lét összeegyeztethetlenségén nem feltétlenül ellentétet, hanem inkább érdekes megjelenő dualizmust ért.

Valójában sokszor ő maga sem tudja eldönteni, hogy melyik a számára megfelelő (annak ellenére, hogy sokszor hangsúlyozza szellemének autentikus létét). Így alkot filozófiája életfilozófiát, amely csak esztétikai elemzéseinél válik igazán problematikusá, hiszen elemzéseinek tárgyai, a műalkotások elválaszthatatlanok a „közönséges lét-től”. Ha az ember – Lukács maga – elutasítaná a műalkotások ezen életben való létét, akkor teljesen újra kellene definiálnia a lélek fogalmát – azt, amelyet már meghatározott, mint olyat, aminek élet feletti uralmát maga a művészet hivatott szimbolizálni.

Lukácsnak ez a különös problémaérzékenysége különleges intellektusát bizonyítja; az intuíció hiányát pedig épp az, hogy nem volt képes határt szabni az ördögi körnek: a világból való elvágyódásunk alapfeltétele, hogy benne legyünk a világban, ő azonban úgy akart elvágyódni a világból, hogy e vágya ne a „közönséges élettől” legyen meghatározott.

Lukács Ady iránti rajongásának azonban csupán egy része a hozzá hasonló intellektus megsejtése; a másik rész az ifjúi rajongás, amellyel menedéket keres a saját maga által felvetett problémák ellen.

A kötet utószavában Márkus György megjegyzi: „az ifjúkori alkotóperiódus során soha teoretikus nyugópontot el nem érő gondolkodói küzdelem különbözteti meg a fiatal Lukács műveit kortársaitól, s

teszi egyben olyan sajtószerevé egész, e korszakon belüli gondolkodói útját.”<sup>8</sup> Márkus György kifejti, hogy valójában azért nehéz a fiatal Lukács gondolkodói fejlődését nyomon követni, mert habár mindvégig egy állandó alapproblémával küzd, a problémára általa nyújtott válaszok állandóan váltják egymást.

Esztétikai szöveggyűjteménye valóban kísérlet, folyamatos gondolat-kísérletek gyűjteménye. Nem állítható, hogy nem sejtje a választ az általa felvetett problémára, valójában talán már a problémafelvetés előtt tudta, csak épp túl sok és túl sokrétű ahhoz, hogy szavakban kifejezze azt. Mindvégig érezhető ez esztétikai írásain: minden értékes gondolatot megragad, amelytől bármiféle választ remél. Úgy érzem, Ady költészetének túlhangsúlyozása is ezek közé tartozik.

A kötet – írja Nyíri Kristóf az itt tárgyalt tanulmányban – a *platonikus, azaz a kritikus* perspektívájából íródott, és célja annak kimutatása, hogy a kritikus, a világ polgára – maga Lukács – arra törekszik, hogy *formát adjon* sorsának; ez a törekvés, noha a polgár egész életét betölti, és így alapvetően meghatározza, mindig csak törekvés marad, mert ennek megvalósítása lehetetlen az életben, ez csupán a filozófiában és a művészetben lehetséges.

E formát adó törekvés eredményességének lehetetlensége már egyfajta megalkuvást jelent Lukácsnál, hiszen ez a vallásos lélek törekvésének azon szükségszerűen lehetetlen megvalósulásához hasonlítható, amellyel egész élete során igyekszik közelebb kerülni Istenhez; a tökéletesség elérése – amely Isten elérése egyben – természetesen lehetetlen, és a vallásos lélek nagyszerűsége abban rejlik, hogy ennek tudatában alapozza életét erre a törekvésre. Ezzel egyszersmind kudarcra ítéli magát, és ennek elfogadása teszi őt csodálatra méltóvá.

Lukács célja is ez a csodálatkeltés, amelyet ő saját világból való kirekesztettségével igyekszik elérni: csodálatot kelteni magában saját maga iránt. A formát nélkülöző világ épp ezért nem idegen Lukács számára – olvasható a tanulmányban –, mert ezt látja megjelenni Bécsben és Budapesten, amely számára a megvalósult formátlanság.

<sup>8</sup> Lukács György, *A lélek és a formák – Kísérletek*, Budapest, Napvilág-Kiadó - Lukács Archívum, 1997. 237.

A tanulmány szerzőjének bizonytalanságát érzem a tekintetben, hogy hogyan kapcsolható mindez Adyhoz, amikor a szerző rögtön ez után azt hangsúlyozza, hogy „Ady problémáját... Lukács, mint látjuk, a német és kivált az osztrák filozófia fogalmaiban tükröztetve, elvont alakban fogalmazta újra: olyannyira elvont alakban, hogy a kortársak nem is ismerték fel esszéinek magyar gyökereit, s ezért voltak jóval sikeresebbek és hatásosabbak német nyelvterületen, mint Magyarországon.”<sup>9</sup> Itt érezhető a problémafelvetés ideológiai meghatározottsága, amely azonban nem volt elég erős ahhoz, hogy a szerzőt ne vezesse önellentmondáshoz.

A szerző maga is elismeri, hogy nem is annyira a lukácsi stílus idegenszerűsége, mint inkább nézőpontjának absztrakt volta volt az oka annak, hogy a „Lélek és a formák” nem vált a magyar filozófiatörténet valóságos fejezetévé.

Ezek után kétségtelen, hogy a stilisztikai idegenszerűség és az Adyétól annyira különböző nézőpont elismerése egyben azt is jelenti, hogy ebben a vonatkozásban Lukács György nem tekinthető Ady szellemi örökösének, mint ahogy azt a tanulmány elején a szerző állítja. Érdekes, hogy saját maga is erre a meggyőződésre jut, mégpedig azzal a módszerrel, amit ő maga választott ahhoz, hogy épp ennek az ellenkezőjét bizonyítsa vele.

E rövid és a tejjesség igényét nélkülöző vizsgálódás két konklúziót tartalmaz, hiszen e fenti konklúzió magából a Nyíri-tanulmányból leszűrhető, míg emellett meg kell határozni az általam „kiszélesített” tárgyalás gondolati eredményét is.

Ez pedig szerintem az a felismerés, hogy a lukácsi életmű újraértékeléséhez, és érdemeinek a kor és Lukács politikai meghatározottságából való 'kiszabadításához' szervesen hozzátartozik az ebben a szellemen született, a lukácsi filozófiát tárgyaló írások vizsgálata, mely alapvető kritikai igénnyel párosulva is csak akkor hozhat eredményt, ha ezen életmű mindkét – egyesek szerint egymástól élesen elválaszt-

---

<sup>9</sup> id. mű, 161.

ható, míg mások szerint alapjaiban összefüggő – részét (a korai írások és a politikailag meghatározott második korszakot) a maga érdekeinek megfelelően vizsgáljuk. A feladat azért különösen nehéz, mert már ennek a megfelelő érdem szerint való vizsgálatnak pusztá meghatározása is problematikus, és ha tekintetbe vesszük a lukácsi filozófia hatástörténetének vizsgálati szempontjait, világossá válik, hogy e fenti rövid hozzászólás Nyíri Kristóf tanulmányához miért nem tarthat igényt a teljességre még a probléma-meghatározást illetően sem.

Weiss János

## Musil és a romantika

### (Megjegyzések Robert Musil a tízes évek elején született esztétikai program-tervezeteihez)\*

Musil ismert művei közül még csak a *Törless iskolaévei* jelent meg, amikor a tízes évek elején több töredékben maradt írásban egy esztétikai koncepció felvázolásába fog. E koncepció fejezeteit az egyes töredékek tematikája alapján a következőképpen határozhatjuk meg: egy általános esztétika lehetősége – a kritika lényege – az esszéizmus. Musil már írónak tekinti önmagát, az esztétikai töredékek az írói munkából indulnak ki: „Én a saját szubjektív, természetyszerűleg személyesen szűk álláspontomból fogok kiindulni: mivel alkotó művész vagyok, ezért itt vannak az ötleteim forrásai és arra fogok törekedni, hogy ezeket objektív módon megalapozzam.”<sup>1</sup> Ez a megállapítás a konnotációk igen tág spektrumával rendelkezik: az esztétika ilyen egyszerűen lehetséges. Egy alkotó művész tapasztalatait ki kell emelni a maguk szubjektivitásából, és egyfajta megalapozáson keresztül objektívvé kell tenni őket. Hagyjuk nyitva ezen a ponton azt a kérdést, hogy vajon ez az egyetlen útja-e egy esztétikai koncepció megalkotásának. Annyit mindenesetre leszögezhetünk, hogy Musil szemében ez az út kitüntetett. De miközben ezt a nyitógondolatot körüljárni próbáljuk, máris beleütközünk a tárgyalt esztétikai írások egyik különleges problémájába: mindenféle alátámasztás hiányzik belőlük. Azt szeretném tehát javasolni, hogy ezeket a programatikus gondolatokat a romantika koncepcionális elemeivel vessük össze, és

---

<sup>1</sup> Robert Musil: [Von der Möglichkeit einer Ästhetik], *Gesammelte Werke*, 8. köt., Rowohlt Verlag 1978. 1328.

velük próbáljuk alátámasztani. Már a kiinduló gondolat is (a művészettől a tudományhoz vezető átmenet) Friedrich Schlegel egyik töredékével támasztható alá. ” [...] a költőnek filozofálnia kell művészetéről. Ha szakmájában nem pusztán feltaláló és munkás, hanem értő is, aki polgártársait a művészet birodalmában is érti, akkor [filozófussá] is kell válnia.”<sup>2</sup> Vegyük észre, hogy ez az érv funkcionalisztikus: a művésznek csak azért kell filozófussá válnia, hogy megérthesse a többi alkotót; vagyis, hogy létrejöjjön az alkotók közössége.<sup>3</sup> Vannak persze más szöveghelyek, amelyek azt sejtetik, hogy ez az átmenet közel sem ilyen triviális. Az *Eszmék* egyik fragmentumában Schlegel azt mondja, hogy a filozófia mindig szükségképpen idealista, a költészet pedig realista.<sup>4</sup> Ebben az esetben az átmenet szükségképpen magában foglal egyfajta perspektíva-váltást: a realizmustól át kell lépniünk az idealizmusba. Azt hiszem kézenfekvő, hogy Musil is egy ilyen perspektíva-módosításra gondolt, de azt oly módon értelmezte át, hogy a szubjektív-művészi tapasztalatoktól át kell térni az objektív-filozófiai érveléshez.

(*I. A költészet sajátosságai*) „A költészetet olyan jelentőséggel ruházom fel, ami természetszerűleg tútesz minden más emberi tevékenység jelentőségén.”<sup>5</sup> Ebben a mondatban mindenekelőtt a tevékenység kifejezés kelthet némi megütözést. A költészet egyfajta tevékenység, az alkotó művész megnyilvánulása. De a rajta kívül álló tevékenységek köre szinte felmérhetetlennek tűnik: a legkülönbözőbb szakmákban, a privát életben és a társadalmi érintkezésekben felbukkanó tevékenység-fajták klasszifikálhatatlannak tűnnek. A költészet kitüntetése azonban nem ezek jelentőségének felülmúlására irányul.

<sup>2</sup> August Wilhelm és Friedrich Schlegel, Athenäum töredékek, Nr. 255., *Válogatott esztétikai írások*, Fordította: Tandori Dezső, Gondolat Kiadó 1980. 314.o.

<sup>3</sup> „Filozofálni annyi, mint közösen keresni a mindentudást.” Atheneum töredékek, Nr. 344, i.k. 330.o. És ehhez gondoljuk hozzá Novalis töredékét: „A közösségi szellem eltűnése – a halál.” Novalis, *Virágpor*, Nr. 82, *Műhely* 1998/2.

<sup>4</sup> „Minden filozófia: idealizmus, és igazi realizmus nincsen más, csak a költészeté.” Friedrich Schlegel *Eszmék*, Nr. 96. In August Wilhelm és Friedrich Schlegel, *Válogatott esztétikai írások*, i.k. 504.

<sup>5</sup> Robert Musil, „Von der Möglichkeit einer Ästhetik”, 1327.

Van azonban a „tevékenységeknek” egy olyan klasszifikálása is, amely Kantra vezethető vissza: a megismerés, a morális cselekvés és a művészet képviseli ennek három válfaját. Már az egész romantikus mozgalomnak az volt az egyik alap gondolata, hogy ezt a három tevékenység-típust nem lehet meghagyni a Kant által posztulált egymásmellettségben, ehelyett szükség van egy bizonyos hierarchizálásra. A romantika képviselői úgy gondolták, hogy Kant három kritikája közül az utolsó tekinthető a legmélyebbnek és a legalapvetőbbnek. Így válik a művészet kitüntetetté a valósághoz való viszonyulásmódok közül. (Ezt a legpregnansabban Novalis *Blüthenstaub*-töredékei fejtették ki.) A poézis azért alapvetőbb, mert túlszárnyalja mind a megismerést, mind a morális cselekvést. Schlegel egyik leghíresebb töredéke így kezdődik: „Ahol a filozófia abbamarad, ott kell kezdődnie a költészetnek.”<sup>6</sup> Ezt a gondolatot pontosítva, Musil a romantika közelébe sodródik. (a) A költészet a megismerést meghosszabbítja önmagán túl; így jutunk el a sejtésekhez, a többértelműséghez és az érthetlenség birodalmába.<sup>7</sup> Ha viszont ez így van, akkor teljesen elhibázott az esztétika tárgykörének szokásos meghatározása. „Vizsgálódásunk tárgya a szép birodalma, közelebről a művészet területe.”<sup>8</sup> Ez ugyanis azt feltételezné, hogy a szép ugyanúgy megismerhető, mint az elméleti megismerés összes tárgya. Ha azonban a költészet olyan tárgyakat hoz létre, amelyek ezen túl helyezkednek el, akkor ez a megközelítés nem alkalmazható. „A szépséget azért nem lehet megismerni, mert nem a megismerés tárgya, hanem egy egészen más funkcióé.”<sup>9</sup> (b) A költészetnek a moralitás terén játszott szerepét Musil azzal a gondolattal alapozza meg, hogy a feladata nem annyira a realitás leírása, mint inkább egy idealitás létrehozása. Ez az idealitás egy magasabb rendű létszféra, amelyet Musil úgy is jellemez, hogy a célja a „túlvilágban” (Jenseits) található. Ezt a szférát Musil szerint értékek kons-

<sup>6</sup> Friedrich Schlegel, *Eszmék*, Nr. 48, i.k. 497.

