

Veress Károly

Közöttiség – kultúra

Átdolgozott részletek egy nagyobb tanulmányból¹

Kulcsszavak: *köz, közöttiség, közeg, inter, kultúra, hermeneutika, inter-kultúra*

A nemzedékváltásról szóló könyvemben terjedelmes fejezetet szenteltem a kultúrának.² A vizsgálódás végén feltettem a kérdést: „Van-e a filozófiai hermeneutikának valamiféle kultúrakonceptiója?”³ Az akkori kutatásaim mentén inkább a kérdés feltevéséig jutottam el, mintsem a megválaszolásához. A kérdést ma is érvényesnek tekintem, sőt, hangsúlyozottabban érvényesnek, mint másfél évtizeddel ezelőtt. Ma sem áll módomban valamiféle kimerítő igényű válaszadás. Még kevésbé a kérdés végérvényes eldöntése. Ez továbbra is nyitott kérdés marad. Abban viszont, ahogy a különböző korok emberei megélték a kultúrát, benne éltek különböző kultúrákban, s ahogyan gondolatilag-értelmileg reflektáltak kulturális tapasztalataikra, kétségtelenül számos *hermeneutikai* vonatkozás is fellelhető. Ezért úgy vélem, hogy e kérdés értelemhorizontjába való belehelyezkedés komoly mozgósító erőket szabadíthat fel a kultúra mai jelenségeinek s ezzel összefüggésben a hermeneutika lehetőségeinek az újszerű elgondolásához.

1 Lásd Veress Károly: A kultúra mint „inter”kultúra. In: uő. (szerk.): *Az interkulturalitás – interdiszciplináris megközelítésben*. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kolozsvár 2008, 65–129.

2 Lásd Veress Károly: *A nemzedékváltás szerepe a kultúrában*. Pro Philosophia – Polis, Kolozsvár, 1999, 5–170.

3 Uo., 169.

Köz – közöttség

1.

A hagyományos filozófiai gondolkodás hosszasan elidőz az olyan kérdéseknél, mint a lét, a létező, a dolog problémája. De vajon elégséges figyelmet szentel-e az egyik dologtól a másikig terjedő *köz*nek, a *köztes*nek, ami a létezők *között* terül el, a *köztes*ség, a *köziség* és a *közöttség* vizsgálatának?

Az ontológiai gondolkodásmód hosszú időn keresztül a *dolgokra* összpontosított. A *köz* csak úgy merült fel számára, mint a dolgok közti térbeli, időbeli kiterjedés megléte. Inkább az olyanszerű kérdések jelentettek problémát, hogy mi az, ami betölti az egyik dologtól a másikig terjedő távolságot? Hogyan léphet kapcsolatba az egyik dolog a másikkal? Ha csak dolgok vannak, mi közvetíti a kapcsolataikat, és mi alapján érthetjük meg a dolgok egymással való kapcsolatait?

A nyelvi kifejezéseink gyakorta utalnak egy sajátos tapasztalatra: *közbejön*, *közbelép*, *közbevág*, *közbeszúr*, *közbevet* stb. Ilyenkor nemcsak arról van szó, hogy már két meglévő *közé* beékelődik még valami, hanem arról is, hogy ebben a *közben* van/lesz létjogosultsága: a *közbe*-lépő, *közbe*-jövő megváltoztatja a dolgok addigi állását, menetét; a *közbe*-esőhöz a rajta kívüliek egyikétől is és másiktól is el lehet jutni, azzal a feltétellel, hogy vele együtt ezek is adottak, a *köz* egyik és másik *szélén*.

A hagyományos ontológiai szemlélet feloldhatatlan ellentmondásokba ütközik a *köz* problémája kapcsán. A nehézség abból adódik, hogy számára a köz egymástól elhatárolódó és elkülönülő létezők (dolgok) *között* fennállóként gondolható el. A dolgot mint *valamit* elgondolva hajlamosak vagyunk a két dolog közti közt is mint (*más*)valamit elgondolni, azaz vagy úgy fogni fel, mint egy *másik* dolgot, vagy úgy, mint egy adott dologgal szembeni *nem*-dolgot, mint *nem*-létezőt, mint *nem*-valamit, vagyis mint ezek *negatívítását*, mint *semmit*. A *telítettség* (dolog) és az *úr* (köz) eredendő képzeteinek ellentétessége húzódik meg ebben, illetve a *határ* és a *semmi* fogalmi kínálkoznak irányadóként.

Az elgondolás egyik vetülete oda vezet, hogy a létezők között *nincs* (valós) köz, mivel egyik dolgot a másik dolog *határolja*, tehát a két dolog közti közt egy közbeeső (harmadik) tölti ki, s így a köz problémája nem rendelkezik tényleges ontológiai relevanciával. Az elgondolás másik vetülete számára az egyik létezőtől a másikig terjedő köz, mint semmi, *van*. Azáltal viszont, hogy a semmit „van”-ként, azaz szintén *valami*-ként próbálja elgondolni, a semmi problémáját már felmerülése pillanatában a maga ténylegességében elgondolhatatlanná, felvállalhatatlanná is változtatja. Bár *tud* a semmiről, de mivel a tényleges *semmisége* helyett a *valamiság* felől közelít hozzá, a *nem-semmi*-ként elgondolt semmi, a *létező*-ként tételezett semmi ellentmondásaiba bonyolódik.

A hagyományos ontológiai látásmód problematikussága arra is rávilágít, hogy a *határ*-kérdés rossz kiindulópont a köz problémájának a feltárása tekintetében, mivel a határ csak *látszólag* utal a közre, ténylegesen azonban a dologra utal, amelyhez tartozik, aminek a határa, illetve a másik dologra, amely ezt határolja. Továbbá a határ fogalma a *túl*-nak és a *túli*-nak a képzetével társul, amelyek valójában a másik létezőt, és nem a másik létezőig terjedő közt jelenítik meg. Az ún. *határontológiák* tehát nem bizonyulnak eredményesnek a köznek mint valós ontológiai problémának az elgondolásában. A köz fogalmát ugyanis el lehet gondolni a határra való vonatkoztatás nélkül, mivel a köz problémája valójában nem a határból adódóan merül fel. A köz nem a határ és a határoltság révén definiálható; addig, amíg a dolgok egymás vonatkozásában határoltak, a köz maga *határtalan* (azaz nem tartozik hozzá határ, nincs határa). A köz mindig *véges*, az egyik dologtól a másikig terjed – ezen alapul a köz *tapasztalata* –, de nem szűnik meg ott, ahol valamely dologgal „érintkezik” – nem csap át valamiféle *közvetlenségbe* –, hanem inkább magába „visszahajlik”, miközben a dolgot mások felé *köz*-vetíti. A köz *köz*-vetítő mozgása révén lesz egy adott dolog az, ami, azaz másokkal nem egybeolvadó, hanem elkülönülő, önmagával azonos és másoktól különböző sajátos létező. A *közvetlenség* tehát nem jelent *közvetlenséget*. A megtapasztalható *közvetlenségben* a köz *magát megvonó* módon *köz*-vetít. A köz „mozgása” *közeledés–távolodás, közelítés–távolítás, közvetlenség–közvetlenség játékeként* zajlik.

Ebből az is belátható, hogy a köz nem „valami”, tehát nem ruházható fel a létezők szubsztancialitásával és attribútumaival. De a közt nem lehet „semmi”-ként sem gondolni, mivelhogy a köz problémája nem a semmi kapcsán merül fel. A köz nem a hiányzó létező, mint ahogy a létező hiányaként sem fogható fel. Bármennyire is sikerülne valamiféle létezővel pótolni a hiányt, telíteni az űrt, a köz akkor sem tűnne el, azaz nem semmisülne meg. A köz nemcsak hogy nem semmi, de nem is válhat semmivé. Ellenkezőleg: a semmit is, akárcsak a „valami”-t, a köz köz-vetítő játéka juttatja érvényre.

2.

A fentiek alapján úgy tűnik, hogy a létezőre építő hagyományos ontológiai paradigmában a köz nem gondolható el úgy, mint reális ontológiai probléma; nincs ontológiai relevanciája. Akárcsak más, új perspektívákat megnyitó problémák esetében, a köz autentikus elgondolása is *fordulatot* igényel.

Miben áll ennek a fordulatnak a lényege? Mindenekelőtt annak a belátásában, hogy a köz a létezők vonatkozásában nem *másvalami*, hanem *egészén más*; azaz nem vonható be a létezők körébe, nem tételvezhető úgy, mint valami létszerű. Tehát nem is lehet a létezőktől a közhöz mint pozitív értelemben elgondolhatóhoz eljutni. A hagyományos ontológiai szemlélet a létező dolgokat tekinti elsődlegesen adottaknak, a közzel pedig mint a már meglévő létezők között fennállóval vet számot. Holott a közzel kell kezdeni, mint eredendően elsődlegessel. Ami ugyanakkor úgy elsődleges, hogy mégsem választható külön a véges és határolt dolgoktól és folyamatoktól, amelyek között megtapasztalható. Hozzátartozik mindahhoz, amit köz-vetít, de nem úgy, hogy azokból ered és általuk be(körül)határolt, hanem úgy, mint azokat érvényre juttató *köz-vetítés*. A köz nem egy eleve adott, szubsztanciális kontinuum falán képződő törés/repedés, amelyen a létezésbe betör a semmi, a különbség és a határ. A köz maga a kontinuum, az egyedüli kontinuum, amely annál fogva eredendő, hogy semmiféleképpen sem lehet elébe menni, de nem valamiféle eredendően adott, hanem *folyamatosan adódó köz-vetítés*. Ezért a köz

nem a meghatározott létezők közé ékelődő kiterjedésként (állagként, szubsztancialitásként) gondolható el, hanem a kontinuum *köz-vetítő tagolódásaként*, mint energifelszabadulás, dinamizmus, mozgás, hatás, képződés. Mindezek révén a köz folyamatosan tovább épül, és a vele való hatásösszefüggésben épülnek a létezők is, amelyek *közöttiként* a köz kiterjed.

A köz tehát egyszerre folyamatos kontinuum-tagoló köz-vetítés és ugyanakkor kontinuum, amely a köz-vetítő tagolódásai mentén folytonosan tovább épül; köz-vetítés, amelyhez elválaszthatatlanul hozzátartozik a kontinuum, és kontinuum, amelyhez elválaszthatatlanul hozzátartozik a köz-vetítő tagolódás. A köz rezgő, vibráló *játékában* képződnek a véges dologi létezők, belőle emelkednek ki és oda hullnak vissza. Kontinuum és köz-vetítő tagolódás, dinamikus folytonosság és képződés szétválaszthatatlan egysége a *hozzátartozás univerzális struktúrái* által megalapozott és megformált egység: az egymásba kapcsolódó véges köz-vetítő tagolódások sorozatának és a köz-vetítés mindig továbbhaladó, lehatárolatlan folyamatának mindenkori egymáshoz tartozása.

