

A gyakorlati filozófia két kiindulópontja:
akarat (Arendt) *versus* medialitás (Gadamer)

Az alábbiakban a gyakorlati filozófia két megközelítésmódját, közelebbről Hannah Arendt és Hans-Georg Gadamer eltérő kiindulópontú nézeteit szeretném vázlatosan összevetni. Kifejezetten a kiindulópontjaik tekintetében mutatkozó különbségre fogok összpontosítani, így e helyen nem vállalkozom arra, hogy a gyakorlati filozófiával kapcsolatos egyéb nézeteiket, vagy akár kiindulópontjaik teherbíró képességét behatóbban vizsgáljam, illetve más, esetleg felmerülő nehézségeket számba vegyek. A szóban forgó különbséget, sőt éles kontrasztot talán a következő idézetekkel szemléltethetjük a leginkább. Arendt így ír: „nem hiszek egy olyan világban, legyen az valamely múltbéli vagy egy eljövendő világ, melyben az ember elméje, amely a jelenségek világából való visszahúzódásra van berendezkedve, valaha is képes lenne kényelmesen otthon lenni, vagy hogy ez kívánatos volna”.¹ Ezzel szemben: a „hermeneutika nem szűnő kísérlet arra, hogy otthon legyünk a világban, hagyván, hogy elmondják azt nekünk a lét házában, vagyis a nyelvben” – fogalmaz Gadamer értelmezve Philippe Eberhard.² Az alapvető eltérés, mely Arendt és Gadamer megközelítése közt láthatóan fennáll, megítélésem szerint az akarat képességének tulajdonított jelentőség tekintetében mutatható fel a leginkább markáns módon. Ezért tanulmányom első részében az akarat fogalomtörténetének arendti vázlatához fordulok, melynek néhány fontos tanulságát igyekszem rögzíteni, azzal a céllal, hogy egy második lépésben a gadameri perspektíva számomra központinak tűnő jellemzőjét állítsam velük szembe. Elgondolásom röviden a következő. Néhány, s csupán csak bizonyos szempontokból adódó kivételtől eltekintve, Arendt szinte a teljes filozófiai hagyományunkkal szemben állva *a szuverén és szabad akarat realitása* mellett áll ki, s teszi meg azt – minden ezzel járó, általa nagyon is számba vett nehézség ellenére – gyakorlati filozófiája kiindulópontjául. Miközben Arendt e perspektívája bizonyos korlátok közt nagyon is jogosultnak tűnik legalábbis az emberi gyakorlat bizonyos szféráinak adekvát megközelítése szempontjából, miként látni fogjuk, nem hagy teret

¹ Hannah Arendt: *The Life of the Mind. Two – Willing*. Harcourt Brace Jovanovich, 1978, 158. [A továbbiakban: LM-W.]

² Philippe Eberhard: *The Middle Voice in Gadamer's Hermeneutics*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2004, 5. [A továbbiakban: MVGH.]

és nem is képes számolni egy olyan szemlélettel, amely – noha korántsem vitatja el az emberi szabadságot³ – a szubjektivitás *medialitásából* indul ki, ahogyan Gadamer teszi azt.

I. Arendt az akaratról

Az akarat képességével kapcsolatos filozófiai megfontolások történeti áttekintését Arendt *Az elme élete* című műve (fentebb idézett) második kötetében adta közre. Miközben e vázlat számos fontos adalékkal szolgál az akarat fenomenológiai megközelítése számára, egy bizonyos perspektívából – nevezetesen, gyakorlat és akarat összefüggése tekintetében – úgy vélem hasznos, mondhatni: rendszertani jelentőséggel bíró betekintést is nyújt Arendt politikai-, vagy tágabban, gyakorlati filozófiája kiindulópontjának sajátosságaiba. A számos tanulság közül, mely ezekből az elemzésekből kiolvasható, a következőket szeretném kiemelni.

Elsőként fontos hangsúlyoznunk, hogy az európai gondolkodás két kiemelkedő jelentőségű gyakorlati filozófiájának, így az arisztotelészi, illetve a kanti gyakorlati filozófiának szigorú értelemben véve *nincs helye* abban a történeti áttekintésben, melyet Arendt az akarattal kapcsolatos filozófiai hagyomány elemzése során nyújt.

Arisztotelész esetében ennek okai még közvetlenül beláthatóak, amennyiben – az általános megítélés szerint – a görög antikvitás számára az Akarat képessége ismeretlen volt. Mindazonáltal Arendt külön alfejezetben, az Akarat egyfajta előfutáraként tárgyalja azt a lelki képességet, melyet Arisztotelész a *proaireszisz* fogalmával nevez meg.⁴ A *proaireszisz* Arendt értelmezése szerint nem mást jelöl, mint a cselekvés céljának eléréséhez szükséges, ám alternatív módon kínálkozó eszközök közti szabad, ugyanakkor preferenciákon alapuló, s ennyiben „racionális” választás képességét – azt, amit a latin nyelven gondolkodók *liberum arbitrium*nak neveznek majd. Ez azonban sem nem spontán képesség, mely valami újnak a kezdetét jelenthetné, sem pedig nem autonóm abban az értelemben, hogy saját természete által volna meghatározott, saját törvényeinek engedelmeskedne. Sokkal inkább jelöli a körültekintő, megfontolt választás ama képességét, mely a néhány adott lehetőség közti döntőbíró szerepét tölti be. A kalkuláló ész, vagyis a *nousz praktikosz* ama képességéről van szó, mely két ellentétes

³ A szabadságnak a gadameri hermeneutika keretében érvényre jutó fogalmáról ld. „Hermeneutika, nyelviség, szabadság” című írásomat, in. Laczkó S. és Gyenge Z. (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 8. A szabadság*. Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány-MFT-Státus Kiadó, Szeged, 2010, 295-308.

⁴ *LM-W*, 55-63.

