

Mediális esemény és a gyakorlat új tipológiája¹

1. Bevezetés

Története során a gyakorlati filozófiát, rögtön eszméjének felbukkanásától kezdve, rendre az ellenkezés, tiltakozás, lázadás és leleplezés reaktív, apologetikus impulzusai motiválták. Arisztotelész Szókratész és Platón intellektualizmusa ellen lépett fel; Kant a modern természettudományok determinista világképe, annak hegemoniája ellen; Kierkegaard az egzisztálás ügye iránti – kulturálisan átörökölt – érdektelenség ellen lázadt; Marx a munka és termelés elidegenült társadalmi viszonyai ellen; Nietzsche a hagyományos értékek nihilizmusát igyekezett leleplezni; Dewey a „konvenciók kerge” ellen küzdött; Heidegger a Nyugat *Vorhandenheit*-ontológiáját helyezte célkeresztbe; Hannah Arendt a nyilvános-közösségi élet deformálódása, a tulajdonképpeni politikum elsorvadása ellen lépett fel; Gadamer a tudományos metodológia diszciplináris egyeduralkodója, s a tudomány által táplált technológiának a társadalom fölötti eluralkodása ellen küzdött; és így tovább. Közös mindezen törekvésekben, hogy kulturális hagyományainkban és a mindenkor társadalmi-politikai berendezkedéseinkben olyan, erőteljes tendenciákat vélnek leleplezhetni, amelyek veszélyeztetik az emberhez méltó életvitelt és gyakorlatot, s a valódi praxis deformálásával és aláásával fenyegetnek. A jelen tanulmány ezekhez a törekvésekhez kíván csatlakozni, amikor egy, az ember – minként látni fogjuk – „mediális” tevékenységi módjainak értelmét elhomályosító nyelvi-grammatikai jelenség „leleplezésére” tesz kísérletet, s ehhez kapcsolódóan a gyakorlat alapvető módjai részbeni újraértelmezésének, a gyakorlat re-konceptualizálásának javaslatával áll elő.

A vizsgálódás kiindulópontjának rögzítéséhez és előrehaladásának mikéntjéhez az alábbi megfontolások nyújtanak némi fogódzót. Azt, hogy a hermeneutikai filozófia fontos vonatkozásokban a Kant kritikai fordulat örökösének tudhatja magát, közvetlenül belátható már abból az analógiából is, amely e két gondolkodói beállítódás kérdésiránya közt áll fenn. A kantianizmus ún. „antropológiai fordulata” azt a követelményt támasztja a megismerés emberével szemben, hogy először a szubjektum ama képességeit tegye kritikai reflexió tárgyává, amelyek konstitutív szerepet játszanak a tudás megszerzésében, a dolgokra vonatkozó ismeretek kiépülésében. Az emberi létezés történetiségébe való hermeneutikai belátás – melynek értelmében minden kérdést az e kérdés tematikus tárgyára vonatkozó előzetes megértés vezérel, mely elő-megértés a maga részéről már mindig is történetileg szituált és ily módon meghatározott – hasonlóképpen, azt követeli meg, hogy a hermeneutikai eszmélődés annak a hermeneutikai szituációnak – értelmezői szempontoknak és motivációknak – a megvilágításával fogjon hozzá vizsgálódásaihoz, amely szituáció a szóban forgó kérdés sajátja, azt

¹ E tanulmány az MTA-ELTE Hermeneutika Kutatócsoport keretében, az MTA TKI támogatásával készült.

eleve meghatározza. A dolog (*Sache*), mely valamely kérdés tematikus tárgyát alkotja, csak akkor képes „önmagáért beszélni”, ha először átláthatóvá tesszük ezen önmegmutatkozásának a horizontját (vö. Heidegger 1997, 7).²

Ennek megfelelően, mielőtt még e tanulmány fő témájának, vagyis a gyakorlat re-konceptualizálására irányuló vállalkozásnak a kifejtésébe fognék, először azokat a gyakorlat mibenlétére vonatkozó előzetes megfontolásokat és szempontokat vázolom röviden, melyekből kiindulva ez a kutatási irány a maga jelentőségében domborodik ki (I. rész). E tekintetben elsősorban a hermeneutikai filozófia német hagyományával fogok foglalkozni, azzal a céllal, hogy körvonalazzam azokat a módokat – s a mögöttük rejlő motivációkat –, melyek tükrében „a” hermeneutika a gyakorlatra vonatkozó megközelítésnek, gyakorlat-orientáltnak bizonyul (2. szakasz). Mivel e megfontolások során az eminens értelemben vett emberi gyakorlat, vagyis a praxis egy bizonyos dialogikus-hermeneutikai eszméje lép az előtérbe, a következő szakaszban e dialogikus praxis jelenkori kilátásait érintő egyik központi problémára, ti. ama feltételek paradox jellegére irányítom a figyelmet, amelyek közt az efféle praxis megvalósulása számára alkalmas közösségek létrejötte elgondolható (3. szakasz). E paradoxként feltűnő jelleg mögött azonban – miként látni fogjuk – vélhetően egy bizonyos „felejtés” avagy „feledésbe merülés” rejlik. A kettős feladat, mely a dialogikus közösségek kiépülésének lehetőségfeltételeit illető paradoxicitás megfontolása kapcsán adódik, egyrészt az e tekintetben konstitutívnak mutató „esemény” eszméjének megfelelő megragadásában, másrészt egy, az efféle eseményeknek megfelelő, abban részesedni képes sajátos aktivitási mód fellelésében áll (3. szakasz).

A tanulmány második részében térek rá a gyakorlat tipologizálásának, illetve re-konceptualizálásának a problémájára (II. rész). A hermeneutikai filozófia ama központi belátására támaszkodva, mely szerint a nyelviség az emberi létezés meghaladhatatlan közegét képezi, először bizonyos nyelvtörténeti kutatások segítségével igyekszem megvilágítani azt a sajátos „feledést” vagy „elhomályosulást”, amely szerepet játszhat a praxis kiépülését övező értetlenségünkben. A feladat itt abban áll, hogy az említett nyelvészeti kutatások filozófiai jelentőségének a kidomborítása révén megmutassam, miként képesek azok hozzájárulni az ágencia egy újszerű – a görögökre visszanyúló hagyományos fogalmi felosztásainktól eltérő – tipológiájának a vázolásához (4. szakasz). A következő szakasz a gyakorlat megragadására szolgáló legalapvetőbb hagyományos fogalmaink, vagyis a *poiesisz* és a *praxisz* közti megkülönböztetés problematizálását célozza, oly módon, hogy szembeállítom azzal az ismertetett nyelvészeti kutatások mentén az ágencia alapvető módozatairól

² Heidegger hivatkozott írása a következő megállapításokkal kezdődik: Minden interpretáció „az értelmezés és a megértés meghatározott feltételeinek van alávetve. Minden interpretáció tárgyi tartalma, azaz a tematikus tárgy értelmezettsége mikéntjében csak akkor képes megfelelőképpen önmagáért beszélni, ha eléggé világosan kirajzolva rendelkezésre bocsátjuk azt a mindenkori hermeneutikai szituációt, amellyel minden interpretáció vonatkozási viszonyban áll” (uo.).

nyújtott tipológiát (5. szakasz). Ezt követően néhány, a 20. században megfogalmazott releváns filozófiai megközelítést vizsgállok, azt kérdezve, mennyiben mutatható ki bennük a gyakorlat görög tematizálási módjának meghatározó volta (6. szakasz). Végül azt igyekszem megmutatni, hogy bizonyos újabb keletű megközelítések milyen értelemben látszanak támogatni az általunk vázolt tipológiát, s hogy ez utóbbi miként járulhat hozzá annak a paradoxonnak a megvilágításához, amelyre a praxis jelenkori kilátásait illetően korábban rámutattunk (7. szakasz).

A tanulmány szerkezete ennek megfelelően a következő:

	1. Bevezetés

I. A gyakorlat problémája:	2. A gyakorlat értelmezésének hermeneutikai szituációja
	3. Az emberi praxis (poszt-) modern paradoxona

II. A gyakorlat re-konceptualizálása:	4. Az ágencia tipologizálásának vezérfonala: nyelvtörténeti megfontolások
	5. <i>Poieszisz</i> , <i>praxisz</i> , s az ágencia mediális tipológiája
	6. Az alkotótevékenység adekvát fogalmi megragadásának elmaradása – Esettanulmányok
	7. Esemény, alkotás, praxis

	8. Zárszó

*

I. A gyakorlat problémája

2. A gyakorlat értelmezésének hermeneutikai szituációja

Az újkorban, közelebbről a felvilágosodás korában Kant filozófiája volt az, melyben a transzcendentális reflexió egyik – ha ugyan nem a legfőbb – törekvéseként a gyakorlati ész autonómiájának, mi több, primátusának a felmutatása fogalmazódott meg.³ Kant óta a gyakorlat

³ Úgynevezett „antropológiai fordulata” keretében, a szubjektum megismerő, ill. gyakorlati képességeinek vizsgálata során Kant rámutatott: az ész nem a megismerésben, hanem a moralitásban tölt be konstitutív szerepet. A felvilágosodás legkiemelkedőbb filozófiai teljesítményének szívében tetten érhető eme „gyakorlati fordulat” fejeződik ki már Kant híres megfogalmazásában is, melyben saját törekvéseit összegzi: „korlátoznom (*aufheben*) kellett a tudást, hogy a hit számára [s ez Kant esetében a moralitást is implikálja] tér nyíljon” (Kant 1995, 42: B xxx). A történeti helyzetet, melyre Kant ily módon reagált, a modern természettudományoknak a felemelkedése és az általuk védelmezett mechanikus világképnek a tényérése jellemezte. Azáltal, hogy ez a

valamilyen értelmű elsőbbsége irányában való tájékozódás rendre visszatérő megközelítésmóddá vált. Az emberre mint tevékeny-cselekvő lényre való összpontosítás, az emberi gyakorlat kilátásait illető aggodalom a 19. század folyamán – az idealista rendszerek hanyatlását követően – különösen felerősödött, s számos 20. századi filozófiai törekvés esetében is elsődleges gyújtópontnak bizonyult, az angolszász területeken és a kontinensen egyaránt.⁴

A hermeneutikai filozófiát, amely az ágencia kérdéseit a véges megértés történetisége terminusaiban ragadja meg, ezen nagyobb filozófiai mozgalom részeseként is láthatjuk. A hermeneutika és a hermeneutikailag inspirált filozófia azonban több értelemben is gyakorlat-orientált. Ama diszciplínaként, mely a megértés és helyes értelmezés művészetével és elméletével foglalkozik, a hermeneutika belső vonatkozásban áll a gyakorlattal: amivel dolga van, az a beszédek, szövegek, vagy éppen jelek értelmezésének a gyakorlata. Hagyományosan többnyire valamiféle *Kunstlehre*ként tekintettek a hermeneutikára, mint olyan normatív elméletre, amely metodológiai útmutatásokkal és technikákkal hivatott szolgálni a jogi, klasszikus, szent, vagy éppen tudományos szövegek értelmezésének a gyakorlatát. Még Dilthey ama törekvése is, hogy a hermeneutikát az ún. szellemtudományok organonjának rangjára emelje, a tudományos, objektív igényű interpretáció eljárását biztosítani hivatott doktrínaként értette magát. Léteztek persze a megértés és értelmezés jelentőségének egyetemesebb, filozófiai igényű megragadására tett kísérletek (már Descartes idejében is, Dannhauer személyében, majd a felvilágosodás, illetve a romantika korában – itt különösen

világkép minden jelenséget kauzális terminusokban magyaráz, nem hagy helyet a szabadság védelmezhető eszméje számára, következésképpen nem hagy teret a moralitás és a hit számára sem. Ezzel Kant azt a tényt szegezi szembe, hogy a gyakorlatban szabadnak tudjuk magunkat – a morális törvényről ugyanis közvetlen tudással rendelkezünk, ez pedig szabadságunk felismerésére kényszerít bennünket: az ember „[a]zért ítél úgy, hogy képes megtenni valamit, mert tudatában van annak, hogy meg kell tennie; és megismeri önmagában a szabadságot” (Kant 1998, 41-42). E tényből kiindulva szerez azután érvényt Kant a gyakorlati ész autonómiájának, sőt, az elméleti észhasználattal szembeni elsőbbségének.

⁴ A gyakorlat primátusa irányában való tájékozódás klasszikus példái közt említendő Fichte „Én”-fogalma, melyben lét és tett-cselekedet (*Tathandlung*) egybeesik; a kései Schelling, majd Schopenhauer és Nietzsche ama nézete, mely szerint a lét végső soron akarat; Marx filozófiája, melyben a munka és a termelés fogalmai centrálisak; az egzisztencia kierkegaardi filozófiája, stb. – E témához az egyik legjobb bevezetést Richard Bernstein *Praxis and Action: Contemporary Philosophies of Human Activity* (1971) című kötete nyújtja, mely a cselekvés mibenlétét vizsgálja, ahogyan az a marxizmusban, az egzisztencializmusban, a pragmatizmusban, valamint az analitikus filozófiában jelenik meg. – Saját hozzájárulásaim a témához egyrészt a gyakorlati filozófia két gyökeresen eltérő kiindulópontját vetik össze egymással – Hannah Arendt akaratra összpontosító nézeteinek, illetve a „medialitás” Gadamer-nél központi szerepet játszó eszméjének a szembeállítására révén (Nyíró 2011) –, másrészt két nem-reprezentacionalista megközelítést, ti. a pragmatista naturalizmus és a filozófiai hermeneutika paradigmáit igyekeznek pozícionálni egymás vonatkozásában (Nyíró 2015).

Schleiermacher munkája emelendő ki),⁵ mindezen törekvések azonban nem hasonlíthatók a hermeneutikai belátások és eszmék ama robbanásszerű felszínre töréséhez, amelyről a korai Heidegger munkássága tanúskodik.

