

Nyíró Miklós

A mediális esemény ősi eszméje és a gyakorlat tipológiája

1.

Története során a gyakorlati filozófiát, rögtön eszméjének felbukkanásától kezdve, rendre az ellenkezés, tiltakozás, lázadás és leleplezés reaktív, apologetikus impulzusai motiválták. Arisztotelész Szókratész és Platón intellektualizmusa ellen lépett fel, Kant a modern természettudományok determinista világképe, annak hegemoniája ellen; Kierkegaard az egzisztálás ügye iránti – kulturálisan átörökített – érdektelenség ellen lázadt, Marx a munka és termelés elidegenült társadalmi viszonyai ellen; Nietzsche a hagyományos értékek nihilizmusát igyekezett leleplezni, Dewey a „konvenciók kerge” ellen küzdött; Heidegger a Nyugat *Vorhandenheit*-metafizikáját helyezte célkeresztbe, Gadamer a tudományos metodológia diszciplináris egyeduralkodása ellen küzdött, és így tovább. Közös mindezen törekvésekben, hogy kulturális hagyományainkban és a mindenkori társadalmi-politikai berendezkedéseinkben olyan erőteljes tendenciákat vélnek leleplezhetni, amelyek veszélyeztetik az emberhez méltó életvitelt és gyakorlatot, s a valódi praxis deformálásával és aláásával fenyegetnek.

Az emberre mint tevékeny-cselekvő lényre való összpontosítás, az emberi gyakorlat kilátásait illető aggodalom számos poszthegeliánus filozófiai törekvés elsődleges gyűjtőpontjának bizonyult, az angolszász területeken és a kontinensen egyaránt.¹ E tekintetben a hermeneutikai

Nyíró Miklós (1960) – filozófus, PhD, egyetemi docens, Miskolci Egyetem, Miskolc, miklosnyiro2011@gmail.com

A tanulmányban ismertetett kutatómunka az MTA-ELTE Hermeneutika Kutatócsoport keretében, az MTA TKI támogatásával, továbbá az EFOP-3.6.1-16-2016-00011 jelű „Fiatallodó és Megújuló Egyetem – Innovatív Tudásváros – a Miskolci Egyetem intelligens szakosodást szolgáló intézményi fejlesztése” projekt részeként – a Széchenyi 2020 keretében – az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg. Egy lényegesen kibővített változata 2017 folyamán jelenik meg a *Nyelv, közösség, végesség, identitás* című kötetben (szerkesztők: Fehér M. I., Lengyel Zs. M., Kiss L. A., Olay Cs.), Budapesten, a L'Harmattan Kiadónál.

¹E témához az egyik legjobb bevezetést Richard Bernstein *Praxis and Action: Contemporary Philosophies of Human Activity* című kötete nyújtja (Philadelphia 1971), mely a cselekvés mibenlétét vizsgálja, ahogyan az a marxizmusban, az egzisztencializmusban, a pragmatizmusban, valamint az analitikus filozófiában jelenik meg. Saját hozzájárulásaim a témához egyrészt a gyakorlati filozófia két gyökeresen eltérő kiindulópontját vetik össze egymással, Hannah Arendt akaratra összpontosító nézeteinek, illetve a „medialitás” Gadamernél központi szerepet játszó eszméjének a szembeállítására révén (Nyíró Miklós: *A gyakorlati filozófia két kiindulópontja: akarat (Arendt) versus medialitás (Gadamer)*. = *Lábjegyzetek Platónhoz 9. Az akarat*. Szerk. Laczkó Sándor. Szeged 2011. 364–379); másrészt két nem-representacionalista megközelítést, ti. a pragmatista naturalizmus és a filozófiai hermeneutika paradigmáit igyekeznek pozicionálni egymás vonatkozásában (Nyíró Miklós: *Art, Truth, Event. Positioning Pragmatic Naturalism and Philosophical Hermeneutics*. Saarbrücken 2017).

filozófia sajátossága abban áll, hogy az ágencia kérdéseit a véges megértés történetisége terminusaiban ragadja meg. H.-G. Gadamer filozófiai hermeneutikájának különössége továbbá, hogy a megértést egyfajta *phronészisz*ként értelmezi, a *phronészisz*t pedig a legszorosabb összefüggésbe hozza a dialógussal.²