– és többé-kevésbé – kényszerítő erő közt először nyit meg egy igen „kis és korlátozott helyet”⁵ az elme szabadsága számára. E két erő egyfelől „az önevidens igazság ereje, mellyel szemben nem áll szabadságunkban egyetérteni vagy nem-egyetérteni” – írja Arendt –, másfelől „a szenvedélyek és vágyak ereje, mely esetben mintha a természet erőt venne rajtunk, hacsak nem »térít el« bennünket tőle az ész”.⁶ A *proaireszisz* tehát az ész és a vágy közti képesség, s „fő funkciója az, hogy közvetítsen köztük.”⁷ Arisztotelésznél a választás e képessége válik a cselekvés kiindulópontjává Arendt értelmezése szerint.

Mármost igaz ugyan, hogy Kant már egy olyan hagyomány talaján fogalmazta meg gyakorlati filozófiáját, melyben az akarat problémája régtől fogva, s nagy súllyal volt jelen. Valójában azonban az Akarat nála sem valamely önálló, a gondolkodástól elkülönülő mentális képességként jelenik meg, hanem inkább maga a gyakorlati ész: *Vernunftwille*. Ha „feltétlenül jó” az akarat – s miként Kant vallja, csakis a jó akarat lehet „minden megszorítás nélkül jó”⁸ –, akkor teljesen autonóm ugyan, ez esetben viszont nincsen szabad választása: mindenkor a kötelességének tesz eleget. Ha azonban nem ilyen – márpedig az emberek esetében az akarat nem lehet maradéktalanul jó –, akkor a kategorikus imperatívusz formájában a gyakorlati észtól kapja a törvényét, mely egyúttal azt is megköveteli tőle, hogy ne térjen ki a reá rótt kötelesség alól, s ne tekintse magát kivételnek, hanem engedelmeskedjen a nem-ellentmondás axiómájának – mutat rá Arendt.⁹ Mindkét esetben érvényes tehát Arendt megállapítása, mely szerint „az Akaratot Kantnál az ész azzal bízta meg, hogy a magatartással kapcsolatos valamennyi dologban az ő kivitelező szerve legyen.”¹⁰ Hogy „a tiszta ész gyakorlati lehet, ez a kanti morálfilozófia fő tézise» – idézi egyetértően Arendt a kommentátor White Beck állítását.¹¹ Kötelező erejét a gyakorlati ész eközben „abból a kényszerből kölcsönzi, melyet az önevidens igazság vagy a logikus érvelés gyakorol az elmére”.¹² Ennek köszönhetően az a fajta kötelesség, amely nem kívülről, hanem magából az elméből fakadóan fogalmazódik meg, legalábbis elvileg nem

⁵ I. m. 62.

⁶ Uo.

⁷ I. m. 60.

⁸ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, Raabe Klett Kiadó, Budapest, 1998, 22. A vonatkozó mondat a következőképpen hangzik: „Semmi sem gondolható el a világon, sőt azon kívül sem, amit minden megszorítás nélkül jónak tarthatnánk – az egyetlen kivétel a jó akarat.”

⁹ *LM-W*, 63.

¹⁰ I. m. 149.

¹¹ Uo. Az idézet Lewis White Beck: *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago-London, 1960, 41.) című művéből származik.

¹² *LM-W*, 63.

ütközik ellenállásba: minden „Meg-kell-tenned” (*You-shalt*) magában foglalja azt is, hogy „Képes-vagy-rá” (*You-canst*).¹³ Ennyiben az Akarat itt távolról sem bizonyul önálló képességnek: „nem önmaga oka; Kant számára a tiszta spontaneitás, melyet ő gyakran »abszolút spontaneitásnak« nevezett, csak a gondolkodásban létezik” – emlékeztet Arendt.¹⁴

Noha a kanti akarat már nem egyszerűen a választás szabadsága (*liberum arbitrium*), mégis, sokkal inkább emlékeztet arra az ész és a vágy közt közvetíteni hivatott döntőbíróra, akivel Arisztotelész *nousz praktikosza* esetében találkozhatunk, mintsem hogy szuverén képességnek tekinthetnénk. Ahogyan Arisztotelész, úgy Kant sem a szabad akarat önálló, spontán módon aktív mentális képességre építette gyakorlati filozófiáját. Minden különbözőségük ellenére e két gyakorlati filozófiában az a közös meggyőződés fejeződik ki, hogy „*ami rajtunk múlik és csakis bennünket érint, az hatalmunkban áll*”¹⁵, s képesek vagyunk megtenni azt. Ezzel szemben Arendt éppen azt hangsúlyozza nagy erővel, hogy a „szabadság akkor válik problémává, és az akaratot mint független, autonóm képességet csak akkor fedezik fel, amikor az emberek kételkedni kezdenek abban, hogy a Meg-kell-tenned (*Thou-shalt*) és a Képes-vagyok-rá (*I-can*) egybeesik, [vagyis] amikor felmerül a kérdés: *Vajon azok a dolgok, amelyek csakis engem érintenek, a hatalmamban állnak-e?*”¹⁶

Az akarat képességének a felfedezése, melyet Pál apostol rómaiakhoz írt levelében követhetünk nyomon, éppen egy ilyen helyzethez, az Akarom-de-képtelen-vagyok (*I-will-but-cannot*) tapasztalatához kapcsolódik. A kulcsmozzanat itt abban rejlik, hogy a Törvény parancsolata, kiváltképp pedig az a követelmény, mely a Törvény Jézus általi radikalizálásában rejlik – ti., hogy „Szeressétek ellenségeiteket, jót tegyetek azokkal, akik titeket gyűlölnék....”¹⁷ –, közvetlenül az Akaratot szólítja meg, s egyenesen arra hívja fel, hogy *önkéntesen* engedelmeskedjék neki, vagyis hogy az Akarat a maga teljességében, osztatlanul vesse alá magát annak, amit az megkövetel tőle. A felszólítás azonban, mely szerint Akarnod-kell, ahhoz vezet, hogy – még ha eleget is akarunk tenni a parancsnak – elkerülhetetlenül fellép egy nem kevésbé parancsoló ellen-akarat. Az Akarom-de-képtelen-vagyok mögött az rejlik tehát, hogy „maga a parancs [...] az Akarom (*I-will*) és a Nem-akarom (*I-will-not*) közti választás elé helyez, vagyis –

¹³ Uo.

¹⁴ I. m. 149.

¹⁵ I. m. 63. [Kiemelés tőlem – Ny. M.]