3.

Az emberi valónk vonatkozásában a köz úgy gondolható el, mint az ittlétünként végbemenő alapvető *létesemény*. Az emberi élet folyamata voltaképpen a születéstől halálig kiterjedő *köz*; ezért az életünket a születésünk és halálunk „közöttiként” tapasztaljuk, amelynek a születésünk és a halálunk nem eleve készen álló lehatárolói, hanem sokkal inkább a közhöz, a közöttük zajló életünkhöz tartoznak hozzá elválaszthatatlanul.

Ezzel kapcsolatban M. Heidegger egy alapvető ellentétre hívja fel a figyelmet: a születés és a halál közötti „élet-összefüggés” jellemzése vulgárisan egyszerűnek látszik, mivel ez az összefüggés „időben» egymásra következő élményekből áll”;⁴ valójában azonban az ilyen értelmezés a születés és a halál „közötti” lét

4 Martin Heidegger: *Lét és idő*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1989, 602. [Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2001, 373. A továbbiakban: SZ.]

ontológiai jellemzésére irányuló minden kísérletet zátonyra futtat. Ugyanis a jelenvalólét nem kitölti pillanatnyi valóságainak fázisaival „az élet” valamiképpen kéznél levő pályáját és szakaszát, hanem „maga oly módon terjed ki, hogy saját léte eleve mint kiterjedés konstituálódik”.⁵ „A jelenvalólét *létében* már benne rejlik a »között« a születésre és a halálra vonatkozólag” – mondja Heidegger. Azok, akik hajlamosak felnagyítani és eltúlozni az emberi lét halálra irányultságának és a halál felől történő megértésének a jelentőségét, közben jelentéktelenné minimalizálva a születés szerepét ebben, nem valószínű, hogy kellőképpen megszívlelik az idevágó heideggeri gondolatokat: „A jelenvalólét semmiképpen sem csak egy időpontban »*van*« valóságosan, miközben születésének és halálának nem-valósága »venné körül«. Egzisztenciálisan értve a születés nem és sohasem valami elmúlt a már nem kéznél levő értelmében, éppúgy, ahogyan a halált sem a még nem kéznél levő, de eljövendő hátralevőség létmódja jellemzi. A faktikus jelenvalólét mint megszületett egzisztál, és mint megszületett hal meg már a halálhoz viszonyuló lét értelmében is. Mindkét »vég« *van* és »közöttjük« is, amíg a jelenvalólét faktikusan egzisztál, és ezek úgy *vannak*, ahogyan az a jelenvalólét léte mint gond alapján egyedül lehetséges. A belevettség és a halálhoz viszonyuló, menekülő, illetve előlegző lét egységében a születés és a halál jelenvalólétszerűen »összefügg«. Mint gond a jelenvalólét *maga* a »között«.”⁶

A heideggeri elgondolás világosan utal arra, hogy az emberi lét nem abban a szokványos értelemben „között”, ahogyan a születés és a halál közé ékelődő folyamatként gyakorta gondolják, hanem a *közöttség* a tulajdonképpeni létmódja. Nem lehet sem a születésből, sem a halálból levezetni az emberi lét lényegét, mivel ezek egyike sem választható le a jelenvalólét faktikus mivoltáról. A jelenvalólét fakticitása azt jelenti, hogy úgy adott, hogy nem lehet visszamenni valamiféle őt megelőzőhöz, abból vezetve le a sajátosságait és a történéseit, hanem fordítva: a jelenvalólét minden sajátosságához és eseményéhez képest már azt megelőző és megalapozó módon adott, úgy, hogy semmi másból le nem vezethető. Mivelhogy a

5 Uo. 603. [SZ. 374.]

6 Uo. 603–604. [SZ. 374.]

jelenvalólét a maga faktikus mivoltában véges, a születés és a halál úgy tartozik hozzá, mint egyik és másik vége (mint amivel kezdődik, és amivel végződik). A jelenvalólét léte a közöttség módján *gondként* egzisztál, amelynek játékában folyamatosan kiképződnek, s amelybe ugyanúgy visszatérnek a ténylegesen a hozzátartozó és őt építő létezők *gondozásaként* végbemenő életesemények.

4.

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

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

Amennyiben a tapasztalatot közegnek tekintjük, a megmutatkozásban kiterjedőként és lehatárolatlanként fogjuk fel. Ez azt jelenti, hogy a tapasztalat nem azonos egy adott tapasztalati tartalommal,

de nem is választható külön attól. Mindig az „tölts ki”, amit éppen tapasztalunk; de folyamatosan kitölti valami, mert folyamatosan tapasztalunk. Az pedig, amit éppen tapasztalunk, az egyik dolognak a másik dologtól való *különbségében megmutatkozó sajátja*. A különbséget tapasztaljuk, úgy, hogy az mindig hozzátartozik a sajátához, s a saját hozzátartozik a különbséghez. A tapasztalat alapstruktúrája maga ez a *hozzátartozás*. A tapasztalat a *saját* oldalán konkrét, behatárolt, véges; a *különbség* oldalán lehatárolatlan és a másikra nyitott (újszerűségekre, idegenszerűségekre nyíló) perspektíva.

5.

„De mi a helyzet a többi *egő*val, melyeket nem én képzelek el, nem saját képzeteim, nem lehetséges igazolások szintetikus egységei bennem, hanem éppen: mások?”⁷ – teszi fel ezt az igencsak fogas kérdést E. Husserl, egyértelműen utalva a *másik* megkerülhetetlenségére a saját én elgondolására irányuló bármely kísérlet során. A „saját abszolút *egő*mből miként jutok el a másik *egő*hoz, mely mint másik csupán tudatilag, de nem valóságosan létezik bennem?”⁸ A kérdés az *idegentapasztalat* transzcendentális elméletének problémájával szembesít, annak különös formájában, a „másik »számomra való lété«-re történő rákérdezéssel.⁹ Husserl úgy véli, hogy a „létező másik” értelmét csakis a „saját transzcendentális *egő*nk alapján” lehet megvilágítani, amelyben „az *alter ego* hírt ad magáról és beigazolódik”.¹⁰ Ez azért lehetséges, mert a világot „transzcendentális módon redukált tudati életem körében úgy tapasztalom, mint amelyhez mások is tartoznak”, azaz a világ számomra nem csupán hozzám tartozó „privát” tapasztalati képződmény, hanem egyben idegen is tőlem, „interszjektív”, mivel a világot alkotó természeti

7 Edmund Husserl: *Kartezianus elmélkedések*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2000, 105. [Edmund Husserl: *Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge*. In *Husserliana* Band 1. (Hrsg. Prof. dr. S. Strasser). Martinus Nijhoff, Haag, 1973, 121. A továbbiakban: CM.]

8 Uo. 106. [CM. 122.]

9 Vö. uo. 108. [CM. 124.]

10 Uo. 106. [CM. 122.]

és kulturális objektumok „magukon hordják a »mindenki számára való« konkrét létezés tapasztalati értelmét”. Ez azt jelenti, hogy mások számára is hozzáférhetőek, mindenki által megközelíthetőek.¹¹

A kérdés lényege: *Miért és hogyan lehetséges a másik tapasztalata?* Husserl erre egy hipotétikus felvetéssel válaszol, miszerint „az, ami számomra mint *ego* számára specifikusan sajátos, tehát monadikusan konkrét létem, tisztán önmagamban és önmagam számára, magába foglalja nemcsak az általános, hanem az idegenre is irányuló intencionalitást.”¹² Ebben az intencionalitásban konstituálódik a monadikus *egó*mat túllépő „újszerű létértelme”, aminek következtében a konstituálódott *ego* nem egy „én magam”, hanem „az *ego* tükröződése saját énemben”. Ez a „második *egó*” viszont „*alter egó*ként” konstituálódik, noha „az *alter egó*ban kifejezett »*ego*« én magam vagyok a magam sajátosságában”. A „másik” a maga konstituált értelmében rám utal, mint „saját magam analogonja”, saját magam tükröződése. De mégsem a szokásos értelemben vett sajátos tükröződés vagy analogon.¹³

Husserl itt a karteziánus én egy lényegi (lét)sajátosságára irányítja a figyelmet: az én a maga sajátosságában (konkrét valójában) nem egy puszta adottság, (nem absztrakt önadottság) hanem *konstitúció*; az önmagára irányuló intencionalitás konstitúciója. Ennélfogva az én mint önmaga számára adott azt jelenti, hogy úgy ő maga, hogy egyben önmaga visszatükröződése is; az én azáltal jelenik meg saját maga számára, hogy tükröt tart önmagának. A tükörképként való visszatükröződés *hozzátartozik* az „én magam”-hoz; az én a megvalósulás és a megmutatkozás egysége és különbsége; az én ezzel a magában foglalt, a létmódjához és a létértelméhez hozzátartozó különbséggel együtt *önmaga*; a saját magával való önkonstitutív szembeesülés nélküli én nem valóságos én, csupán puszta absztrakció. Mégis ez a különbség olyan, mint ami nem akar igazán különbség lenni, mivel az egymáshoz tartozók külön-külön nem létezhetnek és értelmetlenek. Erre utal a „saját magam analogonja, de mégsem a szokásos értelemben vett analogon” husserli megfogalmazás.

11 Uo. 107, 108. [CM. 123, 124.]

12 Uo. 110. [CM. 125.]

13 Vö. uo. [CM. 125.]

Felmerül itt a kérdés: *Mi a visszatükröződés közege? Mi játszva ebben az esetben a tükör szerepét?* Az én önmagának önmagában tükröződik vissza. Ez azt jelenti, hogy az én *szubjektivitás* közegeiben konstituálódik, s a szubjektivitás magában foglalja az éntől a tükörképéig, az éntől önmagáig mint másig terjedő *közt* is.

A tükörkép nem egy másik közegekben képződik, hanem ugyanannak a közegeknek a kiterjedése, mint az „én magam”. Az én és a kép közötti *közt* úgy hordozza magában, hogy az mégsem „valami” és annak az „analogon”-ja közti reális (térbeli) köz, mivel ez itt egyúttal szétválaszthatatlan hozzátartozás is.

A konkrét valóságos én tehát nem csak a szónak az adottságként felfogható faktikus értelmében vett „én magam”, és nem is a tapasztalati lét nem-tapasztalati lehetőségfeltételének tekinthető absztrakt én, hanem voltaképpen a sajátos *viszonyom* magamnak önmagamhoz. Ez az (ön)viszony az énnek mint létmódnak és létértelemnek az alapja. Ebben a viszonyban az én saját magával mint *másikkal* tartozik össze. Azaz az én alapszerkezetében magában hordozza a másikkal való egymáshoz tartozás *formális struktúráját*. Ez a struktúra viszont nem egy merev kapcsolati összefüggés, hanem az éntől a másig terjedő *köz* játéktere.