A hermeneutika efféle újrafogalmazása, ez a kettős, egyszerre gyakorlati és dialogikus orientációja két nagy dimenzió vonatkozásában is relevánsnak bizonyult: a diszciplínák mátrixán belül talán ennél is nagyobb súllyal a modern társadalmak szociopolitikai jellemzői összefüggésében. Gadamer vállalkozásának társadalom-politikai, kritikai töltete talán abban mutatkozik meg a leginkább, hogy egy „hermeneutikai közösség” eszménye irányába mutat, egy olyan szolidaritás eszménye irányába, mely dialogikus módon jön létre és őrződik meg – szemben például az „osztály nélküli társadalom” eszményével vagy egy olyan társadalommal, melyet elsődlegesen a legalitás kényszerei integrálnak. Azáltal, hogy kihangsúlyozza a párbeszéd mentén kiépülő társadalmi kötelekek jelentőségét, a hermeneutikai közösség eszménye a praxis regulatív ideájaként, a gyakorlatnak irányt adó eszmeiként képes funkcionálni.

A dialogikus hermeneutikának a gyakorlati filozófiával való gadameri fuzionálása mindazonáltal egy döntő nehézséget rejt magában, olyan nehézséget, amely a jellemzett hermeneutikai közösség mint olyan létrejöttének a feltételeit érinti. Richard Bernstein ezt „az emberi *praxisz* kilátásait illető modern (vagy posztmodern) paradoxon”-nak nevezi, s a következőképpen jellemzi:

„Egy közösség vagy egy *polisz* nem olyasmi, amit létre lehetne hozni a *techné* valamely formája által, vagy megkonstruálható volna a társadalom adminisztrációja révén. Itt valamiféle körkörösség áll fenn [...] Egy olyan típusú közélet létrejötté, mely képes megerősíteni a szolidaritást, s általános szabadságot, a beszélésre és az odafigyelésre való hajlandóságot, a közös megvitatást s a racionális meggyőzés iránti elköteleződést, előfeltételezi egy ilyen közösségi élet kezdeti formáit.”³

A körkörösség azonban, melyre itt Bernstein utal, magának a *phronészisz*nek az elemi jellemzője.⁴ Éppen az tünteti ki a *phronészisz*t, hogy olyan tudás, mely vezérelni hivatott ugyan a

² Gadamer egész életműve a dialogicitás elve jelentőségének az érvényre juttatása körül forgott – annak a szerepnek a felmutatása körül, amelyet a valódi (szókratikus) dialógus játszik nem csupán a tudományok területén (már az arisztotelészi apofantikus diskurzus fellépésében is), hanem az esztétikai és az etikai tapasztalatban, ahogyan általában véve az emberek közösségi és politikai életében is. – Vö. Nyíró Miklós: *Hermeneutika, szellemtudományok, dialógus. Az Igazság és módszer tematikus hangsúlyai Gadamer 1931-es habilitációs írása fényében.* = „Szót érteni egymással”. *Hermeneutika, tudományok, dialógus.* Szerk. Fehér M. I., Lengyel Zs. M., Nyíró M., Olay Cs. Bp. 2013. 71–97, ill. Robert R. Sullivan: *Political Hermeneutics: The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer.* Pennsylvania 1989, és Uő: *Gadamer's Early and Distinctively Political Hermeneutics.* = *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer. The Library of Living Philosophers.* Vol. XXIV. Ed. Lewis Edwin Hahn. Chicago & La Salle 1997. 237–255. Hermeneutikájának ez a kettős – egyszerre gyakorlati és dialogikus, arisztotelészi és platonikus – orientációja találónan jut kifejezésre Gadamer 1931-ben kiadott kötetének már a címében is, mely a következőképpen hangzik: *Platón dialektikus etikája.* Ez a cím nem azt állítja, hogy „Platón »etikája« dialektikus” – mutat rá Gadamer a kötet első kiadásához írt Előszavában. Inkább azt hivatott a cím kifejezni, hogy „a platóni dialektika »etika«” s (a görögök esetében ez egyúttal azt is jelenti, tehetjük hozzá) „politika”. – Hans-Georg Gadamer: *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* (1931) = Uő: *Gesammelte Werke.* Bd. 5. *Griechische Philosophie I.* Tübingen 1985. 3–163. A német eredeti a következő: „Nicht, daß platonische »Ethik« dialektisch sei, wird hier behauptet, sondern ob und wie platonische Dialektik »Ethik« ist, wird gefragt.”

³ Richard J. Bernstein: *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis.* Philadelphia 1983. 175, 225–226.

