

nyiben nem óhajtja, hogy a hagyaték a birtokába kerüljön, ossza szét a szegények között. Mindezzel bizonyítani szeretném, hogy számomra a jegyeség ugyanolyan kötelező érvényű, mint a házasság, illeszkedik teljes hagyatékom őt illeti, aki jegyesem volt. Fivéred: S. Kierkegaard.” A döbbenetes, hogy ez a levél halála előtt öt évvel keletkezett (Garff, 2004, 569.). Tehát mindenét Regine Schlegelre, egykori jegyesére hagyja, aki néhány levél kivételével nem tart rá igényt, ezért a többi – például a hatalmas könyvtár (Gyenge, 2007) – később sógoráé, J. C. Lundé lesz, majd árverés alá kerül. (A pontos összeállítást éppen az árverési katalógusnak köszönhetjük. Érdekesképpen jegyezzük meg, hogy mind a Hong Library (Northfield, USA), mind a dán Søren Kierkegaard Research Centre ezek alapján megpróbálta az eredeti példányokat vagy az azonos kiadást beszerezni.)

Ennyi? Talán igen. Újra a halál. A Novalis versében felhangzó halottak éneke jut eszembe,

#### IRODALOM

- Bösch, Michael (1994): *Søren Kierkegaard: Schicksal / Angst / Freiheit*. Schönengh, Padeborn
- Garff, Joakim (2004): *SAK*. (fordította: Soós Anita, Bogdán Ágnes) Jelenkor, Pécs
- Gerdes, Hayo (1966): *Søren Kierkegaard / Leben und Werk*. Walter de Gruyter, Berlin
- Gyenge Zoltán (2007): *Kierkegaard élete és filozófiája. A Kierkegaard könyvtár teljes katalógusával*. Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő
- Gyenge Zoltán (2012): Vallásfilozófiai metszetek a német idealizmus és a romantika korából. In: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Filozófia és vallás*. Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő
- Höfding, Harald (1896): *Kierkegaard als Philosoph*. Frommans, Stuttgart
- Kierkegaard, Søren (1998): *A keresztény hit iskolája*. (fordította: Hidas Zoltán) Atlantisz, Budapest

amikor az egykori kórház falán lévő kis emléktáblát nézem. Vagy amikor a Gothersgade (beszédes név) irányából átsétálok a Sørne és a Peblinge tó között az Assistans Kirkegård felé, hogy a kopott sírkövet megnézzem. A rivális Andersené sokkal előkelőbb. Talán szélesebb körben is ismert, mint Kierkegaard. De mindkettőjükhöz szólhatnak a sorok, innen, kétszáz év múltán: *Verd a földnek szellemét le, / a halálnak fejsd a titkát, / szól az élet szent igéje, / rajta, lássatok! / Országodnak ime vége, / Tompa fényed egyre ritkább, / börtönödbe hullsz le végre, / föld, hatalmad már halott.*”

<sup>1</sup> „Helfi uns nur den Erdgeist binden, / Lernet den Sinn des Todes fassen / Und das Wort des Lebens finden; / Einmal kehrt euch um. / Deine Macht muß bald verschwinden, / Dein erborgtes Licht verblissen, / Werden dich in kurzem binden, / Erdgeist, deine Zeit ist um.”  
Novalis: *Holtak éneke* (Gesang der Toten). Ford. Rónay György

Kulcsszavak: *egzisztencia, szorongás, kétségbeesés, bűn, kereszténység-kritika*

- Kierkegaard, Søren (1901–1906): *Samlede Værker*. I–XIV. 14 Bde. (Drachmann, A. B. – Heiberg, J. L. – Lange, H. O. ed.) Gyldendalske, København
- Kierkegaard, Søren (1901–1970): *Papirer* Bd.I–XIII. Anden forogede Udgave ved N. Thulstrup, København
- Kierkegaard, Søren (1978): *Vagy-vagy*. (fordította Dani Tivadar) Gondolat, Budapest
- Kierkegaard, Søren (2001): *Berlini töredék*. (fordította, jegyzetek, utószó: Gyenge Zoltán) Osiris, Budapest
- Kierkegaard, Søren (2008): *Az ismétlés*. (fordította Soós Anita, Gyenge Zoltán) LHarmattan, Budapest
- Kierkegaard, Søren (2009): *Stádiumok az élet útján*. (fordította Soós Anita) Jelenkor, Pécs
- Monrad, Olaf P. (1909): *Søren Kierkegaard. Sein Leben und seine Werke*. E. Diederichs Verlag
- Schleiermacher, Friedrich (2000): *A vallásról*. (fordította Gál Zoltán) Osiris, Budapest

## A KOMMUNIKATÍV SZÖVEG TÁRSADALOMFILOZÓFIÁJA MINT ETIKAI KERET\*

Kurt Röttgers

professor emeritus, FernUniversität in Hagen, Institut für Philosophie  
az MTA tiszteleti tagja

Szokásosan elvárjuk, hogy bármiféle társadalomfilozófia keretét az etika szolgálta. Ahhoz, hogy kritikailag megvizsgáljuk, vajon valamely adott társadalom jól megalapozott-e, és szilárd alapra épült-e, normatív keretre van szükségünk, amelyet hagyományosan az etika támaszt alá. Nem akarom visszautasítani vagy helyettesíteni ezt az elvárást, hanem csupán kiegészítő perspektívát javasolok a társadalomfilozófia és az etika kapcsolatait illetően. A társadalomfilozófia elkötelezettsége a normativitás mellett kontingens történeti tény, amely az úgymond értékmentes szociológia mint önálló diszciplína és az autonóm társadalomfilozófia egyidejű keletkezésével függ össze – tudniillik, hogy mindkettő a hagyományos gyakorlati filozófiából keletkezett. Előadásomban az úgynevezett kommunikatív szöveg társadalomfilozófiáját terjesztem elő, amelynek fogalma elkerüli mind a liberalisztikus és individualisztikus, mind a kollektivistikus és holisztikus eszméket, s nem hoz létre közöttük kompromisszumot. Ehelyett abból a meggyőződésből indul ki, hogy a társadalmi a köztesnek a közvetítő

folyamata. És azt fogom vizsgálni, hogy ebben a keretben mi lehet az etika helye.