<sup>7</sup> „Von der Möglichkeit einer Ästhetik”, 1327.

<sup>8</sup> G. W. F. Hegel, *Előadások a művészet filozófiájáról*, Budapest, Atlantisz, 2004. 53. Fordította: Zoltai Dénes.

<sup>9</sup> „Von der Möglichkeit einer Ästhetik”, 1328.

tituálják: A költészet „létrehoz egy értéktáblát. A jót teljességgel ő hozza létre.”<sup>10</sup> Ez a megfogalmazás már sugallja, hogy a költészetnek ez a funkciója közel áll a valláshoz. Ezt a közelséget a romantika a teljes azonosságig fokozta. Szinte tetszés szerint idézhetjük a töredékeket. „Akiben vallás él, szava költészet lesz.”<sup>11</sup> A poézis így nem más, mint a vallás nyelvi-retorikai megjelenése; ezt úgyis lehet érteni, hogy a vallás a költészet létezésének feltétele. (A filozófia feladata ekkor a vallás megszerzésére és feltárására irányul.) Ennek az összefüggésnek azonban a fordítottja is igaz: a költő prófétává válik. (Ebben az esetben a filozófia feladata a költemény „didaktikussá” tételében áll.) „A költő-filozófus, a filozófus költő: próféta. A didaktikus költeménynek profetikusnak kell lennie, és hajlama szerint azzá is válhat.”<sup>12</sup> (Novalis is egy lényegi vagy eredeti egységről beszél, amely azonban feloldódott, de majd újra helyre kell állnia: „A költő és a pap kezdetben összefonódott, és csak későbbi korok választották el őket egymástól. [...] A jövőnek vajon nem a dolgoknak ezt a régi állapotát kellene helyreállítania?”)<sup>13</sup> Musil azonban a köztük lévő távolságot (is) hangsúlyozza. A vallásban – így Musil – sokkal több a kényszerűség, a szűkösség, sokkal kevesebb a mozgásszabadság.<sup>14</sup> Ha ezt a gondolatot megpróbáljuk értelmezni, akkor valószínűleg azt kell mondanunk, hogy a vallásnak van egy belső hajlama a dogmatizálásra, ami nemcsak az autentikus szövegkorpusz rögzítésében ölt testet, hanem az életformákat is egyre több szabállyal és előírással szövi át. A költészet úgy tesz szert vallási funkcióra, hogy a vallásnak ezt az oldalát nem integrálja magába. – Musil a költészetet ily módon alapvetővé teszi, vagy úgy is mondhatnánk, hogy a legmagasabb művészetté teszi. „A festészetet, a szobrászatot, az építészetet nem tartom művészetnek ebben a magas értelemben, és a zenéről is azt gondolom, hogy némely tekintetben a költői művészet fölött áll, de egészében mégis alatta

<sup>10</sup> i.m. 1327.o.

<sup>11</sup> Friedrich Schlegel, *Eszmék*, Nr. 34, i.k. 495.

<sup>12</sup> August Wilhelm és Friedrich Schlegel, *Athenäum töredékek*, Nr. 249, i.k. 312.

<sup>13</sup> Novalis, *Virágpor*, Nr. 71. *Műhely* 1998/2.

<sup>14</sup> „Von der Möglichkeit einer Ästhetik”, 1327.



van.”<sup>15</sup> A költészet nemcsak a művészetek, hanem az összes emberi tevékenység alapjául szolgál. (Ehhez a gondolathoz August Wilhelm Schlegel meglehetősen közel kerül akkor, amikor a poézist magához a nyelvhez köti.)<sup>16</sup> Van azonban a költészetnek egy olyan romantikus alapsajátossága, amelyről Musil egyáltalán nem vesz tudomást, sőt alapvetően hamisnak tartja. Musil nem fogadja el, sőt elveti a „progresszív univerzálpoézis” programját. Ez a program a poézis alapvető integrációs feladatát posztulálja. A poézisnek két vonatkozásban is integratívnak *kell* lennie: *Egyrészt* integrálnia kell egymással a különböző irodalmi műfajokat, sőt valamennyi művészeti ágat. (Ezt a gondolatot nevezték általában a kései romantikában *Gesamtkunstwerk*nek. De arra is fel kell figyelniünk, hogy ez a gondolat a későbbiekben leszűkül. Karl Friedrich Eusebius Trahdorff az 1827-ben megjelent, *Ästhetik oder Lehre von der Weltanschauung und Kunst* című művében azt állítja, hogy a hangzás, a zene, a mimika és a tánc hordozza magában az integrálás lehetőségét. Ezt a következőképpen támasztja alá: „Ez a lehetőség azonban a művészet minden szférájában meglévő törekvésre épül, amely minden művészetnek egyetlen összművészetben való egyesítésére irányul, méghozzá a belső életük egysége alapján.”<sup>17</sup> Wagner művei ehhez elméletileg már nem sokat tesznek hozzá.) *Másrészt* a poézis (a művészet) és az élet integrációjáról is szó van. A poézist élővé és társassá, az életet pedig poétikussá kellene tenni.<sup>18</sup> Erre a szempontra később még vissza kell térniünk.

(2. *A kritika megalapozása*) Az esztétikai koncepció kidolgozásának végső célja Musilnál a művészetkritika megalapozása volt. „E vizsgálódás igazi céljának a kritika alapjainak megteremtését tekintem.”<sup>19</sup> Csakhogy ez a feladat közel sem kapcsolható olyan könnyen az előbbi részhez. Pontosabban csak akkor kapcsolható, ha a leíró és a normatív elemzéseket egyetlen egységbe olvasztjuk össze. A ro-

<sup>15</sup> Uo.

<sup>16</sup> August Wilhelm Schlegel, *Poesie. Über Literatur, Kunst und Geist des Zeitalters*, Reclam Verlag 1994. 95–105.

<sup>17</sup> Dieter Borchmeyer, *Gesamtkunstwerk*. In *MGG*, Sachteil 3. köt. 1284. hasáb.

<sup>18</sup> August Wilhelm és Friedrich Schlegel, Athenäum töredék, Nr. 116, i.k. 280–282.

<sup>19</sup> „Von der Möglichkeit einer Ästhetik”, 1328.

mantika még ezt tette. „A költészet definíciója csak azt határozhatja meg, milyennek kellene lennie a költészetnek, s nem azt, hogy milyen volt, s milyen a valóságban.”<sup>20</sup> Próbáljuk feltárni e gondolat hátterét: A költészetet csak akkor lehet így tekinteni, ha a kritika egyúttal egy új költői korszak programját is szeretné meghatározni. Musil ezzel szemben nemcsak individuális alkotó volt, hanem – úgy tűnik legálábbis – a maga kritikai tevékenységét megpróbálja elválasztani saját alkotómunkájától. Ebből következik, a normatív és a leíró szempontok megkülönböztetése. A leíró esztétikának ezért csak egy bizonyos segéd-funkciót tulajdoníthatunk. Egy helyen, ahol a feljegyzések már igencsak vázlatosak Musil így ír: „Kifejteni egy deskriptív esztétikát. Ez mindig értékes, de csak mint előkészület *sub specie* kritika.”<sup>21</sup> Egy másik helyen Musil radikálisabban fogalmaz, és ott úgy tűnik, hogy az általános esztétikának nincs ilyen megalapozó funkciója, és ezért igazából nincs is rá szükség. „Szándékosan nem az általánosra – vagyis egy esztétika kidolgozására – törekszem, mert úgy gondolom, csak a költészet anyagát ismerem elég jól, és ezért a művészi törvények közös vonásai számomra [egyáltalán] nem magától értetődőek [...]”<sup>22</sup> Hogyan lehet tehát kidolgozni a művészetkritika legfőbb sajátosságait? Ha az általános esztétika megszűnik bázisként szolgálni, akkor maradnak az alkalmi kritikák, a piacra került alkotások megítélései, teljesen alkalmi mércék szerint. („Tulajdonképpen nincs értelme annak, hogy a könyveket egyszerűen sorra vegyük, ahogy a könyvkiadók piacra dobják őket, és kb. 50 konvencionális mérce alapján ítéljük meg őket. De éppen ezt teszi a szokványos kritikus. A maga társadalmi meghatározottsága szerint újságíró, a maga fellépése szerint viszont az örökkévalóságra tekint.”)<sup>23</sup> Mielőtt az erre a kérdésre adott musili választ megpróbálnám rekonstruálni, egy pillantást szeretnék vetni arra a kérdésre, hogy mit tud nekünk ebben a vonatkozásban a romantika nyújtani. Friedrich Schlegel szerint a művészet-

<sup>20</sup> August Wilhelm és Friedrich Schlegel, Athenäum töredék, Nr. 114, i.k. 280.

<sup>21</sup> [Von der Möglichkeit einer Ästhetik], 1329.

<sup>22</sup> i.m. 1328.

<sup>23</sup> [Über Kritik], 1332.

kritika sajátos módon tovább írja a művet, és ennyiben maga is hozzá tartozik a műhöz, vagyis maga is művészi. Az alkotás és a kritika így egyetlen kört alkot. Ez a kör tulajdonképpen összhangban van az- zal, amit már korábban említettünk, egy új művészi korszak kibonta- kozásával. Musil ezzel szemben a kritikus távolságtartó viszonyára helyezi a hangsúlyt. Ebben a tekintetben Musil a kritika elméletébe beemeli azt a fontos szempontot, amelyet az általános esztétika ele- meként dolgozott ki. A mű és a kritika nem tartozik egy körbe, mert van köztük egy éles perspektíva-váltás. A szubjektív szempontoktól (az alkotónak a művéhez való viszonyától) át kell térnünk a mű objek- tív megítélésére, vagyis a művet olyan eltárgyasított alkotásnak kell tekintenünk, amelyről objektív – azaz megalapozható – ítéleteket tu- dunk kimondani. De hogyan lehet megkonstruálni egy ilyen szempon- tot, ha nem hivatkozhatunk többé az általános esztétikára. Musil (és ezzel a romantikához képest alapvető fordulatot hozott a kritika meg- alapozásában) a pszichológiát tette a kritika kidolgozásának bázisává. Musil programjának tárgyalásához induljunk ki Freud egyik híres mondásából. A pszichoanalízis megteremtője egyszer azt mondta, hogy ő semmi olyasmit nem fedezett fel, amit ne lehetne megtalálni különböző irodalmi alkotásokban. Az ő feladata és teljesítménye tu- lajdonképpen csak a szisztematizálásban állt. És ez lenne az irodalom és a pszichológia (mint tudomány) közötti igazi különbség.<sup>24</sup> Ez a meghatározás azonban még pontosításra szorul: „Freud gyakran hangsúlyozta, hogy a pszichoanalízisnek ahhoz, hogy eljusson a tuda- mány státuszára, azt kell bizonyítania, hogy van valami olyasmi, amit pszichés determinizmusnak nevezhetünk, hogy az okoknak és okozo- toknak létezik egy olyan mechanikus lánc, amely a szellemi élmé- nyeket összeköti a testi eseményekkel.”<sup>25</sup> Vegyük észre, hogy a kér- dés szerkezetét Musil Freudtól veszi át. Ezért a kérdést neki is abban a formában kell pontosítania, hogy hogyan lehet az irodalomtól áttér- ni a tudományos pszichológiához. A fejtegetéseinkben tovább léphe-

<sup>24</sup> Anthony Thorlby: *Literatur und Psychologie*. In Erika Wischer (szerk), *Propyläen Geschichte der Literatur*, VI. köt., Propyläen Verlag, Berlin 1988. 12.

<sup>25</sup> Uo.

tünk, ha most arra a kérdésre próbálunk válaszolni, hogy *mikor* érdekes egy műről kritikát írni. „Akkor van értelme egy könyvről írni, ha [...] egy kritikus úgy érzi, hogy a könyv kiváltotta a temperamentumának kitörését.”<sup>26</sup> Próbáljuk feltárni e kijelentés előfeltevéseit: nem a műben rejlő pszichológia a lehetséges kritikai elemzés bázisa, hanem a befogadóban (kritikusban) megjelenő érzelmi visszhang. A műben lévő pszichológia nem hozható tudományos alakra, de a kritikusban (befogadóban) megjelenő érzelmi visszhang igenis felruházható tudományos jelleggel. Ebből következően Musilnak nincs túl jó véleménye arról az egész vitáról, amely a XX. század elején az irodalom pszichologizálásáról folyt. „Volt idő, amikor minden költőre ráaggatták azt a predikátumot, hogy pszichológus (aki ezt el is viselte); a pszichológia divat volt. Ma azt lehet mondani, hogy a kifejezés szitokszóként szolgál.”<sup>27</sup> De nemcsak a vitáról nincs túl jó véleménye, hanem azokról a regényekről sem, amelyek tudatosan pszichológiai eszközöket próbálnak felhasználni. „Tekintsünk egy úgynevezett pszichológiai regényt, amely valóban műalkotás. Szigorúan véve a pszichológiája mindig hamis. [...] Nem szabad szembeszegülnie a tapasztalattal, vagy legalábbis nem minden ok nélkül.”<sup>28</sup> (Musil még úgy tekinti, hogy a pszichologizmus a valóság ábrázolását fenyegeti, holott a pszichologizmus éppen a realista irodalomban jelent meg, és így a valóság új szeletét tudta feltárni. Mégpedig azzal, hogy ábrázolhatóvá váltak olyan alakok, akik a társadalomban megvetett morális státusszal rendelkeztek. „A kívülállók, vagy a bűnözők szerepei, amelyeket a romantikus szerzők idealizáltak, a realista szerzők objektívebben ragadták meg, de ez csak a képzeletbeli vonzerejüket emelte meg, miközben a morális státuszukat csökkentette.”)<sup>29</sup>

(3. *Az esszé mint a kritika műfaja*) A befogadóban lejátszódó pszichés folyamatok az esszé műfajában csapódnak le. Az esszé meghatározása először is a helyiértéke szerint történik. Az egyik oldalon áll a

<sup>26</sup> [Über Kritik], 1331–1332.