⁴ Erre a tényállásra már a korai Heidegger is rámutatott a Platón *Szofistájáról* 1924–25 téli szemeszterében, Marburgban tartott előadása során: „A *phronészisz* vezérel és irányít minden emberi cselekvést, azonban valami másra is rászorul még, nevezetesen magára a cselekvésre.” (*Die phronesis leitet und führt jedes menschliche Handeln, ist aber etwas anderes noch angewiesen, nämlich die Handlung selbst.*) – Martin Heidegger: *Platon: Sophistes.* = Uő: *Gesamtausgabe Band 19.* Hrsg. I. Schufler. Frankfurt am Main 1992. 170.

praxiszt, ám eközben, kiépülése tekintetében, magára erre a *praxiszra* van utalva. Miközben a *praxiszt* meghatározó tudás maga is a *praxisz* által meghatározott. A *phronészisz* a *praxisznak* a know-how-ja mind a szubjektív, mind pedig az objektív genitívus értelmében véve. Mint ami a gyakorlat során kiépülő „tudás” a *phronészisz* egyúttal a *gewordenes Sein* kérdése, egy olyan lété, amely nemcsak, hogy állandóan keletkezésben lévő, hanem egyúttal létté vált keletkezés, amennyiben az felvette magába saját múltját.

Ezen a ponton az utak gyökeresen elválnak egymástól. A kérdés a körül forog, hogy melyek egy ilyen *gewordenes Sein* kiépülésének a lehetőségfeltételei, illetve hogy előmozdítható-e a kiépülése, s ha igen, milyen módon. Gadamer számára az e kérdésekre adandó válasz a (tág értelemben vett) *Bildung*ban keresendő, abban a folyamatban, melynek során egy általános és közös érzékre, egy – a közjó, a szolidaritás irányában tájékozódó – *sensus communis*-ra tehetünk szert. Bernstein, Habermas és mások viszont azt hangsúlyozzák, hogy a *phronészisz* érvényre jutásának döntő jelentőségű *külsődleges* akadályai is vannak, s hogy a már meglévő *phronészisz* legfőképpen azt igényli, hogy „részletekbe menően megértsük, miként működik a hatalom mint uralom (*Herrschaft*) – az uralomnak az a típusa, mely deformálja a *praxiszt* – a modern világban”.⁵ Egy efféle megközelítés bizonyosan joggal állítja, hogy „a filozófiai hermeneutika immanens kritikája [...] olyan kérdésekhez és gyakorlati feladatokhoz vezet el bennünket, amelyek túlmutatnak a hermeneutikán”.⁶

Itt azonban a kérdezés egy másik irányában vagyunk érdekeltek. A mi kérdésünk az, hogy a valódi *praxisz* kiépülésének feltételeit illető megértésünkben vajon nem hátráltatnak-e bennünket eddig fel nem ismert akadályok, melyek feltárása nagyon is hermeneutikai, tisztán értelmezői feladat. Ehhez különösen a *Bildung*-folyamat belső akadályaira kell összpontosítanunk, olyan vakfoltokra, amelyek saját történeti szituációink, avagy hagyományaink jellemzőiből fakadnak. Arra van szükségünk, hogy elmélyültebben értsük meg a *phronészisz* mint a *gewordenes Sein* egy fajtája kiépülésének a feltételeit, s ugyanakkor arra, hogy a *Bildung* átöröklött, ám elidegenedett formáinak további gyökereit tárjuk fel, túl azokon, amelyeket már leleplezték.

A dialogikus gyakorlat fellépésében rejlő paradoxon – úgy tűnik – azt vonja maga után, hogy az olyan közösségek megjelenése, amelyek képesek a valódi *praxisz* színteréül szolgálni, olyasmittől függ, aminek a véghezvitele nem teljesen áll a hatalmunkban, amit tehát nem lehet mesterségesen, valamely *techné* révén előidézni. Azonban kezdetét, fellépését illetően a *praxisz* mégis olyasvalamitől kell hogy függjön, ami elébe vág, ami tehát nem is *praxisz* jellegű emberi aktivitás. Ezért fontolóra kell vennünk azt az eshetőséget, hogy a dialogikus

⁵ Richard J. Bernstein: *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Philadelphia 1983. 156.

⁶ Uo. 161. Bernstein bővebben a következő, egymással összefüggő pontokat felsorolva összegzi Gadamerrel szemben megfogalmazott immanens kritikáját (kötetének „A filozófiai hermeneutika meghaladása” című fejezetében, 150–164.): 1) „a dologra (*die Sache*) való [gadameri] hivatkozás nem elégséges az igazság fogalmának tisztázásához”; 2) Gadamer „kritikáról alkotott elgondolása elégtelen, amennyiben a mindenkori történeti helyzetünkre való applikáció és elsajátítás témájának hangoztatása nem válaszolja meg megfelelőképpen a kérdést: »Mi képezi kritikai ítéleteink alapját?«”; 3) Gadamer filozófiai hermeneutikája „elmulasztja azt, hogy szembenézzen a hatalom és uralom jellegére, dinamikájára, taktikájára irányuló kérdésekkel”; 4) „mindannak a gyakorlati következményei, amit [Gadamer] a dialógusról, beszélgetésről, szabadságról és szolidaritásról mond, túlmutatnak a filozófiai hermeneutikán [...], s ahhoz a feladathoz vezetnek, hogy elmélyültebben tisztázzuk, mit jelent a *praxisz* saját történeti helyzetünkben, továbbá ama gyakorlati feladat [elé állítanak bennünket], hogy konkrétan megvalósítsuk, amit Gadamer humanitásunk legfontosabb jegyeként (*as being central to our humanity*) oly nemesen védelmez.”