1. *Előmunkálatok a köztes, a mediális társadalomfilozófiájához*

A társadalomfilozófia ma sem individualisztikusan, sem kollektivistikusan nem járhat el. Individualisztikusan-liberalisztikusan legfeljebb államkonstrukcióhoz jutunk, a társadalom elméletéhez azonban nem. Kollektivistikus-holisztikus módon immár nem találunk vissza a felelősségtudattal rendelkező polgárhoz. A társadalomfilozófiának azonban arra kell törekednie, hogy a társadalmi szempontot erősítse a Nagy Politikával szemben, akkor is, ha az jogállami, és még inkább, ha az a globalizálódó gazdasággal szemben lefokozza önmagát. Ha ki szeretnénk deríteni, hogy milyen következménnyel járhat eme kettős lemondás az individualizmusról és a kollektivistikusról, érdemes újrafelfedeznünk a *zoon politikón* (*animal sociale*) arisztotelészi fogalmát. Hiszen ez a fogalom nem valami partikulárisra vonatkozik, amely elhatározza, hogy a poliszban fog élni (az individualisztikus félreértelmezés), de nem is arra, hogy a polisz a tulajdonképpeni élet, amely által az egyes ember léte értelmet nyer (a kollektivistikus

\* MTA tiszteleti tagi székfoglaló, elhangzott 2011. október 13-án. Németből fordította: Nyíri Kristóf.

félreértelmezés). Leginkább valami olyasmire vonatkozik, amit talán az *együttes-jelenvaló* a *polisz felé* (*Mitdasein-zur-Polis*) fordulattal adhatnánk vissza, mondván tehát: ez az élőlény a többiekkel együtt a polisz praxisa felé fordul. Az értelmet adó jelentés itt nem az egyesben lakozik, nem is a poliszban, hanem a közötes praxisában. Ám szerencsére nem kell itt és most az arisztotelészi gondolat újra-felelevenítésével kezdenünk: mivel a 20. század filozófiája már megkezdte ennek a feladatnak, a köztes társadalomfilozófiájának kidolgozását. Ilyen filozófia több lépésben öltött alakot, melyek közül a következőket szeretném érinteni: 1. egyfelől Martin Heidegger és másfelől Maurice Merleau-Ponty fenomenológiája, illetve egzisztenciálfilozófiája; 2. Ernst Cassirer kultúrfilozófiája; 3. Georg Simmel relacionista társadalomfilozófiája; 4. a szocio-ontológia radikalizálódása Jean-Luc Nancynál. Ezt követően vázolom a kommunikatív szöveg társadalomfilozófiai fogalmát, és elhelyezem benne az etikát.

1.1. *Heidegger és Merleau-Ponty* • Az együttes-jelenvalólétről (*Mitdasein*) szólva, a *Lét és idő* (Heidegger, 1929) 26. paragrafusában Heidegger a zóon politikón gondolati vonalat látszik felvenni. Számára a többiek társadalmilag nem azonosak „rajtam kívül mindenki mással”, hiszen az együttes-jelenvaló nem a másoktól való primér elhatárolódást és megkülönböztetődést jelenti, nem az elkülönülést; nem mások mellett vagyok, hanem velük, „közöttük”. A többiek immár nem úgy jelennek meg, mint más emberi testek (mint „kéznélévő személydolgok” [Heidegger 1929, 249.]), amelyekhez a magam öntudata analogiájára tudatot rendelek. Az ilyesmi Heidegger számára „elméletileg kigondolt »magyarázatokat»” (Heidegger, 1929, 247.) jelentene. Ha a jelenvaló (*Dasein*) lényegileg együttes-

jelenvaló, akkor a már eleve-feltárult máshoz fűződő viszonyomat nem az alapozza meg, hogy őt ismernem, megismernem vagy elismernem kellene. Ez a megelőző feltártság ebben a kétértelmű formulában foglalható össze: „Ismerjük magunkat” („*Man kennt sich*”). A vonatkozó önmagam- és a másikat ismeret nem a valamiről-való tudás formáját ölti. Az úgynevezett „beleérzés” sem alapja az egzisztenciálfilozófiai együttes-jelenvalóknak, hanem – ellenkezőleg – csak utóbbi által válik lehetségessé; hiszen a beleérzés úgy tesz, mintha az eleve magányos individuum felől a másik felé a magunkba-zárkózottság szakadéka felett kellene hidat verni.

Hogy mármint a *Lét és idő* 26. paragrafusa ezen kezdeményei Heideggernél nem vezettek a köztes társadalomfilozófiájához, arra vezethető vissza, hogy nála ezeket a gondolatokat elfedte a halálhoz való előrefutás enyémvalóságának fogalma. Maurice Merleau-Ponty fenomenológiája másféle kiutat keres az interszubjektivitás-elmélet potenciálisan szolipszisztikus apóriáiból, amint ezt Husserl kezdeményezte az 5. *Karteziánus meditáció*-ban. Nála az *intercorporéité*, az emberitestek közöttiség (*Zwischenleiblichkeit*) arra szolgál, hogy meghaladja a tudatelméleti korlátozásokat. Az emberitest fogalma, a test-tárggyal (*Körper-Objekt*) szemben, itt arra szolgál, hogy a Merleau-Ponty által „*être-au-monde*”-nak nevezett viszonylatra mint a világgal való kapcsolatra rámutasson. Az emberitestek-közöttiség az a kapcsolat, amelyben a világ-felé létezők egymásra találhatnak (Merleau-Ponty, 1964, 186.). Ám amint előtte már Husserl, Merleau-Ponty is habozik, amikor a szubjektum-központúságtól elbúcsúzva a döntő lépést meg kell tennie, hiszen filozófiájában az „*intercorporéité*” világosan előfeltételezi az individuális emberi testeket; a „*corporéité*”-t

megelőző „*intercorporéité*” az ő filozófiájának keretei között még elgondolhatatlan. Az „*intercorporéité*” így nem is szolgálhat társadalomfilozófia modelljéül, mivel közelséget előfeltételez, ami azonban a kommunikációnak mint a társadalmi alapfolyamata tekintetében kivételes eset.