Úgy tűnik tehát, hogy az én-struktúra alapszerkezete szükségszerűen a *köz* és a *közöttiség* formájában szerveződik. Sőt, ez a *köz* elsődleges, primordiális az énnek önmagával való szembesüléséhez képest, mivel a tükörképként való szembesülés már eleve feltételezi a közt mint előzetesen meglévőt és mint alapot, amelyen a visszatükröződés konstituálódhat.

Ezen az alapon tárható fel és érthető meg az én közegeként képződő szubjektivitás úgy, mint lényegében *inter-szubjektivitás*.

6.

Akárcsak az én, a velem szembenálló *másik* sem pusztán absztrakció, és nem is tisztán csak önmagára redukálható másik. Ő is olyan én, akihez önmaga tükörképeként éppúgy hozzátartozik a másik, mint az én magamhoz. Ennélfogva nemcsak velem szemben áll, az énemhez hozzátartozóként a másik, hanem én is szemben állok

a másikkal mint az énjéhez hozzátartozó másik. A szubjektivitás mezőjében az ő énstruktúrájához szintén hozzátartozik az én és a másik közti *köz*, akárcsak az enyémhez; szubjektivitása lényege szerint éppúgy *inter*-szubjektivitás, mint az enyém, és irányomban mint a hozzátartozó másik irányában éppúgy konstitutív, mint az enyém az ő irányában. Így az *inter*-szubjektivitás mezőjében önmagukkal együtt egymást is kölcsönösen konstituáló én-ekként találkozunk, olyan szubjektumokként, akik képesek arra, hogy „egymásnak megfelelő és egymással egybehangzó konstitúciós rendszerekben működjenek”.¹⁴

Mindazonáltal a másik sajátos lényegéből semmi sem jelenik meg „eredeti adottságként” számunkra. Ha így történne, akkor „végeredményben én és a másik: egyek lennénk”. A másikkal való egymáshoz tartozás azonban nem jelent valamiféle egymásba olvadást, a sajátosságokat eltüntető végső azonosulást. Husserl elgondolása szerint ez már csak azért sem történhet így, mert az én és a másik egymáshoz tartozásán alapuló együttlétet nem egyszersmind együttes jelenlét is, mivel – fűzhetjük hozzá – a hozzátartozás (tudati) struktúrája, mint az éntől a másikig terjedő köz játéktere, egyúttal *időbeli* kiterjedés is. Husserl szerint is szükségesnek látszik tehát, „hogyan létezzék bizonyos közvetett intencionalitás”, amely a „»primordiális világ« minden egyes esetben folytonosan alapul szolgáló alsó szintjeiből lép elő és elgondolhatóvá teszi az »együttlétet«, melynek »másika« soha nincs jelen és nem is válhat teljesen jelenlevővé. Tehát egyfajta »együttesítő« aktusról van szó, egyfajta »jelené emelésről«, tehát *apprezentációról*.¹⁵

A tapasztalati közeg *idő*. A *köz*, az *inter* minden esetben *időbeli* kiterjedés is, de nem az egyik időponttól a másikig való *időbeli* tolvaterjedés értelmében, hanem úgy, mint *tartam*. Ez azt jelenti, hogy minden jelenbeli időmoccanathoz *hozzátartozik* egy kiterjedés, egy *tartás*, *el-tartás*. Ennélfogva a másik – akár a saját egómhoz, akár másvalaki énjéhez tartozó másik – soha nem válhat teljesen jelenlevővé; a tartamban szükségképpen bennefoglalt *időbeli távolság* – köz, közöttiség – választja el a percepció jelenétől; de mindig *hozzátartozik*

14 Uo. 124. [CM. 138.]

15 Uo. 125–126. [CM. 139.]

ahhoz, ami jelen van. Az *apprezentáció*¹⁶ az, ami a jelenbe emeli, és a jelenben tartja azt is, ami valójában nincs ott, de hozzátartozik a jelenben megjelenőhöz, mint a másíkja, a múltja, a hagyománya, vagy éppenséggel mint a jövője vagy *utánja*. Az *apprezentáció* a megmutatkozás jelenében jeleníti meg a létezőt, úgy, hogy a *teljes* létező mutatkozik meg a jelenben levőként, azzal együtt, ami nem jelenlevőként tartozik hozzá.¹⁷ Az együttlét ily módon nemcsak érvényre juttatja, hanem *el is rejti* az interszubsztantívumnak éppen a közöttlétezésből kibontakozó sajátos időstruktúráját.

7.

A napjaink ontológiai gondolkodásában bekövetkező fordulat lényegét E. Lévinas felfogása szerint a hagyományos szubsztantialista gondolkodásmódról való lemondás jellemzi. Az Én–Te viszony M. Buber által adott értelmezéséből kiindulva¹⁸ Lévinas úgy véli, hogy a „kettejük közötti” fogalma „a lét alapkategóriájául szolgál”, s e közöttlétezés „játéktere maga az ember”.¹⁹ A „kettejük közötti”, az Én és Te közötti *intervallum*, a „Zwischen” „a lét munkálkodásának a színtere”. Ennélfogva az ontológiai szféra „nem egy darabja a létnek, hanem esemény”.²⁰ A világgal szembeni *távolságtéremelés* – amely révén a világ létezése, a létezők objektivitása megerősítést nyer az ember számára – és ugyanakkor e távolságtéremelő perspektívában ténylegesen belátott világgal való *viszonyteremtés* játékként épül ki a közöttlétezés szférája, amely, ily módon, „objektívabb bármely objektivitásnál”. A két egymást kölcsönösen feltételező és építő mozzanat eredményeképpen

16 Az *apprezentáció* „valaminek *mint* valami mással együttesen jelenlevőnek a tudatosítása, jelenné emelése”. – Uo., 126. [CM. 139.]

17 Olyan ez, mint ahogyan a külső tapasztalatban „a dolog tulajdonképpen látott elülső oldala folytonosan és szükségképpen *apprezentálja* a dologi hátoldalt is”. – Uo. [CM. 139.]

18 Vö. Martin Buber: *Én és Te*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1991, 19. [Martin Buber: *Ich und Du*. Philipp Reclam jun., Stuttgart, 2009, 22.]

19 Emmanuel Lévinas: *Nyelv és közelség*. Tanulmány Kiadó – Jelenkor Kiadó, Pécs, 1997, 101.

20 Uo.

az ember a maga teljességében „a lét középpontjában van”, ami azt jelenti, hogy egyszerre létezik az intervallum játékterében, és teremti ugyanakkor a maga létevel ezt a közöttiséget mint az „emberi lét játékterét”.²¹

Lévinas elgondolása sajátos időkonceptióval is kiegészül. A „kettejük közötti” sohasem egy statikus állapot, hanem a közöttiség olyan *játéka*, amely „minden egyes találkozáskor újra és újra létrejön, és mindig új marad, akárcsak a bergsoni tartam pillanatai.”²² A *közöttiség tartama* „az idő dia-króniája”,²³ azaz a közből mint középből (középpontból) önmaga köré kiterjedő, s így a közt állandóan szűkítő-tágító, de mindig kitöltő, a „vég”-eit hozzátartozókként birtokló, tehát *véges*, de kiterjedésében kívülről nem lehatárolt, a középpontból tovaregző, tovagyűrűző és a végeiről önmagába visszahulló, visszapergő, pulzáló idő. Mindez arra utal, hogy az Én–Te viszony nem pszichológiai, hanem ontológiai jellegű; nem visszavezethető egy természetben meglévő *valóságos* viszonyra, hanem az ember alapvető létmódja. Az intervallum, a közöttiség módján való emberi létezés gondolata azt jelzi – mondja Lévinas –, hogy „le kell mondanunk a léttartalom, létmegvalósulás, léttörténet fogalmáról. Napjaink ontológiai gondolkodását éppen ez a lemondás jellemzi.”²⁴

8.

A *köz* tapasztalatának a különféle értelmű kifejezésére szolgálnak a görög „diá” és a latin „inter” – sokféle szóösszetételben használatos – szavak. A „diá” és az „inter” nemcsak azokra irányítja a figyelmet, *amik között* képződik a köz, s amelyek ily módon a közt (a szélein) határolják, egyúttal egymástól is elkülönülve, hanem mindarra is, ami a közbe „esik”, ami ki(be)tölti a közt, ami a közben történik.

21 Vö. uo.

22 Uo.

23 Uo. 199.

24 Uo. 102.

A „diá” egyszerre jelenti az alábbiakat: ‚át’, ‚keresztül’ *térbeli* (pl. átmenni; „diábema”: ‚lépés’, ‚járás’) és *időbeli* (pl. egy életen át) értelemben; közt, között, közepette; által, segítségével (valami által, valaminek a segítségével); révén (valami révén), okból (valamilyen okból kifolyólag). A „diá-logosz” esetében például a beszélgetés *át*-vezet (térben) az egyik beszélőtől a másikhoz, de ugyanúgy időben is *át*-halad az első megszólaló *előtthétől* a válaszoló *utánjához* egyazon térbe (a kölcsönös-közös hallhatóság és láthatóság terébe) és egyazon (jelen)időbe vonva be a résztvevőket, akik között *közvetít*. Ugyanakkor a beszélgetés a résztvevők *között* zajlik (egyikükkel sem azonosulva egyoldalúan), az ők *közre*-működésükkel (bizonyos fokig mindeniküket kimozdítva önmagából), a maguk közé *középre* helyeztetnek a megbeszélésében találkozási (amit egyikük sem sajátíthat ki annyira, hogy kívül helyezhesse a részvételük körén), miközben ők a beszélgetés *közepette* (e *középben* benne állva, sőt, olykor „belefeledkezve”) tapasztalják *beszélgetőkként* magukat mint a végrehajtott beszélgetés *közösségében* egymáshoz tartozókat. A nyelv, amelyen a beszélgetésben a középre tett dolog megszólal, és amelyen a dolog igazságának feltárása érdekében a partnerek eszmét cserélnek,²⁵ a beszélgetés folyamatában képződő *közös nyelv*, a résztvevők *közös*

25 Valaminek a megértése „szükségképpen nyelvi formában történik”, s ez nem azt jelenti, hogy egy megértési aktust „utólag még szavakba is foglalunk”, hanem azt, hogy a beszélgetésben „maga a dolog szólal meg”. – Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1984, 264. [Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. In *Gesammelte Werke* Band 1. Hermeneutik. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1990, 383, 384. A továbbiakban: WM.] A megfogalmazás metaforikus értelme arra utal, hogy valaminek a megértése a nyelvi közeg *közöttiségében* végbemenő történés, amely a résztvevők együttműködése folytán valósul meg, nem pedig valamelyikük szubjektív egyéni erőfeszítése révén; a megértés tényleges „szubjektuma” nem más, mint maga a nyelvi közeg – a közös nyelv, a *közép*, az *agora*, ahol/amelyen a dolgról véleményt cserélnek. „Valami oda van téve középre, ahogy a görögök mondták, melyben a beszélgetőpartnerek részesednek, s amelyről véleményt cserélnek.” – Uo. [WM 384.] A szabad beszélgetés közegeként képződő/formálódó nyelv létmódja a közép, a közöttség, ahol a vélemények találkoznak és hatásösszefüggésekbe kerülnek

alkotása, akárcsak az *igazság*, amelyben részesednek, miközben a történéseiben résztvevőkké válnak.²⁶

9.