Éles ellentétben a hermeneutikai tradícióra jellemző normatív, előíró megközelítéssel, a megértés és értelmezés jelenségét Heidegger leíró módon, fenomenológiai megközelítésben tárgyalta. Túl azon a perifériusnak mondható – ti. a megismerés ügyére, a tudományok körére szorítkozó – szerepkörön, amelyet korábban volt szokás a megértésnek tulajdonítani, Heidegger egyetemes jelentőségében, ti. az emberi ittlét (*Dasein*) végbemenési módjaként, alapvető létmódjaként mutatta fel azt, mint ami az ittlét „lenni-tudása” (*Seinkönnen*, Heidegger 2001, 172).⁶ Ezzel korábbi marginális státuszából a hermeneutika egyetemes, filozófiai, ontológiai rangra emelkedett. Ama kérdést illetően, hogy vajon a hermeneutikának ez a Heidegger által végbevitt „ontológiai fordulata” érvényre juttatja-e valamilyen értelemben a gyakorlat elsőbbségét, az alábbiakra utalnék. Az emberi egzisztencia analitikájára irányuló egész vállalkozása, melyet Heidegger fő művében összegzett (*i. m.*), kifejezetten ama szemlélődő-teoretikus beállítódású hagyomány ellenében fogalmazódott meg, amely a görögök – maga Heidegger által kimutatott – ún. *Vorhandensein*-ontológiája fogalmiságának a hatása alatt állt, s továbbá, eme analitika kifejtése során Heidegger nagymértékben hagyatkozott Arisztotelész gyakorlati filozófiájának újra-elsajátítására is (különösen a *Nikomakhoszi etika* VI. könyvére, s a *Retorikára*). Másfelől azonban az is hangsúlyozandó, hogy a heideggeri analitika nem tekinthető valamiféle hagyományos értelemben vett gyakorlati filozófiának. A faktikus élet ugyanis, melynek hermeneutikai leírását adja, a teória-gyakorlat ellentétnek elébe vág, ahhoz képest előttes dimenzió. Az egzisztencia analitikája továbbá Heidegger fundamentálonológiai vezérkérdése szolgálatában áll: arra hivatott, hogy biztosítsa a megfelelő horizontot a lét értelmére irányuló kérdés kidolgozásához. Heidegger tematizálási módja – úgy tűnik – mindkét oldalon mélyebbre hatol, mint amit a teória-gyakorlat fogalompár felölelni képes. A lét értelmére irányuló vezérkérdését – miként Heidegger rámutat (2001, 3.# és 4.#) – épp annyira megilleti az ontikus (egzisztenciális-„gyakorlati”) elsőbbség, mint amennyire az ontológiai (tudományos-„teoretikus”) elsőbbséget is élvez.

Gadamer filozófiájában a hermeneutika viszont már kifejezetten gyakorlati hangsúlyt kap – mely nála a háttérbe is szorítja „a” lét értelmére irányuló fundamentálonológiai kérdést mint olyat. Ha Heidegger a szellemtudományi megértés körkörösségére azért nyúlt vissza, hogy átemelje azt a fundamentálonológia kontextusába, s e körkörösségre hagyatkozva igyekezzon kifejteni az egyáltalában vett létnek az emberi ittlét hallgatólagos létmegértésében rejlő értelmét, akkor Gadamer a

⁵ Vö. Gadamer „Hermeneutika” című tanulmányát (1990), valamint Grondin kötetét (2001), mely a hermeneutika történetét tárgyalja.

⁶ A hagyományos formula, mely szerint az ember „eszes lény” (*zoon logon echon*), Heidegger szemében nem alkalmas az ember kitüntető jellemzőjének a megragadására. Az emberre sokkal inkább úgy kell tekintenünk nézete szerint, mint aki véges, halandó, megértő-értelmező lény, s akinek valamennyi világviszonyulási módját áthatja a – hallgatólagos – létmegértés.

vizsgálódás ellenkező irányát követi fő művében (2003), a következő kérdést állítva a központba: Mit jelent a megértés heideggeri ontologizálása a szellemtudományok önértelmezése számára?⁷

Válaszkísérletét röviden a következőképpen összegezhetjük. Gadamer az ún. „hermeneutikai jelenséget” igyekszik feltárni a maga teljes spektrumában. E hermeneutikai jelenség különböző vonatkozásokban, mégis egységes fenoménként érhető tetten a művészet tapasztalatában, a történelem tapasztalatában, s egyáltalában a világ nyelviileg közvetített tapasztalatában. Itt figyelmet érdemel az a sajátos értelmű kontinuitás, mely eme tapasztalati területek két módozata közt áll fenn. Miközben a művészet, a történelem, s az egyáltalában vett világ tapasztalata (ha ez utóbbi filozófiaként lép fel) magának a szellemtudományokban folytatott kutatásnak a dimenzióit képezik, aközben – egyúttal, s mindenekelőtt – ezek a tudományokon kívüli élettapasztalatnak is a megvalósulási irányait alkotják. Ezért a szellemtudományok nem csak hogy nem rugaszkodnak el ettől a (szellem-) tudomány-előttés élettapasztalattól, hanem azzal nagyon is folytonosságban állnak, annak éppen hogy radikalizált, tematikus, diszciplináris megközelítésű végbeviteli módjainak bizonyulnak – s éppen ennek köszönhetően nyerik el jelentőségüket az élet egész területe számára. Mindeközben Gadamer kettős értelemben is igazolja a szellemtudományok autonómiáját, azaz sajátos, a természettudományoktól eltérő értelmű „tudományosságát”. A hermeneutikai jelenség természetére irányuló vizsgálatai során egyrészt kimutatja az említett tapasztalási módokat megillető sajátos igazság-igényt. Azáltal pedig, hogy felmutatja a hermeneutikai jelenség jelentőségét – és ezzel a szellemtudományok szerepét – egyáltalában az élet, közelebbről az egyének és a közösségek képzési-képződési folyamatai terén, Gadamer a szellemtudományokat újszerű – legalábbis e tudományok korábbi önértelmezéseihez képest újszerűnek mondható –, nem-ismeretelméleti módon alapozza meg.

E kérdések gadameri kifejtése során a hermeneutika tehát elsőrendű gyakorlati, etikai-társadalmi-politikai jelentőségre tesz szert. Noha ez a „gyakorlati fordulat” több vonatkozásban is kimutatható az *Igazság és módszer* gondolatmenetében,⁸ mégis Gadamer ama meglátásában válik a leginkább nyilvánvalóvá, mely szerint az „applikáció” – valamely általánosnak a konkrét helyzetre való alkalmazása – „minden megértésben benne rejlik”, s ennyiben „az egész hermeneutika központi

⁷ Idézem Gadamer vonatkozó megfogalmazását: „a szellemtudományokra nézve milyen következményekkel jár, hogy Heidegger a megértés körszerű struktúráját alapvetően a jelenvalólét (*Dasein*) időbeliségéből eredeztette?” (2003, 299.)

⁸ Itt pusztán két (egymással összefüggő) aspektust emelek ki, melyek a hermeneutika eme gyakorlati irányvételét vetítik előre: egyrészt a humanista hagyománynak, s különösen a *Bildung* és a *sensus communis* fogalmainak rögtön a mű elején, a szellemtudományok önértelmezése tekintetében méltatott jelentőségére kell felfigyelnünk – ahol is e tudományok ember- és közösségképző szerepét domborítja ki Gadamer –, másrészt arra a hangsúlyra utalnék, melyet Gadamer az önmegértés egyre megújuló folytonosságának követelményére fektet, s éppen a hermeneutikai tapasztalat módjai révén lát biztosíthatónak.

problémáját” alkotja (2003, 343).⁹ E ponton Gadamer a *phronesisz* arisztotelészi elemzésére utal, mint ami az applikáció – s ezzel általában a hermeneutika problémája – számára modellként szolgál.¹⁰ A megértés, ahogyan Gadamer érti azt, egyfajta *phronesisz* tehát. Elsősorban ebben az értelemben mondható el, hogy Gadamer hermeneutikája a gyakorlati filozófia régi hagyományának az örököse.

Gadamer filozófiai hermeneutikájának sajátossága azonban nem merül ki abban, hogy a megértést egyfajta *phronesiszként*, s így – Arisztotelész nyomán – a *techné* valamennyi formájától megkülönböztetve – értelmezi. A *phronesiszt* ugyanis Gadamer a legszorosabb összefüggésbe hozza a dialógussal.¹¹ Talán nem túlzás azt állítani, hogy Gadamer egész életműve a „dialogicitás elvének”

⁹ E tekintetben Gadamer egy pietista belátást követ, mely szerint a valódi megértés (*subtilitas intelligendi*) és az azzal járó értelmezés (*subtilitas explicandi*) már mindig is magában rejtje az applikáció mozzanatát (*subtilitas applicandi*). Az, hogy az applikáció a megértés végbemenésének eleve részét képezi, különös világossággal a jogi és a teológiai hermeneutikában mutatkozik meg. Mindkét területen olyasvalami értelmének a megértése, közvetítése, illetve érvényre juttatása a tét, amit általánosan érvényesnek tekintenek – ti. a törvénynek, illetve a Biblia szövegének az értelmét kell érvényre juttatni. E területeken az a feladat, hogy a szöveg értelmét a konkrét szituációra – a jogi esetre, ill. a hívők konkrét helyzetére – alkalmazzák, ami annyit tesz, hogy az értelmezőnek újra és újra fel kell lelnie a szöveg azon értelmét, ami az éppen adott helyzetre illik. Így az applikáció nem jelenthet alárendelést, vagyis nem merülhet ki abban, hogy a szöveg már eleve ismertnek vélt értelme egyik esetének nyilvánítjuk a konkrét esetet. Az általános és a különös közti viszony, azaz a szöveg értelme és a megértés konkrét szituációja közti viszony egészen különleges az applikáció során. A legjobban talán úgy jellemezhető, mint egy reflexív, ide-oda mozgás az általános és a különös között, melynek során azok kölcsönösen és lépésről lépésre határozzák meg egymást, míg mindkét oldalon el nem nyerik új és meghatározott értelmüket (ld. Gadamer 2003, 344 skk.; ill. 1987b, 224-25). Nem pusztán a szöveg általános értelme vet fényt az egyedi esetre, hanem ez fordítva is igaz lesz: az egyedi eset is mindenkor sajátos fényt vet a szöveg értelmére. – Gadamer tézise e tekintetben az, hogy nem csupán a jogi és teológiai hermeneutika terén, hanem mindenütt, ahol végbemegy, a megértés egy ilyen alkalmazási folyamat eredménye. – Érdemes megemlíteni, hogy Jürgen Habermas volt talán az első, aki valódi jelentőségében ragadta meg Gadamer ama teljesítményét, mely a hermeneutikát az applikációhoz, s ezzel a gyakorlathoz kötötte (vö. Habermas 1971).

¹⁰ Amennyiben a hermeneutika ügye a mindent átható történetiség által meghatározott, annyiban a hermeneutikai filozófia kizárólag egy olyan ész és tudás eszméjét ismerheti el, mely nem választható el a keletkezett léttől (*gewordenes Sein*). Miként a *phronesisz*, a „hermeneutikai racionalitás” is egyfajta „megtestesült tudás”: ez sem nem valamiféle absztrakt-elméleti, sem pedig nem technikai-mesterségbeli tudás. E tekintetben a *sensus communis* fogalmának gadameri rehabilitálása lehet irányadó, mely szerint a hermeneutikai tapasztalat révén – vagy általánosabban, a *Bildung*-folyamat révén – kiépülő tudásmód inkább érzék, mintsem tudat: általános és közös érzék, mely minden irányban – legyen az az ízlés, a moralitás, a jog vagy a politika kérdése – képes orientációval szolgálni.

¹¹ Hermeneutikájának ez a kettős – egyszerre gyakorlati és dialogikus, arisztotelianus és platonikus – orientációja találhatóan jut kifejezésre Gadamer 1931-ben kiadott kötetének már a címében is, mely a következőképpen hangzik: *Platón dialektikus etikája*. Ez a cím nem azt állítja, hogy „Platón »etikája« dialektikus” – mutat rá Gadamer a kötet első kiadásához írt Előszavában. Inkább azt hivatott a cím kifejezni, hogy „a platóni dialektika »etika«”

jelentősége, e jelentőség érvényre juttatása körül forgott – ama szerep hangsúlyozása körül, amelyet az igazi (szókratikus) dialógus játszik nem csupán a tudományok terén (már az arisztotelészi apofantikus diskurzus fellépésében is, de ugyanígy az esztétika, a történettudományok, az etika, általában a filozófia, s valójában valamennyi diszciplína terén, még a természettudományok kutatási gyakorlatában is), hanem – s mindenekelőtt – az emberek közösségi és politikai életében.

Az *Igazság és módszer* egyik különös vonása azonban, hogy túlságosan is könnyen azt a benyomást keltve mutatja be a „hermeneutikai jelenséget”, mintha annak *elsősorban* a szellemtudományok önértelmezése vonatkozásában volna jelentősége, sőt, az abban ki is merülne.¹² Ezzel szemben hangsúlyozni kell – miként fentebb is tettük –, hogy a hermeneutika gadameri újrafogalmazása, vagyis kettős, egyszerre gyakorlati és dialogikus orientációja valójában két nagy dimenzió vonatkozásában is relevánsnak bizonyul: egyrészt a diszciplínák mátrixán belül, de talán ennél is nagyobb súllyal a modern társadalmak szocio-politikai jellemzői összefüggésében. Gadamer vállalkozásának a társadalmi-politikai életet illető kritikai töltete talán abban mutatkozik meg a leginkább, hogy egy „hermeneutikai közösség” eszménye irányába mutat, egy olyan, a közösségi élet legfőbb szervezőelvévé emelt szolidaritás eszménye irányába, mely dialogikus módon jön létre és őrződik meg – szemben például az „osztálynélküli társadalom” eszményével, vagy egy olyan társadalomával, melyet elsődlegesen a legalitás kényszerei integrálnak. Azáltal, hogy kihangsúlyozza a párbeszédnek mentén kiépülő társadalmi kötelékek jelentőségét, a hermeneutikai közösség eszménye a praxis regulatív ideájaként, a gyakorlatnak irányt adó eszmeként képes funkcionálni.¹³

(Gadamer 1985, 158), s – a görögök esetében ez egyúttal azt is jelenti, tehetjük hozzá – „politika”. A német eredeti a következő: „Nicht, daß platonische »Ethik« dialektisch sei, wird hier behauptet, sondern ob und wie platonische Dialektik »Ethik« ist, wird gefragt.”