¹⁶ Uo.

¹⁷ Lukács 6: 27(-31).

a teológia nyelvén szólva – engedelmesség és engedetlenség közé”¹⁸. „Hogy a törvény nem teljesíthető be, hogy a törvény beteljesítésére irányuló akarat egy másik akaratot aktivál, a vétkezés akarását, s hogy az egyik akarat soha nincs a másik nélkül – ez az, amivel Pál a rómaiakhoz írt levélben foglalkozik”¹⁹ – összegez Arendt.

Talán nem haszontalan hangsúlyozni, hogy Isten Törvénye – avagy a jézusi követelmény – nem magának az akarat emberi képességének, hanem csak ezen akarat *felfedezésének* képezi a feltételét. Az akaratot távolról sem csak az isteni Akarat válthatja ki. Sokkal inkább azt kell mondanunk – miként Arendt másutt rámutat –, hogy az akarat „önmaga oka”, tiszta spontaneitás.²⁰ Viszont amikor fellép, „önmagát mindig önmagához címzi”, éppen amennyiben az képezi a lényegét, hogy parancsol.²¹ Így azonban elkerülhetetlenül szemben találja magát önnön ellentétes irányultságú másával, vagyis szükségképpen kettőződik meg – s ez az, ami miatt Arendt az akarat mindig is „meghasonlott” mivoltáról beszél, s valamennyi mentális képességünk közül ezt tekintheti a leginkább reflexív természetűnek. Amennyiben pedig az Akarom itt egy őt kizáró Nem-akarommal áll szemben, ezek egy olyan, állandó és kettejük immanens viszonyát tekintve feloldhatatlan küzdelemben állnak egymással, amelyet az ember csakis önmagában, saját benső világában megélt antagonisztikus konfliktusként tapasztalhat meg.

Ám bármennyire is egy belső összecsapásról tanúskodik ez a tapasztalat, döntő jelentősége abban áll, hogy a szabadság ténye mutatkozik meg benne. Nevezetesen az, „hogy létezik egy képesség az emberben, melynek folytán – tekintet nélkül a szükségszerűsége és a kényszerre – képes »Igent« és »Nemet« mondani, kiegyezni vagy nem egyezni ki azzal, ami ténylegesen adott, [...] s hogy ez a képesség meghatározhatja, hogy mit fog ő tenni.”²² Az akarat képessége elválaszthatatlanul összefonódik tehát a szabadsággal, melyről tanúskodik. „Az olyan akarat, amely nem szabad, fogalmi ellentmondás”²³ – hangsúlyozza Arendt.

Természetesen itt nem áll szándékomban nyomon követni mindazokat a filozófiai fejleményeket, amelyekhez az akarat szabadságának felfedezése vezetett az évszázadok során, s amelyeket Arendt elemez. Csupán a következőket szeretném kiemelni.

¹⁸ LM-W, 68.

¹⁹ Uo.

²⁰ Például i. m. 89., 213.

²¹ I. m. 69.

²² I. m. 68.

²³ I. m. 14.

Az eddig említett két mozzanat a következőképpen összegezhető: sem az arisztotelészi, sem a kanti gyakorlati filozófia nem szolgáltat igazságot a szabad akarat jelenségének, mellyel pedig – Pál apostolnak tulajdonítható felfedezését követően – minden ilyen kísérletnek megkerülhetetlenül számolnia kell. Azért kell számolni vele, mert „a szabad akarat eszméje nem csak hogy minden etika és valamennyi törvényi rendszer szükségszerű posztulátumaként szolgál, de nem kevésbé »közvetlen adata a tudatnak« (Bergson szavaival élve), mint az Én-gondolkodom Kantnál vagy a *cogito* Descartesnál [...]”²⁴ – szögezi le Arendt. Ezért aztán a maga részéről „az Akarom (*I-will*) belső evidenciáját a jelenség realitása [mellett szóló] elégséges bizonyítéknak”²⁵ tekinti, a különböző szerzők nézeteit pedig elsősorban abból a szempontból vizsgálja, hogy mennyiben maradnak hűek a szabad akarat jelenségéhez, illetve, hogy mennyiben tagadják meg azt. Ennek megfelelően lényegében két táborba sorolhatók a tárgyalt szerzők. Arendt „szövetségesei” közé – világosan érzékelhető módon – Pál apostol, Augustinus és Duns Scotus tartozik, továbbá jelentős szerepet kapnak nála Kant bizonyos megfogalmazásai, akit viszont az említettek miatt nem tárgyal külön. Abba a táborba, akiknek az eszméit Arendt úgyszólván elutasítóan mutatja be, tartozik az összes többi vizsgált szerző, köztük Hegel, továbbá Heidegger, de még Nietzsche is.

Mármost Arendt visszatérő észrevétele szerint az akarattal kapcsolatos vizsgálódások egyik legfőbb nehézsége abban rejlik, hogy professzionális gondolkodók fejtik ki véleményeiket e jelenséggel kapcsolatban: „az Akarat valamennyi filozófiája inkább a gondolkodó, mintsem az akaró ego produktuma”.²⁶ Márpedig a gondolkodás és az akarás mentális képességei – ahogyan arra két kötetes művének számos pontján rámutat Arendt – elemi feszültségben állnak egymással. Eszerint azok az ellenvetések, amelyek az akarattal szemben megfogalmazódnak – s tipikusan vagy magának a képességnek a létezését, vagy a benne foglalt emberi szabadság realitását vonják kétségbe, illetve a szabad akarral járó esetlegesség ellen érvelnek –,²⁷ jellemzően a gondolkodás ügyéből, annak igényeiből fakadhatnak. E gondolatmenet azt sugallja, hogy azokat a megközelítéseket, amelyek nyíltan vagy hallgatólagosan elvitatják a szabad akarat szuverenitását, Arendt az akarat gyakorlati evidenciája felől gyanú alá helyezi, s valamiféle racionalizálással vádolja meg őket, mégpedig egy *ad hominem* érvelés keretében. Ezen érvelés mérlegelésekor minden azon múlik tehát, hogy a szóban forgó evidencia elégséges alapul szolgálhat-e egy ilyen átfogó vád számára, illetve – megfordítva –, hogy a gondolkodásról

²⁴ I. m. Bevezetés, 4-5.