1.2. *Ernst Cassirer kultúrfilozófiája* • A társadalmi ontológiája nemcsak Heideggerhez, hanem – persze egészen más módon – vetélytársához, Ernst Cassirerhez is kapcsolódhat. Nála a nyelvből mint elsődleges kommunikációs közegből indulunk ki. A nyelv az egymással-beszélés – ahogyan mondani fogjuk: a kommunikatív szöveg – terében, köztes terében, fikciók által hoz létre faktumokat. A kommunikáció aspektusa felől tekintve a kommunikációs partnerek nem foghatók fel eleve létező lényegiségeknek vagy létezőknek, amelyek azután úgy határoznak, hogy a korábban pusztán elgondolt üzenetet nyelvi formába öntsék, és így kommunikálják. Ily módon az állítólag közöttük lévő szakadékot, amely metafizikailag elválasztja őket, mint a dalbéli két királyi gyermeket,<sup>1</sup> egyfajta távhatás által haladnak meg. Ténylegesen azonban kommunikációs partnerek ebben a társadalmi folyamatban csak annyiban léteznek, amennyiben beszélve egymással vannak. Mint partikuláris létezőket ugyan egymástól távolság választja el (különbség, mely megalapozza párhuzamosságukat), de a kommunikatív szöveg társadalmi folyamatában ugyanakkor egymással össze vannak kötve, talán így is mondhatjuk: egyesítve vannak (mondhatni *egyesítették*, mint két párhuzamos egyazon ábrázolási síkon).

Cassirer úgy fogalmaz, hogy a kommunikációs partnerek ezen kölcsönös meghatározottsága adja a kultúrák közösen konstituált értelmét: „Nincsen szilárd önmagába zárt én, amely egy másik ugyanilyen Te-vel kapcsolatba lépne és mintegy kívülről kísérelne meg annak szférájába hatolni.” (Cassirer, 1971, 50.) A sikeres beszélgetést sokkal inkább megszólalás és válasz (*Rede und Gegenrede*) alkotja, csak ebben találunk el a kommunikációs partnerek oda, amit mondanak. A megszólalásban és válaszban, azaz a kommunikatív szövegben épül fel a (közös) világ értelme. Ami ott létrejön, nem külön fejekben keletkezik, hanem a kommunikációs folyamat során közös erőfeszítésből alakul ki. „Az egyik partner gondolkodása a másik partner gondolkodásától kap szikrát, és ennek a kölcsönhatásnak folytán építik fel együtt, a nyelv közegében, a jelentés »közös világát«. Ahol ezt a közeget nélkülözzük, ott a magunk birtoka is bizonytalanná és kérdésessé válik.” (Cassirer, 1971, 53.)<sup>2</sup>

1.3. *A társadalmi relacionizmus Georg Simmelnél* • Amit Cassirer „kölcsönös közlésközlekedésnek” (*Wechselverkehr*) vagy akár simmeli terminussal „kölcsönhatásnak” (*Wechselwirkung*) nevez, az valóban meghökkenítő módon megfelel a társadalmi ama relacionista filozófiájának, amelyet Georg Simmel képviselt. Simmel értelmezésében a köztes kétértelművé válik. Egyfelől a mediális reláció a relátumokat elválasztja egymástól, és távolságot tart közöttük, ami azáltal adódik, hogy különbséget tesz közöttük. Másrészt a reláció nemcsak az elválasztó köztesség (*Zwischen*), hanem az összekötő együtteség (Mit).

<sup>2</sup> Lásd még Hans Lippst (1959, 33.), aki egyetértőleg idézi Alexander von Villers „köztes ember” („*Zwischenmensch*”) fordulatát, miközben Cassirer a jelentés közös világáról beszélt. (Ezért az utalásért V. Schürmann-nak tartozom köszönettel).

<sup>1</sup> „Es waren zwei Königskinder, / Die hatten einander so lieb, / Sie konnten zusammen nicht kommen, / |: Das Wasser war viel zu tief.”

A köztesség/együttesség kétértelmősége folytán a társadalmi kölcsönhatás-folyamat immár nincsen ráutalva arra, hogy a társadalmat az egyének belső világában horgonyozza le. A kölcsönhatás folyamata egyedül az együttállásból adódik. *A pénz filozófiája (Philosophie des Geldes)* című munkájában Simmel ezt az értékelések kölcsönhatása formájában elemezte. Ám Simmelnek egy második, minden társadalomfilozófia számára fontos aspektust is köszönhetünk, nevezetesen a „harmadik személy” alakzatát (*die Figur des Dritten*), illetve a köztes hármas szerkezetét. Később még visszatérünk erre.