<sup>27</sup> i.m. 1332.

<sup>28</sup> i.m. 1333.

<sup>29</sup> Anthony Thorlby, *Literatur und Psychologie*, 25.

művészet, vagy az egyes műalkotások, a másik oldalon található a tudomány. „E két terület között helyezkedik el az esszé. A tudománytól veszi át a formát és a metódust, a művészettől az anyagot.”<sup>30</sup> Csak-hogy ez a meghatározás még külsődleges, és pontosításra szorul. Az a konnotáció, hogy az esszé formai és metodológiai értelemben tudomány, szintén nem tartható. Inkább úgy kell elképzelnünk a fenti összefüggést, hogy ez maga is mozgásba lendül: a tudományos forma és a költői anyag sajátos feszültséget alkot. Ennek pedig az lesz a következménye, hogy a tudományosság maga is sajátosan átalakul. Vagyis, most már megfogalmazhatjuk azt a gondolatot, hogy a befogadó oldalán jelentkező pszichológia nem tehető teljesen tudományossá. Freud átlépte ezt a küszöböt, és ezzel sajátosan eltorzította a pszichés jelenségek leírását. (Ez egy rendkívül gyakran előforduló ellenvetés volt, amely egészen Habermas *Megismerés és érdek* című művéig ível.) Musil nem tud megszabadulni attól a gondolattól, hogy Freud az ember legkülönbözőbb aspektusait, az érzéseket, az érzékelést a cselekvést a gondolatiságra redukálja. Ez nem jelenti azt, hogy csak gondolatokkal foglalkozik, hanem ha bármi mást elemez, azt mindig a gondolatiságon átszűrve teszi. Az eddigi fejtegetések azt sugallhatnák, hogy az esszé elrugaszkodik a művészettől, de ugyanakkor megáll a tudomány előtt. Musil azonban maga is elveti a *középnek* ezt a metaforikáját. Egy kb. ugyanebben az időben született tanulmányában ezt írja: „Az esszéisztikus gondolkodás nem lehet [a tudományos gondolkodás] ellentéte, hanem inkább a meghosszabbításának kell lennie. Ott jogosult, ahol a tudományos alaposság nem talál semmiféle alapot, amely az alkalmazáshoz szükséges szilárdsággal rendelkezne. Ebben az esetben minden erényét elveszti, és céltalan pedantériává válik. Ezt jól lehet látni azokban a filozófiai kísérletekben, amelyek a nagy esszéistákból a tudományosan szisztematizálható mozzanatokot megpróbálják fogalmilag kivonni.”<sup>31</sup> De mivel foglalkozik az esszé? Természetesen nem törekedhet a gondolat elutasítására, hanem in-

<sup>30</sup> Ges. Werke 8, 1335.

kább a gondolatok megszületésének körülményeire figyel. Ahol a tudomány egyetlen mozzanatra összpontosít, ott az esszé egy egész kontextust lát maga előtt. E kontextus bemutatása azonban kétértelműségekkel terhes. Egyrészt kimondottan a befogadóra vonatkozik: arra a kérdésre próbál válaszolni, hogy miért fejt ki valamely mű különös hatást a befogadóra. „Ha egy gondolat [mű] megragad, feldúl stb., akkor az érzelmek területén ugyanazt teszi, mint amit egy forradalmasító felismerés a tiszta racionalitás területén tesz.”<sup>32</sup> A kontextus azt mutatja meg, hogy hogyan válik egy pillanat alatt elevenné egy gondolat, hogy hogyan alakul át egy egész érzelmi komplexum. Musil ezt misztikus értelemben vett intuitív megismerésnek nevezi.<sup>33</sup> „Az esszéisztikus gondolkodás állandó mozgásban van: érzelmek, gondolatok és akarati komplexusok vesznek benne részt. Ezek nem kivételes funkciók, hanem teljesen normálisok.”<sup>34</sup> Az esszé elsődlegesen egy alkotásnak a befogadóra kifejtett hatását próbálja megragadni, vagy még inkább artikulálni. Közben azonban az esszé a másik pólussal, a valóság művészi megformálásával is kapcsolatba lép. Kiderül, hogy ami a befogadóban lejátszódik, annak egy sajátos transzformációja a művészet világában is érvényesül. A művészetben azonban nem a hatásról van szó, hanem egy meghatározott valóság kibontakozásáról; egy meghatározott valóság mindig kilép a lehetőségek kontextusából. Musil Maeterlinck egyik kijelentésére utal, aki állítólag azt mondta, hogy ő egy igazság helyett három valószínűséget ad. A valószínűségeket helyettesítsük most a lehetőségekkel. Ebben az esetben kiderül, hogy a műalkotás által ábrázolt valóságnak és a művészetkritikának ugyanaz a sajátossága. Ennek az lesz a következménye, hogy nemcsak a művészetkritika nem tudományos, hanem a műalkotás (ahogy Musil értelmezi) sem az. A tudományosság kritikája így mindkét szférára egyaránt vonatkoztatható.<sup>35</sup> „Ha elfogulatlanul teszszük fel a kérdést: hogyan is nyerte hát a tudomány ezt a jelenlegi

<sup>31</sup> Musil, Essaybücher. In *Ges. Werke*, 9. köt., 1451.

<sup>32</sup> [Über den Essay], 1336.

<sup>33</sup> i.m. 1337.

<sup>34</sup> Uo.

alakját [...], mindjárt más képet kapunk. Hitelt érdemlő hagyományok szerint a tizenhatodik században, a léleknek ebben az igen mozgalmas korszakában úgy kezdődött az egész, hogy megpróbálták sutba dobni azokat a vallási és filozófiai spekulációkat, amelyek segítségével addig kétezer éven át vizsgálták a természet titkait, s helyettük olyan módszerhez folyamodtak, melyet csakis felületesnek nevezhetünk, meglegedett tudniillik a felszín felderítésével.. A nagy Galileo Galilei [...] azzal a kérdéssel kezdte a nagytakarítást, hogy: miféle, lényegében rejlő okból irtózik a természet az üres terektől, minek folytán a hulló testet addig engedi térre tért átfúrni s kitölteni, amíg végre szilárd talajt nem ér, és meglegedett végül egy sokkal közönségesebb megállapítással, egyszerűen kimutatta ugyanis, mily sebességgel zuhan az efféle test, milyen utat tesz meg, mennyi idő kell ehhez, s ez idő alatt mely sebességnövekedés következik be.”<sup>36</sup> Ebből egyrészt az következik, hogy a tudományosság kritikája Musil munkásságának alapvető tárgyává válik. (Ezért igazat lehet adni Klaus Mackowiaknak, aki szerint Robert Musil művészet-felfogása az instrumentális ész egyetemes kritikájaként értelmezhető.)<sup>37</sup> De ennek az a feltétele, hogy a művészet és a művészetkritika bizonyos értelemben összeolvad; így termékenyítheti meg a kritikára vonatkozó felfogás Musil művészetét. – Musil szerint azonban az esszének nemcsak esztétikai, hanem etikai oldala is van. A tudományosság ellen vívott küzdelem, a valóságra (az áttudományosított, mennyiségi paraméterek alapján megszervezett valóságra) irányul. Az esszé etikai dimenziója így abban áll, hogy harcot indít a valóság bizonyos tendenciái ellen.

<sup>35</sup> Ezt az egész mozgást *A tulajdonságok nélküli emberre* vonatkoztatva nagyon szépen bemutatta Hans-Joachim Pieper dolgozata. Lásd *Musils Philosophie*, Königshausen & Neumann 2002.

<sup>36</sup> Robert Musil, *A tulajdonságok nélküli ember*, I. köt., Kalligram Könyvkiadó 1995. 329.o. Fordította, Tandori Dezső.

<sup>37</sup> Klaus Mackowiak, *Genauigkeit und Seele. Robert Musils Kunstauffassung als Kritik der instrumentellen Vernunft*, Tectum Verlag 1995.

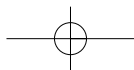
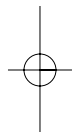
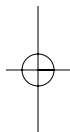
„A szellemi tevékenységek új felosztása előtt állunk. Vannak olyanok, amelyek a megismerésre, és vannak olyanok, amelyek az ember átalakítására irányulnak. Az érzelmi komplexusok az uralomért küzdenek. Ez volt évszázadok vagy generációk vezérgondolata. Az emberek között új viszonyok jelennek meg.”<sup>38</sup>

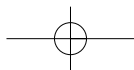
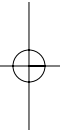
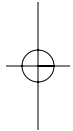
---

<sup>38</sup> [Über den Essay], 1337.



## Mobilkommunikáció





Édl Ágnes

## „Új közösségiség” a globális hálózat viszonyai között

Írásomban egy gondolat kísérletet szeretnék tenni, mely Nyíri Kristóf szociológikus műveiből indul ki.

A következő gondolatmenet egyrészt a – *Keresztút* című esszékötetben korábban bemutatott – *szociológizáló ismeretelmélet gyökerei*hez nyúlik vissza, melyhez olyan szerzők tartoznak, mint *Émile Durkheim*, *Maurice Halbwachs*, *Ludwik Fleck* és *Ludwig Wittgenstein*. Mindannyian elfogadták, hogy – Robert K. Merton szavaival – „*az igazság fölfedezése is társadalmilag-történetileg föltételezett*”, illetve, ahogy az eszmei előfutár *Ludwig Glumpowicz* írja: „*a[z emberi] gondolatokat és a nézeteket a társadalmi élet hozza létre*”.<sup>1</sup> Ismeretelméletükben, a tudásszociológiától eltérően, nem az eszmék mögötti indítékokra vagy érdekekre fókuszáltak, hanem az eszmék társadalmi felépítettségének meghatározására törekedtek. Durkheim erre vonatkozó műveiben a *kollektív tudatról*, Halbwachs a *kollektív emlékezetről*, Fleck pedig a *gondolati kollektíváról* írt, mely utóbbi „*olyan személyek közössége, akik az eszmecsere vagy gondolati kölcsönhatás viszonyában állnak egymással*”.<sup>2</sup>

A kifejtendő elméleti megfontolások másrészt *Manuel Castells* *The Information Age* című, háromkötetes munkájának néhány tételére építenek, melynek kiinduló megállapítása, hogy *hálózat-társada-*

---

<sup>1</sup> Nyíri K., „Társastudat: A szociológizáló ismeretelmélet gyökereihez.”, *Keresztút*, Budapest, Kelenföld Kiadó, 1989. 46–66., valamint vö. R. K. Merton, „The Sociology of Knowledge”, *Twentieth century Sociology*, New York, 1945. 370. és L. Glumpowicz, *Grundriss der Soziologie*, Wien, 1885. 174.

<sup>2</sup> L. Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache*, Suhrkamp, 1994, 57.

lomban (*network society*) élünk, amelyben a fő cselekvők a hálózatot képező, decentralizált formájú szervezetek, s az általuk képzett hálózatok a kulturális kódok tényleges előállítói és terjesztői.<sup>3</sup> Ezt a társadalmat a *valóságos virtualitás kultúrája* hatja át: „a társadalom uralgó funkciói és értékei egyidejűségben, térbelileg nem-érintkezően szerveződnek; azaz információáramlásokban, melyek meghaladnak bármilyen helyben-lokalitásban megtestesült tapasztalatot”, és melyekre a bármikor és bárhol kommunikálhatóság jellemző.<sup>4</sup> A modern ipari társadalom teljes értékű tagságának feltétele tehát a *kontextusmentes kommunikatív kompetencia* magas fokával való rendelkezés.

A Castells által leírtakból következik, hogy – mivel „az emberiség mindig szimbolikus környezetben létezett és cselekedett”, azaz környezetünk társadalmilag és kulturálisan konstruált –, a mindennapi környezet valóságossága és a kibertér valósága között nincs éles választóvonal, a különbség csupán fokozati.<sup>5</sup>

A következőkben a globális hálózati viszonyok közepette létrejött, Nyíri Kristóf által felvázolt „új közösségiség”-ről szóló megállapítások és azok elméleti környezetének elemző bemutatására *John Dewey* kommunikációról alkotott társadalom-felfogásával, valamint *Ferdinand Tönnies* és *Friedrich August von Hayek* tárgyhoz kapcsolódó gondolataival történő összevetés révén kerül sor, különös figyelmet fordítva az internet, másképpen a „*hálózott multimédiás interaktív kommunikáció*” napjainkban egyre erőteljesebben megmutatkozó közösségformáló hatására.

A Tönnies által leírt, *közösség* (*Gemeinschaft*) és *társadalom* (*Gesellschaft*) közötti tudásszociológiai különbségtétel Nyíri Kristóf szerint módszertanilag hasznos, s alapjául a kommunikációs mintáza-

<sup>3</sup> M. Castells, *The Information Age: Economy, Society and Culture*, Oxford, Blackwell Publishers, 2000., illetve a műről írt recenziót ld. Nyíri K., „Castells, The Information Age” (Könyvismertetés), *A 21. századi kommunikáció új útjai*. Budapest, MTA Filozófiai Kutatóintézete, 2001. 221–255.

<sup>4</sup> Castells, i.m. III. kötet 350., illetve Nyíri Kristóf fordítása: I.m. 225–226.

<sup>5</sup> Castells, i.m. I. kötet 372.