²⁵ I. m. Bevezetés, 5.

²⁶ I. m. 23., továbbá pl. 4, 195, 198.

²⁷ I. m. 23-29.

alkotott kép, mely Arendt *ad hominem* érvelésének alapját képezi, vajon adekvát-e. (Noha a jelen keretek közt nem célom e kérdések kimerítő vizsgálata, e ponton utalnék arra, hogy a medialitásnak az alábbiakban vizsgálandó jelensége mindkét kérdés tekintetében az arendti megfontolások legalábbis részleges felülvizsgálatát, érvényességük korlátozását teszi szükségessé.)

Az akarat képességét illetően Arendt álláspontja természetesen nem merül ki abban, hogy annak realitását védelmezi. Három további mozzanatot szeretnék kiemelni. Szerinte „az Akarat a cselekvés forrása”²⁸, mégpedig abban a – Kant által megfogalmazott – értelemben véve, miszerint a szabad akarat az a „képeség [...], mely *önmagától* kezdi meg az egymás után következő dolgok vagy állapotok sorát”, s így „egy időbeli sor teljességgel önmagánál fogva kezdetét veheti”.²⁹ „A spontaneitás szabadsága az emberi állapot (*human condition*) nélkülözhetetlen része. Mentális szerve az Akarat”³⁰ – fogalmaz Arendt.

Továbbá, a spontaneitás e kanti gondolatát Arendt összefüggésbe hozza az ember teremtésére vonatkozó augustinusi megfontolásokkal. Eszerint az ember, aki a Teremtő-Isten hasonlatosságára lett megteremtve, mint egyed, maga is „új kezdet az ő születése folytán”³¹. „Maga a kezdés (*beginning*) képessége a *natalitás*ban gyökerezik, és semmi esetre sem a kreativitásban, [vagyis] nem valamely tehetségben (*gift*), hanem abban a tényben, hogy újra és újra emberi lények, új emberek jelennek meg a világban a születés folytán” – hangsúlyozza Arendt.³² Miként Augustinus és Duns Scotus, Arendt is az akaratot tekinti annak a mentális szervnek, amely aktualizálja a szingularitást: az akarat a *principium individuationis*.³³ Az emberi individualitás, az akarat spontaneitása, valamint a natalitás így a legszorosabb összefüggésbe kerülnek e megközelítésben.

Arendt ugyanakkor messzemenően tudatában van annak, hogy „pontosan ez az Akarat által előidézett individuáció az, amely új és komoly gondot okoz a szabadság eszméjét illetően.”³⁴ „Valójában semmi sem lehet félelmetesebb, mint a szolipszista szabadság eszméje” –

²⁸ I. m. Bevezetés, 6.

²⁹ Uo. 6. Az idézetek Kant: *A tiszta ész kritikája* (Ictus, 1995, 370. [= B 476]; illetve 372. [= B 478]) című művéből származnak.

³⁰ *LM-W*, 110.

³¹ I. m. 109.

³² I. m. 217.

³³ I. m. 121.

³⁴ I. m. 195.

írja.³⁵ Az akarat képességével kapcsolatos vizsgálódásait így végül a következő megjegyzéssel zárja. „Jól tudom, hogy a [fentebbi] érvelés még augustinusi változatában is némiképp homályos, s úgy tűnik nem mond többet számunkra, mint hogy a születés folytán arra vagyunk *ítélve*, hogy szabadok legyünk, tekintet nélkül arra, vajon szeretjük-e a szabadságot avagy ki nem állhatjuk önkényességét, »kedvünkre« van-e vagy pedig inkább elmenekülnénk félelmetes felelőssége elől valamiféle fatalizmus mellett döntve. Ez a patthelyzet, ha ez az, nem nyitható meg vagy oldható fel, csak úgy, hogy egy másik mentális képességhez fordulunk [...], az Ítéloerő képességéhez”.³⁶ Az ítéloerő vizsgálatára azonban – mint tudjuk – már nem került sor. Arendt *The Human Condition* című munkájában találunk azonban egy utalást, mely legalábbis jelzésszerűen felmutatja az irányt, amely felé Arendt tájékozódik. Az arra való „készség, hogy megbocsássunk és hogy számunkra megbocsáthassanak, hogy ígéreteket tegyünk és megtartsuk azokat” – írja –, nos „[e]zek a morális szabályok (*precepts*) az egyedüliek, amelyek a cselekvéshez nem kívülről járulnak hozzá, valamely állítólagosan magasabb képességből, vagy a cselekvés saját hatókörén kívül eső tapasztalatokból. Ellenkezőleg, ezek közvetlenül egy azt célzó akaratból fakadnak, hogy cselekvés és beszélés módján éljünk együtt másokkal (*will to live together with others in the mode of acting and speaking*), s így mintegy magába abba a képességébe épülő ellenőrző mechanizmusok, mely révén új és végtelen folyamatokat kezdetünk meg.”³⁷

II. A hermeneutikai kiindulópont

Láttuk tehát, hogy Arendt az akarat mentális képességét kiváltképp reflexívnek, önmagára visszahajlónak tekinti, s így e képességnek úgyszólván az a hivatása, hogy a jelenségvilágtól többé-kevésbé elkülönülő, autonóm dimenzióban mozogjon, s egy örökös „kell” (*ought to*) kívánalmát állítsa azzal szembe. „Vajon nem világos-e mégis mindenki számára, hogy a világ nem olyan, és sohasem volt olyan, amilyennek lennie *kellene*? És ki tudja, vagy tudta valaha is, hogy milyen legyen ez a »kell«? A »kell« utópikus; nincs valódi *toposza* vagy helye a világban.”³⁸ A hermeneutika ezzel szemben éppen hogy nem valamiféle mentális autonómia irányában tájékozódik, s az individuális akarat szubjektivitásának meghaladási lehetőségét sem

³⁵ I. m. 195-6.

³⁶ I. m. 217.

³⁷ Hannah Arendt: *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1958, 245-6.