1.4. *Jean-Luc Nancy radikális szocio-ontológiája* • Abból az elemzésből kiindulva, amelyet Heidegger *Analyse* az együttes-jelenvalólétről adott, Jean-Luc Nancy az együttes elméletét dolgozta ki. Szocio-ontológiája az interszubjektivitás problémáját egészen magamögött hagyja. Az úgynevezett interszubjektivitás nem más, mint a közös megjelenés („*comparution*”) egy olyan drámában, amelynek egyikünk sem egyedüli szerzője, még kevésbé szerzője valamiféle transzcendencia. Nancy mármint azt állítja, hogy ennek a gondolatnak tulajdonképpen a *Lét és idő* új, és egészen másképpen koncipiálásához kellett volna vezetnie. És ő maga fog hozzá ahhoz, hogy a „lét értelmét” újrafogalmazza. A koegzisztencia problémáját minden most soron következő – én így mondanám: posztmodern – gondolkodás *experimentum crucis*-ának mondja. Nancy alapkérdése így hangzik: „mi történik miközöttünk?” (Nancy, 2004, 160.) – a köztesre vonatkozó kérdés, amely azután megengedi a kapcsolódó kérdést: mit jelent itt a „mi”? Ez az út a kontiguitást (Nancy így mondja: „a brutális kontiguitást” [Nancy, 2004, 10.]), a közelséget és távolságot, az érintkezést, az áttérjedést, hozzákapcsolást és

csábítást, a keresztezést és beavatkozást tekinteti kulcsjelenségeknek. A közöttünk/velük együtt lévő szövedék nem tárgy. Vagy Nancy-nál: „A lét együttvalóság és nem-együttvalóság.” (Nancy, 2004, 98.) Azaz tulajdonképpen nem is lehet az együttességről mint alanyról beszélni, „egyszerűen csak annyit mondjunk: »együtt« ...” (Nancy, 2004, 101.) Hogy hogyan elemezhető ez a szövedék, ez a kommunikatív szöveg közöttünk, Nancy *Szingulárisan plurálisnak lenni* című – már címében programatikus – könyvében mutatja meg. Az egymástól távolságban álló szingularitások érintkeznek, sem nem elszigeteltek, kettéválóak, sem nem esnek egybe üres identitásban, nem alkotnak egymással kontinuitást, s arról sincsen szó, hogy a varázslatos érintkezés valami eleve létező folyamatosságba avatkozna. A köztes, vagy mondjuk újra: a közép – nem valami, ami középpont ott található. A kontiguitás alapoz meg önmagunkat és másokat. Nem két már létező valakiről (*Dasein*) van szó, akik érintkezésbe léptek egymással, de ezt akár meg sem kellett volna tenniük; hanem így kell mondanunk: ahol érintkezés van, ott *ipso facto* ketten vannak távolságban és közelségben. Az alteritás a kontiguitás következménye. Mivel Nancy az együttesség nézőpontjából újraírja Heideggert, plurális ontológiája a kontiguitás hálózottságában a világeredetek sokaságát ismeri. A másik alteritása, ez az ő másik világeredete.

Másképp fogalmazva, az eredet mindig többes számban áll. A Nancy által kikiáltott új ontológia magja így hangzik: „Tehát nem először a lét, amelyhez azután az együttesség hozzáadódik, hanem az együttesség a lét középpontjában.” (Nancy, 2004, 59.) Ha önmagunkról és a másikról mint a kommunikatív szövegbeli funkciópozíciókról fogunk beszélni, úgy Nancy-nál ez analóg módon úgy

hangzik, hogy sem én-ről, sem szubjektum-ról nem lehet szó, csak a tiszta önmagunk-ságról, mint „a megkülönböztetés megkülönböztettjéről” (Nancy, 2004, 62.). Ebből következően nem létezik az a transzcendentális álláspont, amely felől a megkülönböztetés megkülönböztetés-mentesen bevezethető volna. „Mi: minden alkalommal más, minden alkalommal másikkal.” (Nancy, 2004, 65.)

Az ilyen közöttes különböző módokon konfiguráltként gondolható el. A klasszikus-modern európai filozófia, ebben az *arché* és *telosz* ögörög megszállottságához kapcsolódva, úgy vélte, hogy az arché – amely egyaránt eredet és uralom – minden köztes tere egyetlen egységes pontban fut össze. Hierarchia mint anticipáció, illetve az üdv képviselője; mert a rendet csak mint hierarchikus uralmat tudták elképzelni (Luhmann, 1978, 33.). Nancy elszakad minden archia-gondolkodástól is – ez an-archikus gondolkodásnak nevezhető (Nancy tudomásom szerint nem nevezi annak), mivel a szabad disszeminációt (kiszórást) nem egyetlen elv hatások sokaságává töréséből vezeti le, mint mondja Plotinosz. A világ – azaz a világ értelme – mindig újramezdődik, és nem egyetlen archéban. Ez feladja az egyetlen eredet és az ahhoz kapcsolódó *causae efficientes* logikáját, s ugyanígy minden archeológiát; az eredetek sokféleségének logikája, sokkal inkább, a szingularisan plurális „felmerülés” logikáját követi.

Az an-archikus gondolkodás a prepozicionális – vagy, ha a magyar nyelvre gondolunk, a posztpozicionális –, azaz a relacionális köztesesség/együttesség terét mint hálót strukturálja. Nancy *Le Sens du Monde* című munkájában egyenesen a világ hálójáról mint szingularitások pluralitásáról beszél. (Nancy, 1993, 80.) Immár világossá válhatott, hogy Nancy socio-ontológiája a radikális immanencia

filozófiájának esete. E filozófia számára a világ értelme nem olyasmi, ami hozzáadódik a világhoz, hanem a világ a háló, amelyben az értelem cirkulál, és amely felváltja az uralom törvényét, vagy az egyetlenegy elvet, amely a világot megteremtette, és értelemmel felruházta, az archét mint előzetes megalapozási aktust. Ebben a hálószerkezetben foglal helyet az individualitás és alteritás is. Csak a világ hálója az, amely az alteritást alterálja, és a pluralitást individualitásokká szingularizálja. Nem egyetlenegy elv generálja törés révén a sokaságot, hanem a sokaság világimmanens, mielőtt valamely arché megalapoztatható volna. Az értelem-cirkuláció a szubsztanciális egységeket hálózati kapcsolódásokkal helyettesíti.

Bármily vonzó is Nancy megközelítésmódja a relacionista szociálontológia számára, döntő deficitet mutat azzal, hogy bár elkerüli a prepozicionális köztesség/együttesség minden szubsztancializálását, éppen ezáltal erről a közétről kevés ténylegeset tud mondani, úgyhogy a negatív teológia analógiájára itt egyfajta negatív ontológiáról beszélhetünk.