¹² Bizonyosan találhatunk kifejezett utalásokat a műben arra nézve, hogy a szellemtudományok sajátos „racionalitásának” miféle etikai-politikai implikációi vannak. Ám ha az *Igazság és módszer* tematikus hangsúlyait például Gadamer 1931-es habilitációs írása fényében vizsgáljuk (ld. tanulmányomat: Nyíró 2013), vagy – átfogóbban – a korai Gadamer politikailag inspirált hermeneutikájával vetjük azokat össze (ld. Sullivan 1989, és 1997), illetve Gadamernek a fő művet követő publikációit szem előtt tartva értékeljük azokat, nemigen kerülhetjük el azt a következtetést, hogy a szellemtudományok problémájára való, a *magnum opus*ra oly jellemző összpontosítás nem feltétlenül merítette ki mindazt, amit Gadamer legmélyebb indítékainak tekinthetünk, s életművét mindvégig motiválta. A szellemtudományok önértelmezésének kérdése inkább csak annak az aktuális, Gadamer által megörökölt filozófiai kérdésnek bizonyulhatott, melyre legelemibb belátásai közvetlenül alkalmazhatónak mutatkoztak.

¹³ Az, hogy közelebbről milyen értelemben hordoz a hermeneutikai közösség eszméje erőteljes kritikai töltetet korunkban, Gadamernek a jelenkori társadalmi-politikai helyzetről nyújtott diagnózisa hátterében válhat egyértelművé. Ez a következőképpen összegezhető. Korunkban, mely „a tudományok kora”, azzal az állandó veszéllyel kell szembenéznünk, hogy a tudomány által táplált technológia egyre inkább eluralkodik a társadalmon; hogy a közvélemény ki van téve annak, hogy hathatós technikák révén manipulálják; hogy azt a fajta gyakorlati-politikai észtt, melyre a felelős döntések meghozatalakor van szüksége a polgároknak, aláássák; s

3. A praxis (poszt-) modern paradoxona

A dialogikus hermeneutikának a gyakorlati filozófiával való gadameri fuzionálása, vagyis az az elmozdulás, mely a dialogikus *phronesisz*nek a különböző diszciplínák keretében kidomborított szerepétől egy efféle *phronesisz* társadalmi-politikai jelentőségének a hangsúlyozásáig vezet, mindazonáltal egy döntő nehézséget rejt magában. A különböző tudományágak művelői esetében ugyanis a dialogikus *phronesisz* gyakorlása és érvényre juttatása olyan előzményekre támaszkodhat, amelyek megléte már eleve feltételezhető: a tudományok művelői – értelemszerűen – képzett emberek, akik hosszú éveken át folytatott tanulmányaik, illetve a tudományok közegében zajló életük és érintkezéseik során már eleve szert tettek a dialogikus kapcsolattartás és kutatás művészetének valamilyen fokára. A nehézség viszont, mely a *phronesisz*nek az akadémiai élet keretein kívül, a tágabb társadalmi-közösségi élet terén betöltendő szerepével kapcsolatos, éppen ezen előzetes feltételek hiányával függ össze, vagyis a hermeneutikai közösség mint olyan létrejöttének vagy kiépülésének a feltételeit érinti. Richard Bernstein ezt „az emberi *praxisz* kilátásait illető modern (vagy poszt-modern) paradoxon”-nak nevezi, s a következőképpen jellemzi azt:

„Egy közösség vagy egy *polisz* nem olyasmi, amit létre lehetne hozni a *techné* valamely formája által, vagy megkonstruálható volna a társadalom adminisztrációja révén. Itt valamiféle körköröség áll fenn [...] Egy olyan típusú közélet létrejötté, mely képes megerősíteni a szolidaritást, az általános szabadságot, a beszélésre és az odafigyelésre való hajlandóságot, a közös megvitatást és a racionális meggyőzés iránti elköteleződést, előfeltételezi egy ilyen közösségi élet kezdeti formáit” (Bernstein 1983, 225-26).¹⁴

hogy mindezek eredményeként az emberek elveszítik morális és politikai orientációjukat. A dolgok ilyenén állása tükröződik a széles körökben uralkodó passzivitásban és konformizmusban, ami az értelemvesztésből és kilátástalanságból fakad, de látszólagos ellentétükben is, az elfogult és vad aktivizmusban. E két véglet azonban egyaránt a gyakorlati-politikai megértés és belátás hiányáról tanúskodik. Ebben a helyzetben az emberek a tudományban igyekeznek valamiféle pótlékot találni elvesztett orientációjuk helyére, s következésképpen a tudomány a maga módszeresen biztosított eredményeivel és anonim autoritásával, ahogyan a szakértők szerepe is, egyre inkább hamis bálványimádás tárgyává válnak. Az ilyen és hasonló veszélyek azt jelentik, hogy maga a társadalmi és politikai gyakorlat mint olyan van veszélyben a modern, technológiailag fejlett társadalmakban, hogy a valódi gyakorlat eszméje kitörölődhet a polgárok arra vonatkozó repertoárjából, ahogyan a saját társadalmi szerepüket értik, s hogy a valódi ágencia és *praxis* fogalmai mint olyanok a feledésbe merülhetnek. – Ez az a veszély, mely ellen a filozófiai hermeneutika fellép, s ez az oka annak, hogy Gadamer a filozófia legfőbb feladatának azt tekinti, hogy igazolja és védelmezze a gyakorlati és politikai ész a tudományon alapuló technológia uralma ellenében.

¹⁴ A *praxisz* kiépülésének feltételeit illető eme körköröségre Bernstein ismételten rámutat: „az a típusú szolidaritás, kommunikatív interakció, dialógus és ítélőképesség, melyet a *praxisz* konkrét megvalósítása

A körkörösség azonban, melyre itt Bernstein utal, magának a *phroneszisz*nek az elemi jellemzője.¹⁵ A *phroneszisz* körkörössége abban az egymásra utaltságban rejlik, amely egyrészt a dialogikus közösségben való részvétel képességének és készségének, másrészt viszont az ilyen közösségben való részvétel gyakorlatának az egymást kölcsönösen meghatározó mozzanatai közt, valamiféle ide-oda mozgásként valósul meg. Éppen az tűnteti ki a *phroneszisz*t, hogy olyan tudás, mely vezérelni hivatott ugyan a *praxiszt*, ám eközben, kiépülése tekintetében, magára erre a *praxiszra* van utalva. Miközben a *phroneszisz* a *praxiszt* meghatározó tudás, maga is a *praxisz* által meghatározott. A *phroneszisz* a *praxisz*-, „*nak a*” know-how-ja, mind a szubjektív, mind pedig az objektív genitívus értelmében véve. Mint ami a gyakorlat során kiépülő, ugyanakkor annak már mindig is irányt adni hivatott, sajátos „tudás”, létrejötté tekintetében a *phroneszisz* nem eredeztethető minden további nélkül a keletkezés folytonosságából. A *phroneszisz* sokkal inkább a *gewordenes Sein* kérdése, nevezetesen egy olyan lété, amely nem csak hogy állandóan keletkezésben lévő, hanem egyúttal valamivé lett, létté vált keletkezés, amennyiben az felvette magába saját múltját.

Ezen a ponton az utak gyökeresen elválnak egymástól. A kérdés a körül forog, hogy melyek egy efféle *gewordenes Sein* kiépülésének a lehetőségfeltételei, illetve, hogy előmozdítható-e a kiépülése, s ha igen, milyen módon? Gadamer számára az e kérdésekre adandó válasz a (tág értelemben vett) *Bildungban* keresendő, abban a képzési-képződési folyamatban, melynek során egy általános és közös érzékre, egy – az általánosan érvényes, vagy éppen a közjó, a szolidaritás irányában tájékozódó – *sensus communis*-ra tehetünk szert. Bernstein, Habermas és mások viszont azt hangsúlyozzák, hogy a *phroneszisz* érvényre jutásának döntő jelentőségű *külsődleges* akadályai is vannak, s hogy a már meglévő *phroneszisz* legfőképpen azt igényli, azáltal támogatandó, hogy „részletekbe menően megértsük, miként működik a hatalom mint uralom (*Herrschaft*) – az uralomnak az a típusa, mely deformálja a *praxiszt* – a modern világban” (Bernstein 1983, 156). Egy efféle megközelítés bizonyosan joggal állítja, hogy „a filozófiai hermeneutika immanens kritikája [...] olyan kérdésekhez és gyakorlati feladatokhoz vezet el bennünket, amelyek túlmutatnak a hermeneutikán” (*i.m.* 161).¹⁶

igényel, már előfeltételezi egy olyan közösségi élet kezdeti formáit, amelyet az efféle *praxisz* szándékozik előmozdítani.” (1983, 175).

¹⁵ Erre a tényállásra már a korai Heidegger is rámutatott a Platón *Szofistájáról* 1924-25 téli szemeszterében, Marburgban tartott előadása során: „A *phroneszisz* vezérel és irányít minden emberi cselekvést, azonban valami másra is rászorul még, nevezetesen magára a cselekvésre.” = „Die *phronesis* leitet und führt jedes menschliche Handeln, ist aber etwas anderes noch angewiesen, nämlich die Handlung selbst” (1992, 170).

¹⁶ Bernstein bővebben a következő, egymással összefüggő pontokat felsorolva összegzi Gadamerrel szemben megfogalmazott immanens kritikáját (kötetének „A filozófiai hermeneutika meghaladása” című fejezetében – 1983, 150-164): i) „a dologra (*die Sache*) való [gadameri] hivatkozás nem elégséges az igazság fogalmának tisztázásához”; ii) Gadamer „kritikáról alkotott elgondolása elégtelen, amennyiben a mindenkori történeti helyzetünkre való applikáció és elsajátítás témájának hangoztatása nem válaszolja meg megfelelőképpen a

Itt azonban a kérdés egy másik irányában vagyunk érdekeltek. A mi kérdésünk az, hogy a valódi *praxisz* kiépülésének feltételeit illető megértésünkben vajon nem hátráltatnak-e bennünket eddig fel nem ismert akadályok, melyek feltárása nagyon is hermeneutikai, tisztán értelmezői feladat? Ehhez nem annyira a *Bildung*-folyamat külső akadályaira, vagyis az „uralom” által érvényesített deformáló mechanizmusok feltárására kell összpontosítanunk, hanem sokkal inkább e folyamat belső korlátaira – olyan akadályokra, amelyek kifejezetten a saját történeti szituációnkat meghatározó hagyományaink jellemzőiből fakadnak. Egyrészt arra van szükségünk, hogy általában is elmélyültebben értsük meg a *phronesisz* mint a *gewordenes Sein* egy fajtája kiépülésének a feltételeit, másrészt pedig arra, hogy a *Bildung* átöröklött, ám elidegenedett formáinak további gyökereit tárjuk fel, túl azokon, amelyeket már lelepleztünk.

Mármost a dialogikus gyakorlat fellépésében rejlő paradoxon – úgy tűnik – azt vonja maga után, hogy az olyan közösségek megjelenése, amelyek képesek a valódi *praxisz* színteréül szolgálni, olyasmitől függ, aminek a véghezvitele nem teljesen áll a hatalmunkban, amit tehát nem lehet mesterségesen, valamely *techné* révén előidézni. Azonban kezdetét, fellépését illetően a *praxisz* mégis olyasvalamitől kell, hogy függjön, ami túlnyúlik rajta, vagy inkább elébe vág, ami tehát még nem *praxisz* jellegű emberi aktivitás. Ezért fontolóra kell vennünk azt az eshetőséget, hogy a dialogikus *praxisz* szárba szökését valamiféle ellenőrizhetetlen, ugyanakkor alapító jelentőségű esemény vagy események sorozata teheti csak lehetővé – olyan események tehát, amelyek keretében a bennük részesülők történetesen valamiféle közös alapra, s így közösségre lelnek. Ugyanezen okból azonban a dialogikus *phronesisz*nek valamely előzetes, sem nem *praxisz*, ám nem is *poiesisz* jellegű aktivitásra utaltnak kell lennie, valamiféle köztes gyakorlatra, melynek során tisztába jövünk azzal, mit is jelent adekvát módon viszonyulni a potenciálisan alapító jelentőségű esemény(ek)hez, mit követel meg az efféle esemény(ek)ben való részvétel.¹⁷ A vázolt paradoxonra vonatkozó eddigi megfontolásaink tehát

kérdést: »Mi képezi kritikai ítéleteink alapját?«; iii) Gadamer filozófiai hermeneutikája „elmulasztja azt, hogy szembenézzon a hatalom és uralom jellegére, dinamikájára, taktikájára irányuló kérdésekkel”; iv) „mindannak a gyakorlati következményei, amit [Gadamer] a dialógusról, beszélgetésről, szabadságról és szolidaritásról mond, túlmutatnak a filozófiai hermeneutikán [...], s ahhoz a feladathoz vezetnek, hogy elmélyültebben tisztázzuk, mit jelent a *praxisz* saját történeti helyzetünkben, továbbá ama gyakorlati feladat [elé állítanak bennünket], hogy konkrétan megvalósítsuk, amit Gadamer humanitásunk legfontosabb jegyeként (*as being central to our humanity*) oly nemesen védelmez” (i.m. 169).

¹⁷ E kérdésre némi fényt vet a következő, Gadamertól származó idézet: „A gyakorlat az, [amikor] szolidaritásban viselkedünk és cselekszünk (*Praxis ist Sich-Verhalten und Handeln in Solidarität*). A szolidaritás azonban minden társadalmi ésszerűség döntő feltétele és alapja. Van egy mondása Hérakleitosznak, a »síró« filozófusnak: A *logosz* mindenki számára közös, az emberek azonban úgy viselkednek, mintha mindenkinek privát esze volna. Így kell ennek maradnia?” (Gadamer 1987b, 228.) E passzus a következőképpen parafrázálható. A gyakorlat annyit tesz, hogy a társadalmi ésszerűségnek megfelelően cselekszünk. A társadalmilag ésszerű cselekvés azonban nem institucionalizálható. Viszont mindenki számára fennáll a lehetőség, hogy így cselekedjék. Ez

egyfelől azt a feladatot tűzik elének, hogy világosabb képet alkossunk a szóban forgó eseményszerűségnek a formális eszméjéről, másfelől pedig ama sajátos aktivitási mód természetének a kérdését vetik föl, mely az ilyen esemény(ek)ben való részesedés valamely módjának a jellemzőit hordozza magán.