³⁸ *LM-W*, 196.

nem egy abban lakozó kontrolmechanizmusban, sem pedig nem egy további mentális képességre való vonatkozásában keresi – miként azt Arendt teszi. Épp ellenkezőleg. A szubjektivitást a hermeneutika mindenkor szituált, pozíciónált mivoltában ragadja meg, s éppen ezt hivatott kifejezni a medialitás gondolata, melyre most röviden rátérek.

II/a. A medialitás grammatikai fogalma

A medialitás mibenlétét első megközelítésben annak grammatikai fogalma, vagyis a mediális igealak avagy középige értelmezése felől körvonalazhatjuk. Ez egy, az aktív és a passzív igealakokhoz képest harmadik alakzat. Például a magyar nyelvben ilyen mediális alak a *kinyílik* vagy *leesik*, szemben a cselekvő *kinyitják* vagy *leejtik*, illetve a – régies – szenvedő *kinyittatik* vagy *leejtetik* alakokkal. A mediális igealak különösen az ógörög nyelvből közismert, hiszen a legtöbb nyugati nyelvben nem különül el morfológiailag, s így veszendőbe ment. Ennek köszönhetően, jellemzően az aktivitás és passzivitás terminusaiban való gondolkodás nyert teret.

Ez a veszteség világosan megmutatkozik abban, hogy még az ógörög nyelv mediális igealakjának olyan bemutatásai is, mint például a Harvard University által kiadott *Új bevezetés a görög nyelvbe*, vagy a *Rövid görög szintaxis* című könyv, az aktív és a passzív jelentés valamiféle közteseként írja le azt, olyan alakként, melyben „az alany nem csupán ágens, hanem érintett is a cselekvésben, általában mint közvetlen vagy közvetett tárgy”,³⁹ illetve, amely „úgy reprezentálja az alanyt, mint aki vagy önmagára visszaható (reflexív) módon, vagy saját érdekében cselekszik”.⁴⁰ E leírások látszólag helyesek ugyan – hiszen például az ember visszaható módon „mosakodik”, illetve önmaga érdekében „védekezik” –, szembetűnő azonban, hogy e jellemzésekben – így vagy úgy, de – továbbra is a szubjektum áll a középpontban. A mediális alak jelentősége ezzel szemben éppen abban rejlik, hogy a cselekvő és a szenvedő alakok által kifejezethez képest olyan önálló, az előzőekre nem redukálható, harmadik jelentéssel bír, amelyben a szubjektum – miközben továbbra is szem előtt marad – úgyszólván kikerül a fókuszról.

³⁹ Louis Bevier, Jr.: *Brief Greek Syntax*, Caratzas Brothers, Publishers, New Rochelle-New York, 1981, 36.

⁴⁰ Alston Hurd Chase és Henry Phillips, Jr.: *A New Introduction to Greek*, Harvard University Press, Cambridge (US) – London (UK), 3. kiad. 1961, 90.

A fentebb már említett Philippe Eberhard arra hívja fel a figyelmet, hogy ezen igealaknak létezik egy olyan – nevezetesen a nyelvész Emile Benveniste által adott – jellemzése, amely szakít e torzító megközelítésekkel.⁴¹ Eberhard a következőket emeli ki:

a középige „ahelyett, hogy a szubjektumra és az objektumra, a cselekvőre és a szenvedőre fókuszálna, vagy arra [összpontosítana], hogy ki mire hat, illetve kire mi hat stb., a mediális igealak a szubjektumot ahhoz a folyamathoz való viszonyában juttatja szóhoz, amelyet az ige kifejez.”⁴² Ellentétben az aktívval, a mediális alakban „a szubjektum abban a cselekvésben (*action*) áll benne, mely vele történik és amelynek ő alanya. A szubjektum nem uralja kívülről a cselekvést. Nem irányítja az eseményt. A mediális alak kulcsa az, hogy lehetővé teszi egy nem-kizárólagos (*nonexclusive*) szubjektum elgondolását: az esemény történik, és én vagyok a szubjektuma. A paradigmatis ige az effajta önmagába bevonó avagy magába foglaló cselekvésre (*involving action*) a görög mediális *gaméomai*, »megházasodni«. Megházasodni több[et jelent annál], mint hogy aktívan elveszük a házastársat. A házasság folyamatában való mediális részvételt jelenti, mely [folyamat] a vőlegénnyel és a menyasszonnyal történik, akik egymással házasodnak meg.”⁴³

A mediális alak esetében a figyelem tehát inkább magára arra a folyamatra, eseményre vagy történésre esik, amely a szubjektum körül zajlik és vele történik, s melyen belül a szubjektum „cselekszik”. Ebben a perspektívában a szubjektum úgyszólván elhelyeződik, szituáltságában fejeződik ki. Így azonban ő maga már nem valamely kizárólagos szubjektum lesz, hiszen egyúttal az is kifejeződik, hogy részese a folyamatnak, amely történik vele.

II/b. A játék mint mediális fenomén

Az eddigiekben jellemzett medialitás jelentősége megítélésem szerint messze túlnyúlik nyelvészeti szerepén. Mi sem tanúsítja ezt jobban, mint hogy a filozófiai hermeneutika perspektíváját és gondolkodásmódját – Heideggernél és Gadamernél egyaránt – mindvégig ez a szemlélet határozza meg, illetve hatja át. Noha Heidegger esetében is könnyen szemléltethető ez

⁴¹ MVGH, 14 skk.

⁴² MVGH, 2.

⁴³ I. m. 2. Magáért beszél e tekintetben, hogy a megházasodást a nők esetében mediális alakokkal fejezi ki az ógörög, a férfiak esetében azonban aktív alakokkal.

a tényállás – például rögtön a létre vonatkozó kérdés, vagy a világban-való-benne-lét kapcsán –, Gadamer fő művében az talán még inkább nyilvánvaló. Ugyanis az ott tárgyalt valamennyi jelenség – így a művészet tapasztalata, a szellemtudományi megértés, valamint a nyelviség – leírásának a középpontjában egy paradigmaticusan mediális fenomén, nevezetesen a játék áll. E tézisemnek azzal az aspektusával, mely szerint Gadamernek a játék jelenségére vonatkozó fejtegetései központi jelentőségűek az *Igazság és módszer* egésze vonatkozásában, egyik korábbi írásomban foglalkoztam.⁴⁴ Az alábbiakban ezért a tézis másik aspektusát igyekszem megvizsgálni, nevezetesen azt, hogy konkrétan miként értendő a játék Gadamer által is hangsúlyozott medialitása – különösen a középigé Benveniste-féle jellemzésének a fényében –, s hogy mit jelent ez a medialitás a benne résztvevők szubjektivitására nézve.