Vagyis – felruháva e perspektivikus megkülönböztetőképeséggel – Nancy elvont közteséhez konkrét formát rendelhetünk: változatomban ez a kommunikatív szöveg. A kommunikatív szöveg, amely az önmagunk, a másik és a „harmadik személy” funkciópozícióit rendszerként kezeli, az a konkrét forma, amelyből a szociálisnak olyan ontológiája fejleszthető ki, amely a modernitásnak mind individualizmusát, mind kollektivizmusát elkerüli, és egyúttal a szociális hálóját reménytelien elemzésperspektíva felé vezeti.

## 2. A kommunikatív szöveg társadalomfilozófiája

Minden kommunikáció mediális, középpont, a köztesben zajlik – és nincs ésszerű ok arra,



hogyan ezen sajnálkozunk, vagy hogy e tény mögé valamely közvetlen kommunikáció kritikai hátterét építsük fel, s minden valóságos kommunikációt e vélt ideális kommunikáció mértéke szerint mérjük. Ez az elképzelés ott válik mitikusá, ahol feltételezik, hogy a kommunikációban mintegy két belső végtelenségű individuum végtelenségei kerülnek egymással zavartalan kapcsolatba, oly módon, hogy az individuumok egymás számára kimondhatóvá válnak – ez volna akkor a tulajdonképpeni, ugyanakkor azonban nem mediális kommunikáció, voltaképpen azonban egyfajta kommunió.

A medialitáselméleti megközelítésnek kétszer két különböző interpretációs lehetőséget kell tételeznie. Egyfelől adódik a médium mint közép és mint eszköz alternatívája, másfelől a szubsztancialisztikus és a relacionisztikus (funkcionalisztikus) interpretációs alternatíva. Az első döntésen gyorsan túljutunk. A médiumot eszközként felfogni annyit jelent, mint ismét csak valamely individualisztikus (vagy akár esetleg kollektivistikus) megközelítésből kiindulni. Hiszen az eszköz fogalma olyan cselekvéseméletbe van beágyazva, amely *per se* módszeresen individualisztikus (a praxisteóriáktól eltérően, amelyek nem szükségképpen ilyenek). Cselekedni az individuumok cselekszenek, és a kollektívumok, ha individuális aktorokként értjük azokat. Tehát ebben az alternatívában csak az az opció marad, hogy a médiumot szervező középként interpretáljuk, amely felől meghatározandó, hogy mi lehet az individuum, a szubjektum, a személy, az ember.

A másik döntési alternatíva valamelyest több megfontolást igényel. Noha úgy tűnik, mintha a szubsztancia-alternatívával éppily hamar megbirkózhatnánk, hiszen az olyanféle szubsztanciális valaminek, amely a me-

diálisnak vonatkozási pólusait modalizálja, valami személyfélnének kellene lennie, amivel megint egyfajta individualisztikus-cselekvéseméleti állásponthez jutnánk vissza. Ám ennyire nem egyszerű a helyzet. A szociális folyamat közötteben adott esetben készülékek, azaz a technika is megtalálható lehetne, továbbá – és ez súlyosabban esik latba – ott helyezkedhetne el a hírvivő figurája is, ahogyan azt Sybille Krämer (Krämer, 2008) és korábban Michel Serres (Serres, 1995) kidolgozta. A hírvivő „nem semmi” (Gamm, 2000), de „cselekvése” megbízás alapján történik, éppen nem mint a modernitás autonóm cselekvő szubjektumai cselekszik, hanem inkább angyalok módjára. Egyetlen „cselekedete” az üzenet utasításnak megfelelő átadása. Az angyal ezért sem a „cselekvésért”, sem az üzenet tartalmáért nem felelős abban az értelemben, ahogy a szabad cselekvő szubjektumok etikája szerint a felelősséget értjük. Csak akkor cselekedne, ha eltérne az utasítástól, és pedig felróható módon szabadon (Schelling szabadságfogalma értelmében). Másrészt azonban az üzenet nem adja át önmagát, átadóra szorul: az angyal szükséges (Cacciari, 1987, lásd: Röttgers 2005).

Lehetséges volna természetesen, hogy a hírvivő (angyal) pusztán fikció, amely csak azért szükséges, mert a rendezettség köztesében tátongó semmit (a Hésziodosz értelmében vett káoszt) nem tudjuk elgondolni, ahogyan Michel Serres (Kantot megfordítva) egyfelől ugyan azt mondja, hogy a világ káoszában a rend a legvalószínűbb kivétel, ám a rendből kiindulva éppen ezt kell elgondolnia. Így a közötte „nem semmi”, de épenséggel nem szubsztancia, csupán valamely szubsztancia hatékony fikciója, azaz kiméra.

Vizsgáljuk most meg akkor a másik alternatívát, nevezetesen azt, hogy a szervező

közép, a közötte nem más, mint reláció: hiszen a reláció talán nemcsak a relátumokat (az individuumokat/szubjektumokat/személyeket/embereket) képes megmagyarázni, hanem a közötte tér kiméráit is.