II. A gyakorlat re-konceptualizálása

4. Az ágencia tipologizálásának vezérfonala: nyelvtörténeti megfontolások

Maga az a tény, hogy a legalapvetőbb emberi tevékenységi módokat megragadni hivatott hagyományos fogalmaink cserbenhagynak bennünket, amikor a *praxisz* fellépésének lehetőségi feltételeiről kell számot adnunk, sarkall bennünket az itt következő vizsgálatra. Mindenekelőtt azt kell megfontolnunk, milyen vezérfonal mentén találhatnánk megfelelő módot arra, hogy felülvizsgálhassuk ezt a hagyományos fogalmiságot, s alapvető típusaira tekintettel kísérletet tehessünk arra, hogy – ha vázlatosan is, de – re-konceptualizáljuk az emberi tevékenységek teljes spektrumát.

Ilyen vezérfonalra Gadamer egyik központi belátására támaszkodva bukkanhatunk. Gadamer megfontolásainak a középpontjában ugyanis „a nyelv mint közép” (*die Mitte der Sprache*) eszméjét találjuk. Mint ilyen, „a nyelv [...] a végesség lenyomata (*Spur*)”, „médiüm – közép –, melyben az Én és a világ [...] eredeti összetartozásában mutatkozik meg” – írja Gadamer (2003, 504, 523). Mivel a nyelv ilyen első, mindent-övező, meghaladhatatlan eleme avagy közege valamennyi emberi világviszonyulásnak, ezért roppant tudáskészletet – mégpedig a reflexív tudás forrásain messze túlnyúló, mi több, annak elébe vágó, azt meghatározó „tudást” – testesít meg ama módokat illetően, ahogyan az emberek képesnek bizonyultak belakni a világukat, képesnek bizonyultak értelemre lelteni és megállapodni történeti egzisztenciájukban. Ez az oka annak, hogy Gadamer újra és újra bevett nyelvi fordulatok, köznyelvi kifejezések értelmezéséhez folyamodik bizonyos jelenségek megvilágítása céljából, s hogy a *Begriffsgeschichte* sok esetben az éppen szóban forgó dolog melletti

azonban beállítódásunk megváltoztatását igényli, valamiféle „áttérést”, egy más, alternatív, interszubjektív és közösségi gondolkodásmódot követel meg, mely képes szem előtt tartani s megvalósítani a közjót. – Az efféle alternatív, sem nem idioszinkratikus, sem nem pusztán kognitív, hanem interszubjektív és közösségi gondolkodásmód ama jelöltjei közé, melyek a 20. század folyamán fogalmazódtak meg, sorolandó a dialogikus-applikatív megértés gadameri eszméje, a kommunikatív ész Habermas által kidolgozott fogalma (szemben a szubjektum-központú ésszel), s Arendt ún. „representatív gondolkodás” fogalma (melyet a reflektív ítélőerő kanti fogalmához kapcsolódva fejtett ki).

argumentumként funkcionál filozófiájában.¹⁸ Ám ha az idiomatikus kifejezések és a fogalomtörténet a tudás, belátás és értelem ilyen elemi forrásainak tekinthetők, *mennyivel inkább igaznak kell lennie ennek a nyelv legállandóbb, alapvető strukturális elemeire nézve! A nyelvek bizonyos szerkezeti jellemzőire, s különösen e jellemzők fejlődéstörténetére mint az ember történeti önmegértésén belül végbement mély változástendenciák talán legalapvetőbb lenyomataira tekinthetünk, s ekként kell azokat szóra bírni.*¹⁹

¹⁸ A „fogalomtörténet” jelentőségét illetően ld. Gadamer „Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie” című írását (1987a). Az egyik paradigmatis eset továbbá, ahol valamely fogalom értelmének megvilágításához Gadamer e fogalomnak a nyelvi fordulatokban tükröződő „előzetes megértésére” – ti. a reflexív megfontolásoknak elébe vágó, egyúttal anonim „megértésre” – hagyatkozik, a játék fenomenjének gadameri elemzésében található. Amennyiben maga a játék nem „jelenik meg”, márpedig mint olyan elvileg nem jelenhet meg, azoknak a tudata számára, akik játszanak – hiszen a játék valami „transz-szubjektív”, a szubjektivitáson túlnyúló, melyben ugyan benne állhatunk, rá azonban sohasem láthatunk –, annyiban fogalmának megvilágítása szükségképpen valami másra, mint a tudatszubjektivitás, kell hagyatkozzék. A fogalmat illető belátás forrásaként csakis a nyelvhasználat kínálkozhat – azok a szófordulatok, illetve kontextusok, melyekben az adott fogalmat jelölő szó használatos. Miként Gadamer fogalmaz: „A játészó jól tudja, hogy mi a játék, s hogy amit tesz, az »csak játék«, de nem tudja, hogy mi az, amit itt »tud«. Magának a játéknak a lényegére vonatkozó kérdésünk tehát a játészó szubjektív reflexiójától nem számíthat válaszra [...] Játék van ott is, sőt tulajdonképpen csak ott van játék, ahol nem a szubjektivitás magáértvalósága határolja körül a tematikus horizontot [...] Ezt már a szó használata is mutatja, mindenekelőtt [...] sokoldalú metaforikus alkalmazása [...] A metaforikus szóhasználatnak, mint mindenütt, itt is módszertani elsőbbsége van [...] A nyelv itt előre elvégzett egy absztrakciót, mely magában véve a fogalmi elemzés feladata. A gondolkodásnak csak hasznosítania kell ezt az előre elvégzett teljesítményt” (Gadamer 2003, 134-35).

¹⁹ E tekintetben igen figyelemreméltó, hogy a tényre, miszerint a metafizika problémája mint olyan szoros összefüggésben állhat azzal a ráhatással, melyet a grammatika gyakorol a gondolkodásra, ismételtén, s jelentős gondolkodók hívták fel a figyelmet. Nietzsche például a *cogito ergo sum* karteziánus formuláját értelmezve azt hangsúlyozta, hogy pusztán „egy grammatikai szokást követve” következtetünk így: „Gondolkodni tevékenység, minden tevékenységhez tartozik valaki, aki tevékeny, következésképp...” Nietzsche így folytatja: „Egy gondolat akkor jön, amikor »ő« akar, és nem amikor »én« akarom; úgyhogy a tényállás meghamisítása azt mondani: az alanyként álló »én« a feltétele az állítmányként álló »gondolkodom«-nak. Valami gondolkodik: de hogy ez a »valami« éppen ama régi híres »Én« volna, az enyhén szólva csak egy feltevés, egy kijelentés, kivált nem »közvetlen bizonyosság«. Végül már ezzel a mondattal, »valami gondolkodik«, már ezzel is túl messzire mentünk: már ez a »valami« is egy folyamat *értelmezését* tartalmazza, s nem tartozik magához a folyamathoz” (1995, 17. pont: 20). – Érdemes felfigyelnünk arra, hogy Nietzsche itt a gondolkodást tiszta „eseményként”, pusztá végbemenetelként látatja – olyan eseményként, melynek végbemenés-jellegét meghamisítanánk, ha azt valamiféle mögöttes ágenciának akarnánk betudni, bármi is legyen az. – Kicsivel később pedig Nietzsche már kifejezetten a filozófiákat általában uraló „valamiféle láthatatlan kényszer”-ről beszél, ti. a „grammatikai funkciók kényszeréről”, a „grammatikai funkciók öntudatlan uralmáról” (1995, 22). Az, hogy minden egyes „tevékenység”, folyamat vagy esemény mögé egy ágenst – egy alanyt – vetítünk, a grammatika egyik

Példaként itt a nyelvek igerendszereire utalok, mint azokra a legelemibb nyelvi készletekre, amelyek révén az aktivitás – és így az emberi ágensia – történetileg koncipiált módozatai a maguk végső formalitásában kifejezésre jutnak. Amennyiben ez a meglátás helytálló, s az igerendszerek összetevőiben valóban a típusosan elkülönülő aktivitási módozatok strukturális megfelelőit ismerhetjük fel, annyiban az ezeknek a rendszereknek a fajtáira, s fejlődéstörténetükre irányuló vizsgálat azzal kecsegtethet, hogy alapvető módon járuljon hozzá az emberi gyakorlat egy kiinduló tipológiájának körvonalazásához.

Bizonyos nyelvészeti kutatások, melyek az indoeurópai nyelvek igerendszereinek történeti átalakulására irányultak, alátámasztani látszanak ezt a megfontolást. *Problémák az általános nyelvészetben* című – eredetileg franciául 1966-ban, majd angol fordításban 1971-ben megjelent – művében Emil Benveniste egy kisebb fejezetet szentelt az ún. közép- avagy mediális ige nyelvtörténeti aspektusait érintő kérdéseknek. Számunkra a középigé elsődlegesen az ógörög nyelvből ismert, mivel a nagyobb nyugati nyelvekben nem létezik morfológiailag elkülönülő alakja. Figyelemre méltó azonban, hogy a magyar nyelvben – ahogyan bizonyos egyéb élő nyelvekben is²⁰ – megtalálható a középigé alakilag is elkülönülő formája. Például a *kinyílik* igénk középigé, melynek aktív alakja a *kinyitják*, passzív alakja pedig a régies *kinyittatik*. A nyugati nyelvek viszont – jellemzően – csak visszaható, esetleg aktív alakokkal képesek kifejezni a mediális ige által közvetített jelentést. Például a német mondat – „Dieses Buch liest sich leicht.” – visszaható formát használ, míg az angol mondat – „This book reads easily.” – aktív igealakot hasznosít a mediális értelem kifejezésére. A főbb nyugati nyelvek fejlődése arról tanúskodik tehát, hogy kereteik közt az *aktivitás és passzivitás terminusaiban való gondolkodás vált uralkodóvá*, a középigé funkciója és szemantikai sajátossága pedig jellemzően a háttérbe szorult.²¹

„kényszere”, s korántsem bizonyos, hogy az megfelel a jellemzett jelenség, történés, esemény inherens tartalmának. Nietzsche azonban túl messzire megy, és saját jobb belátásának mond ellent, amikor a grammatika efféle kényszereit végül is – a metafizikusok épp általa leleplezett dogmatizmusához nagyon is hasonlóan – „a fiziológiai értékítéletek és faji feltételek kényszerére” vezeti vissza (uo.). – Továbbá, a grammatika gondolkodásra gyakorolt „kényszerét” hangsúlyozza, s ennyiben az arra felfigyelő Nietzscht látszik visszhangozni Heidegger is, amikor fő művében kijelenti: „más dolog a *létezőről* elbeszélve beszámolni, és megint más a létezőt *létében* megragadni. Ez utóbbi feladathoz többnyire nemcsak a szavak hiányoznak, hanem mindenekelőtt a »nyelvtan«” (Heidegger 2001, 56).

²⁰ Ilyenek például az albán, az izlandi, a svéd, a bengáli, s más nyelvek is.

²¹ Világosan tükrözi ezt a tényállást, hogy a középigé szemantikai funkciójának a felfejtésére tett kísérletek rendre az aktív és passzív alakok valamiféle közteseként tekintenek ezen igenemre, s ennek megfelelően az aktív és a passzív igenemek jelentésének valamiféle keverékeként írják le a középigé jelentését. Az ógörög nyelvtenba bevezetést nyújtó mégoly mértékadó munkák is így fogalmaznak: a középigé „úgy ábrázolja az alanyt, mint aki vagy önmagára visszaható (reflexív) módon, vagy saját érdekében cselekszik” (Chase és Phillips, Harvard

Mármost a középige jelentőségének megítélését illetően Benveniste kutatásai áttörést hoztak. Mivel eredményeivel, s azok filozófiai jelentőségének egy bizonyos vonulatával másutt már behatóbban foglalkoztam (Nyíró 2014), itt csupán összegzően térek ki ismertetésükre.

Benveniste legfőbb állításai a következők (1971, 145-151): 1) Az aktív és passzív igenemek közti megkülönböztetés, mely az élő nyugati nyelvek igerendszereinek egyik alapvető eleme, az indoeurópai nyelvek történeti fejlődésének fényében távolról sem bizonyul eredendőnek. 2) A passzív igenem a nála ősibb középigéből származik.²² 3) Az indoeurópai nyelvek fejlődéstörténete azt mutatja, hogy az ősi igerendszereket két igenem, nevezetesen a mediális és az aktív alkotta. Ezt az aktív-mediális-passzív hármasa váltotta fel – egy „köztes időszak”-ban, „a görög nyelv történetének egy adott periódusában” –, melyet azután az aktív-passzív szembenállás uralkodóvá válása követett. 4) Az igenemek kategorizálása, s így az azok megragadására használatos (aktív-mediális-passzív) terminusaink is a görög grammatikusoktól erednek, s pusztán „a nyelv bizonyos stádiumának egy sajátosságát” fejezik ki. Ebből fakadóan az egyes igenemek jelentését és funkcióját más, eredetibb megközelítésben kell hozzáférhetővé tenni. 5) A két ősi igenem, vagyis a mediális és az aktív közti szembenállás elve nem az igék szemantikai természete mentén lelhető fel, hanem „az alany és az ige által kifejezett folyamat közti viszonyon fordul meg”: az alany vagy külsődleges és ennél fogva aktív, vagy benne foglalt és ennél fogva mediális a megnevezett folyamat vonatkozásában.

A Benveniste megállapításaiból levonható egyik legfontosabb tanulság abban áll, hogy a görögök által *meszotesz*nek nevezett igenemet nem mint az aktív és passzív közti „középsőt”, köztük átmenetet képezőt, s így belőlük kiindulva értelmezendőt kell elgondolni – már csak azért sem, mert az ún. középige ősiabb a passzív igealaknál. Sokkal inkább mint „mediális” értelmű igenemet érdemes megragadnunk a *meszoteszt*: olyan igeaként, amely az általa kifejezett *esemény mint médium vonatkozásában már mindig is pozícionált alany* aktivitását vagy tettét juttatja szóhoz.