Kiindulópontként Gadamer következő észrevétele kínálkozik: *a játszás mint viselkedésmód elkülönül az ember valamennyi egyéb magatartásformájától*. Nem egyszerűen arról van szó, hogy a játszást a könnyedség és az oldottság érzése kíséri, szemben a mindennapi élet feladataihoz és célkitűzéseikhez kötődő viselkedési formák komolyságával. A játszás valami többet, sőt mást igényel a szubjektumtól, mintsem hogy játékosan viselkedjék. A játéknak ugyanis megvan a maga komolysága, s ezt egyértelműen tanúsítja, hogy „aki a játékot nem veszi komolyan, az játékrontó”.⁴⁵ A felüdülés és megkönnyebbülés, melyet a játszásban lelünk, a legszorosabb összefüggésben áll tehát azzal, amit Gadamer a játék „szent komolyságának” nevez.⁴⁶ Ám miből adódik ez a sajátos komolyság, s miként fakadhat belőle a játékos megkönnyebbülése?

A célok világában folytatott tevékenységeknek más a tétjük, s így komolyságuk is más jellegű, mint a játéké. Míg amott a kezdeményezéssel járó erőfeszítések terhe a szubjektum vállát nyomja, s azt a követelményt támasztja vele szemben, hogy tevékenysége, munkája révén, akaraterejét latba vetve érje el kitűzött céljait, addig a játék során ez a feladat nem merül fel a szubjektum számára. Ha a szubjektum szempontjából ítéljük meg a dolgot, „a játék voltaképpeni lényege abban áll, hogy az ember megszabadul attól a feszültségtől, ahogyan céljaihoz

⁴⁴ Ld. „A hermeneutikai fenoménről: képzés és ontológia” című tanulmányomat, in. Nyíró M. (szerk.): *Hans-Georg Gadamer - egy 20. századi humanista*. L'Harmattan, Budapest, 2009, 151-169.

⁴⁵ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. 2. jav. kiad. Osiris, Budapest, 2003, 134. [A továbbiakban: *IM*.]

⁴⁶ I. m. 133: „A játék [...] »a felüdülésért történik«”, írja Gadamer Arisztotelészre hivatkozva (pl. *Pol.* VIII. 3, 1337 b 39).

viszonyul”.⁴⁷ A játék révén *mentesülünk a kezdeményezés terhétől*, s éppen ebben rejlik a felüdülés, melyet a játszás során tapasztalunk.

Igaz ugyan, hogy az ember által játszott játékok keretében továbbra is általunk, emberek által kitűzött célokat, játékszabályok révén megszabott feladatokat követünk. Ezek azonban olyan játékfeladatok, amelyeknek a lényege nem annyira megoldásukban, ahogyan nem is a megoldásukhoz szükséges készségek gyakorlásában rejlik: „a feladat teljesítése nem mutat tovább célösszefüggések felé”.⁴⁸ Funkciójuk inkább az, hogy meghatározzák magát a játékrendet, rendezzék a játék lefolyását, s ezzel megszabják a viselkedésmódot is, melyet a játékosoknak követniük kell. Ezt a minden játékban különböző módon előírt viselkedésmódot azonban nem elég pusztán „felvenni”, „eljátszani”. A játékosoknak legjobb tudásuk szerint, vagyis a legnagyobb komolysággal kell azt betölteniük. Innen tekintve abban áll tehát a játék lényege, *ahogyan* ki-ki megoldja a kitűzött feladatot, *ahogyan* a játékban részt vevők megtöltik tartalommal a viselkedésmintát, amelyet a játék előír. Ezért a játékos számára a játék elsődleges tétje nem maguknak a játékcéloknak az elérése, hanem inkább az *a szabadság, amely „önmaga kijátszásában” (Sichausspielen) rejlik*.⁴⁹

Ám vajon kimerül-e a játékosok említett tevékenységében az, ami a játék a maga valójában? Szubjektivitásuk szempontjából bizonyára. A szubjektum az, aki játékszabályokat állít fel, játékcélokat tűz ki a maga számára, az általuk megszabott viselkedésmódot eljátssza, s ebben felüdülést lel. A szubjektivitás számára a játék merő szórakozásként tűnik fel. Gadamer azonban a következőt szegezi ezzel szembe: „tulajdonképpen csak ott van játék, ahol nem a szubjektivitás magáértvalósága határolja körül a tematikus horizontot”,⁵⁰ még ha ez a magáértvalóság az „önfeledt szórakozás” formáját ölti is. Hogy mi a játék a maga valójában, nem láthatjuk be mindaddig, amíg az abban résztvevők önreflexiójából, tudatszubjektivitásukból indulunk ki. A kérdés nem az ugyanis, hogy miként jelenik meg a játék a játszóknak tudatában, hanem sokkal inkább az, hogy mi a játék a maga valójában, vagyis mi a játéknak a létmódja. Már az is a szóban forgó különbségtétel szükségességét vetíti előre, hogy a játék nem egyszerűen azt követeli meg attól, aki játszik, hogy tudatosítsa és kövesse a szabályokat, hanem ezen túlmenően azt, hogy oldódjon fel a játék folyamatában és önmagát játssza ki benne, mégpedig önfeledten. Ezért elsődlegesen nem a játékos tudatszubjektivitása, hanem egész lénye az, aminek a mozgósítását igényli tőle a játék. „A játék létmódja nem engedi meg, hogy a játszó úgy

⁴⁷ I. m. 139.

⁴⁸ Uo.

⁴⁹ I. m. 140.