A közötteben lévő ezen processzuális relációt a kommunikatív szöveg fogalma alá sorolva elemezzük. E tartományt azért nevezük kommunikatív szövegnek, mert egyrészt szintagmatikus (processzuális) – szemben a paradigmával vagy nyelvrendszerrel –, másodsor mert ténylegesen nyelvi-diszkurzív (kulturálisan, szimbolikusan és normatíván) fogalmazott, és harmadsor mert kezdetül fogva szociális jelenség. Azaz a kommunikatív szöveg egyszerre bomlik ki az időnek, a diszkurzivitásnak (vagyis a szimbólumoknak és normáknak) és a szociálisnak három dimenziójában. Ám ahogyan az időbeliség kezdetül fogva két irányban bomlik ki (jövő és múlt) az aktualitás, azaz a szöveg jelene felől nézve, úgy áll egymással szemben a diszkurzivitásban a szimbolikus (Kantnál a „tisza ész kritikája”) és a normatív (Kantnál a „gyakorlati ész kritikája”) két iránya. A szociálisban a mediális processzuális relációjának két pólusát a belső/külső különbség mentén fogjuk jelölni. A kommunikatív szövegben önmagunk a maga másikkal, belső másikkal és külső másikkal konfrontálódik, miközben az önmagunk azt az indifferencia-pontot jelöli, amelynek az idő dimenziójában a jelen felel meg. Amiképp azonban nem létezik a tiszta közvetlen jelen, amire Derrida nagy nyomatékkal utalt, úgy nem létezik tiszta

közvetetlen önmagunk sem, amelynek ne volna másika, és ne volna lelke, azaz önmagunk nem közvetlenségként adott, hanem csak a kifejezésben, amely különbözik tőle, és amely a belső vagy külső másikkal<sup>3</sup> vonatkozik. Ha a husserli időelemzést követjük, ez azt is jelenti azonban, hogy meg kell különböztetnünk a múlt két formáját: a jelennel együtt adott retenciót és a külön intenció által konstituált reprodukciót.<sup>4</sup> Az együtt-adottságot közelségnek nevezhetjük. A reprodukció mint külön intencionális aktus ezzel szemben mindig feltételez valamely, az észlelés jelenén és annak közelségén, a retención túlmenő második intenciót, amely az elsőhöz mintegy törten viszonyul.

2.2. *Az etika a kommunikatív szöveg diszkurzivitásának dimenzióján belül* • Hogyan fest mármint az etika a kommunikatív szöveg társadalomfilozófiájának keretében? Az etikai ott jelenik meg, ahol a kommunikatív szöveg harmadik dimenziója, a diszkurzív felé fordulunk, és pedig ebben a dimenzióban a két irány egyikeként jelenik meg.<sup>5</sup> A diskurzus vagy deskriptív és elméleti, az episztemikusat vagy a noetikusat megalapozó, vagy pedig normatív, az etikait megalapozó. Ha ebben a dimenzióban is alkalmazzuk a közelség és distancia megkülönböztetését, akkor előbbit a megélt erkölcs végigélése kontinuumának, utóbbit a kötelességnek mint ama normativitásnak vehetjük, amely keresztülhaladt a reflexión, és a normativitásnak valami megkérdőjeleztebből újraalkotott konti-

<sup>3</sup> Gerhard Gamm (2000. 268.) kimutatja, hogy a másik már eleve „bennünk” van, amire nála a bűn- és szegénység utal.

<sup>4</sup> A szubjektumra mint a belső és a külső világ határára vonatkozóan Wittgenstein-nél és Merleau-Ponty-nál lásd Kathrin Stengel (2003) 117. skk., de már korábban:

Novalis (1965) 418. sk.: „Der Sitz der Seele ist da, wo sie sich Innenwelt und Außenwelt berühren. Wo sie sich durchdringen – ist er in jedem Punkte der Durchdringung.” A romantikus pszichológiához, amely az új, vagyis az elektromágnesesség és elektrokémia által inspirált természettudományok paradigmája mentén tájékozódik, lásd: Röttgers (1991).

nuitását jelenti. Az etika nem öncél, és mindaddig nélkülözhető, ameddig az erkölcs egyértelműként és nem megkérdőjeleztként érvényes. Az etika csak akkor lép fel a szöveg színpadán, ha az erkölcsi, normatív beállított-ságok kérdéssé váltak. Akkor az etika arra szolgál, hogy az erkölcsi konfliktusokat, amelyek a belső vagy külső másikkal szemben fellépnek, a megoldhatóság felé vezesse.

Az etikai reflexió azonban akár felettebb problematikussá is válhat, ha konfliktus-profilaxisként próbál fellépni; ha akkor lép fel, amikor konfliktusok még nem is adódtak, az etika az erkölcs korrozíójához is vezethet. Konfliktusokat hív életre ott, ahol eddig talán erkölcsi egyetértés állt fenn. Ilyenkor úgy tesz, mintha a konfliktus bármikor bekövetkezhetne, s az ellen fel kellene fegyverkezniünk. Ez azért van így, mert az etika mindig az erkölcsi jó oldalán áll, azt támogatja, illetve ebbe a pozícióba definiálja magát.<sup>5</sup> Az az aszimmetria, hogy az etika az erkölcsi jó és nem az erkölcsi rossz mellett kötelezi el magát, az időbeliség aszimmetriáihoz hasonlítható, ahol a jövő finalizáltan lép fel, azaz egyik jövő a másikat előfeltételezi, és a szociálisban meglévő aszimmetriákhoz, hogy ti. a társadalom ismertebb és ismeretlenebb másokat foglal magába, azaz olyanokat, akik a szövegnek szűkebb és tágabb értelemben résztvevői. A nem pártos etika, az az etika, amely nem a jónak fogja pártját, akárhogyan érti is azt, egyáltalán nem etika.

Ha a szociális dimenzióban láttuk a „harmadik” bevezetésének szükségességét, és csak

egyelőre hagytuk nyitva, hogy hogyan nézhetne ki a hármasság az időbeliségben, úgy itt most meglehetősen egyértelműséggel azonosíthatjuk a harmadik pozíciót. Amennyiben tudniillik minden normativitás az értékelés műveletéhez kötött, úgy a harmadik pozíció éppen az, amelyből az értékelés értékelései elvégezhetőek. Ám pontosan úgy, ahogyan a szociális dimenzióban a harmadik különbözőképpen betölthető, azaz elvileg rotáló funkcionális pozíció, úgy a diszkurzívban is az értékelés értékelése nem valamely magasabb dignitás értékelése, amely mondjuk a szentség vagy akár csak az igazságosság irányába mutatna, hanem itt is csupán olyan értékelésről van szó, mint bármely más esetben. Az abszolút harmadik sem a szociálisban, sem a diszkurzívban nem létezik. Az értékelés értékelése az egyszerű értékelésektől, ha ilyenek egyáltalán vannak, és a hármasság nem tartozik hozzá az etikai alapstruktúrájához, csak azáltal különbözik, hogy az értékelés értékelése által tárgyként kiválasztott cselekvések/vonások a kommunikatív szövegben értékelési cselekvések. Itt is úgy van, mint a filozófiában: az a filozófia, amelynek tárgya valamely másik filozófia, például a kanti, ettől még nem magasabb dignitású filozófia a kantiál, hanem csak olyan, amely filozofálva csatlakozik hozzá.