Ebben az értelemben véve joggal beszélhetünk arról, hogy az ősi indoeurópai nyelvek igerendszerében a medialitás jelenségébe való elemi belátás tükröződik. Itt mind a mediális, mind pedig az aktív igenem egyszerre fejez ki három aspektust: *az ige által megnevezett eseményt, az eseménnyel vonatkozásban álló alanyt, valamint az alanynak az esemény vonatkozásában elfoglalt helyzetét vagy lokalitását („egzisztenciális” térbeliségét)*. Ezzel szemben az aktív-passzív szembenállás keretében mindkét igenem pusztán két, mégpedig az előzőektől eltérő aspektust fejez ki: egyrészt az ige által megnevezett aktivitást (amely többé nem valamely esemény!), másrészt az alanyiságot (immár pozícionálása nélkül!) – s épp a tekintetben különbözik az aktív és a passzív, hogy

University, 1961, 90); illetve: az „gyakran olyan cselekvések [kifejezésére] használatos, melyek valamilyen módon érintik az alanyt” (Wilding, Oxford, 1986, 68). Látnunk kell, hogy az efféle jellemzések az alany nézőpontjából fogalmazódnak meg – a mediális ige által kifejezett cselekvés középpontjában *szerintük* az alany áll: a cselekvést az ágens vagy önmagára visszaható módon, vagy a saját érdekében viszi végbe, de legalábbis úgy, hogy az valamiféleképpen őt magát érinti – vélik.

²² Ezt a tényállást Cline is megerősíti (vö. 1983, 9).

az alany ágense-e, vagy pedig elszenvedője az aktivitásnak. Ez tehát egydimenziós, *lineáris szemlélet* (alany → aktivitás → alany), ahol is mindkét alakban az alany marad a fókuszpontban (aktívként, vagy éppen szenvedőként).

Az aktív-passzív szembenállásra való átmenet eredményeként tehát két olyan mozzanat is veszendőbe ment az idők folyamán, amelyet a mediális szemléletet tükröző igerendszer valaha még képes volt kifejezni. Nem jut többé kifejeződésre az alany pozicionált-volta (lokalitása vagy „egzisztenciális” térbelisége) az éppen zajló történés vonatkozásában; ám ami ennél is alapvetőbb, mindenekelőtt feledésbe merül az, „amire való tekintettel” az alany mindenkor pozicionálódik, s ami az ősi igerendszerben kifejeződő szemléletmód egészét alapjaiban határozza meg, ti. a „tisza esemény” eszméje mint olyan, mely mögött nem rejlik semmiféle ágens, végbemenése nem tulajdonítható semmiféle mögöttes instanciának.

Összegezve tehát a következőket mondhatjuk. A mediális és aktív igenemek ősi szembenállásában még egy, *az ige és a szubjektum, esemény és alany terminusai mentén zajló gondolkodásmód* tükröződik. Itt még az ige által kifejezett esemény vagy történés áll a szemléletmód homlokterében, melynek vonatkozásában az alany mindenkor pozicionálódik. Ezzel szemben az aktív és passzív igenemek közti szembenállásban, mely a nyugati nyelvekben vált uralkodóvá, egy, *a szubjektum és az objektum, alany és tárgy terminusaiban való gondolkodásmód* érhető tetten. Itt az ige által kifejezett folyamat immár csakis valamely alany aktivitásaként vagy „tetteként” válik érthetővé, s a grammatikai alany annak vagy ágenseként, vagy elszenvedőjeként jelenik meg, a tiszta esemény eszméje pedig, melynek végbemenése nem tudható be semmiféle mögöttes ágenciának, a homályba vész.

5. Poieszisz, praxisz, s az ágencia mediális tipológiája

Az ősi indoeurópai, illetve a nyugati nyelvek igerendszereinek néhány legalapvetőbb jellemzőjét itt elsősorban azzal a céllal vetettük össze, hogy azok alapján körvonalazhatóvá válják a különböző aktivitási módozatok valamiféle tipológiája. Egy ilyen tipológia keretében mármost az ágencia (vagyis a ható- vagy mozgatóerő) három markánsan elkülönülő értelme rajzolódik ki. i) Az első a nyugati igerendszerek aktív igenemében kifejeződő, az aktivitás spontán forrásának tekintett tiszta ágencia, mely híján van az esemény bármiféle eszméjének. ii) A második az ősi igerendszerek aktív igenemében kifejeződő ágencia, mely az aktivitás spontán forrása ugyan, azonban valamely éppen zajló eseményre vonatkoztatott, oly módon, hogy aktivitása ezen esemény viszonylatában külsődleges. iii) A harmadik értelemben vett ágencia az ősi igerendszerek mediális igenemében fejeződik ki: ez valamely éppen zajló eseményre vonatkoztatott, mégpedig úgy, hogy aktivitása ebbe az eseménybe ágyazódik, abban benne foglaltatik.

Ez egy következményekkel terhes hármas felosztás. A legkevesebb, ami elmondható, hogy több mindent von maga után, mint ami a *poieszisz* és *praxisz* közti görög megkülönböztetésben rejlik. Az utóbbi megkülönböztetés ugyanis megfelelni látszik az első, tiszta ágencia (i), illetve a harmadik, mediális ágencia (iii) közti különbségnek. Míg a *poieszisz* a tiszta ágencia dolga, addig a *praxisz* a mediális ágenciáé. Éles szembeállításuk viszont – illetve az, hogy a gyakorlat e módozatait egyneműekként kezelik – kizárja annak a lehetőségét, hogy megfelelő módon adjunk számot az aktivitások ama típusáról, melyet az ősi aktív igenem volt képes kifejezni. A *poieszisz* és *praxisz* közti megkülönböztetés semmiféle megfelelőjét sem képes felvonultatni annak az ősi aktív igenemben kifejeződő ágenciának, mely forrása ugyan aktivitásának, ám ez az aktivitás nem tisztán önmagából fakad, hanem valamely eseményre vonatkozik – ti. az esemény viszonylatában kívülről –, s ennyiben az esemény ad neki irányt, s meghatározottságot.

A *poieszisz* és *praxisz* közti megkülönböztetés köztudottan lényegi szerepet játszott az ókori görögök kultúrájában – a *polisz* polgárai azáltal különböztették meg magukat a barbároktól, hogy saját életmódjuk kiválóságára, ti. a *praxisz* kiválóságára hivatkoztak, szemben az olyan tevékenységek „alacsonyabb rendűségével”, mint amilyen a fizikai munka vagy a különböző termékek előállítását-elkészítést célzó mesterségek űzése. Könnyen lehetséges tehát, sőt valószínűsíthető, hogy a *poieszisz* és *praxisz* éles, átmenetet nélkülöző szembeállítását nem pusztán a „magába a dologba való belátás”, hanem társadalmi-kulturális értékítéletek is motiválták.

Mindazonáltal Arisztotelész elemzései szerint a *praxiszt* az különbözteti meg a *poieszisztől*, hogy miközben az utóbbi egy számára külsődleges célra vonatkozik, a valódi *praxisz* magában foglalja a célját. A *Metafizika* vonatkozó helye így hangzik (Halasy-Nagy József fordításában): „az olyan cselekvés, aminek vége van, egy se cél, hanem csak eszköz a cél felé vivő úton [...] Az a folyamat ellenben, melyben benne van a cél, befejezett cselekvés.” (1992, Kilencedik könyv, 229: 1048b 25-31.) A *Nikomakhoszi etikában* pedig a következőképpen fogalmaz Arisztotelész (Szabó Miklós fordításában): „mindenki, aki alkot, valami célból alkot; s az alkotott mű (*to poiëton*) sem egyszerűen cél, hanem mindig valamivel kapcsolatban áll, és valamiért van (*prosz ti kai tinosz*). A cselekvés ellenben más: a helyes cselekvés (*eupraxia*) már önmagában véve is cél, s a kívánság éppen erre irányul” (1987, Hatodik könyv, 159: 1139b 1-6). A *poieszisz* és a *praxisz* közti legfőbb különbség abban rejlik tehát, hogy míg az előbbi esetben az *energeia* (vagyis az aktualitás, hatékonyság) a produktumba helyeződik és tulajdonképpen már nem abban van, aki a produktumot elkészítette, addig az utóbbi, azaz a *praxisz* esetében az *energeia* az ágensben rejlik, akinek pedig mindvégig megvan a potencialitása, arra is, hogy cselekedjen, ahogyan arra is, hogy ne cselekedjen. Miként Jaques Taminiaux fogalmaz: az „aktualitás és potencialitás nem azonos módon funkcionálnak a *praxisz*, illetve a *poieszisz* esetében”, tudniillik, „míg a *poieszisz* esetében a *dünamisz* külsődleges az *energeia* vonatkozásában, addig a *praxisz* esetében a *dünamisz* benne foglaltatik az *energeiában*” (1991, 123).

Bármennyire is alapvető volt azonban ez a megkülönböztetés a régiek számára, van egy rés avagy hézag, amelyet – úgy tűnik – az nem fed le. Arisztotelész elemzése szerint ugyanis a „*prosz ti*”

és a „*hou heneka*” közti kontraszt csak a valamely további cél elérésére való, arra nézve hasznos termékek, illetve a csakis a *praxisz* során és a *praxisz* révén elérhető *eupraxia* (avagy helyes cselekvés) közti szembeállításra vonatkozik. Nagyon is léteznek azonban olyan esetek, amikor bizonyos teljesítmények, amelyeket igen nagyra tartunk, nem jellemezhetők az *eupraxia* eseteiként, noha nem is hasznosságuk miatt fontosak a számunkra. Létezik a tevékenységeknek egy olyan köre – s ezekhez kapcsolódóan olyan teljesítmények vagy „produktumok” –, amelyek jórészt a *poieszisz*-szel rokonságot mutató jegyekkel jellemezhetők ugyan, mégis gyakran ahhoz fogható dicsőség övezi őket, mely inkább a *praxisz* kiválóságának szokott kijárni. Ilyen teljesítmények például a műalkotások. Annak a fajta emberi aktivitásnak a megnevezésére pedig, amely létrejöttükhöz vezet, a szűkebb értelemben vett „alkotás” fogalmát – avagy az „alkotófolyamat”, „alkotótevékenység”, esetleg „kreatív alkotótevékenység” fogalmait – fogom fenntartani, így különböztetve meg azt az elkészítéstől, másfelől pedig az eminens értelemben vett cselekvéstől.

6. Az alkotótevékenység adekvát fogalmi megragadásának elmaradása – Esettanulmányok

Az elkészített termékek, illetve a műalkotások közti különbség adekvát fogalmi megragadásának a hiánya, s a *fortiori* a létrehozásukra irányuló aktivitási módok, így az elkészítés illetve az alkotás közti különbség megfelelő konceptualizálásának az elmaradása széles körben érezteti a hatását filozófiai hagyományainkban. Az emberi gyakorlatról alkotott nyugati elméletek többsége számára a *poieszisz* és *praxisz* közti görög megkülönböztetés – ahogyan fogalmilag Arisztotelész ragadta meg azt – bizonyult döntőnek, beleértve a 20. századi fejlemények többségét is. E szakaszban három, a 20. századból merített esetet tárgyalok. Elsőként az egzisztencia heideggeri analitikáját, majd a gyakorlati élet Hannah Arendt által kifejtett tipológiáját, végül az amerikai pragmatista-naturalista tradíció két képviselője, így John Dewey, ill. a vele e témában vitába szálló Justus Buchler vonatkozó nézeteit vizsgálom.

Heidegger egzisztenciális analitikájában például nincs hely a művészet kérdése számára. Az ezen analitikát meghatározó legalapvetőbb különbségtételt, ti. az egzisztálás tulajdonképpeni, illetve nem-tulajdonképpeni módjai közti distinkciót Heidegger az arisztotelészi gyakorlati filozófia két alapvető, teória-előttés „intellektuális erénye” mintájára, azokat sajátos módon újra-elsajátítva vázolta fel.²³ Ennek megfelelően az emberi ittlét analitikájának első szakasza a *poieszisz* gyakorlatát vezérlő tudás, vagyis a *techné* modelljét követve vázolja a dolgokkal való mindennapi, pragmatikus-instrumentális

²³ E megállapítás jogosultsága nyomon követhető a korai Heidegger Platón *Szofistájával* foglalkozó 1924-es marburgi előadásában, mely elmélyülten elemzi az Arisztotelész *Nikomakhoszi etikája* VI. könyvében tárgyalt „intellektuális erényeket” – köztük a *technét* és a *phronesziszt* – (Heidegger 1992, 40-57, majd különösen 138. skk.), s a tény maga a szakirodalomban is közismert: vö. pl. Kisiel 1993, 9; Taminiaux 1991, 114. skk.

foglalatostkodás világát – ahol is a jel játszik fontos szerepet (ld. Heidegger 2001, 17. és 18. §-ok; ennek mindjárt látni fogjuk a jelentőségét). Az analitika második szakasza pedig a *praxisz* gyakorlatát vezérlő tudás, vagyis a *phroneszisz* eszméjét a középpontba állítva, azt destruálva, újra-elsajátítva fejti ki a tulajdonképpeni egzisztálás lehetőségfeltételeit. Mármost a *poieszisz* tekintetében Heidegger nem tesz különbséget a kézműves előállító-elkészítő tevékenysége, illetve a művészeti képződmények létrehozását célzó alkotó folyamat gyakorlata közt. Éppen ellenkezőleg, a *techné* kifejezetten mint az eszközhasználatot irányító homogén gyakorlati tudás kerül kifejtésre, közelebbről, mint ami a használó-tevékenykedő foglalatostkodást lehetővé tevő, azt irányító „körültekintés” (vö. Heidegger 2001, 90). Az így felállított keretek közt nem meglepő azután, ha az olvasó azzal szembesül, hogy Heidegger egzisztenciális analitikája nem csak a művészi alkotótevékenység sajátosságainak a tárgyalására nem tér ki, de a műalkotás mint olyan létmódjával kapcsolatos kérdéseket sem vet fel.