⁵⁰ I. m. 134.

viszonyuljon a játékhoz, mint valami tárgyhoz. A játészó jól tudja, hogy mi a játék, s hogy amit tesz, az »csak játék«, *de nem tudja, hogy mi az, amit itt »tud«.*⁵¹ Önreflexiója *elvileg nem lehet képes* arra, hogy számot adjon arról, amiben önfeledten részesül.

Ez az, amiért a játék létmódjának feltárása során Gadamer nem a játékos önreflexióját, hanem következetesen *a nyelv útmutatásait* követi. Miként az a szó különböző használataiból kiolvasható – példaként Gadamer a fény, a hullámok, a gépalkatrészek, az erők, a szúnyogok játékát, a testrészek összjátékát és a szójátékot említi –, többnyire ott beszélünk játékról, ahol valamely cél nélküli és szándékolatlan ide-oda mozgás zajlik, úgyszólván erőfeszítés nélkül, mintegy „magától”. A nyelvhasználat tanúsága szerint a játék tehát nem egyéb, mint ennek a sajátos, *önmagát ingaszerűen megújító mozgásnak a végbemenése mint olyan*.

Mármost ha tovább követjük a nyelv ezen első és legfontosabb útmutatását, a következőkre kell figyelni. Mindenütt, ahol a szóban forgó mozgásformával találkozunk, játékról beszélünk, függetlenül attól, hogy emberek, állatok, a természetben fellelhető egyéb dolgok, vagy éppen mesterségesen előállított tárgyak körében megy végbe ez a mozgás. Tehát a játék tekintetében, mint amely ennek a sajátos mozgásnak a végbemenése maga, „közömbös, ki vagy mi végzi a mozgást”.⁵² A nyelvhasználatban megőrzött eredeti értelme szerint a játék egyáltalán nem igényli a játészó szubjektumot. Ezért még ott sem a játékos(ok) a játék igazi szubjektuma(i), ahol azt emberek játsszák. Helyesebb azt mondani – miként Gadamer teszi –, hogy „a játék a játészók révén csupán megmutatkozik”.⁵³ Ugyanis „a játék voltaképpeni szubjektumát nem annak a szubjektivitása képezi, aki egyéb tevékenységei mellett játszik is, hanem maga a játék”.⁵⁴ „Mert a játéknak saját lénye (*Wesen*) van, függetlenül azoknak a tudatától, akik játsszák.”⁵⁵

E ponton világosan kirajzolódik számunkra annak a perspektívaváltásnak a követelménye, amelyet a nyelvben lecsapódó és abból kiolvasható belátások velünk szemben támasztanak. A szokásos értelmezés szerint ugyanis elsődleges értelemben az ember játszik, a szónak az egyéb létezők viselkedésmódjára vagy mozgásformájára történő alkalmazása pedig nem egyéb, mint pusztán a szókincsbeli hiányosságot áthidalni hivatott jelentésátvitel, azaz metaforikus használat. E megközelítés alapjául az a gondolat szolgál, hogy a játszás ágenciát feltételező cselekvés, tehát mindenekelőtt az ember tevékenységeinek egyike. A nyelvhasználat

⁵¹ Uo. [Saját kiemelésem – Ny. M.]

⁵² I. m. 135.

⁵³ I. m. 134.

⁵⁴ I. m. 135-6.

⁵⁵ I. m. 134.

viszont arra tanít – s ez az, amit Gadamer kifejezetten hangsúlyoz –, hogy *a játékot mint mozgásformát önnön szubjektumaként kell elgondolnunk*. Az „ágencia” eközben nem másban, mint magában abban a mozgásban rejlik, mely önmagát vég nélküli ismétlődésben újíttja meg, „úgyszólván magától megy”.⁵⁶ A játék szubjektuma maga az a mozgás, mely „benne” lejátszódik. S hogy mi is ez voltaképpen, azt végbemenése során maga a játék „játssza ki”. Azt, hogy a játéknak „saját lénye (*Wesen*) van”, nem szabad tehát valamiféle esszencializmusként értenünk, mintha az valamely tárgy, kéznéllevő entitás vagy meglévő dolog volna. Azonban az nem is a szubjektivitás értelmében vett „szubjektum”. Ami lejátszódik, az maga a játék. Látható tehát, hogy Gadamer egyértelműen „*a játék mediális folyamatként való meghatározását*”⁵⁷ tartja szem előtt.

Ha azonban a játék voltaképpen szubjektuma maga a játék, akkor az abban való részvétel nem sorolható minden további nélkül az ember egyéb aktivitásai közé: „a játszást egyáltalán nem helyes egyfajta tevékenységként felfogni”.⁵⁸ Inkább azt kell mondanunk – Gadamerrel –, hogy „*minden játszás játszottság (Gespieltwerden)*”,⁵⁹ tehát „a játszás legeredetibb értelme [ugyancsak] a mediális értelem”.⁶⁰ „A játék léte nem a játszó tudatában vagy magatartásában van, hanem épp ellenkezőleg: a játék vonja be a játszót a maga birodalmába és tölti el a maga szellemével. A játszó maga fölött álló valóságként tapasztalja a játékot.”⁶¹ A játék fölébe kerekedik a játékosoknak, hatalmába keríti, behálózza, játékban tartja őket. Éppen ezért támaszthatja velük szemben azt a követelményt, hogy feloldódjanak benne. Ami pedig fel kell, hogy oldódjék a játékmozgásban, az a játékos szubjektivitásának magáértvalósága. E szubjektivitás a játék során inkább mint *szub-jectum*, vagyis a mozgás végbemenésének „alávetett”, abban szituált, benne feloldódó és abból részesülő „alany” jön szóba. Jól példázza ezt a „kvázi-alávetettséget”, ahogyan valamely zenei műnek az előadásakor a muzsikuskok „aktivitása” egészében a „dolog” – vagyis a sikeres interpretáció, azaz a mű megelevenítése – szolgálatában áll.⁶² A műnek ez a megelevenedése és az abban résztvevők mediális „cselekvése” egyidejűleg és egymásra utaltan megy végbe. Noha a mű általuk mutatkozik meg, az ágencia

⁵⁶ I. m. 136.

⁵⁷ I. m. 141. [Saját kiemelésem – Ny. M.]

⁵⁸ I. m. 135.

⁵⁹ I. m. 138.