Simone Weil frappáns megállapítása – „Minden válaszfal kapocs” – a közegszerűség *paradox* természetét ragadja meg.²⁷

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

egymással, kicserélődnek egymásra, s részt vesznek az igazság létrehozásában, miközben maguk is részesülnek a feltárolul igazságból.

26 A sikeres beszélgetés résztvevői „alávetődnek a dolog igazságának, mely új közösséggé kapcsolja össze őket”. – Uo., 264. [WM 384.]

27 „Két rab – írja Simone Weil – szomszédos cellákban kapcsolatot teremt egymással úgy, hogy átkopognak a falon. A fal választja el őket egymástól, de ugyanakkor ugyanaz a fal teszi lehetővé, hogy kapcsolatba lépjenek. Így van ez Isten és miközöttünk. Minden válaszfal kapocs.” – Simone Weil: *Metaxü*. In *Jegyzetfüzet*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2003, 71.

A rabok közti *fal* ténylegesen is és metaforikusan is a *közeg-mivolt* megjelenítődése. Egyrészt fizikai valójában a rabok individuális be(él)zártságának szavatolója, másrészt – mintegy a fizikai elzáró mivolta visszavontságában, visszatartottságában – a börtönkommunikáció sajátos hagyományának közvetítőjeként, a rabságuk *közössé váló* tapasztalatának a közege. A fal itt az individuumok *közötti* áll, és egy bizonyos értelemben hozzájuk tartozik, de mégsem ő a tényleges „kettejük közötti”. Átala történik a két rab közötti (a „kettejük közötti”) kommunikáció, miközben a fal maga is „kommunikál”: a szabadító együttlétnek a bezártság közös tapasztalatában megnyíló értelemhorizontját közvetíti feléjük.

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

A közeg általában valamiféle szubsztancialitással, illetve észlelhető materialitással is rendelkezik, de a közeg-mivolt szempontjából nem a dologi vagy materiális vonatkozás a fontos. A közeg nem olyan matéria vagy dologiság, ami a többi dologi létező *mellette* lenne helyezhető, mint ezek egyike. A közeg a konkrét létezők *közé* illeszkedik, oly módon, hogy önmagát mintegy háttérbe vonva, *visszatartva*, azokat juttatja érvényre. A közeg tehát közbeeső, *inter-mediáris*, a közöttiben közvetítő; de nem úgy, mint egyszerűen középre helyezett, hanem mint azokhoz *hozzátartozó*, amelyek között közvetít. A közeg mivoltnak nincs a közvetítettekhez való hozzátartozáson kívüli önállósága, valós érvényessége; azok megléte nélkül a közeg is semmis; azok viszont, bár a közegbe bevontan és a közeg által közvetítetten, de nem a közegből eredően léteznek és érvényesülnek; a közegbe való bevontságuknál fogva viszont egy új, sajátos létmódra tesznek szert, amely nemcsak hogy a közeg közepette képződik, hanem a közeg maga is ehhez hozzátartozóként mutatkozik meg.

A közegnek ez az *önmagát visszavontan érvényre juttató* természete leginkább a *játék* példáján keresztül világítható meg. A játék nincs előbb, mint a játékosok; azáltal „van”, hogy a játékosok játszzák; de a játékosok csak annál fogva játékosok, hogy belülhelyezkednek a játékon, benne állnak és játszanak. A mintegy belülről képződő, önnön középpontjából kibomló játék az, ami a játékosokat is fenntartja, miközben az ők valós, cselekvő részvételükhöz folyamatos önmegvonó, önvisszatartó megmutatkozással tartozik hozzá.²⁸ Például a sakkjáték a sakkozókat összekapcsoló és az együttműködésüket lehetővé tevő közeg, egyszersmind mindenikük individuális kibontakozásának is a terepe. De az egyes individuumok csak a sakkjáték közegébe bevontakként léphetnek kapcsolatba sakkozókként egymással, mivel csakis a játékként zajló (történő) hatásösszefüggések közepette formálódnak sakkozóvá. Valaki annál inkább sakkozóvá válik, hogy az individuális létszférájának minél nagyobb darabját és minél

28 „A játék igazi szubjektuma [...] nem a játékos, hanem a játék. A játék az, ami a játékos hatalmában tartja, ami behálózza a játékba, ami játszatja.” – H.-G. Gadamer: i. m., 91. [WM 112.]

nagyobb intenzitással bontakoztatja ki a sakkjáték közegében, és annál inkább magára talál ebben a közegben, minél inkább átadja magát a játékba való bevontságnak.²⁹

A *tükör* példája szintén jól megvilágítja a közeg önmagát viszszavontan érvényre juttató természetét. A tükör létmódjában is egymáshoz tartozóan érvényesül a megvonás és a megmutatás.

29 *Mi történik valójában egy sakkjátékban?* A szubsztanciális, materiális feltételek (sakktábla, helyszín, játékosok személye stb.) adva vannak, az előzetes energetikai és információs feltételek (készenlét, játékképesség, szabályok ismerete, valamelyes játéktapasztalat) úgyszintén. A *játék* folyamatában nem keletkeznek újabb anyagok, legfennebb felszabadulhatnak elfojtott, kihasználatlan energiák. A játék minden mozzanata viszont *informatív*, és további információkat generál. Utólag a játék egész menete egy kibontakozó, explodáló, majd egy végeredményben összefutó információs univerzumként írható le. Már az első lépés információs kezdőpontjában benne rejlik a játék lejátszásának számos lehetősége. A lejátszott játék végpontjába pedig a végigjátszott lehetőségek információtartalma fut össze. De a játékfolyamat minden közbeeső pontjáról újabb játékirányok, az információképződés újabb univerzumainak megnyílása válik lehetővé. Az tehát, ami egy játék véges szituációjában kifejlik egy kezdőpontból és összefut egy végpontba, ami mindvégig mozgásban van és továbbmozgat, s ami újabb játékok lejátszásában mindig tovább is halad, az éppen az *információképződés kontinuum, határtalan folyamata*. Kívülről, a játék felől tekintve ez folyamatszerű kontinuum, amelyben viszont – belülről nézve – minden újabb információ keletkezése éppen a mindenkori kontinuum megtörése, megszakadása révén történik. Ilyenformán viszonyul egymáshoz a játék folyamatos *léteremtő mozgása* és annak az univerzumnak a *strukturális* állandósága, amely ebből a mozgásból kiépül, s amelyet ez a mozgás, a folyamatos alakítások és változtatások dacára, mindvégig fenntart. Az, ami állandósággként strukturálódik, nem más, mint az ismétlődő s ezáltal önállósuló információk és a közöttük kialakuló hatásösszefüggések rögzüléséből adódó szabály, szabályozottság. Ezáltal magából a játszás folyamatából képződik ki a játék rendje, univerzuma. A szabályrendszerként behatárolt játék univerzuma és az önnön szabályozottságától elkülönöződő, a játszás szabadságát érvényre juttató (önálló életet) élő játék egymáshoz tartozásának közege a játék *tapasztalata*. Az új játékokban keletkezett, kitermelődött információk itt szervesülnek a játék univerzumába. E tapasztalat a játék belső hatásösszefüggéseinek a „játéktere”. Ebben a *közöttségben* zajlik a meglévő játékszabályok játékba hozásának és az új információk szabályalkotó kihatásainak folytonos egymásra vonatkoztatása, a játék önmagát folyamatosan továbbépítő mozgása.

A tükörnek (mint dolognak) lennie kell ahhoz, hogy valami benne megmutatkozhasson. De csak annyiban „van” tükörként, amennyiben az előtte állót mint benne visszatükröződőt – azaz mint önnön közegébe bevontat – megmutatja. Elébe állva nem a tükröt magát, hanem a tükörképet nézzük. Ez általa mutatkozik meg, s a tükör maga hozzátartozik ehhez a megmutatkozáshoz mint a megmutatkozás *közége*.

A *nyelv* mint közeg gondolata is igencsak megvilágítja a közegszerűség sajátosságát. A nyelvnek nincs önálló léte a benne és általa megszólaló lét vonatkozásában. Miközben a megszólalásban előtűnik, el is tűnik abban, ami megszólal, hogy a megszólalót engedje érvényre jutni. A nyelv tehát a lét megszólalásában úgy tűnik elő, hogy ami így nyelvként megszólal, az maga a lét. Ebben az univerzális vonatkozásban világítódik meg ténylegesen a „közeg”, „médiüm” kifejezés értelme, úgy, ahogyan a nyelvről mint a hermeneutikai tapasztalat nyelvi közegéről a filozófiai hermeneutika beszél. A fizikai értelmétől eltérően itt a közeg nem valami önállóan is létező állományt jelent, amelyben helyet kapnak a dolgok és események, lezajlanak a történések. A nyelvnek mint közegnek nincs ilyen önálló léte, és nem is vegyül vagy keveredik el a benne megszólalókkal.³⁰ Folyamatosan előtűnik és eltűnik mint a lenni és megmutatkozni egységét és különbözőségét egymáshoz tartozóként érvényre juttató *spekulatív struktúra*.

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

30 A sikeres beszélgetés résztvevői „alávetődnek a dolog igazságának, mely új közösséggé kapcsolja össze őket”. – Uo. 264. [WM 384.]

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

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

10.

A latin „inter” is, számos szóösszetétel előtagjaként, a *köz* tapasztalatát és a szemléleti fordulat ebben gyökerező lehetőségét juttatja érvényre a legkülönfélébb valóságterületeken. Az „intervallum” és az „interszubsztitívitas” kifejezésekről már ejtettünk szót. Még néhány további, a „kultúra” jelentésmezejével közelebbi kapcsolatban álló szóösszetételre is érdemes kitérnünk.