„Új közösségiség” a globális hálózat viszonyai között 253

tok eltérő volta szolgálhat.<sup>6</sup> A közösség Tönnies értelmezésében íratlan normák által vezérelt, közvetlen érintkezésen alapuló személyes viszonyokat és kölcsönös függőséget jelent, míg a társadalom törvények és előírások szabályozta, formálisabb és személytelenebb kapcsolatokat jelenít meg, ahol a kölcsönös támogatástól való függés kisebb mértékben jellemző. A premodern és modern összefüggésben megjelenő társadalmi lényegiségeket Tönnies összekapcsolja az emberi akarás két általa vélt természetes és eredendő képességével: a *lényegakarattal* (Wesenswille) és a *választóakarattal* (Kürwille), mely szerint a közösségben az előbbi, a társadalomban az utóbbi túlsúlyá dominál.<sup>7</sup>

A dolgozat tárgya szempontjából hasonlóképpen figyelemreméltó a *globalizáció* és *lokalizáció* dialektikája. Globalizáció és lokalizáció kölcsönösen feltételezik egymást: a globális lokális elemekből épül fel, ugyanakkor a lokális globálisan konstituált, hiszen a különböző jelzőkkel illetett helyek és helységek mind társadalmi konstrukciók. A *Doreen Massey* által leírtakhoz hasonlóan tehát a *helyek* nem földrajzilag lehatárolt területekként, hanem „*társadalmi viszonyok és felfogások hálózatának artikulált momentumai*”-ként értelmezendők.<sup>8</sup>

Az információ korában – ahogy az már fentebb említésre került – a tudás és az információ alkalmazása lényegi szerepet tölt be. *Marshall McLuhan* „*The medium is the message*” (avagy „a közeg maga az üzenet”) tézise a hordozónak meghatározó szerepet tulajdonít, melynek értelmében az új kommunikációs technológiák új emberi környezethez, az emberek és eszmék új szerveződéséhez vezetnek. Ebből következően – véli Nyíri Kristóf – az internet lehetőségei egyfajta „új közösségiség”-et teremtenek: 1. a virtuális térben és 2. a va-

<sup>6</sup> Nyíri K., „Bevezetés. Az információs társadalomtól a tudásközösségekig”, *Mobilközösség – mobilmegismerés*, Budapest, MTA Filozófiai Intézete, 2002. 7–19., valamint F. Tönnies, *Közösség és társadalom*, Budapest, Gondolat, 1983.

<sup>7</sup> A lényegakaratról és a választóakaratról ld. bővebben F. Tönnies, „Közösség és társadalom”, Felkai – Némedi – Somlai: *Szociológiai irányzatok a XX. század elejéig I.*, Budapest, Új Mandátum Kiadó, 2000. 446–450.

<sup>8</sup> Nyíri K., „Globális társadalom és lokális kultúra”, *Virtuális egyetem Magyarországon*, Budapest, Typotex, 2003. 228–229., valamint D. Massey, „A Global Sense of Place”, *Marxism Today*, 1991. június, 28.

lóságos helyiben egyaránt. Az interneten szerveződő *virtuális közösséget* a virtuális térben létrejött közös gondolkodás és azonos érdeklődés köti össze,<sup>9</sup> azonban ezek a virtuális közösségek – állapítja meg Nyíri Kristóf – magukban nem rendelkeznek a valóságos közösségek kohéziós erejével, figyelembe véve a személyes érintkezés, a *face to face* kapcsolat elsődleges és kiküszöbölhetetlenek látszó szerepét.

Castells mindennapi környezet és kibertér valósága között rejlő fokozati különbségre vonatkozó megállapítását tekintve a következő felvetés tehető: a személyes érintkezés és a virtuális kapcsolat szintén a társadalmi élet különböző fokozatainak tekinthetők, melyek rendre a fentebb már bemutatott, a Nyíri által említett kommunikációs mintázatok eltéréseinek megfelelő, Tönnies-féle közösségnek és társadalomnak feleltethetők meg. Megjegyzendő azonban, hogy jelentős különbség mutatkozik a kommunikációs kapcsolati formák preferencia sorrendjének felállítása során aszerint, hogy azokat az irántuk megmutató igény vagy az elterjedésükre vonatkozó lehetőség szempontjából tárgyaljuk.

Ehhez a gondolatkörhöz szorosan kapcsolódik John Dewey elgondolása, aki szerint a társadalmi életet a *kommunikáció* nemcsak hogy fenntartja, de konstituálja is. A *közösség* éppen a kommunikáció révén létezik, s tagjait a közös cél, a közös érdekeltség tudata tartja össze, s ez a tudat szabályozza tevékenységüket is. További fontos kitétel, hogy a közösség Dewey elgondolása szerint „személyes, szemtől-szembe közlésen-közlekedésen” alapszik, s így válik lehetőséggé, hogy a társadalom élete mellett, hogy kommunikáció, tanulási folyamat is.<sup>10</sup>

Továbbgondolva a globális hálózatiság adta helyzetet, és a Nyíri által korábban tárgyalt hagyományok filozófiájához kapcsolódva, további érdekes, az „új közösségiség” elméletét kiegészítő elgondolá-

<sup>9</sup> A virtuális közösséget képező „azonos érdeklődés” alatt azon vallási vagy világi szubkultúrák, illetve etnikai csoportok tagjai között fennálló interakciós alapviszony értendő, melyet az egyes társadalmi csoportok virtuálisan sajátos website-jaik és közösségteremtő / -fenntartó fórumaik által közvetítenek.

<sup>10</sup> J. Dewey, *Democracy and Education*, New York, Macmillan, 1915.

sokra lelhetünk. A *hagyomány* fogalmát Nyíri a reflektív (múlttudat- és emlékezés-), illetve a nem-reflektív (szájhagyományképző) attitűd között értelmezhető közösségfenntartó erőként határozza meg, azaz saját szavaival a hagyomány: „*az intézményeket áttelekítő affirmatív múlttudat*”.<sup>11</sup> Ehhez a gondolathoz szorosan kapcsolódik egyrészt az *institucionalizmus erős tétele*, mely szerint az emberek életében és gondolkodásában a szokások és intézmények elengedhetetlen szerepet töltenek be; másrészt a *tradicionalizmus erős tétele*, mely szerint „*az európai életmód, ahogyan ismerjük / eszményítjük, elképzelhetetlen a tradicionalitás minimuma nélkül*”.<sup>12</sup> Következtetése szerint tehát a kommunikációbeli közösség nem tartható fenn történelmi emlékek közössége nélkül.

Az információ korában – a bárhol és bármikor kommunikálhatóság jelenségéből kiindulva – az elektronikusan tárolt információ mindig jelenidejű, s ezért állítható egyfelől, hogy a multimédiás kommunikáció elterjedése a hagyomány korához való egyfajta visszatérést jelent. Másfelől azonban az internetes kapcsolattartással is élő „új közösség” egyben a hagyomány-szervezte közösségiség végső meghaladását jelenti, ugyanis már az írásbeliség korában megkezdődött a hagyomány fokozatos funkcióvesztése: a passzív, tekintélyelvű befogadást a kritikai távolságtartás váltotta fel, mely folyamat végül a posztmodern korában az „everything goes” elvéhez vezetett.<sup>13</sup>

A tradicionalitás modern felmorzsolódásához szorosan kapcsolódik a többnyire F. A. von Hayek nevével fémjelzett liberális-konzervatív tradíció, mely a közösségi érdek (*public interest*) motivációján keresztül a közösség – szabadság – törvények ezen logikai sorrendjében jut el azon lényegi megállapításhoz, mely szerint „*szabad emberek spontán együttműködése gyakran olyan alakulatokat teremt, amelyek hatalmasabbak annál, mint amit egyéni értelmük valaha is meg-*

<sup>11</sup> Nyíri Kristóf: „A hagyomány filozófiájához”, *Keresztút*. Kelenföld Kiadó, Budapest, 1989., 9.

<sup>12</sup> Nyírinél az „erős” kitétel a lényegileg elengedhetetlen, a „gyenge” kitétel a praktikuságot jelenti. I.m. 15.

<sup>13</sup> Bővebben ld. i. m. 5–6.

érteni képes”.<sup>14</sup> Hayek elméletének posztulátuma az egyéni tudás korlátozottságának állítása, melynek értelmében nem lesz átvihető az egyéni cselekvés logikája, s annak céltételező jellege a társadalom egészének, a „rendszer”-nek a szintjére.<sup>15</sup>

A hayeki liberális-konzervatív eszméből következő *hagyományok szabad versenye* elvet alkalmazva, hasonlóképp felvethető, hogy mind a *face to face*, mind a virtuális kapcsolatok egy-egy hagyománynak (régi és új) feleltethetők meg, a maguk előnyeivel és hátrányaival, melyek a *kuhni* paradigmaváltáshoz hasonlóan működve jelenítik meg a közösségséget átható és azt végső soron meghatározó *kommunikációs hagyományok szabad versenyt*.

Az a Nyíri által megfogalmazott állítás tehát, amely szerint a virtuális kommunikáció végeredményben nem válthatja fel a személyes érintkezést, a hagyományok szabad versenye szempontjából, ahol maga a kommunikáció is egyfajta hagyományt képez, átértékelendő. Ugyan – ahogy John Dewey is vélekedik – a szűkebb közösség személyes intimítása nem vihető át teljes egészében a tágabb társadalomra, mégis a lehetőségek szintjén történő elemzés során elképzelhető olyan közösségiség, amely bár nélkülözi a konkrét személyes, szemtől szembe kommunikációt, a multimédiás technológia segítségével azonban virtuális módon hasonlóképp megjelenítheti a kommunikációs aktusban legnagyobb szerepet játszó non-verbális kommunikáció jeleit és szimbólumait. Egy másik szempont alapján, az igények szintjén értelmezve, viszont valóban nem tűnik reálisnak az a lehetőség, hogy a szemtől szembe kommunikációt felváltsa a virtuális kommunikáció, hiszen az utóbbi erősödése tendenciaszerűen az előbbi felerősödését vonja maga után, melyből következően a személyes érintkezés igénye nem meghaladható.

<sup>14</sup> Petőcz Gy., *Olvassunk egy kis Hayeket*, Élet és Tudomány, XXIV. Évfolyam, 47. Szám, 2000, november 24.

<sup>15</sup> „A társadalmi tevékenységek rendjével kapcsolatos bármely értelmes fejtegetésnek abból az alapvető feltételből kell kiindulnia, hogy mind a cselekvő személyek, mind az ezt a rendet tanulmányozó tudósok alkatilag és megváltoztathatatlanul tudatlanok azoknak az adott, konkrét tényeknek a sokaságát illetően, amelyek az emberi tevékenységnek ebbe a rendjébe bejátszanak.” F. A. von Hayek, *Piac és szabadság* KJK, Budapest, 1995. 343.



Összegezve a hagyomány és kommunikáció változásának és egymáshoz való viszonyulásának szempontjából kifejtetteket, megállapítható, hogy – Nyíri Kristóf elméletének megfelelően – a szemtől szembe érintkezés továbbra is elsődleges kommunikációs preferencia marad az igények felől szemlélve, viszont a lehetőségek tekintetében megjelenik egy olyan közösségiség képe is, amely működésében nem személyes érintkezési alapokra épít.<sup>16</sup> Ezek a megállapítások azonban „vagy-vagy” szemléletűek, s hiányzik belőlük az egymáshoz viszonyíthatóság oda-vissza történő elemzése, azaz „az igény határozza meg a lehetőséget” elv mellett érdemes lenne végiggondolni „a lehetőség határozza meg az igényt” elv releváns értelmezési tartományait is.

E rövid, továbbgondolást igénylő elméleti kitérő után, visszatérve a jelen kor információs társadalmihoz, adekvátnak tűnik az a megállapítás, melyben a két forma (személyes és virtuális érintkezés) kiegészíti és erősíti egymást. Eképp beszélhetünk Nyíri Kristóf szerint a *valóságos helyiben megjelenő új közösségiségről*, mely a mobilkommunikáció hozadékaként legkönnyebben a virtuális egyetemek működése révén írható le. Bár a szemináriumokon akár kontinensnyi távolságból is vitatkozhatnak a hallgatók, a virtuális egyetem továbbra is valóságos konzultációs központok hálózatát feltételezi, a virtuális tanulóhálózat tagjainak tényleges tanulóközösséget kell alkotniuk.

Nyíri Kristóf elgondolása, amely szerint faluközösségek a kognitív transzfer által tanulóközösségekké válhatnak, azon az elgondoláson alapszik, hogy a kifelé irányuló kapcsolatok, kapcsolatokat jelentenek befelé is, azaz a kifelé hálózottság egyidejűleg a belső köhéziót is erősíti. A globális események és a helyi események közvet-

<sup>16</sup> „Az interneten keresztül közös cikkeket lehet írni különböző kontinensen élő szerzőknek. Megváltozott a tudományos tér szerkezete. Ha Chilében van egy hatalmas távcső, amellyel észlelni lehet a világűr, akkor teljesen mindegy, hogy a távcsőtől 50 méterre dolgozik-e valaki, vagy egy óceánnal odébb. (...) A világ vezető asztrofizikusai sem úgy dolgoznak már, mint Izsák Imrécék korában, hanem a glóbusz különböző egyetemein szétszórva, mégis együtt.” Bugyinszki György: *Mi ér a magyar, ha zseni?* (Palló Gábor tudománytörténetész), *Magyar Narancs*, 2004. november 4., 6–7.

len összekapcsolódása révén az adott lokalitás fokozottabb jelentőséghez jut, és a folyamat eredményeként ún. *community networking* jön létre.<sup>17</sup>

Végezetül következzen egy gondolat, mely megmutatja, miként kapcsolható össze Castells, Dewey és Nyíri Kristóf rendre *közösségi identitásról, közösségről és új közösségről* mint *tanulóközösségről* alkotott elmélete.

A *community networking* mozgalmak új közösségiséget, új köteleket ígérnek, melyek szabad és tudatos választáson alapulnak. Castells *hálózott helyi állam*-ról alkotott eszméjének megfelelő közösségi identitás létrejöttéhez tudatos, célratörő, információval ellátott és legitimitással támogatott társadalmi cselekvés szükséges. Az embereknek helyi mozgalmakban kell(ene) részt venniük, amely által közös érdekeket fedeznek fel és védelmeznek, s amely folyamat eredményeként életükről alkotott képükben új jelentés keletkezhet. A társadalmi részvétel castelli reprezentánsa a „*the greening of the self*” jelensége, mely napjainkban leginkább az egymással globális hálózati kommunikációs kapcsolatban álló helyi környezetvédő mozgalmak tagjainak identitás-alakulására jellemző – a környezeti mozgalmak tudatosságfokozó hatását figyelembe véve.<sup>18</sup>

Ez az elképzelés Dewey kommunikációban létező, tanulási folyamatként leírt közösségeszményének megfeleltethető, továbbá a Nyíri-féle „tanulóközösséggé alakuló faluközösség” elgondolással a gyakorlatban jól összekapcsolható. A lokális társadalmi részvétel és a multimédiás globális hálózatban alakuló „új közösségiség” közösségfejlesztő és -fenntartó (szerep)viszonyainak feltárása további elemzés tárgya lehet.