⁶⁰ I. m. 135.

⁶¹ I. m. 141.

⁶² Vö. Jean Grondin: „Was heißt verstehen? Von Heidegger zu Gadamer”, in. uő.: *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001, különösen 95-7.

mégsem tulajdonítható a résztvevő „szubjektumoknak”. „Cselekvésük” egy rajtuk túlnyúló valóságban helyeződik el, melyben részük van, s melyből mozgásuk, aktivitásuk indíttatását is nyerik.

*

Miként látható, a játék jelenségének gadameri elemzése nem csak hogy összhangban van azzal a leírással, amelyet a mediális igealak jelentéséről Benveniste nyújt, de filozófiai rangra is emeli a mediális folyamatok jelentőségét. Rekonstrukciónk egyértelművé teszi, hogy joggal beszélhetünk olyan gyakorlati viselkedésmódokról, amelyeknek a keretei közt az ember szigorú értelemben véve *sem nem aktív alany, sem pedig nem passzív tárgy*, hanem inkább olyan résztvevő, akinek a mozgását egy rajta túlnyúló mozgásrend, nevezetesen valamely játékmozgás rendje határozza meg. Az a tény, hogy az ilyen játékmozgásokban mediálisan résztvevők mentesülnek a kezdeményezés feladatának terhétől, természetesen nagy jelentőséggel bír témánk szempontjából. Ugyanis maga a kezdeményezés az, amiben az akarat lényegét Arendt megpillantani vélte, s mint ilyet minden emberi gyakorlat kiindulópontjának tekintette. Mármost a medialitás jelensége ennek az arendti kiindulópontnak az egyetemes érvényesség iránti igényét nyilvánvalóan korlátozza. Joggal vetődik fel tehát a kérdés: *az emberi gyakorlat teljes spektrumát tekintve vajon meddig terjedhet az akarat spontaneitásából fakadóan kezdeményezett aktivitásoknak a köre, illetve meddig annak a medialitásnak a hatóköre, melynek a játék elemzett fenoménje paradigmaticus esetét képezi?*

Noha ezt a kérdést a jelen tanulmány keretei közt nem áll szándékomban megválaszolni, néhány, inkább e kérdés megfelelő megnyitásának elősegítését, mintsem rövid úton való megválaszolását célzó megfontolást illetve utalást szeretnék e helyütt hozzáfűzni. Első megközelítésben úgy tűnhet, hogy a játék fogalma semmi esetre sem lehet alkalmas arra, hogy az emberi gyakorlat egészének, vagy akár csak jelentősebb szegmenseinek is az alapfogalmául szolgáljon. Hiszen az emberi játékok lényegéhez tartozik, hogy a mindennapi életgyakorlat célösszefüggéseiből kimetszett rendet képeznek. A játszás saját játékteret igényel, amely élesen, „zárt világként, átmenetek és közvetítések nélkül” különül el a célorientált tevékenységek világától – ismeri el Gadamer is.¹ Ez az elkülönülés jelenthet ugyan térbeli körülhatároltságot is, elsődlegesen mégsem ebben rejlik a játéktér zártságának lényege, s nem is feltétlenül igényli azt (pl. a szójáték esetében, melyet bárhol játszhatunk). A játékteret ugyanis azok a szabályok és feladatok jelölik ki, amelyek a játékmozgást meghatározó rendet alkotják: ezt a „teret”

„úgyszólván belülről méri ki maga a játék”.² Ennyiben a célösszefüggések felfüggesztésére bárhol és bármikor, a térvizonylatok bármilyen rendjében lehetőségünk van.

Másfelől azonban, ha a játékot eredeti értelmének abban a tágasságában vesszük számba, melynek jogosultságáról a nyelvhasználat tanulságai nyomán bizonyosodhattunk meg, akkor felismerhetjük, hogy a játéknak mint egyáltalában vett mediális mozgásformának – azaz történésnek – az érvényesülési köre messze túlnyúlik azokon a játékokon, amelyeket az ember játszik. „A játék [...] arra korlátozódik, hogy megmutatkozzék. Létmódja tehát az önmegmutatás-önbemutatás (*Selbstdarstellung*). Az önmegmutatás azonban a természet univerzális létaspektusa”³ – hívja fel rá a figyelmet Gadamer. A „játék létmódja ilyenképp közel áll a természet mozgásformájához [...]”.⁴ Eszerint a játékmozgás történés-jellegének a jelentősége nem kevésbé egyetemes, mint magáé a természeté.

Innen tekintve belátható azonban, hogy a játék mediális értelmének elhomályosulása, a „játék” szó elsődleges alkalmazási körének az emberi játszásra való korlátozódása, ehhez kapcsolódóan pedig a kifejezés szó szerinti és metaforikus használatának a megkülönböztetése kéz a kézben járnak egymással, s egyazon – nevezetesen, a világrend egészében a szubjektivitásnak központi jelentőséget tulajdonító – megközelítésnek a különböző aspektusaiként lepleződnek le. „Nyilvánvalóan nem úgy áll a dolog – írja Gadamer –, 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 az értelme.”⁵ Ebből kiindulva azonban a következő, a filozófiai hermeneutika tekintetében egyetemes jelentőségű tézis fogalmazható meg: „*természete*” szerint, azaz szubjektivitása magáértvalóságának alapjait tekintve, az ember – ahogyan maga a természet is – mediális létmódú létező. Arra vonatkozóan pedig, hogy miként tematizálja Gadamer a feszültséget, amely a szubjektivitás magáértvalósága és annak mediális alapjai közt húzódik, e helyen csak a következő, Vico kapcsán elhangzó iránymutatásra utalhatok: „az emberi akaratnak nem az ész elvont általánossága ad irányt, hanem az a konkrét általánosság, melyet egy csoport, egy nép, egy nemzet vagy egy egész emberi nem közössége jelent. Ezért ennek a [konkrét általánosság iránti] közös érzéknek a kiképzése döntő jelentőségű az élet számára.”⁶

-
- ¹ I. m. 139.
² I. m. 138-9.
³ I. m. 139-40.
⁴ I. m. 136.
⁵ I. m. 136-7.
⁶ I. m. 51-2.