Az ’érdek’, ’érdeklődés’ jelentésű „interes” kifejezés az „inter”-nek a léttel való ontológiai relevanciájú kapcsolatára utal: *inter-esse*, azaz *között-lét*, vagyis a dolgok között kiterjedő (és nem a dolgok *mögött* meghúzódó, nem a létezőkben rejlő) lét. Az *inter-esse* – mondja Heidegger – azt jelenti: „a dolgok között, a dolgok közepén állni és nem tágitani tőlük”.³¹ A dolgok iránti *érdeklődés* és valamely

31 Martin Heidegger: *Mit jelent gondolkodni?* In: Bacsó Béla (szerk.): *Szöveg és interpretáció*. Cserépfalvi kiadása, Budapest, é.n., 8. [Martin Heidegger: Was heißt

dologhoz kapcsolódó *érdek* nem pusztán az érdeklődő szubjektív indíttatásából fakad, és nem is közvetlenül magából a dologból adódik. Az, hogy mi és hogyan válik *érdekessé*, miként tarthat számot érdeklődésre, milyen érdekek játékába kerül be, a dolgok közti *középből* látható be ténylegesen, mint ahogy a dolog is ebből a középből tűnik elő a maga többé-kevésbé jól elkülöníthető módján. A „között” nem az előzetesen meglévő dolgok közé ékelődő kiterjedés, hanem olyan ontikus alapstruktúra, amelyhez a dolgok hozzátartoznak. Nem a kész dolgok felől válik beláthatóvá és érthetővé a dolgok között állás létmódja, hanem fordítva, a *között* felől válik beláthatóvá és érthetővé ténylegesen a dolgok létmódja. Ez a tulajdonképpeni *objektivitás* szempontja, amelyen a szubjektív elfogultságtól mentes valós, megalapozott (megismerési és gyakorlati) érdek is alapulhat.

Erre utal Heidegger a tényleges érdeklődés és a pillanatnyi érdekessé válás közti különbségtevésével is. „Csak a mai érdeklődésre jellemző – írja – az érdekes (*das Interessante*).”³² Ugyanis az, ami érdekesként tűnik fel, a következő pillanatban közömbössé válhat.³³ Az érdekesnek találás kiemeli a dolgot a közömbösség mezőjéből, az önállóság látszatával ruházza fel, főszereplővé lépteti elő, mondhatni „sztárolja”. Az ily módon mesterségesen táplált érdekesség a figyelemfelkeltésben merül ki. Miközben minden figyelem a dologra összpontosul, a környezete homályban marad. A dologra irányuló figyelem viszont, mivel szubjektív indíttatásokból és nem a közömbösség mozgatóerejéből nyeri energiáit, még azelőtt kimerül, mielőtt tartós érdeklődéssé válhatna, és tényleges érdekeltséget eredményezhetne.

Az *inter-essante*-val szemben tehát az *inter-esse* arra utal, hogy valami azáltal lesz érdekes, hogy előlép az érdek és az érdeklődés

Denken? In *Gesamtausgabe* I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 7. *Vorträge und Aufsätze*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, 131. A továbbiakban: VA.]

32 Uo. [VA 131.]

33 „Ma gyakran azt hiszik, valami azáltal lesz különösen figyelemre méltó, hogy érdekesnek találják. Valójában eme ítélettel az érdekést közömbössé fokozták le és az unalomba süllyesztették.” – Uo. [VA 131.]

szférájába; az én *érdekem* (*inter-es*) valami olyasmi, ami engem másokkal együtt a közöttbe mint *közösbe* helyez, és abban jelenít meg. Az érdek mindig bevonja azt is, akivel szemben érvényesül, s ezáltal a közöttben hozva játékba a szubjektív indíttatású vágyat, célt, törekvést, mindkét irányban tovább építi azt. Ha valami előlép a közömbösség homályából, a figyelem középpontjába kerül, és valamely potenciális érdekem projekciójaként felkelti az érdeklődésemet, ezzel együtt engem is kimozdít a szubjektivitásom zárt köréből, és bevon a közöttiség mezőjébe, az érdekek játékába, amelyben mindazokkal együtt részt veszek, akiknek rajtam kívül szintén felkeltette az érdeklődését. Tehát éppen a fordítottja történik, mint amit a szubjektív érdekessé válás előidézhethet. Ha az érdeklődés játékába bevonva a figyelem és a gondozás eloszlatja körülötte a közömbösség homályát, valami ténylegesen érdekessé válhat, mivel érvényre juttathatja a sajátosságait. Ha viszont az odafigyelő gondoskodás elmarad, a lankadó figyelem az unalomba süllyed, a dolog sajátosságai is mind jobban elmosódnak, s így egyre érdek-telenebbé válik.

11.

Az „interrogare” (kérdezni) szóösszetétel előtagja szintén az „inter” – nem véletlenül. A kérdés és a kérdezés is olyan megnyilvánulás, amely a közöttiből bontakozik ki. Az *inter-rogo* „inter” előtagja nem a kérdezés aktusából vezethető le, nem is a kérdés értelmét megnyitó negativitásból, sem pedig a kérdező érdeklődést felkeltő különbségből. Az „inter” *hozzátartozik* magához a kérdéshez. Kérdezni nem lehet másképp, csak a dolgok *közé* állva és a kérdezettet *középre* állítva, *kérdésségét* játékba hozva.³⁴ A kérdező nyitottság, odaforduló érdeklődés és a kínálgató válasz a dolgok közül lép elő, onnan, ahol kölcsönösen megmutatkoznak és visszaverődnek egymás tükrében. A kérdés úgy von be a dolgok közé, hogy közben kimozdít az addig biztosnak vélt igazság talajáról, s mozgásba

34 „Egy dolog kérdésségének a megértése már maga is kérdezés.” H.-G. Gadamer: i. m. 262. [WM 380.]

hozza a lehetséges válaszokat.³⁵ A *rogo* önmagában csupán kérés, könyörgés, mely egy zárt, kiszolgáltatott pozícióból sejlík fel, behatárolt irányultsággal, és vagy teljesül, vagy nem; vagy teljesítik, vagy nem. Az *inter-rogo*-ban a *rogo*-ból felszakadó kérés, könyörgés a közöttiből tör elő, s a kérdezőt is középre helyezi a dolgok közé, hogy a dolog sajátosságának kiképződésével együtt haladva megnyilatkozásra bírja azt. A dolgot ily módon kikérdezve, vagy inkább egyszerűen kérlelve, faggatva és kivallatva közelít az igazsághoz. Az ekképp megvallott igazság a dolog számára is újként, a vallomással feltáruuló, a kifejtett és befogadott hatások játékában formálódó új (más) igazságként tárul fel. Ezért oly nyilvánvaló, hogy az igazságot egyetlen vallomással sohasem lehet a maga teljességében felszínre hozni, mint ahogy egy vallomás megtagadásával sem lehet végképp elrejteni. Mivel az igazság az egymást erősítő, alátámasztó vagy ép-penséggel cáfoló vallomások *köz-játéka*ként *formálódik* a leginkább.

12.

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

A köz, a közöttség és a közeg problémaköreinek alaposabb vizsgálata viszont afelé mutat, hogy valójában ezt *fordítva* kell elgondolni: nem az „inter” tartozik hozzá mindazokhoz, amelyek „közöttiek”, hanem azok tartoznak hozzá az „inter”-hez – voltaképpen belőle bontakoztatva ki magukat –, amik közti *közteségként* tapasztalhatjuk meg és gondolhatjuk el az „inter”-t. Bármennyire is szilárdnak tűnjenek a partok, valójában a folyó által formáltak és szabdalnak, s úgymond a folyóból emelkednek ki; a folyó nélkül

35 „A kérdezés mindig lebegő lehetőségeket tesz láthatóvá.” Uo. [WM 380.] [VA 131.]

pedig mint partok, semmik. A folyó viszont nem semmi, nem üres köz a partok között; a folyó az, ami a partokat partokká mossa az egyik parttól a másikhoz csapódó s onnan visszaverődő szakadatlan „hatástörténés”-ként.

Mindez arra vall, hogy magából az „inter”-ből kell/lehet megvilágítani és levezetni az önálló létezők, akárcsak a határ, a kérdés, a nyelv, a partok és a híd lényegét: az inter-textualitásból a textualitást, az inter-diszciplinaritásból a diszciplinaritást. Mint ahogy manapság már a kultúra lényege sem tárható fel és érthető meg hitelesen másképp, mint *inter-kultúráként*.

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

Az *intertextualitás* a Julia Kristeva által meghatározott eredeti értelme szerint „textuális kölcsönhatás, amely egy szövegen belül képződik”.³⁶ A Kristeva-féle definíció a „szövegköziség” kapcsán egyértelműen a szövegen *belüli* közöttségre utal, ami a szöveg belső erőterének szükségképpen tartozéka, és nem szövegrészek vagy (kész) szövegek külsődleges kapcsolatrendszerére. Tehát nem valamiféle komplex szöveggépződmények strukturális elrendeződéséről s ehhez kapcsolódó jelentésképző többletfunkcióról van szó, hanem *a szöveg létmódjának egy újszerű megközelítéséről*, ami magának a szövegnek és a textualitásnak a tulajdonképpen értelmét a hagyományos szöveg szemléletnél jobban, hatékonyabban megvilágítja, a szöveg jelentésképző produktivitását helyezi előtérbe. Egy szöveg erőterében érvényesülő *intertextualitás* azt jelenti, hogy egy szöveg terében a különböző szövegrészeket hordozó nyelvi elemek olyan hatásösszefüggésben kapcsolódnak össze, hogy a kölcsönhatásuk folytán az eredeti jelentésüktől eltérő, új jelentésekre tesznek szert.³⁷ Az intertextualitás tehát *jelentésképző* kölcsönhatásként érvényesül a

36 Julia Kristeva: Problemele structurării textului. In: Adriana Babeți și Delia Șepețean-Vasiliu (ed.): *Pentru o teorie a textului*. Editura Univers, București, 1980, 266. [Julia Kristeva: Problèmes de la structuration du texte. In: *Tel Quel: Théorie d'ensemble*. Édition du Seuil, Paris, 1968, 15. A továbbiakban: TE.]

37 Vö. uo. [TE. 15.]

szöveg terében. Kristeva szerint az intertextualitás a szövegstruktúra fő meghatározó dimenziója. Ebből az újszerű, komplex nézőpontból maga a *textualitás* olyan természetű létmódként gondolható el, amelyhez szükségképpen hozzátartozik az „inter”, vagyis lényege szerint a „köziség”, „közöttség” mezőjében szerveződik.

Az intertextualitás kidolgozásának (poszt)strukturalista kontextusa és episztemológiai kötődése sokáig a szubjektumcentrizmusra visszautaló redukcionista értelmezésekhez vezetett, kész szövegek között fellépő kölcsönhatások feltárására egyszerűsítve az intertextuális szemléletváltást, amelynek a fordulatot hozó újszerűsége éppen abban mutatkozik meg, hogy a szövegeképződés dinamikus folyamatát állítja előtérbe, kiterjesztve azt a társadalmi-történelmi-esztétikai hatásösszefüggések egész rendszerére.