2.3. *A politikai gondolása* • Ha a társadalomfilozófiát tervezzük/látjuk az etika keretének, ez azt is jelenti, hogy a politikait másképpen kell gondolnunk, mint Nagy Politikának.

értelemben, hogy valamely dimenzió irányaként nem volna „helyre-helyező”, azaz a szöveg terét strukturálendő.<sup>6</sup> Niclas Luhmann (1978, 42.) „megbocsáthatatlannak” tartja Rousseau-nál és Rousseau óta, hogy a jó és rossz közötti különbség forrása maga jónak mondatik; ám ilyen erkölcselméleti szemrehányást szigorúan véve nem is engedhetne meg magának.

Ha megpróbáljuk a politikait a Nagy Politikától (az államoktól és az államokon túli szervezetektől) függetlenül gondolni, mivel annak klasszikus önmegértés-jelszavai – mint szabadság, egyenlőség, testvériség, emberi jogok, nemzeti szuverenitás, *volonté générale*, népi önrendelkezés, keresztény-nyugati értékközösség, a haza dicsősége és becsülete – elvesztették fényüket és motiváló erejüket, vissza kell mennünk az alapvető megkülönböztetésekig, hogy a politikait újonnan (fel)találjuk.

A politikai két irányban értelmezhető, egyfelől az államiság és az uralom Nagy Politikájaként, másfelől szubverzióként a komplexebb szocialitás keretében, amely ismeri a harmadikat, és az idegenről egyfajta felszabadító lenyűgözöttséget is feltételez. Ténylegesen a Nagy Politikában már régóta ilyen szubverzió zajlik, ha nem is az itt célba vett módon. Bármiféle politika elerőtlenítéséről van szó a tőkepiacok neoliberalisztikus logikája által.

Úgy látszik, hogy az etikanak mindkét irányban megvan a maga jól definiált helye. A Nagy Politikának mint az etika keretének az a háttere, hogy – a naiv-liberális krédó szerint – minden hatalom gonosz, hogy a politika az etika által „megszelídítendő”.

A politikainak mint a szociális manifesztálódási formájának másik kibontási iránya a plurális etikájával jegyzi el magát. Ez az irány tudniillik kétféle, hogy az eredet (az *arché*) egysége vagy a cél egysége vagy akár a kettő együtt a szociális számára orientációs értékkel rendelkezhetne, vagy kellene rendelkeznie. Számára az egység akarása mint olyan gyanús, s ezért az *arché* szubverzióját folytatja. Az *arché*-gondolkodás a pluralitást nem tudja elviselni, annak megszállottja, hogy a pluralitást egységgé kénytelen vagy köteles redukálni.

Aki azonban az egyetlen eredet pozícióját elfoglalta, az lehet a játékszabályok szerint az

uralkodó. Az archisták a politikában azt az álláspontot érvényesítik, hogy úgymond nincsen alternatíva, mivel az ész mindannyiunkban egy és ugyanaz, vagy mert a dolog maga kényszerít; ha ez így volna, akkor véleményeket készséggel lehetne ugyan cserélni, de azután mindenkinek egy irányba kellene húznia. A konszenzus és egység itt pozitív értékek, a politikai uralomstabilizáló fikciói. Ám illúziók, mivel az archaikus/archéikus egység gondolkodóknak hierarchiára van szükségük.<sup>7</sup> Nemcsak a középkor gondolkodott hierarchikusan, a későmodern is ebből él: mindannyiunk felett állnak az emberi jogok, és pedig azáltal, hogy „mi” (azaz mindannyiunk egysége) eldöntöttük, hogy ezeket hagyjuk magunk felett uralkodni.

Mivel a politikai a harmadik kizárására törekszik, ezért a szociálisnak komplexitást differenciáló praxisa. Azaz arról volna szó, hogy ezt a redukálást a maga részéről ugyan ne zárjuk ki, azonban tartsuk korlátok között, és legyünk érzékenyek az olyan kiszélesítő szociális praxisformák iránt, amelyek a politikait aláássák. Az ilyen, egyszerre kiszélesítő és felszabadító praxist talán mikropolitikainak nevezhetjük, és Deleuze-zel és Guattarival a politika deterritorializálásaként, a szociálisban történő reterritorializálásként jelölhetjük meg (Deleuze – Guattari, 1992, 239. skk., ill. Deleuze – Guattari, 1996, 97. skk.).

#### *Következtetések*

A szokásos vázlatok az etikát mint a szociális keretét mutatják be, és ezzel olyan társadalomfilozófiát igényelnek, amely magjában normatív. Ehhez képest itt megfordítottuk a ke-

<sup>7</sup> Jean-Luc Marion szigorúan megkülönbözteti a szentek közössége misztériumának hierarchiáját a politikai hierarchiától (Marion, 1977, 217.). Előbbi, ha van ilyen, itt figyelmen kívül hagyjuk.

retet, és azt ábrázoltuk, hogy egy nem kezdet-től fogva normatív társadalomfilozófia esetén az etikai és az erkölcsi egyáltalán honnantól jut szerephez. Szerephez jut, mint a szociális folyamat köztesében a szociális konkrét alakját jelentő kommunikatív szöveg diszkurzív dimenzióinak egyik iránya. Ezzel nem vitatjuk, hogy az etikának a szociális elé helyezése is bírhatna értelemmel; ám nem ez a szociális konceptualizálásának egyedül legitim perspektívája. Nem kerülhetjük el, hogy mindkét perspektívát, a normatívot és a deskriptívét, egyenjogúnak és egyaránt eredendőnek tekintsük. Amihez azonban ragaszkodnunk kell, amikor a szociális értelmének megértéséről van szó: az etika hegemoniaigényének vitatása.