Mindössze két igen rövid (egy-egy mondatos) észrevétel olvasható Heidegger fő művében, melyek a művészet jelentőségének későbbi – majd csak a harmincas évek során, a Heidegger gondolkodásában beálló ún. fordulatot (*Kehre*) követően, mindenekelőtt *A műalkotás eredete* (1935-36) című írástól kezdődően kifejezetté tett – felértékelése irányába mutatnak, vagy legalábbis egy ilyen felértékelés előzményeiként, előjeleiként olvashatók. Az egyik szűkszavú utalás a „»költői« beszédben” rejlő ama lehetőséget méltatja, hogy az képes lehet „a diszpozíció egzisztenciális lehetőségeinek a közlésére”, azaz „az egzisztencia feltárására” (Heidegger 2001, 193).²⁴ A másik észrevétel – mely a mű vége felé található, s nem Heidegger saját megfogalmazása, hanem az újkantiánus Windelband történelemfelfogása fölött kritikát gyakorló Yorck gróf tollából, Dilthey-jel folytatott levelezéséből származik, s egyetértően idézi azt Heidegger – „az esztétikai élvezetről” szól kritikai éllel, mint ami pusztán valamiféle nyugtatószerként kínálkozik a természettudomány embere számára, s ily módon esztéticizmus és szcientizmus szoros összefüggésére utal (Heidegger 2001, 458).²⁵ Ezen észrevételeken túlmenően a *Lét és idő* nem tárgyal művészettel kapcsolatos kérdéseket,

²⁴ A mondat – érdemes megjegyezni – a költészet nagyrabecsüléséről tanúskodik, s így hangzik: „A diszpozíció egzisztenciális lehetőségeinek közlése – azaz az egzisztencia feltárása – a »költői« beszéd sajátlagos céljává válhat.” A német eredeti a következő (Heidegger 1979, 162): „Die Mitteilung der existentialen Möglichkeiten der Befindlichkeit, das heißt das Erschließen von Existenz, kann eigens Ziel der »dichtenden« Rede werden.”

²⁵ A magyar fordítás – mely vitatható – így hangzik: „A természettudós számára a tudomány mellett mint az emberi nyugtatószer egyik fajtája mellett csak az esztétikai élvezet marad.” A német eredeti a következő: „Dem Naturwissenschaftler bleibt eben neben der Wissenschaft als eine Art von menschlichem Beruhigungsmittel der ästhetischen Genuß” (Heidegger 1979, 400). Fordítási javaslatunk: „A természettudós számára – éppen a tudomány mellett – az esztétikai élvezet marad mint egyfajta emberi nyugtatószer.” A két fordítás éppen ellentétes értelmű: az első esetben a tudomány tűnik fel nyugtatószerként, s az esztétikai élvezet kínálkozik mint a valós élet „izgalmainak” valamiféle „ígérete”, a második esetben viszont az esztétikai élvezet minősül nyugtatószernek, mint valami „szórakozás” a „komoly” és kimerítő tudományos munka után. – Ha mármost ez utóbbit tartjuk fenn, s az esztétikai élvezet abban kifejezésre juttatott megvetését (min ami pusztán

nem foglalkozik a szimbólumok, képek, ábrázolások, művészi interpretációk és bemutatások világával, az értelemközvetítés mindezen mediális formáival. Miként olvashatjuk, „[m]inden indikáció, ábrázolás (*Darstellung*), szimptóma és szimbólum a megjelenés (*Erscheinung*) [...] formális alapstruktúrájával rendelkezik”, tudniillik, a „megjelenés *meg-nem-mutatkozás*” – hangsúlyozza Heidegger (2001, 46). Az ábrázolások és szimbólumok tehát – vélhetően – azért nem érdemelnek figyelmet a korai Heidegger fundamentálonológiájában, mert pusztán megjelenés-jellegük ellentétes azzal, aminek az irányában ez az ontológia tájékozódik, ti. a lét fenoménjének az önmegmutatkozásával. Ám akárhogyan álljon is a dolog, a művészet kérdéseire vonatkozó megfontolások elmaradása éppen a lét értelmére irányuló vezérkérdés tükrében tűnik meglepőnek, s alkalmasint kifogásolhatónak.

Hannah Arendt szintén elmélyülten foglalkozott a *poieszisz* és *praxisz* fogalmaival, mégpedig azzal a nyilvánvaló szándékkal, hogy ellensúlyozza Heidegger vonatkozó értelmezéseinek – különösen a fundamentálonológia igényeihez szabott *phroneszisz*-interpretációja esetében szembeszökő – egyoldalúságát. A *Vita activa* módozatairól nyújtott tipológiájában Arendt egy hármas felosztást követ, s miközben megkülönbözteti egymástól (az életciklus szükségleteit kielégíteni hivatott) munka (*labor*), az elkészítés (*work, poieszisz*), illetve a cselekvés (*action, praxisz*) dimenzióit, e tevékenységi módok olyan jellemzőit emeli ki, amelyek talán kevésbé hangsúlyosak Arisztotelész elemzéseiben (Arendt 1958).²⁶ Itt csak az elkészítés és cselekvés közti legfontosabb különbségeket elevenítem fel, melyeket Arendt a következőkben jelöl meg. Az elkészítés tevékenységét az egyértelműsége, megjósolhatóságra-kalkulálhatóságra és visszafordíthatóságra-megismételhetőségre (*univocity, predictability, reversibility*) irányuló tendencia jellemzi Arendt szerint, egy olyan tendencia tehát, amely az előre megszabott tervben, célban, eszközökben, valamint az elkészítés során működésbe hozott képességekben már eleve benne rejlik. Az elkészítés ennyiben javarészt anonim tevékenység. Ezzel szemben az emberi cselekvést egy teljes körű ambiguitás, megismételhetetlenség és

nyugtatószer), illetve a költészet nagyrabecsülését – melyre az előzőleg említett heideggeri mondat utal – egymásra vonatkoztatjuk, adódik a következő: Heidegger nagyra becsüli a művészetet, mégpedig olyannyira nagyra, hogy annak pusztán esztétikai élvezetre törő megközelítését – azaz szubjektívizálását – elutasítja, sőt, megveti. Azt, hogy a műalkotás mibenléte távolról sem merül ki abban, hogy az „esztétikai élvezet” tárgya legyen – ugyanis abban az igazság működésbe lépésének lehetünk tanúi –, s még kevésbé merül ki abban, hogy az bármiféle megközelítés „tárgya” legyen – ugyanis „a szobor állása (azaz a ránk tekintő ragyogás jelenléte) merőben más, mint az objektum értelmében vett tárgy ott állása” (Heidegger 2006, 65), s a mű által és a műben valójában az igazságtörténet alapító jelentőségű eseményében van vagy lehet részünk –, úgy egy évtizeddel később fogja Heidegger hathatósan kifejteni. – A szóban forgó kérdést, továbbá, szcientizmus és esztéticizmus összefüggését illetően, ahogyan azt majd Gadamer fejti ki bővebben, ld. Fehér M. 2014.

²⁶ Arendt kötete eredetileg angolul, *The Human Condition* címmel jelent meg. Az ezt követően publikált német verzió *Vita activa oder Vom tätigen Leben* címmel látott napvilágot.

megjósolhatatlanság-kiszámíthatatlanság (*ambiguity, irreversibility, unpredictability*) jellemzi, vagyis egy olyan törékenységi (*frailty*), amely elsősorban annak az emberek közt állandóan megújuló kapcsolati hálónak és szóbeli kommunikációnak tudható be, amely biztosítja a pluralitást, melynek közegében az individualizáció és az önmegnyilvánító beszéd ill. cselekvés azután megvalósulhat.

Ami mármost a művészet kérdését illeti, az annak szentelt rövid fejezetben Arendt elsősorban a műalkotások természetét és jelentőségét tárgyalja, nem pedig magát azt az aktivitási módot, amely megalkotásukra irányul. Valójában a művészet mibenlétére vonatkozó kérdést Arendt sajátos módon, azt egy meglehetősen leszűkítő horizontba állítva veti fel. Miként már a szóban forgó fejezet címe is kifejezésre juttatja,²⁷ Arendt arra a kérdésre keresi a választ, hogy miként járulnak hozzá a műalkotások „a világ állandóságához” (*permanence*)? A „világ” fogalmát eközben az ember által készített kézzelfogható-tapintható dolgok összességéként érti – mint ami „a dolgok »művi-mesterséges« világa” („an »artificial« world of things”, i.m. 7) –, a műalkotásokra pedig úgy tekint, mint amik különösen képesek hozzájárulni a világ állandóságához, éppen azért, mert nem abból a célból készültek, hogy fel- és így elhasználják őket.²⁸ Még „egy vers tartóssága” is annak a folyamatnak köszönhető Arendt szerint, amelynek során valamely emlék (*remembrance*) a ritmus révén memorizálódik (*transforming remembrance into memory*), s ezáltal „rögzül az emlékezetben (*recollection*)” (i.m. 169). Így Arendt számára a műalkotások „korokon átívelő állandósága” materiális beíródásuknak – vagy például a versek esetében: spirituális bevésődésüknek –, s így ennek köszönhető tartósságuknak (*durability*) tudható be.

Megfelel ennek, hogy a *poieszisz* lényegét Arendt a „tárgyasításban” (*reification*) látja, s magától értetődőnek tekinti, hogy a művészeti produktumok létrehozására irányuló aktivitás azonos jellegű, egynemű azokkal a tevékenységekkel, amelyek termékek elkészítését célozzák. Kifejezetten – noha némiképp mellékesen – állítja, hogy „a műalkotások gondolati dolgok”, s hogy „valójában ugyanaz a mesterségbeli tudás (*the same workmanship*) változtatja a gondolatot valósággá, mint amely az emberi leleménynek köszönhető többi tartós dolgot megépíti” (i.m. 169; saját kiemelésem – Ny.M.). Tézisét, mely szerint „a *poieszisz* lényege a tárgyasítás”, Arendt a „költői aktivitást” kifejező, különböző nyelvekből származó terminusok etimológiájára hivatkozva is igyekszik megerősíteni. Ezek végkicsengése az, hogy „a költői aktivitást, mely a költeményt még leírása előtt hozza létre, szintén »készítésként (*making*)« értik”, s hogy „a költők mesterségbeli tudására (*craftsmanship*) fektetett ugyanezen hangsúly” érhető tetten valamennyi vizsgált esetben.²⁹

²⁷ A fejezet címe: „The permanence of the World and the Work of Art” („A világ állandósága és a műalkotás”).

²⁸ Miként olvashatjuk: „A műalkotással való megfelelő érintkezés bizonyosan nem az, ha azt használjuk”, a műalkotások „bárminemű hasznosság híján valók”. Az angolban: „[T]he proper intercourse with a work of art is certainly not using it,” artworks are „without any utility whatsoever” (i.m. 167).

²⁹ I. m. 170. Arendt megfontolásai bővebben a következők: „a költő aktivitására [használatos] idiomatikus »make a poem« vagy *faire des vers* már ezzel a tárgyasítással függ össze. Ugyanez érvényes a német *dichten* esetében, mely valószínűleg a latin *dictare*-ből [... vagy] a *tichen*-ből, a *schaffen*-re (alkotni, teremteni) használt régi

Látható tehát, hogy Arendt egyszerűen a *poieszisz* és *praxisz* közt vont régi, arisztotelészi megkülönböztetést ismétli meg újra – még ha új hangsúlyokat is vezet be ezek jellemzésekor –, anélkül, hogy bármiféle megkülönböztetést tenne a *poieszisz* lehetséges módozatai tekintetében – mi több, kifejezetten elveti ez utóbbi lehetőségét.

Távolról sem meggyőző azonban, hogy a műalkotások létrehozását célzó folyamat ugyanazzal az „egyértelműségre, megjósolhatóságra és megismételhetőségre irányuló tendenciával”, s *hasonló* „anonimitással” volna jellemezhető, mint amelyet Arendt a termékek elkészítésének általában tulajdonít. Mármint a műalkotások materiális – vagy éppen spirituális – beíródása és megőrződése bizonyosan fontos aspektusát képezik az ilyen alkotások „jelenlétének”, de vajon nem az a szükségképpen materiálian-érzéketesen közvetített, ám történetileg áthagyományozott értelmük avagy igazságuk-e az – a maga érzéki ábrázolásában –, ami az „időtlen érvényesség” jelentőségével ruházza fel azokat? A tárgyiasításra – a „gondolati dolgokként” értett műalkotások tárgyiasítására – fektetett hangsúly a róluk nyújtott egyoldalú számadásba torkollik, egy olyan számadásba, mely nem veszi tekintetbe magát a *Sache*-t, melyről az ilyen „gondolati dolgok” szólnak. Szintén kérdéses továbbá, egyáltalán megfelelő-e a műalkotásokat „gondolati dolgoknak” tekinteni, ez a jellemzés ugyanis igen könnyen magában rejtheti a műalkotás által érzékileg közvetített értelem valamiféle szubjektivizálásának veszélyét – például a szerzői szándék (*mens auctoris*) jelentőségének hangsúlyozásához való visszatérést.³⁰

Ama gyakorlat státuszának a megítélése, mely műalkotások létrehozását célozza, az amerikai pragmatista-naturalista hagyományban jelentős nézeteltérések tárgyát alkotta. Ez a kérdés volt az ún. Columbia Iskola jeles képviselője, Justus Buchler egyik legfőbb motivációja ama elégedetlenségéből

szóból származik, mely talán összefügg a latin *fingerere*-vel. Ebben az esetben a költői aktivitást, mely a költeményt még leírása előtt hozza létre, szintén »készítésként (*making*)« értik [...] A költők mesterségbeli tudására (*craftsmanship*) fektetett ugyanezen hangsúly van jelen a verselés művészetére használt görög idiómában: *tektónes hymnón*”. Az angol eredeti a következő: „The idiomatic »make a poem« or *faire des vers* for the activity of the poet already relates to this reification. The same is true for the German *dichten*, which probably comes from the Latin *dictare*... [or] from *tichen*, an old word for *schaffen*, which is perhaps related to the Latin *fingerere*. In this case, the poetic activity which produces the poem before it is written down is also understood as »making« ... The same emphasis on the craftsmanship of poets is present in the Greek idiom for the art of poetry: *tektónes hymnón*”.