Egy szöveg intertextualitás megközelítésben – Kristeva szerint – *ideologéma*, vagyis társadalmi és történelmi összefüggéseivel együtt megnyilvánuló és felfogható képződmény. Az ideologéma az a gócpont, gyújtópont – mondhatnánk az a szövegeképződési „közép”(pont) –, amelyben a szöveget alkotó kifejezések szövegegésszé szerveződnek, azzal együtt, ahogyan ez a szövegegész a történelmi és társadalmi kontextusba illeszkedik. Az ideologéma „közös funkció”, amelynek mentén a különféle társadalmi, történelmi, esztétikai struktúra-mozzanatokat konkrét szövegstruktúrává képződnek az intertextuális térben.³⁸ Ez arra utal, hogy az „intertextuális tér” nem a szöveg és más (nem textuális természetű) struktúrák között terjed ki, (nem a szöveg ún. társadalmi vagy esztétikai kontextusával azonos),³⁹ hanem, hogy a képződő szöveg maga intertextuális (erő)tér, amely csakis a hozzátartozó más (társadalmi, történelmi, esztétikai) struktúrákkal összekapcsolódva/egységben formálódik kész szöveggé. Más szóval minden konkrét strukturális összetevő a szövegeköziségben megvalósuló társadalmi, történelmi és esztétikai kiterjedésként kapcsolódik a szövegegészhez. Csakis intertextuális megközelítésben érthető meg az a mód, ahogyan egy szöveg a

38 Vö. uo. 268. [TE. 16.]

39 Az ideologémát leegyszerűsítve gyakorta úgy ér(telmez)ik (félre), mint az intertextualitás (befeled) és a kontextualitás (kifelé) egymáshoz tartozásán alapuló szövegegész.

történelembe beépül, és „olvassa” a történelmet.⁴⁰ Ennélfogva a szöveg nem olyasmi, ami valamiről szól (egy rajta kívülről, általa leírtról), hanem a szöveg maga (társadalmi, történelmi, esztétikai) világgént (univerzumként) tárul fel.⁴¹

Az olyanszerű félreértések, amelyekkel az intertextualitás Kristeva által megalkotott koncepciója hosszú időn keresztül szembesült, az „interdiszciplinaritás” gyakorlata körül is felmerülnek. Sokan az *interdiszciplinaritás*ban sem látnak egyebet, mint kész diszciplínának egy közös kutatási probléma kapcsán való találkozását, holott az interdiszciplinaritás valójában a kutatási folyamatnak azt a *közöttiséget* hivatott feltárni és érvényesíteni, amelyben maguk a tudományos diszciplínák a többoldalú paradigmatis kölcsönhatások, egymásba játszó szemléletmódok erőterében kiképződnek. Az interdiszciplinaritás a nézőpontbeli és módszertani hatásösszefüggések folyamata, amely nem a már kész diszciplínák közé ékelődik, hanem éppen hogy a hagyományos diszciplínákat meghaladó új megismerési horizontokat és problématerületeket nyit meg a kutatás számára, s így lehetővé teszi újabb diszciplínák kialakulását. Valaki csakis az interdiszciplinaritás talaján válhat ténylegesen *diszciplínárisá*, azaz a saját kutatási szakterületének a határai és lényegi jellemzői ebben a közös, köztes megismerési mezőben válhatnak igazán beláthatókká.

40 Vö. uo. 266. [T.E. 15.]

41 Az intertextualitásnak szintén egy, a közöttiség létmódjától eltérítő (félre) értelmezését nyújtja Gérard Genette a „transztextualitás”-sal összefüggésben. Genette definíciója szerint a *transztextualitás* a „a szöveg textuális transzcendenciája”, amit nagyjából mindarra utal, ami „a szöveget nyilvánvaló vagy rejtett kapcsolatba hozza más szövegekkel”. – (Gérard Genette: *Transztextualitás. Helikon*. Irodalomtudományi Szemle 1996/1–2., 82.) Az intertextualitást Genette a transztextualitás egyfajta származékos módjának tekinti, amikor a következőt mondja róla: „Az intertextualitást én a magam részéről – kétségkívül korlátozó módon – két vagy több szöveg együttes jelenlétéből fakadó kapcsolatként, azaz – eidetikusán és leggyakrabban – egy szövegnek egy másik szövegben való tényleges jelenléteként határozom meg. A legexplicitebb és legszószerintibb változatát az *idézet* hagyományos gyakorlata képviseli.” – Uo. 82–83. Genette elgondolása is a szubjektumcentrikus szövegkonceptió horizontján belül marad.

Inter – kultúra

1.

Az európai modernitás időszakában kibontakozó kulturális folyamatok és a kultúra jelenségeinek a vizsgálatára összpontosító különféle – kultúrfilozófiai, kultúrszociológiai, kulturális antropológiai, szemiotikai stb. – diskurzusok szemléletmódja között kétségtelenül kimutathatók szerves hatásösszefüggések. Maga a „kultúra” kifejezés igencsak változó jelentéstartalmú képződmény, melynek történeti szemantikai rétegződései nyomon követhetők a sokrétű kulturális gyakorlatok és tapasztalatok alakulását. Tapasztalati síkon különféle, sajátos jegyekkel rendelkező konkrét kultúrákkal találkozunk, s a kultúráról szóló diskurzusok is az egyes kultúrák szellemi horizontján belül formálódnak, a kultúra mibenlétével és lényegével kapcsolatos előfeltevéseik a saját kultúrájuk tapasztalatában gyökereznek. Így az adott kultúrában élő közösségek *kulturális önértelmezése* is megszólal az egyes diskurzusokban, összefüggésben a konkrét kulturális létállapotukból kiinduló kultúraszemléletükkel, miközben a diskurzusok is alakítják a maguk sajátos paradigmatis keretei között a kulturális önszemléletet és önértelmezést. Úgyiszlván egyfajta hermeneutikai beállítódás érvényesül a különféle kultúraelméleteknek a konkrét kulturális tapasztalatokhoz és gyakorlathoz való viszonyában. Ez a hermeneutikai beállítódás viszont a modernitás keretei között – paradox módon – éppen hogy az egyes kultúrák szubjektumpozícióját erősíti: az egyes kultúrák mint önmagukban megalapozott és önmagukat „a kultúrának” tudó szubjektumokként tűnnek fel a teoretikus reflexió horizontjában. Ennek köszönhetően a modernitásban képződő kultúrakonceptciók is többnyire a már kialakult, kész „kultúrát” tartják szem előtt, és kevésbé figyelnek a képződés *köztes* terében zajló folyamatokra.

2.

A posztmodern szemlélet jegyében átrendeződő kulturális folyamatokban és az ezekre reflektáló kultúrakonceptciókban mára

már egy olyan vonulat is kibontakozott, amely megnyitja az utat a modernitás kulturális paradigmáiból való *kivezetés* irányába. Ebbe a folyamatba illeszkedik az *interkulturalitás*ra való hangsúlyátolódás, amellyel együtt jár a kultúra terminus jelentéstartalmának lényegi átalakulása is. Az interkulturalitás jelenségegyüttese egy új látásmód és fogalmiság kiképződését jelzi, amelyek mentén a kulturális tapasztalatok újfajta felfogására és megértésére nyílik lehetőség.

Az *interkulturalitás* szemléletmódja a szubjektumcentrikus kulturális dominanciával szembeni egyfajta ellenhatásként, ellenreakcióként jött létre, s kitermelődésében fontos szerepet játszott a kultúrák közötti kölcsönhatások tapasztalataira is odafigyelő kritikai kultúrakutatás. Minden olyan nézőpontváltozás, amely közelebb visz a kulturális folyamatok komplexitásához, meghaladja az egyes kultúrák különálló, kész szubjektumokként való kezelését, jobb és teljesebb megértést eredményez, kétségtelenül elősegíti az interkulturalitás szemléleti és gyakorlati érvényesítését. De az „inter” és a kultúra szerves egymáshoz tartozása nem redukálható csupán az interkulturalitás manapság tapasztalható tényreására. Az interkulturalitás előfeltételei már az előző korszakok kulturális folyamataiban s a kultúra terminus szemantikai tartalmaiban is mélyen benne gyökereznek. A kulturális hatásösszefüggésekkel és kölcsönhatásokkal kapcsolatos tapasztalatok különböző intenzitással, de mindvégig hozzátartoztak a kulturális modernitás folyamataihoz, még olyankor is, amikor háttérbe szorultak vagy elfedődtek a domináns törekvések által. Ennélfogva az interkulturalitás kortárs szemléletmódja bizonyos fokig adósa is a szubjektumcentrizmussal és kulturális dominanciával összefüggő paradigmatis meghatározottságoknak. Az interkulturalitás elmélete és gyakorlata hajlamos a redukcionizmusra, a készenálló kulturális szubjektumok közötti kölcsönhatásokra, a dialógus és együttműködés lehetséges feltételeire redukálva a jelenség lényegét.⁴² Az „inter” és a kultúra

42 A történelmi munkák rámutatnak – írja Cl. Karnouh –, hogy a társadalmak évszázadok óta az interkulturalitás különböző formáit termelték ki. – Vö. Claude Karnouh: *Adio diferenței. Eșeu asupra modernității târzii*. Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994, 157–158. Az „inter” előtag egyszerre jelöli az egyes konkrét kultúrák sajátosságát biztosító különválást, eltávolítást, valamint a kölcsönösséget. E szimultaneitás révén az interkulturalitás mezőjében min-

tényleges egymásra vonatkoztatottságának a feltárása ehhez képest továbblépést és *fordulatot* igényel az „inter”-nek, a köznek és a közöttinek a mindenkori kultúra lényegeként és értelmeként való feltárása, elgondolása és érvényre juttatása irányába. Csak ezen az alapon lehet elgondolni és érvényesíteni tényleges értelme szerint a valós *interkulturalitást* is.

3.

A mai szemléleti megközelítések számára a *kultúra*, a *kulturalitás* olyan alapvető emberi létmódként tárul fel, amely leginkább a „köziség”, a „közöttség” irányából gondolható el ténylegesen. A kultúra lényegében *inter*-kultúra. Ezzel nem a kultúra kifejezés indokolatlan kibővítését célozzuk, sem eltorzítani nem akarjuk a hagyományos kultúrafogalom tartalmát, hanem inkább a *másik oldaláról* kívánjuk megvilágítani azt. A szubsztancialista és szubjektumcentrikus kultúrakoncepciók számára többnyire rejtve maradt a kultúra interkulturális dimenziója. Ez korántsem jelenti azt, hogy ezidáig is ne létezett volna és ne tartozott volna hozzá szervesen bármely kifejlett kulturális létállapothoz. A kultúrával kapcsolatos fogalomalkotás azonban másfajta tapasztalati mezőben mozgott. A kortárs

den olyasmi helyet kap, ami egyesít vagy elválaszt két vagy több kultúrát. Lényeges, hogy az „inter”-nek hordoznia kell magában olyan redukálhatatlan különbségeket is, amelyek az interkulturalitás közegében fenntartják és érvényre juttatják a kölcsönhatást. Ellenkező esetben a kulturális hatásösszefüggés egyirányú hatások átadási és befogadási csatornájává válik, ami kulturális dominanciához vagy asszimilációhoz vezet.