<sup>17</sup> A *community networking*ről és az azt példázó teleházi mozgalom működéséről bővebben: Nyíri, i.m. 229–231.

<sup>18</sup> Castells, I.m. II. kötet, 60–62. és 126–127.

Krajnik Szabolcs

## Multimédia és filozófia

A kortárs filozófiában egyre nagyobb jelentőségre tesz szert a vizuális kommunikáció és vele összekapcsoltan a képi nyelv és információközlés vizsgálata. Nyíri Kristóf e téma jelentőségét felismerve úttörő kutatásokat folytat ezen a területen. Írásomban a nyitott oktatás szellemi megalapozásával és a 21. századi kommunikációval kapcsolatban folytatott munkássága néhány részletét szeretném megvizsgálni. Folyamat látszik kibontakozni, amely oda vezethet, hogy a képi kommunikáció jelentőségét át kell értelmezni. Nyíri kiemeli, „A huszadik század filozófiájának talán legalapvetőbb vívmánya ama belátásnak érvényre juttatásában áll, hogy az emberi gondolkodás hordozója nem pusztán az egyéni tudat, hanem tetemes mértékben a *közösségi lét*. Wittgensteinnek és Heideggernek egyaránt ez az üzenete. A közösségi létet viszont a *kommunikáció* tartja fenn.”<sup>1</sup>

A filozófia története során mindig kereste a kapcsolatot a gyakorlati élettel. Ma is számol a gyakorlatban megjelenő változásokkal, reagál azokra és beépíti az onnan szerzett új ismereteket. Az utóbbi néhány évben a filozófia speciális ága jelent meg, létrejött az alkalmazott filozófia, melynek ma már intézményesült formái is kialakultak. A Society for Philosophy in Practice (SPP) a következőképpen fogalmaz megalakulásának céljáról: „The Society for Philosophy in Practice (formerly the Society of Consultant Philosophers) is a professional organisation which aims to promote philosophical coun-

---

<sup>1</sup> Nyíri Kristóf, Mobil információs társadalom: visszatérés a gyökerekhez, 2001, Konferencia előadás, Magyar Tudományos Akadémia. [http://21.sz.philinst.hu/2001\\_maj/Nyiri\\_prez/nyiri\\_text.htm](http://21.sz.philinst.hu/2001_maj/Nyiri_prez/nyiri_text.htm), 2.

selling, Socratic Dialogue, Philosophy for Children in particular, and the use of philosophy in general, as a way for all people to benefit from philosophical reflection in their everyday lives.”<sup>2</sup>

Azzal kapcsolatban, hogy ki a gyakorlati filozófus, a következőképpen foglal állást: „Practical philosopher facilitate the thinking of client or a group of people. This activity is philosophical, because it focuses on significant, but problematic concepts, the kind of concepts used, not only for everyday thinking and communication, but also as a basis for actions.”<sup>3</sup> A szervezet könyveket és újságokat is kiad (Partical Philosophy Press). A „Thinking Through dialogue” című kiadványuk esszégyűjtemény alkalmazott filozófiai írásokból. Ebben olyan témákat találhatunk, mint pszichoterápia, logika, gyermekfilozófia, kortárs művészet, etika. Jól példázza, hogy a társaság milyen sokoldalú tevékenységet folytat.

Az International Journal of Applied Philosophy, más elnevezést használ. „The International Journal of Applied Philosophy is comitted to view that philosophy can and should be brought to bear upon the practical issues of life”.<sup>4</sup> A kiadványban írások szerepelnek az állati jogoktól az orvosi etikán keresztül a liberalizmusig.

A Philosophy Today című lapban, mely a Society for Applied Philosophy hírújságja, hasonló témákat találhatunk.

Ma már magyar képviselői is vannak ezen törekvéseknek. Létrejött 2002-ben a magyarországi Alkalmazott Filozófiai Társaság (AFT). „Mert válságba került a fogalmi kultúra. Legalábbis a klasszikus, tradicionális filozófia szemlátomást veszít jelentőségéből, hatásából.”<sup>5</sup> Azt persze látni kell, hogy ez a terület még kiforratlan, nehéz pontosan meghatározni, hogy mit értünk alkalmazott filozófián, mit tekinthetünk annak. Még az elnevezése körül is vannak viták, mind

<sup>2</sup> The Society for Philosophy in Practice, The SPP Inspiration, [www.society-for-philosophy-in-practice.org](http://www.society-for-philosophy-in-practice.org), 2001, <http://members.aol.com/arnaudspp/PhilosophyInPractice/default.htm>

<sup>3</sup> The Society for Philosophy in Practice, What is a practical philosopher?, [www.society-for-philosophy-in-practice.org](http://www.society-for-philosophy-in-practice.org), 2001.

<sup>4</sup> E. D. Cohen, International Journal of Applied Philosophy, [www.pdcnet.org/ijap.html](http://www.pdcnet.org/ijap.html), 2002.

<sup>5</sup> Karikó S., Bevezető, *Az alkalmazott filozófia esélyei*, Áron Kiadó, Budapest, 2002, 6.

külföldi, mind magyar fórumokon. Mindez azt mutatja, hogy jelentősége nő, és valószínűleg a filozófia fejlődésének egyik lehetséges iránya. Kérdés, hogy valóban a filozófia egyik területéről van-e szó, vagy éppen minden filozófiai terület feltételéről. Egyesek szerint ez valójában a filozófia gyökereihez való visszatérés, mások szerint viszont ez a filozófia egyetlen továbbléési lehetősége.

„Hiszen az alkalmazott filozófia témái – de a megpróbáltatásai, a próbálkozásai és a tétjei is – nem elsősorban a könyvekben, a tanulmányokban és a „tudomány” belső, persze állandóan problematikus állapotaiban „vannak”, hanem azok mindig is az aktuális – azaz: aktusban levő – egzisztenciális-történelmi kihívásoknak való aktuális, kimondott és tagolt-artikulált, gondolkodói-reflexív aktusrahozásában állanak vagy léteznek.”<sup>6</sup>

Egy olyan kutatás, mely a 21. század kommunikációjával, különös tekintettel a mobilkommunikációra és az oktatás hálózott közegben történő alkalmazásával foglalkozik, talán szintén nevezhető alkalmazott filozófiának. Az a korábbi feltételezés, mely szerint az informatikai hálózatok ilyen mértékű kiépülése, terjedése a társadalomban a mobilitás csökkenéséhez vezet, helytelennek bizonyult.

A multimédia eszközei, melyek hálózata napjainkra globális méreteket öltött, éppen a felhasználók mobilitását mozdították elő. Egy ilyen téves feltételezés arra sarkallhat bennünket, hogy más, új szempontokat is figyelembe vegyünk, ha ezeknek az eszközöknek a hatásán elmélkedünk, akár az oktatásban, akár a művészetek vagy a filozófia területén. „A filozófia, amely valamikor az episztemológiát hívta segítségül, hogy választ adjon a tudományok változásaiból fakadt kérdésekre, immáron nem elégedhetett meg a hagyományos beállítottság elveinek pusztá ismételtetésével.”<sup>7</sup> Az alkalmazott filozófia már is felmutathat olyan eredményeket, melyek megváltoztathatják elképzeléseinket a fentebb említett területekkel kapcsolatban is.

<sup>6</sup> Király V. István, „Az alkalmazás és a tematizálás filozófiai esély-lehetőségei”, *Az alkalmazott filozófia esélyei*, 12.

<sup>7</sup> Losonczi Alpár, Megjegyzések az „alkalmazott” filozófiához, *Az alkalmazott filozófia esélyei*, Áron Kiadó, Budapest, 2002, 22.

A következőkben Nyíri Kristófnak az új típusú kommunikációra vonatkozó tételeit vizsgálom, és kiemelek néhány olyan felismerést, mely véleményem szerint a gyakorló média szakemberek számára is hasznosítható lehet.

Nyíri Kristóf Lukács György regényelméletére utalva állítja szembe az eposz korát a szöveges információközlés korával: „Homérosz korának merőben szóbeli kultúrája még őrizte a kommunikáció egy-fajta teljességét: szemben az írás szürke elvontságával, a szóbeli nyelv konkrét, színes, dallamos, metaforikus, képies, szituációba-cselekménybe ágyazott. S hogy az ember természetes életvilágát éppenséggel a multimediális kommunikáció, s nem a verbális nyelv dominanciája jellemzi, erre nézve az antropológia és a kognitív tudomány közös mezsgyéin folyó újabb kutatások egyértelmű felvilágosítással szolgálnak.”<sup>8</sup>

E kutatások fő eredménye Nyíri szerint, hogy megállapíthatja, „A szónyelv a nem-verbális kommunikáció alapjaira épül, s másrészt kiegészül a nem-verbális kommunikáció új dimenzióival, amelyek a szóbeli interakciót mintegy metakommunikatív szinten szabályozzák. A írott nyelvet – kivált az alfabetikus írást, amely a Nyugat racionalitásának voltaképpeni alapját képezi – ennyiben eleve leszűkült-leszűkítő kommunikációs csatornának kell tekintenünk.”<sup>9</sup> A multimédia viszont meghaladja ezt a leszűkítő jelleget. Megalapozottnak látszik a közvetlen emberi kapcsolatokra vonatkozó azon feltevés, hogy a kimondott szó érthetlenné válhat a nem-verbális kommunikáció nélkül, az írás pedig korlátozóként jelenhet meg. A közvetlen emberi kapcsolat hatósugara kiterjedhet az egész világra (internet, webkamera, mikrofon), óriási lökést adhat a társadalmi kommunikációnak. A filozófia törekvése, hogy kommunikációs megalapozó „szótárat” hozzon létre, néhány év alatt olyan távol kerülhet a kommunikáció gyakorlatától, hogy elveszítheti létalapját. Nyíri Kristóf ezzel kapcsó-

<sup>8</sup> Nyíri Kristóf, Mobil információs társadalom: visszatérés a gyökerekhez (2001), 3.

<sup>9</sup> Nyíri Kristóf, Mobil információs társadalom: visszatérés a gyökerekhez (2001), 3.

latban hangsúlyozza, „A mérnöki ösztönök kifogástalanul működnek: az emberek közötti kommunikáció folyamatosságát és természetességét az eszközök közötti kommunikáció folytonossága biztosítja. Itt az ideje, hogy immár a bölcsész-ösztönök is magukra találjanak.”<sup>10</sup>

Nyíri Kristóf felhívja a figyelmet az elmélet és gyakorlat kapcsolatának szorosabbra fűződésére, a szöveg és kép kapcsolatának közeledésére. Eddig a tudást csak az ember volt képes magában szintetizálni, most viszont az internet segítségével ez a „tudáségsz” akkor is létrejöhet, ha az egyes ember nem is tudja felismerni, átlátni. Ebben a tudáshalmazban azonban már nincsenek élesen elkülöníthető határok a gyakorlati és elmélet ismeretek között. „A huszadik századi filozófia fő felfedezésének alighanem az tekinthető, hogy végső soron *minden* tudás gyakorlati tudáson alapszik. Nem kétséges, hogy Wittgenstein és Heidegger közös üzenete éppen ebben áll”<sup>11</sup>- írja Nyíri.

Nem tudhatjuk, hogy ez a fejlődés milyen hatással lesz a gondolkodásra, a tudományra. Az emberiség történelme során a fejlődést a megszerzett tudás továbbadása biztosította. A továbbadandó információk mennyisége folyamatosan és egyre gyorsabban nő. A jövőbe vezető tudás átadására a múlt oktatási eszközei egyre kevésbé alkalmasak. Az egyetlen lehetséges megoldás a technikai fejlődés eredményeinek felhasználása. Wilbur Schramm oktatástechnológus négy nemzedékre osztotta a tanítási eszközöket:

– első nemzedék: képek, térképek, grafikus ábrázolások, kéziratok, kiállítási tárgyak, modellek, falitáblák, makettek, kísérleti eszközök, stb. Ezek közül az eszközök közül néhányat az oktatás kezdete óta használnak.

– második nemzedék: tankönyvek, olvasókönyvek és nyomtatott tesztek. Felhasználásuk a könyvnyomtatás elterjedésétől számítható, és ezzel a lépéssel került be az oktatás folyamatába először gép.

<sup>10</sup> Nyíri Kristóf, Mobil információs társadalom: visszatérés a gyökerekhez (2001), 7.

<sup>11</sup> Nyíri Kristóf, Nyitott és távoktatás – történeti nézőpontból, Internet a felsőoktatásban, Szerkesztette: Turi László, Uniworld Közhasznú Egyesület, 1999, [www.mtsys-tem.hu/uniworld2/course/unit2/page4.html](http://www.mtsys-tem.hu/uniworld2/course/unit2/page4.html), 4.

– harmadik nemzedék: fényképek, diapozitívok, filmek, hangfelvételek, rádió és televízió (audiovizuális eszközök). Ezek az eszközök a XIX–XX. században jelentek meg, és a gépek adta lehetőségek egyre növekvő felhasználásáról tanúskodnak, amit a gyorsuló technikai fejlődés tett lehetővé.

– negyedik nemzedék: programozott oktatás feltételét biztosító berendezések, nyelvi laboratóriumok, személyi számítógép alapú eszközök, interaktív video, CD, a multimédia és a virtuális valóság. Ezek az eszközök az előző nemzedékekhez képest minőségi ugrást jelentettek. Az oktatás közvetítése az ember és a gép közötti érintkezés alapján történik.