³⁰ A műalkotás révén szóhoz jutó *Sache*, mindenekelőtt pedig az ahhoz kapcsolódó igazság eszméi azok, amelyeknek érvényt szerezve egy efféle szubjektivizálás ellenpontosandó (miként ez a helyzet a fordulat utáni Heidegger művészet-felfogásában, ahogyan Gadamer hermeneutikai művészet-értelmezésében is, miként azt hamarosan érinteni fogjuk). – A „dolog” (*Sache*) gadameri eszméjének egyik legjobb, az általam ismert irodalmak közül kiemelkedő tárgyalása Nicholas Davey Gadamer hermeneutikájáról szóló kötetében található (2006, 69-91).

fakadó kutatásai során, amelyet kollégája, John Dewey vonatkozó nézeteivel szemben érzett (ld. tanulmányomat: Nyíró 2015).

Dewey köztudottan a tapasztalat és természet egy nem-dualista metafizikáját dolgozta ki (Dewey 1958). Ez a metafizika – szemben az elmélet hagyományos kitüntettségével – a gyakorlat minden tekintetben érvényre juttatandó primátusát védelmezi, ahol is magára a gyakorlatra mint ama „gyakorlati gépezetre” (*practical machinery*) tekint, amely „a környezetnek az organizmus életszükségleteihez való adaptációját idéző elő” (Dewey 2008, 133), vagyis – röviden – az organikus emberi élet funkcionálásaként érti azt. Az organikus interakciók e mindent átható eszméjének keretei közt azonban Dewey csak ezen interakciók szervezettségének fokozati különbségeiről tudott számot adni. Noha igen nagyra értékelte a művészetek jelentőségét, úgy tűnik, Dewey nem volt képes világos megkülönböztetést vonni sem a tudományos igazság, illetve az igazság ama fajtája közt, amelyet a műalkotások képesek közvetíteni,³¹ sem pedig azon tevékenységek közt, amelyek termékek elkészítését célozzák, illetve amelyek művészeti képződmények alkotására irányulnak.

Buchler éppen ezt a Dewey tapasztalat-fogalmában rejlő elégtelenséget igyekezett orvosolni az ítélőképességről alkotott saját elméletével, úgy, hogy az elismerje ama módok *változatosságát*, ahogyan az emberek interakcióba lépnek környezetükkel (Buchler 1990). Ezek az interakciók az ítélőképességen – vagyis a bennünket körülvevő „komplexumok célszerű elrendezésén” – alapulnak szerinte, melynek Buchler három fajtáját különbözteti meg: ítéleteink vagy asszertív-kijelentőek, vagy exhibitív-felmutatóak, vagy pedig aktív ítéletek. Míg az első fajta ítéletek körébe tartozik a tudomány Buchler szerint, addig a műalkotások létrehozásáért a felmutató-exhibitív ítélőképesség felel, a különböző termékek elkészítése viszont már az aktív ítélőképesség egy formájának a teljesítménye. Buchler elmélete tehát teljes mértékben elismeri a művészi alkotás folyamatának sajátosságát, amennyiben generikusan különbözteti meg azt a különböző termékek elkészítésének gyakorlatától, azokat az ítélőerő különböző fajtájára vezetve vissza.³²

7. Esemény, alkotás, praxis

Buchler művészetről vallott nézetei mármost annak ellenére is figyelemre méltó hasonlóságokat mutatnak a téma gadameri kifejtésével, hogy az ítélőerő elemzésére hagyatkozik, ami pedig megközelítésének szubjektum-orientált voltáról tanúskodik, Gadamer viszont éppen ezt a szubjektum irányában való tájékozódást kívánja meghaladni, s eközben – kifejezett módon – egyáltalán nem is

³¹ Vö. Ryder 2013, 7. fejezet, melynek címe: „Művészet és tudás” („Art and Knowledge”).

³² Érdekes talán megjegyeznünk, hogy az ítélőképességnek ez a buchleri felosztása jelentős mértékben egybeesik az élet objektivációinak (*Lebensauferungen*) Wilhelm Dilthey által bevezetett hármas tagolásával: a fogalmakat, ítéleteket, gondolati alakzatokat Dilthey megkülönböztette a tettektől és cselekvésektől, s külön, harmadik csoportként kezelte az ún. élmény-kifejeződéseket (*Erlebnisausdrücke*) (vö. Dilthey 1927).

tárgyalja a művészi alkotótevékenység sajátosságait (ld. tanulmányomat: Nyíró 2015). A műalkotás létmódjáról nyújtott leírása keretében azonban egy sajátos ontológiai eseményre utal Gadamer, melynek bizonyosan konstitutívna kell lennie magát az alkotótevékenységet illetően is. A görögökre visszanyúló belátásokat követ Gadamer, amikor a művészet és a természet közt valamiféle folytonosságot vél megpillantani.³³ Egy efféle folytonosságot igyekszik hangsúlyozni, amikor rámutat: a természetre jellemző mozgásforma és a műalkotás létmódjának végbemenési formája egy és ugyanaz. Mindkettő „mozgásformája” a játék (*Spiel*), s a játék létértelme avagy „létmódja [...] az önmegmutatás-önbemutatás (*Selbst-Darstellung*)” (Gadamer 2003, 139):

„a játék létmódja [...] közel áll a természet mozgásformájához [...] Nyilvánvalóan nem úgy áll a dolog, hogy az állatok is játszanak, s átvitt értelemben még a vízről vagy a fényről is azt mondhatjuk, hogy játszik. Ellenkezőleg: az emberről mondhatjuk, hogy ő is játszik. Az ő játéka is természeti folyamat. Épp azért, mert az ember is természet, s amennyiben természet, az ő játékának is a tiszta önmegmutatkozás (*Sichselbstdarstellen*) az értelme. [...] csak a játéknak ebből a mediális értelméből válik láthatóvá a műalkotás létevel való összefüggés. A természet, amennyiben célok és szándékok nélkül való, erőfeszítés nélküli, önmagát szüntelenül megújító játék, egyenesen a művészet mintaképeként jelenhet meg.” „Az önmegmutatás [...] a természet univerzális létaspektusa” (Gadamer 2003, 136-37, ill. 140).

Noha a természetet régtől fogva a művészet lényegéről alkotott felfogások modelljének tekintették, Gadamer számára az említett folytonosság nem csupán művészet és természet, hanem valójában mindenfajta mimetikus megjelenítés vagy bemutatás és annak „eredetije”, „mintaképe” – amit az bemutat – között is fennáll: az ilyen bemutatás lényegi, ontológiai vonatkozásban áll azzal, amit bemutat. Valamennyi mimetikus bemutatás valami bemutatottnak a bemutatása (mind a szubjektív, mind pedig az objektív genitivus értelmében). E megfontolások révén a művészet bemutató teljesítményét Gadamer eloldozza a természettől – mozgásformájuk minden hasonlósága ellenére –, s

³³ Gadamer megfontolásai mögött – s nem kevésbé a jelen tanulmány koncepciója mögött is – ott rejlenek a kései Heideggertől származó belátások – mindenekelőtt a műalkotás mibenlétéről (mint ami az igazság működésbe lépése [*Sich-ins-Werk-Setzen*]) alkotott elgondolások –, s ennyiben azok tárgyalásának helye kellene, hogy legyen az itt leírtak közt. Jelen keretek között erre mégsem vállalkozom. Külön tanulmányt igényelne ugyanis annak megfelelő kifejtése, miként értelmezi Heidegger – különösen *A műalkotás eredete* című, 1935-36 folyamán keletkezett írásában – magát a művészi alkotótevékenységet. Ennek éppen csak utalásszerű jelzésére itt két megfogalmazást idézek csupán, tartózkodva azok értelmezésétől. A nagy művészetben „a művész közömbös a művel szemben – írja Heidegger –, s nem több, mint egy, az alkotásban a mű létrejöttéhez kapcsolódó, önmagát megtagadó átmenet.” Az alkotás „inkább megtermékenyülés és merítkezés (*Empfangen und Entnehmen*) az el-nem-rejtetthez való vonatkozásokon belül” (Heidegger 2006, 29, ill. 49).

kiterjeszti azt a történetileg áthagyományozott dolgok (*Sachen*), végső soron pedig egyáltalán a lét bemutatásának az egyetemes dimenziójára.

„A műalkotást létfolyamatként (*Seinsvorgang*) fogjuk fel [...Például a] kép is megmutatkozási folyamat. A mintaképre való vonatkozása olyannyira nem jelenti létautonómiájának csökkenését, hogy a képet illetően indokoltnak láttuk egyenesen létgyarapodásáról (*Zuwachs an Sein*) beszélni” (i.m. 182).

Az önbemutató (*Selbst-Darstellung*) tehát kifejezetten ontológiai fogalomként jelenik meg Gadamer-nél, mely a lét emanációszerű önbemutatójának anonim eseményére utal. Egy efféle eseményre mint tiszta, „önmagától” végbemenő, mediális eseményre kell tekintenünk, mely ekként az „ágencia” sajátos értelmével bír (s melynek az ősi, mediális igenem egy variációja – nevezetesen alanytalan esete – felel meg: a magyarban ilyen ige pl. a „dörög”, „villámlik”). Ami elsődleges értelemben „exhibitív”-bemutató jelleggel bír a filozófiai hermeneutika kontextusában, az nem valamely szubjektum ilyen célzatú tevékenysége, hanem a a szubjektivitáson túlnyúló, sőt – részben – szupra-humán, lét-esemény végbemenése.³⁴

Mármint úgy látjuk, hogy egy ilyen, ontológiai relevanciájú esemény eszméje az, amire utalva a művészi alkotófolyamatot meg kell különböztetnünk a termékek elkészítésére irányuló tevékenységektől. Az „alkotást”, mint azt a sajátos tevékenységet, mely egyedülálló képződmények létrejöttéhez vezet, fogalmi hagyományunk fő csapásiránya ellenében is, önnön sajátosságában kell tudnunk felmutatni, s ezért világosan meg kell különböztetnünk az elkészítéstől, a konstruálástól. Könnyen belátható – s a *poieszisz* arisztotelészi és különösen arendti elemzésével is összhangban áll rámutatni arra –, hogy az elkészítés esetében előzetesen rendelkezésre kell állnia egy tervnek, mely az elkészítendő termékről alkotott – annak egy eleve meghatározott célra való alkalmasságát szem előtt

³⁴ Ezek a művészet létmódjának elemzése során felszínre kerülő, majd a „hermeneutikai jelenség” egyéb formáinak vizsgálata során is visszaigazoló belátások vezetnek majd Gadamer-t arra, hogy végső soron a lét spekulatív, ön-tükröző, önmagát bemutató szerkezetéről beszéljen (vö. Gadamer 2003, 514. skk.). – Másfelől, egy ilyen ontológiai jelentőséggel felruházott „esemény” eszméje mint valami neuralgikus pont jelenik meg sokak, köztük Habermas számára: „A *logosz* nyugati kitüntetésének Nietzsche-t követő kritikája destruktív módon jár el – írja Habermas. Azt mutatja meg, hogy [...] a megismerésben önnönmagát tételező szubjektum valójában valami előzetes, anonim és szubjektumfölötti történéstől (*Geschehen*) függ – legyen az a léttörténet, a struktúraképződés véletlenjéé, vagy a diskurzusformálás generatív hatalmáé” (1985, 362). Noha e passzusban Habermas sehol sem említi Gadamer nevét – még tágabb környezetében sem –, megjegyzése nyilván rá is vonatkozik. – Az idézet német eredetije a következő: „Die Nietzsche folgende Kritik an der abendländischen Logosauszeichnung verfährt destruktiv. Sie zeigt, daß [...] das im Erkennen sich selbst setzende Subjekt in Wahrheit von einem vorgängigen, anonymen und übersubjektiven Geschehen abhängt - sei es vom Geschick des Seins, vom Zufall der Strukturbildung oder von der Erzeugungsmacht einer Diskursformation.”

tartó – elképzelésen alapul, s hogy a feladat éppen ennek a tervnek a megvalósításában áll – ez pedig ismételten elvégezhető, a termék újra és újra elkészíthető. A művészeti produktum esetében viszont sem ilyen értelemben vett előzetes célról, sem alkalmasságról, sem pedig egy, a létrehozást *minden tekintetben* meghatározó előzetes tervről nem beszélhetünk. A műalkotásnak éppen az az egyik lényegi jellemzője, hogy szigorú értelemben véve nem reprodukálható – a másolat soha nem nőhet fel jelentőségében az eredetihez. A műalkotások egyedülállóak és helyettesíthetetlenek. Ebből a tényből valami lényegi olvasható ki a művészeti alkotásokra nézve. Az tudniillik, hogy minden valóban művészi képződmény legalább annyira egy ellenőrizhetetlen eseménynek a folyamánya (s épp ezt éli meg a művész „sikeredésként”, s ünnepli a „heuréka” felkiáltással), mint amennyire az alkotó erőfeszítésének az eredménye, még oly magas szintű technikai felkészültség esetén is. A kreatív alkotás folyamata ennyiben még leginkább a medialitás terminusaiban tehető érthetővé, mint olyan gyakorlat, mely a *techné*re hagyatkozik, ám technikai-bemutató törekvésként arra irányul, hogy alkalmasint része lehessen az „értelmképződés” uralhatatlan, szubjektum-feletti eseményében.