A Nyugat kultúráját hosszú időn keresztül az jellemezte, hogy nem érvényre juttatta, hanem éppenséggel elfedte és leépítette a kultúra interkulturális lényegét. Ez abban nyilvánult meg a leginkább, hogy egyirányúan vette át, fogadta be más kultúrák értékeit, s hasonlóképpen egyirányúan terjesztette ki a saját értékeit a hatalmába kerített többi kultúrára. Ebben a piaci mechanizmusokra redukált átadási-átvételi gyakorlat is közrejátszott, amelyben a más kulturális elemek elvesztették azt az értékdimenziójukat, kiemelődtek azokból az értelem-összefüggéseikből, amelyek eredetiségüket, egyediségüket és hitelességüket garantálták. Ilyenformán – mutat rá Cl. Karnouh – nyomban előállnak az interkulturalitás korlátai, míhelyt az „inter” már nem jelent valamiféle redukálhatatlan különbséget is a közöttség mezőjében. – Vö. uo.

kulturális tapasztalatok viszont egyértelműen a kultúraköziségre és a közötniség mezőjére irányítják a figyelmet, ebből a perspektívából nyitják meg a kultúrának egy teljesebb, átfogóbb megértését. Az ebben a tekintetben vett *kultúraköziség*, *inter-kulturalitás* a kultúrát a tényleges lényege és értelme szerint érvényre juttató létállapot, mivel a kultúra a maga lényege és értelme szerint *inter-kultúra*, és az adott konkrét léthelyzetekben, a megélt kulturális tapasztalatok szintjén *annak tudja magát*.

4.

Az „inter” az interkulturalitás esetében is, akárcsak az intertextualitás vagy interdiszciplinaritás esetében, félre is érthető. A létfolyamatok nemcsak egy meghatározott kultúrán belül, hanem a kultúrák közötti mezőben, az egyes konkrét kultúrák érintkezési és találkozási területein, konfrontációjában és kommunikációjában is kibontakoznak. Az ezekkel kapcsolatos tapasztalatokban a manapság kulturális diskurzusként forgalmazott *interkulturalitás* kész, egymással szemben és kapcsolatban álló kultúrák közti kölcsönhatások mozgásterének, hálójának tűnik fel. Ez a felszíni benyomás viszont éppen a lényegét rejtj el: azt, hogy az egyes konkrét kultúrák nem az interkulturalitás közegén kívül keletkeztek, és nem fejlődésüknek egy adott szakaszában jutottak el oda, hogy más kultúrákkal is kapcsolatba lépjenek, hanem pontosan az interkulturalitás közegéből termelődtek ki. Ennélfogva a kultúra mivolt lényegéhez tartozik, hogy kulturális kölcsönhatások kapcsolathálójában formálódik/képződik. A komolyan vett interkulturalitás nézőpontja éppen arra irányítja rá a figyelmet, hogy minden sajátos konkrét kultúra valójában az interkulturális mezőben képződik. A kultúra, bármely konkrét megvalósulási formájában, lényege és értelme szerint interkulturális képződmény, *inter-kultúra*, azaz a közötniség mezőjében képződő kulturális tapasztalatok, horizontok és hatásösszefüggések egymásba játszásának egy sajátos konstellációja, történése.

A kultúraköziség tehát nem kész *kultúrák közötniségét* jelent, hanem azt az alapvető emberi létállapotot jeleníti meg, hogy az emberi egyének és közösségek életük bármely mozzanatában egy kultúra *közegében*, azaz

aktív kulturális hatásösszefüggésekben *benne álló*ként találják magukat. Nincs olyan emberi létmozzanat, amely minden vonatkozásban kultúrán kívüli vagy kultúráközömbös lenne, és ne valamiféle kulturális közegben képződne. Valójában az egyik kultúrától a másikig nem találunk mást, mint kultúrát. Valamely adott, önálló egységnek tekintett kultúra szükségképpen a kultúráköziség előzetességstruktúráiban gyökerezik, az itt működő kulturális hatásösszefüggésekből bontakozik ki. A kultúráköziség az az átfogó, univerzális közeg, amely a hatásösszefüggések folyamatos játékaként tartja fenn és hordozza a kultúráképződés szakadatlan folyamatát s a kiképződött, önálló, sajátos formát öltött kultúrák egymást formáló kölcsönhatásait. A sajátos formát öltött konkrét kultúrák maguk is benne állnak a kulturális hatásösszefüggések kapcsolathálóijában, mindvégig szakadatlanul részt vesznek abban a határtalan (mindig tovább haladó) hatástörténeti folyamatban, ami az inter-kulturalitás behatárolatlan közege, önmagát – a konkrét kulturális állapotok kibontakoztatása révén – folyamatosan továbbépítő játéka. A kultúrák köztiség tehát *következménye* a kultúra-köziségnek, és nem forrása annak.

Fontos kérdés, hogy az egyes konkrét kultúrák történelmileg mennyire válnak bemerevedettekké, *zártakká*, vagy mennyiben képesek rugalmas, *nyitott* struktúrákat fenntartaniuk és működtetniük. Ezen múlik, hogy milyen mértékben szigetelik ki magukat a kultúra-köziség közöztiségéből, vagy milyen hatékonysággal válnak résztvevőivé a kulturális hatástörténeti folyamatnak. Az ezzel kapcsolatos tapasztalatok mind az egyes kultúrák önértelmezéseiben, mind pedig az ezeken alapuló kultúrakoncepciók kultúraértelmezéseiben fontos szerepet játszanak. Egyfajta oldaláról tárul fel a kultúra lényege akkor, ha a kultúrát zártnak tekintik, önmagába fordulóként fogják fel és értik meg, s egy *egészen más* oldaláról mutatkozik meg, a kultúra, ha úgy tekint önmagára, és úgy tekintenek rá, mint inter-kultúrára, a kultúráköziség történéseinek részesére és résztvevőjére.

5.

Valamely kultúra önszemlélete és önértelmezése voltaképpen azt jelenti, hogy az adott kultúrát az önmagáról alkotott képe is

folyamatosan alakítja. Ez a kép az inter-kulturális közegben képződik. Az inter-kulturális közeg tükröt tart minden konkrét kulturális képződmény elé, s az illető kultúra ebben a tükörben ismerheti fel saját értékeit és értelem-összefüggéseit, valamint ezek képződési folyamatában formálódó önmagát. Csakis az inter-kulturális közegben válik érthetővé az, hogy miért, hogyan és miként tartozik hozzá egy kultúrának az önmagáról alkotott képéhez az is, hogy mit tekint *a kultúrának*, hogyan értelmezi és érti meg önmaga vonatkozásában az egyetemes összefüggések szintjén is a kultúra lényegét és értelmét. Nyilván ezzel függ össze az is, hogy egy bizonyos kultúra hogyan tekint *más* kultúrákra.

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

Az ún. „a kultúra” tehát – szemben az egyes konkrét kultúrákkal – nem a „kultúrák kultúrája”, nem valamiféle „metakultúra”,

hanem a tényleges inter-kultúra, az egyes konkrét kultúrákat átfogó és alakító *kultúrákközi hatásösszefüggések* behatárolatlan mezejé, az a mindig továbbhaladó *kulturális hatástörténeti folyamat*, amelyben az egyes konkrét kultúrák folyamatosan részt vesznek, s amelyből részesülnek. Ugyanakkor az inter-kultúra az empirikus kultúrák partikularitásához úgy tartozik hozzá, mint a kulturális létállapot egyetemes normája és nyitott horizontja, amely nem végérvényesen és időtlenként lerögzített, hanem a kulturális kölcsönhatások játékában, a hatástörténeti folyamatban éppenséggel az egyes konkrét kultúrák részvétele révén történelmileg folyamatosan alakul.

6.

A szempontok különbözőségének a létjogosultsága és megléte némely értelmezőket a *relativizmus* vádjának a hangoztatására készteti. Ennek cáfolataként Gadamer azt hangsúlyozza, hogy nem lehetséges ténylegesen közös nézőpont a különböző kultúrák világszemléletében.⁴³ Az érvelés éppen az „inter”-nek a partikularitásokhoz képest érvényesülő elsődlegességére alapoz. A hatás- és értelem-összefüggés, amelyből az egyes kultúrák kiemelkednek és amelyben egymással találkoznak, átfogja, megelőzi és egyszerűsít meg a partikuláris sajátosságokat. Ugyanaz az értelemforma érvényesül az egyikben is és a másikban is, anélkül, hogy ennek tartalmilag is közös nézőpontokat és tapasztalatokat kellene eredményeznie. Ugyanis a *köz* mintegy *belülről* fogja át és hatja át a benne részt vevőket, s voltaképpen benne állva és belőle részesülve válnak ténylegesen résztvevőkké. Az egyes kultúrák által találko(z)hat)nak egyáltalán egymással, hogy már mindig is – találkozásukkor is – be vannak vonva abba az átfogó hatás- és értelem-összefüggésbe, amely éppen a különbözőségeiket juttatja érvényre, s ezáltal az egymás vonatkozásában kifejezésre jutó ténylegességüket, tulajdonképpenségüket. Mindenikük a saját nézőpontjának az érvényesítése révén válhat a legnyitottabbá a másik irányában. Az egyes konkrét kultúrák a saját nézőpontok *közösségében* találkoznak

43 Vö. Georgia Warnke: *Gadamer. Herméneutique, tradition et raison*. Édition Universitaires, De Boeck Université, Bruxelles, 1991, 214.

ténylegesen egymással. A valós inter-kulturalitás ezért nem jelenthet sem kulturális dominanciát, sem pedig kulturális asszimilációt nem eredményezhet.

7.

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

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

H.-G. Gadamer egy Hegeltől vett idézettel világítja meg az emberi létformává vált kultúra lényegét: „Hegel ezt mondja: *A műveltség annyi, mint hogy a dolgokat tudjuk egy másik álláspont felől*

*tekintetbe venni?*⁴⁴ Gadamer máshelyütt is ismételten visszatér annak hangsúlyozására, hogy a kultúra a másik szempontja gondolásának a képessége.⁴⁵ Azt, hogy valamely kultúra mennyire éppen az interkulturális közegben terjed ki, éppen azáltal tapasztaljuk meg, hogy mindig különböző szempontok *között* állva találjuk magunkat az adott kultúrában, a saját szempontunk és a másik szempontja *között* éppen úton levőként. A kultúrát éppen akként éljük meg alapvető emberi létállapotként, hogy megtanuljuk benne „a másikat a saját szempontjaiból kiindulva megérteni”.⁴⁶ Csak így tudunk teljesebb és igazabb képet alkotni a dolgokról és magunkról.

Ebben a kontextusban lehet számot vetni azzal is, ami ténylegesen idegen. Az *idegen* voltaképpen az a „másik”, akinek a horizontja kívül reked a horizontok találkozásán és egymásba játszásán az interkulturális mezőben; az, aki úgy van jelen, hogy a hatása nem ér el hozzánk, és irányunkból sem lehet rá tényleges hatást kifejteni. Az idegen kulturális létmódja a *hatás nélküli jelenlét*, ami a hatásösszefüggések hálóján képződő „lyukként”, „űrként” zavaró, kiszámíthatatlan, kaotikus – esetenként kultúrán kívüli/kultúra alatti – állapotot idéz elő.