Az oktatásban és a tanár–diák kapcsolatban egyre nagyobb szerepet játszanak a gépek. Mondhatnánk, ez az ára annak, hogy a tanulás hatékonyságának növeléséhez szükséges feltételek ezeken az eszközökön érhetőek el. Az oktatásban jól mérhető a hatékonyság változása a különböző csatornákon megerősített tanulási folyamatok esetében. A multimédiáról megállapítható, hogy a fogalom részét képezi az interaktivitás, ami a felhasználótól beavatkozást igényel, így cselekvésre készíti, és ez a lehető leghatékonyabb tanulási folyamat feltétele.

Az informatika fejlődése viszont magával hozott művelői számára egy rohamosan növekvő szakosodást is. Elképzelhető, hogy itt is lezajlik – természetesen sokkal gyorsabban – egy folyamat, melynek során kiderül, hogy az interdiszciplinaritás, vagy bizonyos értelmezése ismét illúzió volt, akárcsak a tudományok esetében a „tudáségész”. A képjelentés mechanizmusaival kapcsolatos bővülő ismereteink és ezek hiányzó szintézisében hamarosan beálló változás, melyet az imént vázolt technikai lehetőségek nyilván előmozdítanak, milyen felismerésekre engednek következtetni? Talán éppen ez fogja elindítani a már olyan régóta emlegetett, a tudomány egészét érintő és minden területén egyre inkább vezető tudósok által is jósolt szemléletváltást.

Ezt a háttérrel láthatjuk Nyíri Kristóf megállapítása mögött, hogy „Tévedtünk, amikor elhittük Humboldtnak, vagy elhittük Wittgensteinnek, hogy az emberi intelligencia eredendően verbális.



Vagyis megint csak az emberi természet alapvető kognitív szükségleteinek érvényesülését kell látnunk abban, hogy az internetforradalom egyben az új képi gondolkodás forradalma is.”<sup>12</sup>

Külön figyelmet érdemel a képeken túlmenően a mozgókép, az animáció is. A vizuális jel a maga érzékelési modalitásában is megkülönböztethető, mint diszkrét és folytonos médium. Az időbeni változástól függő képek, jóllehet a képre, mint diszkrét médiumra épülnek, attól mégis időbeni „dimenziója” lévén elkülöníthetők. Ez a vizuális jelek kifejezőerejének olyan mértékű növekedését jelenti, melyet valóban nem hanyagolhat el a kutatás. Vizsgálva a multimédia eszközeinek fejlődését, kirajzolódik egy újabb nagy lépés. A vizuális élmény térbehelyezése nem csak a hagyományos, körülményes módokon érhető el. Megjelentek olyan eszközök, melyek szélesebb körben is elérhetők és a megjelenítők új generációjára épülő technológiával térbeli látványt nyújtanak. Ez a két dimenzióból a háromdimenziós rendszerbe lépés jósolható az informatika eszköztárának széles skáláján, kezdve a háromdimenziós adattárolás, adatmodellek várható megjelenésével egészen a vetített háromdimenziós képek, hologramok megjelenéséig és elterjedéséig. Ebben benne rejlik egy újabb – az emberi természetet jellemző – alapvető kognitív szükséglet érvényre jutásának lehetősége. Mióta az eszközök teljesítménye megengedi, minden képi megjelenés ezeken az eszközökön a térbeliség látszatát igyekszik kelteni. Már a szövegszerkesztésben használható „segédlet” is háromdimenziós gémkapocs, a keresés pedig háromdimenziós kutya alakjában tűnik fel a képernyőn. Ennek a dimenzióknak már csak a megjelenítők két dimenzióhoz kötöttsége szab határt. Ez a jelenség a szoftverképzítők „ösztoneiből” fakadó, társadalmi igényt kielégítő tudatos törekvés. A háromdimenziós grafika az animáció eszköztáiraival páratlan magyarázó szerepet tud betölteni térbeli problémák szemléltetésének, megértésének segítő eszközeként. Márpedig a gyakorlatban leggyakrabban ilyen problémákkal kerülünk szembe.

<sup>12</sup> Nyíri Kristóf, Bevezető gondolatok a Westel és az MTA Filozófiai Kutatóintézete Mobil Információs Társadalom Kutatási Programjához, Magyar Tudományos Akadémia, 2002, [http://wap.phil-inst.hu/nyiri/nyiri\\_bev.htm](http://wap.phil-inst.hu/nyiri/nyiri_bev.htm)

Ilyen eszköztárat „szembeállítva” a „Gutenberg-galaxis” írásos tudásáthagyományozásával, nyilvánvalónak tűnik, hogy az oktatás és a felnövekvő nemzedék fordulóponthoz érkezett. Abban, hogy a fontos információkat már nem az írásbeliségtől, és így nem az arra épülő tudományterületektől várjuk, óhatatlanul ott rejlik a kérdés, mit jelent ez a filozófia és egész civilizációnk számára. Bár erre a kérdésre nem egyedül a filozófia fog válaszolni, de egészen biztos, hogy a filozófiára alapvető szükség lesz a válasz keresésében.

Pápay György

## Hagyomány, technológia, vizualitás: A megfigyelőtől a résztvevő szubjektumig

Pontosan tíz éve, hogy Nyíri Kristóf talán legfontosabb magyar nyelvű kötete, *A hagyomány filozófiája*<sup>1</sup> napvilágot látott. Írásom kiindulópontjának a kötet „Heidegger és Wittgenstein” című tanulmányában megfogalmazott alapgondolatot választottam: „A világnézet, mely nemcsak Heideggert, de Wittgensteint is jellemezte: konzervatív, éspedig tradicionalista-konzervatív, kifejezett ellenszenvvel mindennel szemben, aminek köze van a felvilágosodáshoz, ellenszenvvel az újkori természettudománnyal, a modern iparral és technikával, s egyáltalán a jelenkor életstílusával szemben.”<sup>2</sup> Ha van Wittgenstein filozófiájának olyan oldala, amely kifejezetten távol áll az őt mesterien interpretáló, sőt applikáló Nyíri Kristóftól, akkor azt éppen az említett tudomány- és technikaellenességben lehetjük meg. *A hagyomány filozófiájának* megjelenése óta eltelt évtizedben ugyanis éppen a Heidegger és Wittgenstein által kárhozottatott technikai fejlődés, méghozzá a tömegkommunikáció technológiájának fejlődése került Nyíri Kristóf figyelmének középpontjába. Elég, ha az olyan cikkekre utalunk, mint a *Képjelentés és mobilkommunikáció, Az MMS képfilozófiájához* vagy az idén júniusban a Magyar Tudományos Akadémián elhangzott *Images of Home* című előadás.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Nyíri K., *A hagyomány filozófiája*, Budapest, T-Twins Kiadó-Lukács Archívum, 1994.

<sup>2</sup> Nyíri K., „Heidegger és Wittgenstein”, *A hagyomány filozófiája*, 87.

<sup>3</sup> A két tanulmány címe: <http://www.fil.hu/nyiri>; az említett előadás az MTA Filozófiai Kutatóintézete által szervezett The Global and the Local in Mobile Communication: Places, Images, People, Connection című konferencián hangzott el.

Ezt a gondolati irányt azonban már *A hagyomány filozófiája* is előlegezi. Az Osztrák-Magyar Monarchia szellemi életével foglalkozó tanulmányban a tudáségsz széthullásának folyamata a kommunikáció technológiájának négy fejlődési fázisához (szóbeli továbbítás, kézírás, könyvnyomtatás, elektronikus adatfeldolgozás) társul.<sup>4</sup> *A Hagymány és szóbeliség*, címéhez híven, az ún. elsődleges hagyomány megrendülését elemzi a szóbeliséget felváltó írásbeliség, majd az utóbbit egyre inkább visszaszorító „második szóbeliség” tükrében. Ennek technikai vonatkozásai a könyvnyomtatástól egészen a számítógépes szövegszerkesztés megjelenéséig és annak fragmentáló, decentralizáló hatásáig terjednek.<sup>5</sup> *A Marxi témák az információ korában* pedig a technológiai determinizmus gondolatát vizsgálja és rehabilitálja részlegesen – sajátos módon a szabad piac iránt elkötelezett perspektívából, mely leginkább Friedrich von Hayek nevével fémjelvezhető.<sup>6</sup>

Amennyiben tekintetbe vesszük a technikai fejlődés társadalmi vetületét (ami Nyíri Kristóf szemszögéből elkerülhetetlennek tűnik: „van azonban a világnak egy terjedelmes része, nevezetesen Kelet-Európa [...], ahol az új technológia politikai és kövekezőképpeni társadalmi hatásai teljességgel meghatározóak”), a hagyomány problémájától a mobilkommunikáció kutatásáig vezető út meglepően egyenesnek fog bizonyulni. Méghozzá annak ellenére, hogy ezen út egyik hangsúlyos állomását Nyíri akadémiai székfoglaló beszédében egyfajta törésként, méghozzá igen súlyos törésként értékelte. Az említett törés nem másban áll, mint a képi gondolkodás kérdéskörének megjelenésében. A székfoglaló előadásban még a következő, igencsak személyes megjegyzést olvashatjuk: „1999 januárjában [...] elutaztam Buffalóba, a State University of New York ottani könyvtárában búvárkodandó; elolvastam Donaldet, meg a Donald által hivatkozott

<sup>4</sup> Nyíri K., „Ausztia avagy a posztmodern keletkezése”, *A hagyomány filozófiája*, 65–82.

<sup>5</sup> Nyíri K., „Hagyomány és szóbeliség”, *A hagyomány filozófiája*, 13–47.

<sup>6</sup> Nyíri K., „Marxi témák az információ korában”, *A hagyomány filozófiája*, 119–131. Places, Images, People, Connection című konferencián hangzott el.

<sup>7</sup> Nyíri K., „Marxi témák az információ korában”, 120.

Arnheimot, meg az amúgy is már régóta keresett Ivinst; márciusban tértem haza, de addigra szóbeliség/írásbeliség-felfogásom már romokban hevert”<sup>8</sup>. Visszatekintve azonban megállapíthatjuk, hogy a képiség felé fordulás egy átfogó keretben egyesíti Nyíri korábbi, alapvetően széttartó érdeklődési területeit. Így egyazon kontextusban tárgyalható a hagyomány, a gyakorlati tudás, a technikai vívmányok vagy éppen az MMS problematikája – sőt még a modern technológiától olyannyira ódzkodó, a képekben való gondolkodás kérdése felől viszont merészen, de mindenképpen hatásosan újraértelmezhető Wittgenstein is.

Két-három bekezdésben természetesen lehetetlen megfelelő összefoglalását adni, vagy akár csak a legfontosabb irányait felmutatni egy évtized vizsgálódásainak. Azt azonban bátran kijelenthetjük, a korábbi idézetet parafrázálva, hogy Nyíri Kristóf *rokonszenvvel* viseltet az újkori természettudománnyal, a modern iparral és technikával s egyáltalán a jelenkor életstílusával szemben. A technológia iránti filozófiai érdeklődés Nyírinnél két fontos forrásból fakad. Egyrészt a technikai fejlődés jelentős befolyást gyakorol a *társadalomra*, s mélyreható változásokat indukál annak szövetében. Másrészt a rendelkezésünkre álló technikai lehetőségek meghatározzák a felhalmozott emberi *tudáshoz* való hozzáférésünket. Nyíri szavaival élve: „a kommunikáció technológiájában végbement változások alapvetően érintik a társadalom szervezetét és ismeretszerzésének mikéntjét”<sup>9</sup>. Az utóbbi esetben ráadásul nem csupán „mennyiségi”, hanem „minőségi” szempontokat is figyelembe kell vennünk. A kommunikáció technológiája ugyanis nem pusztán a tudás átadásának módját határozza meg, vagyis azt, hogy ki, mikor és hogyan férhet hozzá a különféle jártasságokhoz és ismeretekhez, hanem számos esetben arra is kihatással van, hogy egyáltalán *mit* tekintünk tudásnak.

<sup>8</sup> Nyíri K., *Hagyomány és képi gondolkodás* (2002), [www.fil.hu/nyiri/szekfoglalo/tlk\\_wpd.htm](http://www.fil.hu/nyiri/szekfoglalo/tlk_wpd.htm), 3.

<sup>9</sup> Nyíri K., „Hagyomány és szóbeliség”, 35.

Míndez magyarázatot ad arra, miért is jutott Nyírinél az utóbbi években egyre inkább központi szerephez a telekommunikáció eszköztára. A világháló és az immár képek továbbítására is alkalmas mobil készülékek dinamikus fejlődése kitűnően példázza a két fent tárgyalt mozzanatot: egyfelől minden kétséget kizáróan átformálja személyközi viszonyainkat, másfelől gyors, hatékony, de töredékes információáramlást tesz lehetővé. Ezáltal hatással van mind a jelenkori társadalomra, mind pedig arra a képre, amit annak tagjai az általuk relevánsnak tekintett tudásról alkotnak.

Úgy vélem azonban, hogy a technológiai fejlődés rendelkezik egy *harmadik* olyan aspektussal is, amely szintén érdekesnek és termékenynek bizonyulhat elméleti szempontból, de eddig nem kapott különösebb hangsúlyt Nyíri filozófiájában. Ez pedig a következő: egyes technikai, s kiváltképp vizuális eszközök meghatározó szerepet játszanak abban, ahogyan önmagunkról, pontosabban *önmagunkról mint szubjektumokról* gondolkodunk.

Az elmefilozófus Daniel Dennett *Consciousness Explained* című könyvében arra hívja fel a figyelmet, milyen fontosak a metaforák mindazok számára, akik az emberi én [*self*] és tudatosság [*consciousness*] kutatásával foglalkoznak. „Csupán annyit tettem – jegyzi meg Dennett gondolatmenetének lezárásaként –, hogy a metaforák és képek egyik családját egy másikkal [...] helyettesíttem. Ez csak a metaforák háborúja, mondhatnánk – de a metaforák nem „csak” metaforák; a metaforák a gondolkodás szerszámai. Senki sem képes nélkülük a tudatról gondolkodni, ezért fontos, hogy az elérhető legjobb szerszámkészlettel szereljük fel magunkat.”<sup>10</sup> Ez természetesen azokban az esetekben is így van, amikor önmagunkról mint cselekvőről, mint megismerőről vagy mint a tudás „alanyairól”, tehát mint szubjektumokról gondolkodunk. A tudomány-, technika- és művészettörténet pedig kimutatta, milyen gyakran kerülnek ki az „elérhető legjobb szerszámkészlet” darabjai, vagyis az önmagunkra alkalmazott metaforák, analógiák és modellek az éppen rendelkezésünkre álló

<sup>10</sup> D. Dennett, *Consciousness Explained*, London-New York, Penguin Books, 1993, 455.

technikai eszközök köréből. A terjedelmi korlátokat figyelembe véve az alábbiakban csupán a számtalan lehetséges példa egyikére fogok részletesebben is kitérni, Jonathan Crary *A megfigyelő módszerei* című munkája nyomán.