Jelen értelmezésünket, mely az alkotás tevékenységének az elkészítéssel szembeni sajátosságát hangsúlyozza, s azt az ősi aktív igenemben kifejeződő ágencia-modusszal igyekszik megvilágítani, a következő példa is támogatni látszik. Ha magukat a nyelveket kívánjuk kikérdezni afelől – miként a fentiek fényében az kézenfekvőnek tűnik –, hogy vajon tanúsítják-e a különbségtételt, melyet itt a tevékenységi módok közt megvonni szándékozunk, akkor – közelebbről – azt a kérdést kell feltennünk, vajon az ősi, mediális szemléletet még tükröző, illetve az azt már maguk mögött hagyó nyelvek eltérő módon fejezik-e ki a vitatott státuszú tevékenységet, tudniillik a művészi alkotást? Mármint azok a nyelvek, amelyekben a mediális igének nem létezik morfológiailag elkülönülő alakja, s kereteik közt így az aktivitás és passzivitás terminusaiban való gondolkodás vált uralkodóvá – a mediális jelenség iránti fogékonyság pedig vélhetően a háttérbe szorult –, legalábbis a nyelv médiumában kifejtett művészi aktivitásnak a megnevezésére jellemzően aktív igéket vesznek igénybe. Az angol így fejezi ki magát: *to write poetry* (verset, költeményt írni); vagy *to poetize* (verselni); a német pedig így: *zu dichten* (sűríteni, tömöríteni). A magyar nyelv azonban, melynek igerendszerében honos a középige, s valamelyest még őrzi a mediális szemléletet, ugyanezen művészi aktivitás megnevezésére egy olyan igét használ, mely nem tisztán aktív. A magyarban azt mondjuk: *költeni*. A költés pedig a bábáskodáshoz hasonlatos: az ősi, mediális szemlélet keretében aktív tevékenységnek minősül – a nyugati szemlélet felől közelítve azonban problematikusként, alig értelmezhetőként tűnik fel.

A gyakorlat fentebb vázolt mediális tipológiáját a következőképpen fogalmazhatjuk tehát újra, némiképp bővebben. A *poieszisz* tiszta ágenciát rejt magában, spontán tevékenységet, mely mentes az „esemény” eszméjétől. Ezzel szemben a művészi alkotótevékenység aktív, a *techné* által vezérelt ágenciát rejt ugyan magában, mely azonban az értelmképződés eseményében való részesedést célozza, törekszik erre – ezért külsődlegesen vonatkozik a nevezett eseményre, melynek bekövetkeztével e tevékenység le is zárul. Mindkét előbbi tevékenységi módtól különbözik azonban a

praxisz, amennyiben tisztán mediális ágenciát feltételez, melynek cselekvése benne foglaltatik egy ilyen értelem-eseményben. Miként látható, e jellemzés szerint a kreatív alkotótevékenység részben nagyon is hasonlatos a *poiesisz*hez, azonban egyúttal arra való nyitottságot feltételez és annak „fel- és elismerése” irányába mutat, ami a *praxisz*ban lényegi, ez pedig a mindkét utóbbi tevékenységi mód számára konstitutív értelemképződés eseménye mint olyan. A kreatív alkotófolyamatról – ahogyan művének befogadásáról is – ebben az értelemben véve elmondható: aki e folyamatban részt vesz, az úton van a *praxisz* felé. Az alkotás és a befogadás folyamata egyaránt felkészít arra, ami a *praxisz*ban lényegi.³⁵

8. Zárszó

Láthattuk, hogy a gyakorlat problémája mélyen a modernitás konstellációjában gyökerezik – közelebbről az a tradicionális közösségek felbomlásával, a dialogikus gyakorlat színtereinek leépülésével, az e sajátos gyakorlat áthagyományozásában beálló törés tapasztalatával élesedik ki.

Úgy véljük azonban, hogy a Nyugat gyakorlati filozófiájának az egészét illetően is szimptomatikus egy bizonyos felmutatható kulturális felejtés „intézményesülése”. E tradíció ugyanis, ha azt a nyugati nyelvek fejlődéstörténete vázolt tanulságainak a megvilágításában vesszük szemügyre, arról látszik tanúsodni, hogy az emberi gyakorlat mibenlétének megragadását célzó, *filozófiailag* még oly pallérozott fogalmiságot a kezdetektől fogva, eleve meghatározhatta ama nyelv *grammatikája*, melyen e fogalmiságot kifejtették. Ha „szubjektivizmuson”, „szubjektivizálódáson” olyasvalamit értünk, hogy valamely tematikus tárgy kizárólag az alanyiség avagy szubjektivitás szempontja felől közelítve, csakis annak horizontjában kerül feltárássra, akkor egy efféle „szubjektivizálódás” első fellépésére nem a szubjektivitás mint olyan *filozófiáját* először kifejtő újkorban került sor, hanem sokkal korábban. Egy efféle tendencia érvényre jutása már az ősi, mediális szemléletmód fokozatos háttérbe

³⁵ Bernstein azt írja: „Miként maga a játék, mely a játékosok révén kerül bemutatásra, úgy maga a nyelv is azok révén prezentálódik, akik beszélnek és írnak” (1983, 145). Ugyanez áll a valódi közösségekre is: az ilyen közösségek azok révén előálló közösségek, akik azok tagjaiként, azokhoz tartozóként, nem pedig kívülállókként beszélnek és cselekszenek, vagyis akik a megfelelő közösségi erényeket gyakorolják. Láttuk-láthatjuk, hogy az itt munkáló körkörösség feloldhatatlan. Mégis, joggal beszélhetünk olyan eseményekről, amelyek az ilyen közösségek fellépését illetően alapító jelentőségűek, amennyiben ezen események folytán a bennük résztvevők történetesen valami közösre, közösségre lelnek. Az ilyen események megjósolhatatlanok ugyan, de mégsem mondhatjuk róluk, hogy egyszerűen megcsúsznak vagy megtörténnének velünk. A történetek csak akkor válhatnak közösség-alapító jelentőségűvé, ha van, aki készen áll fel- és elismerésükre. Erre a fajta készen állásra készíthet fel a művészet tapasztalata.

szorulásával a kezdetét vette. Ezt az aktív és passzív igenemeknek a mediális fölötti térnyerése tanúsítja, ami pedig vélhetően már a görög felvilágosodás korában megkezdődött, kiváltképp azonban a latin, majd a Nyugat nemzeti nyelvei *grammatikájának* a kiépülésében érhető tetten.

E tendencia leleplezése azt a követelményt támasztja az emberi ágencia tipológiájával szemben, hogy ama elvként, mely e módok megkülönböztetésének alapjául hivatott szolgálni, ezt érvényesítse: egy tevékenység vonatkozik-e – akár benne foglaltként, akár külsődlegesként – valamely, a szubjektivitáson túlnyúló értelem-történés eseményére, vagy sem. Az emberi ágencia kitüntetett megvalósulási módjai – így a valódi praxis, valamint a kreatív alkotótevékenység – ugyanis mindenekelőtt abban különböznek a termékek előállítását-elkészítését célzó tevékenységektől, hogy az értelem-történés ilyen eseményei a korábbiak tekintetében konstitutívnak bizonyulnak: míg az elkészítés tevékenységének legfeljebb korlátozott értelemben tulajdonítható efféle értelem-képződés – e tevékenységi mód inkább csak a valódi értelemképződés „infrastruktúrájának” biztosítását nyújthatja –, addig a praxis és az alkotótevékenység kezdettől fogva az értelem-történés végbemenését célozza.

A gyakorlat mibenlétének itt kifejtett újraértelmezési kísérletét az ember ezen mediális tevékenységi módjainak kilátásait illető aggodalom motiválja. Ennek háttérében pedig ama „új” barbarizmus térnyerésének a tapasztalata áll, mely a munka, előállítás-elkészítés, termelés, hatalom és uralom szubjektivisztikus, „esemény” nélküli, értelem-történés híján való – vagy abban legalábbis szegény – világába való visszaeséssel, egy ilyen „világ” kizárólagosságának a kiépülésével fenyeget.

Bibliográfia

Arendt, Hannah [1958] *The Human Condition*. Chicago-London: The University of Chicago Press.

Arisztotelész [1987] *Nikomakhoszi etika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest: Európa Könyvkiadó.

Arisztotelész [1992] *Metafizika*. Ford. Halasy-Nagy József. Budapest: Hatágú Síp Alapítvány.

Benveniste, Emile [1971] „Active and Middle Voice in the Verb”, in. *Problems in general linguistics*. Ford. M. E. Meek. Coral Gables, Fla.: University of Miami Press, 145-151. = uő.: „Actif et moyen dans le verbe”, in. *Problèmes de linguistique générale 1*, Párizs: Gallimard, 1966.

Bernstein, Richard J. [1971] *Praxis and Action: Contemporary Philosophies of Human Activity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Bernstein, Richard J. [1983] *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Buchler, Justus [1990] *Metaphysics of Natural Complexes*. Szerk. Wallace, K., A. Marsoobian, R. S. Corrington. Albany: State University of New York Press, 2. kibőv. kiad.
- Chase, Alston Hurd és Henry Phillips, Jr. [1961] *A New Introduction to Greek*. Cambridge (US) – London (UK): Harvard University Press, 3. kiad.
- Cline, George J. [1983] *The Middle Voice in the New Testament*. (Eredetileg: „The Significance of the Middle Voice in the New Testament”.). Digitalizálta Ted Hildebrandt, 2006. http://faculty.gordon.edu/hu/bi/ted_hildebrandt/new_testament_greek/text/cline-middlevoice/cline-middlevoice01.pdf
- Davey, Nicholas [2006] *Unquiet Understanding. Gadamer's Philosophical Hermeneutics*. SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy. State University of New York Press.
- Dewey, John [2008] „Does Reality Possess Practical Character?” (1908) In. *The Middle Works, 1899-1924. Vol. 4: 1907-1909*. Szerk. Jo Ann Boydston. Board of Trustees Southern Illinois University, 125-142.
- Dewey, John [1958] *Experience and Nature*. New York: Dover Publications Inc.
- Dilthey, Wilhelm [1927] „Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft,” in. uő.: *Gesammelte Schriften* (12 vols. Leipzig: Teubner, 1914–1958). Volume 7: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1905–1910), 189–291.
- Fehér M. István [2014] „Kunst und Wahrheit bei Heidegger und Gadamer”. *Philobiblon* – Vol. XIX (2014) No. 2, 538-556.
- Gadamer, Hans-Georg [1985] „Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos” (1931), in. uő.: *Gesammelte Werke. 5. köt. Griechische Philosophie I*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 3–163.
- Gadamer, Hans-Georg [1987a] „Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie” (1971), in. uő.: *Gesammelte Werke 4. köt. Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 78-94.
- Gadamer, Hans-Georg [1987b] „Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft” (1974), in. uő.: *Gesammelte Werke 4. köt. Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 216-228.
- Gadamer, Hans-Georg [1990] „Hermeneutika”, in. Bacsó Béla (szerk.): *Filozófiai hermeneutika*. Budapest: FTIK, 11-28.
- Gadamer, Hans-Georg [2003] *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Ford. Bonyhai G., 2. jav. kiad. Budapest: Osiris, 2003.

Grondin, Jean [2001] *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2. javított kiad. = uő.: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*. Ford. Nyíró M. Budapest: Osiris, 2002.

Habermas, Jürgen [1971] „Zu Gadamer's 'Wahrheit und Methode',” in. Jürgen Habermas, Dieter Henrich és Jacob Taubes (szerk.): *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 45-56.

Habermas, Jürgen [1985] *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Heidegger, Martin [1979] *Sein und Zeit*, 15. kiad. Tübingen: Niemeyer.

Heidegger, Martin [1992] *Platon: Sophistes*. Szerk. Ingeborg Schuöler. *Gesamtausgabe Band 19*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin [1997] *Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk: a hermeneutikai szituáció jelzésére*. Ford. Endreffy Z., Fehér M. I. *Existencia, Supplementa Vol. II*. 1996-97/1-4, Szeged-Budapest.

Heidegger, Martin [2001] *Lét és idő*. Ford. Vajda M., Angyalosi G., Bacsó B., Kardos A., Orosz I., 2. jav. kiad. Budapest: Osiris.

Heidegger, Martin [2006] „A műalkotás eredete”. Ford. Bacsó B. In. uő.: *Rejtektak*. Budapest: Osiris, 9-69.

Kant, Immanuel [1995] *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis J. Ictus Kiadó.

Kant, Immanuel [1998] *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Z. Ictus Kiadó.

Kisiel, Theodore [1993] *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press.

Nyíró Miklós [2011] „A gyakorlati filozófia két kiindulópontja: akarat (Arendt) versus medialitás (Gadamer)”. In. Laczkó S. (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 9. Az akarat*. Szeged: Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány - MFT - Státus Kiadó, 364-379.

Nyíró Miklós [2013] „Hermeneutika, szellemtudományok, dialógus. Az Igazság és módszer tematikus hangsúlyai Gadamer 1931-es habilitációs írása fényében”. In. Fehér M. I., Lengyel Zs. M., Nyíró M., Olay Cs. (szerk.): „Szór érteni egymással”. *Hermeneutika, tudományok, dialógus*. Budapest: L'Harmattan, 71-97.

- Nyíró Miklós [2014] „A mediális esemény ősi eszméje és ontológiai újraélesztése a *Lét és időben*”. *Többlet. Az Erdélyi Magyar Filozófiai Társaság lapja*. Vendégszerkesztők: Fehér M. I. és Lengyel Zs. M. VI. évfolyam 1. (XIII.) szám, 110-143.
- Nyíró Miklós [2015] „Art, Truth, Event. Positioning the Non-representational Paradigms of Pragmatic Naturalism and Philosophical Hermeneutics”. *Pragmatism Today –The Journal of the Central European Pragmatist Forum*. Volume 6, Issue 1, Summer 2015, 89-119.
<http://www.pragmatismtoday.eu/index.php?id=2015summer1>
- Nietzsche, Friedrich [1995] *Túl jón és rosszon*. Ford. Tatár Gy. Budapest: Ikon Kiadó.
- Ryder, John [2013] *The Things in Heaven and Earth: An Essay in Pragmatic Naturalism*. New York: Fordham University Press.
- Sullivan, Robert R. [1989] *Political Hermeneutics: The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer*. Pennsylvania State University Press.
- Sullivan, Robert R. [1997] „Gadamer’s Early and Distinctively Political Hermeneutics,” in. Lewis Edwin Hahn (szerk.): *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer. The Library of Living Philosophers, Vol. XXIV*. Chicago & La Salle: Open Court, 237-255.
- Taminiaux, Jacques [1991] „The Reappropriation of the Nichomachean Ethics: *Poiesis* and *Praxis* in the Articulation of Fundamental Ontology”, in. uő.: *Heidegger and the project of fundamental ontology*. Albany: State University of New York Press, 111-143.
- Wilding, L. A. [1986] *Greek for Beginners*. Oxford-London-Boston: Faber and Faber.