A saját nézőpontunkon való mindenkori túllátásra és a saját nézőpontok „közösségében” való találkozásra azért nyílik folyamatos lehetőség a kultúra-köziség közegében, mert mindenik sajátos, konkrét kultúra lényege szerint *közösség*.

A kulturális közösség és a kultúrák közössége nem olyasmi, ami az egyes kultúrák sajátosságainak a feladása és egymásba olvadásuk révén keletkezne, és nem is olyasmi, ami a kultúra-köziség közegében valami kultúrák feletti egységberendeződés, globalizálódás hálózataként képződnék.⁴⁷ Gadamer szerint a közös olyasmi, ami a nyelvben – a nyelvben mint lényege szerint *közös nyelvben* – és a

44 Hans-Georg Gadamer: A nyelvek sokfélesége és a világ megértése. *Athenaeum*. Mi az esztétika? 1991. I. kötet, 1. füzet, 13.

45 Hans-Georg Gadamer: *Știința și societatea*. In: *Uő: Elogiul teoriei. Moștenirea Europei*. Editura Polirom, Iași, 1966, 66.

46 H.-G. Gadamer: *A nyelvek sokfélesége és a világ megértése*. 14.

47 A kulturális közösség mibenléte tekintetében az *Inter-net* tapasztalata nem megvilágító példa, legfennebb ellenpélda.

kultúrában mindig jelen van, s az inter-kulturalitás hatásösszefüggéseinek játékában állandóan aktualizálódik. A kulturális közösség lényegét Gadamer leginkább a *mű* példájával világítja meg. A mű – mondja Gadamer – „leválik» minden föltételről, mint például a kortárs »világ« föltételeiről”. A mű kommunikatív ereje abban áll, hogy „a közös egyedül benne konstituálódik”.⁴⁸ Hasonlóképpen történik ez az egyes konkrét kultúrákkal is. Miközben a kultúra-köziség hatásösszefüggéseinek a játékterében kiképződnek, a *közös bennük konstituálódik*, külön-külön is mindenikükben, a maguk *sajátos* feltételei közepette, de az emberi létállapot *egészére* kiható módon.

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

* * *

A kultúra tehát lényege szerint ma sem egyéb, mint aminek más történelmi időszakokban is tudta magát, illetve aminek a benne élők számára az önértelmezésük és a létmegértésük horizontjaként mindenkor feltárult: a lét emberi minősége, a *humanitas* legteljesebb megvalósulása és kifejeződése. Ez ténylegesen soha nem öltött „tisztá” formát, hanem sajátos létfeltételek közepette, konkrét kulturális létállapotként bontakozott ki. Az egyetemes embernek nincs egy, az egzisztenciális partikularitásokról leválasztható, önálló konkrét létmódja. Mindenik partikularitás képződmény az emberit a maga sajátos módján valósítja meg és juttatja kifejezésre. A partikularitásokon felülemelkedő absztrakt kulturális univerzálék a *totalitarizmus*, újabban pedig a *globalizáció* struktúráiban öltönek testet. Az egyetemes emberi vonatkozásokról leváló partikularitások pedig önmagukba forduló *zártságokat*, a kultúrán kívüli, illetve kultúra alatti létezés állapotait termelik ki.

E szélsőségek közepette hangsúlyosan merül fel a kérdés, hogy a mind jobban önállósuló kultúratudománnyá szervesülő kultúraelméletek képesek-e körvonalazni egy olyan explikatív és

48 Hans-Georg Gadamer: Kora romantika, hermeneutika, dekonstruktivizmus. *Athenaeum*. Mi az esztétika? 1991. I. kötet, 1. füzet. 64.

interpretációs horizontot, amely a mindennapi kulturális gyakorlat területén is a kultúrának a *humanitas*ban összpontosuló lényegével és értelmével egybevágó produktív lehetőségeket bontakoztathat ki? Ebben a kontextusban korántsem érdemtelen feltenni a kérdést, hogy: *Van-e/lehetséges-e a filozófiai hermeneutikának valamiféle kultúrakonceptiója?* Hiszen a hermeneutikai szakirodalomban ritkán esik szó explicite a kultúráról. Ugyanis a hermeneutika nem kívülről írja le a kultúra jelenségeit, hanem belülről, a kulturális tapasztalatokban benne álló és részt vevő nézőpontjából igyekszik megérteni és kifejtetni a kultúra lényegét. A megértés művészete és tudománya sohasem csak tisztán értelmi síkon zajlik, hanem az emberi létezés egészét átfogó és átható folyamatként. A kultúra *hermeneutikai alaptermészete* pedig éppenséggel a kultúrához való *hermeneutikai viszonyulásban* tárul fel igazán. Ebben válik ténylegesen beláthatóvá, hogy a kultúra maga sem egyszerűen csak emberileg megélt létállapot, hanem az értelmezés és a megértés módján való emberi létezés univerzuma, és ennek a folyamatos történése: szakadatlan *emberi lét- és értelemtörténelmi folyamat*.

Mindebből az is belátható, hogy a filozófiai hermeneutika lehetséges kultúrakonceptiója nem hagyományos értelemben vett szellemi-értelmi „konceptió”, hanem az emberi valónk egészét átfogó és mozgósító *beállítódás*. A filozófiai hermeneutika által felmutatott alapvető emberi lehetőség – ami egyszersmind magának a kortárs hermeneutikának a benne rejlő lehetősége – az *inter-kultúra irányába mutató szemléletváltáshoz hozzátartozó beállítódásváltás*.

Teoretikus síkon ez a megközelítés a kultúra spekulatív (kulturálfilozófiai) és tárgyiasító (szociológiai-antropológiai) strukturalista (szemiotikai) szemléletével szemben egy újfajta/másfajta szemléletet bontakoztat ki, melyben a hangsúly a szubjektum–objektum dichotómia pólusairól a *folyamatra*, a közöttségben zajló *történelmre* tevődik át; a dichotómia pólusai maguk is beépülnek a megértési folyamatba, és vele együtt alakulnak.

Ebben a hermeneutikai kultúraszemléletben meghaladhatóvá válik a kultúrán belüli és a kultúrák közötti viszonyok leegyszerűsítő és többnyire a rivalitás, a konfliktus, illetve a kommunikatív technicizált és technológizált párbeszéd és együttműködés terminusaiban

történő tárgyalása. Ehelyett adekvát szemlélet és nyelvezet kínálkozik a megértés, egyetértés és együttműködés organikus feltételeinek és folyamatainak a feltárására, amelyek az emberi kultúra lényegét alkotják a *humanitas* legigazibb értelmében.

Rezumat

Inter – cultură

Cuvinte cheie: *interval, mijloc, mediu, inter, cultură, hermeneutică, inter-cultură*

Problematica interculturalității pune în mijlocul investigațiilor filosofice sfera de experiență a „inter”-ului, a intervalului mijlocitor între diferite culturi și între elementele constitutive ale culturilor, accentuând caracterul determinant și formativ-constructiv al acestui câmp dinamic al interacțiunilor, al *inter-culturii*. Acest mod de abordare produce noi întrebări filosofice în legătură cu esența și sensul culturii.

Este posibilă oare elaborarea unei concepții hermeneutice asupra culturii ce pune în evidență, pornind de la premisele hermeneuticii filosofice, esența culturii ca inter-cultură? În studiul meu încerc să caut răspuns la această întrebare prin dezvăluirea posibilităților hermeneutice cuprinse în relația între „inter” (interval) și cultură.

Abstract

Inter – Culture

Keywords: *between, inter, medium, culture, hermeneutics, inter-culture*

The problem of interculturalism puts in the discussion's focus the experience of the common field which is expanding *between* the specific cultures and the *inter-cultural* sphere marked by the “inter”. In this context the different cultures not only meet and they are in contact, but with a culture-shaping force they have impact on each other. This new approach also raises philosophical questions with the concept and sense of the culture.

Is it possible to elaborate a hermeneutical conception of culture from the direction of the inter-culturalism which is based on the presuppositions of the philosophical hermeneutics? In my study, I try to look for an answer

to this question, with the exploration of the hermeneutical opportunities residing in the relation between “inter” and culture.

Veress Károly (1953, Szováta) – PhD, a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem Magyar Filozófiai Intézetének professzora, a Filozófiai Doktori Iskola igazgatója, az Alkalmazott Filozófiai Kutatóközpont vezetője; magyar tagozatvezető (filozófia szakos egyetemi képzés, 1994–2011); tanszékvezető (Szisztematikus Filozófia Tanszék, 2008–11); intézetvezető (Magyar Filozófiai Intézet, 2011–12). Szakterülete: szemiotika, ismeretelmélet, hermeneutika. Az *Erdélyi Múzeum* c. folyóirat szerkesztőségi tagja, filozófiai szakszerkesztője, az Egyetemi Műhely Kiadó (Bolyai Társaság) alapító igazgatója, filozófiai tárgyú kötetek szerkesztője. Számos tanulmányt, esszét, recenziót, cikket közölt romániai és magyarországi lapokban, folyóiratokban, konferenciakötetekben. Egyetemi jegyzetek szerzője. **Könyvei:** *Paradox (tudat)állapotok* (1996); *A nemzedékváltás szerepe a kultúrában* (1999); *Filozófiai szemiotika* (1999); *Kisebbségi létproblémák* (2000); *Egy létparadoxon színe és visszája* (2003); *Az értelem értelméről* (2003); *Ființa generațională și destinul culturii* (2003); *A megértés csodájáról* (2006); *Bevezetés a hermeneutikába* (2007, 2010); *Ami megtörténik velünk* (2014). **Általa szerkesztett tanulmánykötetek:** *Szempontok a filozófiai módszerprobléma vizsgálatához* (2002); *A filozófia alkalmazása – alkalmazott filozófia* (2002); *Egyetem az idő sodrásában* (2006); *Tanítható-e ma a filozófia?* (2007); *Az interkulturalitás – interdiszciplináris megközelítésben* (2008); *A távolság antinómiái* (2009); *A hozzájártozás strukturái* (2010); *A végeesség tapasztalata* (2011); *A megfordíthatóság értelemdimenziói* (2014); *Játék és tudomány* (2014); *Az igazság történései* (2014). **Tanulmánykötetek társszerkesztője:** *Értelmezés és alkalmazás. Hermeneutikai és alkalmazott filozófiai vizsgálódások* (2002); *A határok átjárhatóságáról* (2006); *Kisebbségben, közösségben* (2008); *Válságtapasztalatok és etikai távlatok* (2011); *Lehetséges identitás-interpretációk* (2012); *Paradigma(váltás) és kommunikáció* (2014).