Crary elemzése arra világít rá, hogy a 16–17. századi tudományos és filozófiai diskurzusban a *camera obscura* néven ismert szerkezet szolgált az emberi elme egyik legfontosabb modelljeként. Érdeemes hosszabban is idézni a könyvből: „Az 1500-as évek végétől kezdődően a camera obscura alakja kimagasló jelentőségű a megfigyelő és a világ viszonyának körülhatárolásában és meghatározásában. Több évtized múltán a camera obscura már nem csupán egy a sok eszköz vagy vizuális lehetőség közül: a látás elképzelésének és ábrázolásának kötelező helyszíne. Mindenekelőtt a szubjektivitás új modelljének megjelenését, egy új szubjektumhatás vezető szerepét jelzi. Először is a camera obscura végrehajtja az individuáció műveletét, szükségszerűen egy elszigetelt, sötét keretei közé bezárt és független megfigyelőt határoz meg. [...] A camera obscura tehát elválaszthatatlan a befelé fordulás sajátos metafizikájától: egyaránt metaforája a megfigyelőnek, aki névlegesen szabad, szuverén egyén, és egy privatizált szubjektumnak, aki be van szorítva egy, a nyilvános külső világtól leválasztott, kvázicsaládiás térbe.”<sup>11</sup>

A sötétkamra tehát, melynek falára a külvilág képei vetülnek, nem pusztán a vizualitás modelljeként szolgált, hanem az elméről és a szubjektivitásról való korai modern gondolkodás kereteit is kijelölte. E keretek között kibontakozó „representacionalista” szubjektumkoncepció alapjaiban eltért a görög és a középkori felfogástól. Az elme belső térként és tükröző közegként történő megjelenítése egyaránt felbukkan a korszak olyan meghatározó filozófusainál, mint Descartes, Leibniz, Locke vagy Berkeley. Locke *Értekezés az emberi értelemről* című művének egyik szöveghelye kitűnően illusztrálja Crary fenti rekonstrukcióját: „a külső és belső érzékelésen kívül nem ismerek más bejáratot, melyen át a tudás bejuthatna az értelembe. Amennyire meg

<sup>11</sup> J. Crary, *A megfigyelő módszerei*, Budapest, Osiris Kiadó, 1999, 55.

tudom tehát állapítani, csupán ezeken az ablakokon keresztül hatolhat be fény ama sötét szobába. Mert úgy gondolom, az értelem nem csekély mértékben hasonlít egy olyan dolgozószobára, amely teljesen el van zárva a napfény elől, eltekintve néhány apró nyílástól, melyeken át kívülről a szemnek szánt képmások, avagy a külső dolgok ideái belépnek”.<sup>12</sup> Cray továbbá arra is rámutat, hogy a camera obscura-modell 19. századi háttérbe szorulása elsősorban nem a teoretikus fejleményeknek tudható be, hanem az olyan vizuális eszközök megjelenésének, mint a dioráma, a kaleidoszkóp vagy a sztereoszkóp.

Természetesen további technikai vívmányokat is említhetünk, amelyek hasonló szerepet játszottak vagy játszanak, s amelyek szintén a vizualitáshoz kötődnek. Douwe Draaisma *Metaforamasina* című könyvében az emberi emlékezet modelljeként szolgáló eszközök hosszú sorát tekinti át; ezek között a viaszt és a pecsétnyomót vagy a fényképezést és az előhívást éppúgy ott találjuk, mint a Gábor Dénes megalkotta hologramot. A legfényesebb karriert azonban kétségkívül a digitális számítógépek futották be, melyek a 20. század hatvanas éveitől kezdve pszichológusok, filozófusok és kognitív tudósok ezreinek munkásságát inspirálják – nem csupán az emlékezet, hanem általában véve az emberi elme *analogon*jaként. Draaisma az alábbi tanulságot szűri le az emlékezet megértésére tett erőfeszítések történetéből: „Ahogy előre haladunk az időben, Platónról egészen a neuronális hálózatok mai kutatóiig, a metaforák egyre inkább technikai jellegűvé válnak.”<sup>13</sup>

Vajon levonhatunk-e ebből bármiféle következtetést a jövőre nézve? Egy másik, a jelen gondolatmenet szempontjából még fontosabb megközelítésben akár így is feltehetjük a kérdést: vajon hatással vannak-e, lesznek-e az önmagunkról mint szubjektumokról való gondolkodásunkra az informatika és a mobilkommunikáció által kínált újabb eszközök és lehetőségek? Draaisma megfigyelése, amely szerint a

<sup>12</sup> J. Locke, *Értekezés az emberi értelemről*, Budapest, Osiris Kiadó, 2003, 172–173.

<sup>13</sup> D. Draaisma, *Metaforamasina. Az emlékezet egyik lehetséges története*, Budapest, Typotex Kiadó, 2002, 215.



mentális folyamatokkal kapcsolatos kutatások többnyire koruk legfejlettebb technikájától kölcsönzik heurisztikus és megalapozó metaforákat, arra enged következtetni, hogy igennel felelhetünk erre a kérdésre, és válaszunk filozófiai következményeivel is számolnunk kell.

A korábban említett eszközök ugyanis egy megfigyelő, szemlélődő, alapvetően passzív szubjektum képének körvonalait rajzolták ki – a camera obscura és a digitális, szimbólumkezelő komputer egyaránt. Ha azonban a kommunikációra és az információ továbbítására helyezük a hangsúlyt, a passzív megfigyelés helyett az aktív részvétel kerül előtérbe. Legyen szó akár a világhálóról, akár a mobiltelefoniaról, az én nem a külvilágtól elzártan, hanem társas kapcsolatok dinamikus szövedékében tételeződik. Ez az én ráadásul nem csupán befogad, hanem cselekszik, s tevékeny, kreatív módon alakítja virtuális vagy valóságos környezetét. Ez pedig legalább olyan nagy különbség, mint amekkora (Nyíri gyakran hivatkozott példájával élve) a pusztá állókép és az animáció között van.

Ezt a különbséget különösen fontos kiemelni Nyíri Kristóf képiség-fordulatának ismeretében. A képekben való gondolkodás ideája ugyanis, szerzője minden szándéka ellenére, túlságosan is kontemplatív jellegű; még akkor is, ha Nyíri számára „a mentális képek [...] inkább dinamikus, mint statikus természetűnek tűnnek”<sup>14</sup>. E nem kívánt következményt ellensúlyozhatja a szubjektum valóban dinamikusabb, résztvevő modellje, melyhez a technológiai fejlődés legújabb eredményei megfelelő strukturális analógiákat kínálnak. Ezáltal ráadásul a társadalmi és az episztemológiai mellett a modern technológia harmadik filozófiai szempontból releváns aspektusa is bevonható a vizsgálódások körébe. Ahhoz azonban, hogy ezt jó szívvel megtehesük, szükségünk van annak a korábbi feltevésnek az alaposabb felülvizsgálatára, amely szerint a telekommunikáció vívmányai valamikor a (nem is olyan távoli) jövőben *valóban* át fogják formálni azt az elképzelést, amit önmagunkról kialakítottunk.

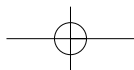
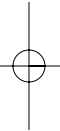
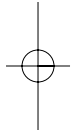
<sup>14</sup> Nyíri K., A gondolkodás képelmélete (2000), [www.fil.hu/uniworld/nyiri/ELTE\\_2000\\_conf/ltk.htm](http://www.fil.hu/uniworld/nyiri/ELTE_2000_conf/ltk.htm), 2.

Ezzel eljutottunk a jelenkori technológiai fejlődésre reflektáló filozófia legnagyobb tétjéhez. A technológia ugyanis, úgy vélem, csak akkor válik intellektuális szempontból igazán érdekessé, ha nem felszíni, hanem mélyreható változásokat hoz azokban a szótárakban, amelyek segítségével leírjuk önmagunkat – avagy azokban a képekben, amelyek segítségével látjuk, láttatjuk önmagunkat. A camera obscura metaforája, mint azt Crary is kimutatta, mintegy két évszázadon keresztül megkerülhetetlennek bizonyult az elméről való filozófiai és tudományos gondolkodás számára. Vajon számíthatunk-e a jövőben ilyen mérvű kölcsönhatásra a filozófia (esetleg egyéb diszciplínák) és a rendelkezésünkre álló legfejlettebb technológiai megoldások között? A kérdést illetően érdemes a történelmi és társadalmi előrejelzés természetével behatóbban is foglalkozó Karl Popperhez fordulnunk. Popper szerint az emberi tudás gyarapodása logikailag kizárja, hogy megbízható előrejelzéseket tegyünk a történelem menetével kapcsolatban. Hiszen a tudás növekedése maga is befolyásolja a történelem menetét, ha pedig *„létezik olyasmi, mint gyarapodó tudás, akkor ma nem láthatjuk előre, amit csak holnap fogunk tudni. [...] [N]incs olyan tudományos előrejelzés – származzon az tudóstól vagy számítógéptől –, amely tudományos módszerrel képes volna előre jelezni saját jövőbeli eredményeit.”*<sup>15</sup>

Popper gondolatmenetének lényeges következménye, hogy bizonyos gyakorlati és fogalmi újítások elméletileg megjósolhatatlanok: például nem láthatom előre egy radikálisan újszerű eszköz feltalálását, hiszen ebben az esetben jóslatom egyenértékű volna magával az eszköz feltalálásával. Ugyanez a helyzet az olyan fogalmi újításokkal is, mint a korábban sohasem létezett szókészletek – ha előre meg tudnám mondani, milyen szótárt fogunk használni bizonyos dolgok leírására a jövőben, én magam lennék e szótár megalkotója. Következésképpen nem láthatjuk előre, vajon indukálni fogja-e gyökeresen új szótárak létrejöttét a mobilkommunikáció eszköztára, s ha igen, mi-

<sup>15</sup> K. Popper, *A historicizmus nyomorúsága*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1989, 27.

lyen jellegűek lesznek ezek a szótárak (hacsak nem vagyunk már eleve birtokukban). Így pedig egyelőre azt sem állapíthatjuk meg, vajon igazán jelentősnek fog-e bizonyulni filozófiai szempontból a jelenkor technológiája, vagy legfeljebb már meglévő teóriáink illusztrációjaként szolgálhat.



## Névmutató

- Ady, E., 227–235  
Allen, C., 107  
Altrichter, F., 148  
Angyalosi, G., 141  
Anscombe, G. E. M., 95  
Apel, K.-O., 148, 182  
Arisztotelész, 25, 28, 65, 154,  
168, 173, 176, 180, 197, 223  
Arnheim, R., 17, 75, 269  
Asbóth, J., 205  
Assmann, J., 66–67  
Augustinus, 170, 197  
Austin, J. L., 145  
Babin, P., 224  
Bacsó, B., 141  
Balassa, P., 209  
Balázs, B., 110, 231  
Balogh, J., 110, 207  
Barsalou, L., 90–92, 96  
Barta, A., 208  
Beatty, J., 102  
Békés, V., 207  
Bergson, H., 17, 20, 22–23,  
32–47  
Bloor, D., 100  
Blumenberg, H., 27  
Bolzano, B., 206, 221  
Borchmeyer, D., 241  
Boros, J., 24, 131  
Brentano, F., 95, 206  
Brunswik, E., 104  
Buttler, J., 95  
Byron, G. G., 205  
Carnap, R., 147  
Castells, M., 251–252, 254, 258  
Cohen, E. D., 260  
Cooper, L. A., 83, 88  
Crary, J., 271–272, 274  
Crivello, F., 93  
Damasio, A. R., 17  
Dannhauer, J. C., 180  
Daston, L., 102  
Davidson, D., 32, 131  
Dawkins, M. S., 106  
Dawkins, R., 106  
Deleuze, G., 20, 33, 37–41, 43,  
45–47  
Demeter, T., 49, 207  
Denis, M., 93  
Dennett, D. C., 96, 270  
Derrida, J., 32  
Déry, T., 210

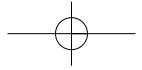
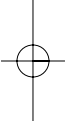
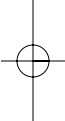
- Descartes, R., 34–35, 41, 96, 131, 140, 143, 271  
 Dewey, J., 150, 252, 254, 256, 258  
 Dilthey, W., 152, 167, 180  
 Donald, M., 17, 62–64, 71, 75, 86, 268  
 Dostal, R. J., 158  
 Draaisma, D., 272  
 Drabek, A. M., 207  
 Durkheim, É., 251  
 Emerson, R. W., 41  
 Eötvös, J., 206, 221–222, 225  
 Esterházy, P., 208–210  
 Farkas, A. M., 66–67  
 Farkas, J. L., 207  
 Farkas, K., 149, 171  
 Fehér, M. I., 149, 162  
 Ferraris, M., 178  
 Figal, G., 149, 158, 169, 177, 196  
 Fleck, L., 251  
 Fodor, J., 83, 87–88  
 Förster, E., 31  
 Frede, M., 28  
 Freud, S., 206–207, 221, 223–225, 243, 245  
 Fried, I., 206, 208  
 Frisch, K., 103  
 Fromm, E., 224  
 Gadamer, H.-G., 139, 141, 146–150, 152, 154, 156–163, 167–171, 173–178, 180–186, 189, 193–203  
 Gál, F., 30  
 Galilei, G., 247  
 Gaylin, W., 218  
 Gervain, J., 62  
 Gethmann-Siefert, A., 152  
 Gigerenzer, G., 102  
 Glatz, F., 69, 284  
 Glumpowicz, L., 251  
 Goethe J. G., 105, 205  
 Goodman, N., 91–92  
 Goody, J., 109  
 Gray, J. A., 94  
 Gray, P. H., 103  
 Green, N., 121  
 Griffith, P. E., 102  
 Grillparzer, F., 206–207  
 Grondin, J., 149, 177, 180, 196, 201, 203  
 Grumpowicz, L., 221  
 Gründer, K., 166  
 Habermas, J., 182, 245  
 Hacking, I., 102  
 Hajnal, I., 68–71, 110  
 Halbwachs, M., 251  
 Halliday, T. R., 106  
 Hartmann, N., 152  
 Haselsteiner, H., 207  
 Havelock, E. A., 64, 109, 143  
 Hayek, F. A., 252, 255–256, 268  
 Hegel, G. W. F., 41, 149, 185, 239  
 Heidegger, M., 111, 139–143, 145–156, 160, 162–165, 167–173, 175–176, 180, 183–184, 186–187, 189–197, 200–203, 259, 263, 267  
 Heine, H., 205