Az erkölcsi kultúra fontos, ám etikailag nem megalapozható, csakis társadalomfilozófiailag. Maga Kant mondta *Antropológiájában*: „A purizmus [ti. az etikáé, ahogyan az *A gyakorlati ész kritikájában* található] ... társadalmi jólét nélkül” az erény torz alakja (Kant, 1910, 282.). Vagy, hogy időszerűbben fejezzük ki ezt a gondolatot: a társadalomfilozófia szolgáltatja az etika keretét, nem pedig fordítva. A humanitás több mint pusztán a szokás erkölcsi törvényeknek vagy bármely más etikának történő engedelmesség. A társadalom erkölcsa a kultúrájának része; megbízhatóságot alapoz meg, amely nem helyettesíthető minden további nélkül.

Ha az ilyen társadalomfilozófia felszólító értelmet nyerhet, az csak folyamodvány lehet annak érdekében, hogy a szövegben kapcsolatokat és átmeneteket ápoljunk. Miközben az etika például, legalábbis az univerzalizálás-

kritérium kanti érvényre jutása óta, az idegekről csupán annyit mondhat: nincsenek igazán idegenek, minden ember egyenlő, és egyenlően kezelendő, addig a kapcsolat- és átmenet-kultiválás képes az idegen valóságos idegenségével szembenézni, és késleltetni azt a pillanatot, amikor az idegen áttalál hozzánk, vagy mi áttalálunk az idegenhez; mert minden kultúra a kerülőutak ápolása, és azzal a rizikóval kell megtanulnunk együtt élni, hogy az idegen ellenség lehet, de azzal a roppant eséllyel is, hogy idegensége folytán a csábítás kalandját kínálja számunkra, és ezzel a megszabadulást megkérgesedésünkötől és megkövesedésünkötől. Akkor meg fog mutatkozni, hogy a szociális élet több és érdekesebb annál, mint ahogyan azt az univerzalizálás etikája el tudja képzelni. Az etika a biztonságot, az elvárások biztonságát akarja normatív visszaállítani, a boldogsághoz azonban a váratlan is hozzátartozik. A kommunikatív szöveg társadalomfilozófiája arra tesz kísérletet, hogy érzékennyé tegyen a váratlan iránt, szorgalmazza a kapcsolattartás kultúráját ezzel az idegennel.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Például szolgálhat itt a kulináris kultúra, amely nyitott arra, hogy az idegen konyha által gazdagodjon. Így a németek még a 19. század közepe tájt is élvezhetetlennek tartották a csípős paprikát, ilyesmit úgymond csak a magyarok és a spanyolok fogyasztanak, mára ellenben már nemcsak a zöldpaprika, hanem a csípős paprika is a német konyha standard részének számít. Ez az eleinte elutasított idegen a sajátunk gazdagodásának bizonyult.

Kulcsszavak: *kommunikatív szöveg, társadalomfilozófia, etika, Heidegger, Merleau-Ponty, Cassirer, Simmel, Jean-Luc Nancy*

## IRODALOM

- Cacciari, Massimo (1987): *Der notwendige Engel*. Ritter, Klagenfurt
- Cassirer, Ernst (1971): *Zur Logik der Kulturwissenschaften*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
- Deleuze, Gilles – Guattari, Félix (1992): *Tausend Plateaus*. Merve, Berlin
- Deleuze, Gilles – Guattari, Félix (1996): *Was ist Philosophie?* Suhrkamp, Frankfurt/M
- Gamm, Gerhard (2000): *Nicht nichts*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin (1929): *Sein und Zeit*. Niemeyer, Tübingen. (Magyar kiadás: *Lét és idő*. [fordította: Vajda Mihály – Angyalosi G. – Bacsó B. – Kardos A. – Orosz I.] Gondolat, Budapest, 1989.)
- Kant, Immanuel (1910): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In: Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*. Bd. VII. Königl. Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin
- Krämer, Sybille (2008): *Medium, Bote, Übertragung*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Lipps, Hans (1959): *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*. 2. Ed. Klostermann, Frankfurt/M.
- Luhmann, Niclas (1978): *Soziologie der Moral*. In: Luhmann, N. – Pfürter, Stephan H. (Hrsg.): *Theorie-technik und Moral*. Suhrkamp, Frankfurt/M., 8–116.

- Marion, Jean-Luc (1977): *L'idole et la distance*. Grasset, Paris
- Merleau-Ponty, Maurice (1964): *Le visible et l'invisible*. Gallimard, Paris
- Nancy, Jean-Luc (1993): *Le Sens du monde*. Galilée, Paris
- Nancy, Jean-Luc (2004): *Singular plural sein*. Diaphanes, Berlin
- Novalis (1965): *Schriften*. Bd. II. (Hrsg. Kluckhohn, Paul – Samuel, Richard) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
- Röttgers, Kurt (1991): *Romantische Psychologie. Psychologie und Geschichte*. 24–64. • <https://www.google.hu/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0CDwQFjAB&url=http%3A%2F%2Fjournals.zpid.de%2Findex.php%2FPuG%2Farticle%2Fdownload%2F99%2F138&ei=PytiUePoNsTBPNrxAQ&usq=AFQjCNFtO-ebSCD9tvRzX6hd5ANVh9cEQ&sig2=6gUdRoJOY44ezV-J9lcPTA>
- Röttgers, Kurt (2005): *Teufel und Engel*. Aisthesis, Bielefeld
- Serres, Michel (1995): *Legende der Engel*. Insel, Frankfurt/M.
- Stengel, Kathrin (2003): *Das Subjekt als Grenze*. De Gruyter, Berlin–New York