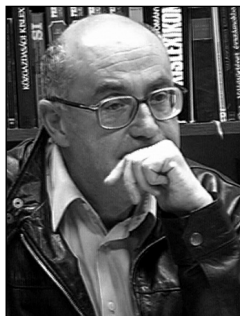
- Henrich, D., 31  
 Hirstein, W., 93  
 Homérosz, 111, 132, 184, 262  
 Hrachovec, H., 52  
 Humboldt, W., 152, 264  
 Husserl, E., 140, 143, 162–163, 167, 187, 221  
 Innis, H. A., 64, 109  
 Ivins Jr., W. M., 63, 65, 71, 269  
 Jaeger, H.-E. H., 180  
 James, W., 33, 41  
 Jókai, M., 208  
 Joliot, M., 93  
 Joób, S., 77  
 József, A., 149, 193  
 Kafka, F., 221, 223  
 Kant, I., 21, 25–26, 29–32, 36, 41–42, 49, 52, 55, 57, 84, 103, 140, 143, 148–149, 151, 182, 214, 223, 239  
 Kardos, A., 141  
 Karikó, S., 260  
 Kárpáti, E., 62  
 Király, V. I., 261  
 Kiš, D., 208  
 Kis, J., 29  
 Kluback, W., 142  
 Koch, D., 149  
 Kortlandt, A., 107  
 Kosslyn, S. M., 23, 83, 88, 92–97  
 Kovács, A. B., 33  
 Krle a, M., 208  
 Krúdy, Gy., 208  
 Kruuk, H., 106  
 Krüger, L., 102  
 Kulcsár, Sz. E., 149, 162, 209, 210  
 Lévinas, E., 32  
 Locke, J., 131, 271–272  
 Lord, A., 184  
 Lorenz, K., 103–106  
 Losoncz, A., 261  
 Lőrincz, Cs., 149  
 Lukács, Gy., 205, 221, 223, 227–236, 262  
 Luther, M., 181  
 Mach, E., 206, 221–222, 225  
 Mackowiak, K., 247  
 Malinowski, B., 110, 131  
 Márai, S., 208  
 Marcel, A. J., 94  
 Márkus, Gy., 233–234  
 Masaryk, T. G., 221  
 Massey, D., 253  
 Mauthner, F., 206, 221, 223, 225  
 Mazoyer, B., 93  
 McAlister, L. L., 95  
 McLuhan, M., 84, 90, 109, 111, 253  
 Mellet, E., 93  
 Merton, R. K., 251  
 Molnár, G. T., 149  
 Munkácsy, Gy., 140, 143  
 Musil, R., 206, 209, 237–247  
 Natorp, P. G., 152  
 Neisser, U., 92–93  
 Nelson, T., 79  
 Németh, L., 210  
 Neumer, K., 52, 187  
 Neurath, O., 76, 107–108  
 Nietzsche, F., 31–32, 110, 142

- Nigel, J. T., 91–96  
 Ong, W. J., 64, 84–85, 109, 112, 119  
 Orosz, I., 141  
 Orthmayr, I., 149, 171  
 Ottlik, G., 208–211, 213–215  
 Paivio, A., 89–91  
 Palágyi, M., 110  
 Palló, G., 257  
 Papp, Z., 162  
 Parry, M., 85, 110, 184  
 Patzig, G., 28  
 Peirce, Ch. S., 33, 41  
 Petőcz, Gy., 256  
 Petőfi, S., 205  
 Pieper, H.-J., 247  
 Plaschka, R. G., 207  
 Platón, 18–19, 25, 27, 50–51, 59, 65, 138, 141–143, 146, 154, 168, 172–173, 176, 180, 189–191, 194–200, 223, 272  
 Pléh, Cs., 17, 86–87  
 Polányi, M., 64–65, 104  
 Popper, K., 80–81, 274  
 Porter, T., 102  
 Pöggeler, O., 148, 152, 201  
 Putnam, H., 97  
 Pylyshyn, W. Z., 83, 96–97  
 Quine, W. V. O., 32  
 Ramachandran, V. S., 93  
 Rancurello, C. A., 95  
 Risser, J., 158  
 Ritter, J., 166–167  
 Rorty, R., 32–33, 148, 150  
 Russell, B., 42, 90  
 Salsburg, D., 102  
 Sándor, I., 284  
 Sartre, J.-P., 33, 40, 42  
 Satir, V., 218  
 Saussure, F., 168  
 Scheler, M., 129  
 Schelling, F. W. J., 160  
 Schlegel, A. W., 238, 240–242  
 Schlegel, F., 238–242  
 Schleiermacher, F., 178  
 Schlick, M., 148  
 Schmal, D., 140, 143  
 Schmidt, D., 149, 177, 196  
 Schmidt, L. K., 149  
 Schmitzre, E., 207  
 Schnitzler, A., 206  
 Shaffer, L., 106  
 Shepard, R. N., 83, 88  
 Siebeck, M., 149, 177, 190–191, 201  
 Singer, W., 24  
 Spengler, O., 110  
 Susszer Z. L., 149  
 Swijtink, Z., 102  
 Széchenyi, F., 205  
 Szécsi, G., 111  
 Szegedy-Maszák, M., 209  
 Szemere, S., 185  
 Szókratész, 51, 142, 173, 221  
 Tandori, D., 213, 238, 247  
 Terrell, B. D., 95  
 Thorlby, A., 243–244  
 Tinbergen, N., 103, 106  
 Tomasello, M., 62, 71  
 Tönnies, F., 252–254



- 
- |                           |   |
|---------------------------|---|
| Trahndorff, K. F. E., 241 | Wisser, R., 192   |
| Trinks, J., 149           | Wittgenstein, L., 49, 51–52, 54,<br>56, 58–59, 99–100, 110, 113,<br>115–116, 131, 133, 137–138,<br>140, 144–146, 148, 150–152,<br>155, 159, 161, 163–165,<br>169–170, 185, 187–188, 190,<br>195, 200–201, 203, 206–207,<br>209, 211, 221, 251, 259,<br>263–264, 267, 269, 284 |
| Turi, L., 263             | Wolzogen, Ch., 152  |
| Tzourio, N., 93           | Zemplényi, F., 81, 215  |
| Vajda, M., 141            | Zoltai, D., 160, 239  |
| Varga, A., 208            |   |
| Watt, I., 109             |   |
| Weber, M., 190–191        |   |
| Weinsheimer, J. C., 162   |   |
| Wilde, J. T., 142         |   |
| Wilson, E. O., 107–108    |   |
| Winckelmann, J., 190–191  |   |
| Wischer, E., 243          |   |





## Nyíri Kristóf élete és főbb művei

1944-ben született Rákoskeresztúron.

1968-ban végzett az ELTE matematika-filozófia szakán.

1971 óta tanít az ELTE Bölcsészettudományi Kar filozófiai tanszékén.

1986-ban nevezték ki egyetemi tanárnak.

1993-tól a Magyar Tudományos Akadémia levelező tagja, 2001 májusától rendes tagja.

1995 óta az MTA Filozófiai Kutatóintézetének igazgatója.

Vendégprofesszor volt Aarhus-ban (Dánia) 1982-ben, Colorado Springsben 1986-ban, Innsbruckban 1987/88-ban, Helsinkiben 1991 tavaszán, Grazban 1991/92-ben, Santa Barbarában (Calif.) 1996-ban és 1997-ben, valamint Buffalóban 1999-ben. 1986 márciusától 1987 szeptemberéig, valamint 1990 szeptemberétől 1991 februárjáig Alexander von Humboldt ösztöndíjjal a Bochum-i egyetemen kutatott.

Számos publikációja jelent meg - magyarul, németül és angolul - a modern filozófiatörténet, az osztrák-magyar eszmetörténet, a nyelvfilozófia és a társadalomfilozófia köréből.

A legutóbbi időkben kutatásai a kommunikáció technológiájának (szóbeliség/írásbeliség/könyvnyomtatás/számítógéphálózatok) történetéhez kapcsolódó filozófiai kérdésekre összpontosulnak.

1997-ben kezdte meg virtuális egyetemi programok szervezését, 2001 januárja óta vezeti a 21. SZÁZAD KOMMUNIKÁCIÓJA interdiszciplináristársadalomtudományi kutatást. Néhány fontosabb magyar nyelvű publikációja: „Az MMS képfilozófiájához”, az ugyanő által szerkesztett Mobilközösség -mobilmegismerés: Tanulmányok c. kötetben (2002); „Globális társadalom, helyi kultúra: Filozófiai vázlat” (a Glatz F. szerkesztette Információs társadalom című kötetben, 2000); „Bölcsészettudományok az írásbeliség után” (Világosság 1996/6); „Hálózat és tudásegész” (a Sándor Iván szerkesztette A századvég szellemi körképe c. kötetben, 1995); Keresztút (1989); Európa szélén: eszmetörténeti vázlatok (1986); Ludwig Wittgenstein (1983); A Monarchia szellemi életéről: Filozófiatörténeti tanulmányok (1980).

## A kötet szerzői

**András Ferenc** (1963, Szeged), filozófia (2002, Pécsi Tudományegyetem). A PTE filozófia szakos PhD hallgatója, 2002-től az egyetem filozófia szakán tanít. Kutatási területe: ismeretelmélet, analitikus filozófia, filozófiai logika.

**Boros János** (1954, Pécs), okleveles vegyészmérnök (1978 Veszprém), PhD filozófia (1987 Fribourg), kandidátus (1991), habilitáció (1999 ELTE), MTA doktora (2000). A Pécsi Tudományegyetem (PTE) tanára.

**Danka István** (1978, Székesfehérvár), filozófia (PTE 2002), PTE Filozófia Doktori Iskola hallgatója, MTA Filozófiai Kutatóintézet tudományos segédmunkatársa.

**Édl Ágnes** (1979, Tatabánya), filozófia előadó és tanár (PTE 2004), a PTE végzős szociológia szakos hallgatója, a PTE Filozófia Doktori Iskolájának hallgatója.

**Fehér M. István** (1950, Budapest) filozófiatörténész. Az ELTE tanára.

**Gángó Gábor** (1966, Székesfehérvár) magyar-történelem szakos tanár (ELTE BTK 1991), irodalomtörténész kandidátus (1997), habilitált (2002), filozófus (megvédett PhD-disszertáció, ELTE BTK Filozófia Doktoriskola, 2004), tudományos főmunkatárs (MTA Filozófiai Kutatóintézete)

**Héder István** (1937, Budapest). Filozófiai BA. diploma (University of Toronto 1962), történelmi M.A. diploma (1965 Universität München), szociális munka diploma (M.S.W., 1970 University of Toronto). A Parry Sound Family Service Canada, igaz-

gatója. PTE Filozófia Doktori Iskola hallgatója.

**Kondor Zsuzsanna** (1966, Budapest) filozófia-történelem szakos előadó (ELTE BTK 1990), kandidátus (Budapest, 1999) tudományos főmunkatárs az MTA Filozófiai Kutatóintézetében

**Krajnik Szabolcs** (1974, Mosonmagyaróvár), Multimédia fejlesztő felsőfokú oklevél (1999 PRMFKK), vizuális nevelőtanár diploma (2003 PTE MK). A Pécsi Tudományegyetem Művészeti Kar oktatója, PTE Filozófia Doktori Iskola hallgatója.

**Kruzslicz Anita** (1978, Hódmezővásárhely), filozófiai előadó és tanár (PTE 2003), a Weiss János által vezetett kutatócsoport tagja (OTKA, 2003–2005), a PTE végzős esztétika szakos hallgatója, a PTE Filozófia Doktori Iskolájának hallgatója.

**Mezősi Gyula** (1970, Székesfehérvár), a Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán folytatta tanulmányait filozófia (1992-1998), pszichológia (1996-2002) szakon. A PTE Filozófia Doktori Iskolájának hallgatója, a tudatfilozófia, valamint a megismerés-tudomány témaköreiben tart szemináriumot és fejt ki kutatási tevékenységét.

**Nemes László** (1971, Dunaújváros) Filozófus (Debrecen, 1998). Egyetemi tanáregéd, Debreceni Tudományegyetem, Magatartástudományi Intézet.

**Pápay György** (1978, Budapest), magyar-filozófia (2003, Pázmány Péter Katolikus Egyetem), PTE Filozófia Doktori Iskola hallgatója.

**Rippl Dóra** (1977, Pécs) filozófia (PTE 2003), PTE Filozófia Doktori Iskola hallgatója.

**Szécsi Gábor** (1966, Kiskunhalas), magyar-történelem-filozófia-általános nyelvészet (1990, József Attila Tudományegyetem, Szeged), kandidátus (1995). Az MTA Filozófiai Kutatóintézete tudományos főmunkatársa (1995-től), csoportvezető, főiskolai tanár (1996).

**Weiss János** (1957, Szűr), okleveles közgazdász (Pécs, 1980), filozófia szakos előadó (Budapest, 1985), kandidátus (Budapest, 1991), habilitáció (Debrecen, 1997), MTA-doktora (2001). A PTE tanára.