praxisz szárba szökését valamiféle ellenőrizhetetlen, ugyanakkor alapító jelentőségű esemény vagy események sorozata teheti csak lehetővé – olyan események, amelyek keretében a bennük részesülők történetesen valamiféle közös alapra, s így közösségre lenek. Ugyanezen okból azonban a dialogikus *phronészisz*nek valamely előzetes, sem nem *praxisz*, ám nem is *poieszisz* jellegű aktivitásra utaltak kell lennie, valamiféle köztes gyakorlatra, melynek során éppen azzal jöhetünk tisztába, mit jelent adekvát módon viszonyulni a potenciálisan alapító jelentőségű esemény(ek)hez, mit követel meg az efféle esemény(ek)ben való részvétel. A vázolt paradoxonra vonatkozó eddigi megfontolásaink tehát egyfelől azt a feladatot tűzik elénk, hogy világosabb képet alkossunk magának a szóban forgó eseményszerűségnek a formális eszméjéről, másfelől pedig ama sajátos aktivitási mód természetének a kérdését vetik föl, mely az ilyen esemény(ek)ben való részesedés valamely módjának a jellemzőit hordozza magán.

Már maga az a tény azonban, hogy a legalapvetőbb emberi tevékenységi módokat megragadni hivatott hagyományos fogalmaink, úgy tűnik, eserben hagynak bennünket, amikor a *praxisz* lehetőségi feltételeiről kell számot adnunk, arra sarkall bennünket, hogy megvizsgáljuk, milyen vezérfonal mentén találhatnánk megfelelő módot arra, hogy felülvizsgáljuk ezt a hagyományos fogalmiságot, s alapvető típusaira tekintettel kísérletet tehessünk arra, hogy – ha vázlatosan is, de – újra-konceptualizáljuk az emberi tevékenységek teljes spektrumát.

Ilyen vezérfonalra Gadamer egyik központi belátására támaszkodva bukkanhatunk. Gadamer megfontolásainak a középpontjában ugyanis „a nyelv mint közép” (*die Mitte der Sprache*) eszméjét találjuk. Mint ilyen, „a nyelv [...] a végesség lenyomata (*Spur*)”, „médiium – közép –, melyben az Én és a világ [...] eredeti összetartozásában mutatkozik meg” – írja Gadamer.⁷ Mivel a nyelv ilyen első, mindent-övező, meghaladhatatlan eleme, avagy közege minden emberi világviszonyulásnak, ezért roppant tudáskészletet – mégpedig a reflexív tudás forrásain messze túlnyúló „tudást” – testesít meg ama módokat illetően, ahogyan az emberek képesnek bizonyultak belakni a világukat, képesnek bizonyultak értelemre lelni és megállapodni történeti egzisztenciájukban.

Ez az oka annak, hogy Gadamer újra és újra köznyelvi kifejezések értelmezéséhez folyamodik bizonyos jelenségek megvilágítása céljából, s hogy a *Begriffsgeschichte* sok esetben az éppen szóban forgó dolog melletti argumentumként funkcionál filozófiájában.⁸ Ám ha az idiomatikus

⁷ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázolata*. 2. jav. kiad. Bp. 2003. 504, 523.

⁸ A „fogalomtörténet” jelentőségét illetően lásd H.-G. Gadamer *Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie* című, 1971-es írását. = Uő: *Gesammelte Werke* Bd. 4. *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten*. Tübingen 1987. 78–94. Az egyik paradigmátikus eset továbbá, ahol valamely fogalom értelmének megvilágításához Gadamer e fogalomnak a nyelvi fordulatokban tükröződő „előzetes megértésére” – ti. a reflexív megfontolásoknak elébe vágó, egyúttal anonim „megértésre” – hagyatkozik, a játék fenoménjének gadameri elemzésében található. Amennyiben maga a játék nem „jelenik meg”, márpedig mint olyan elvileg nem jelenhet meg, azoknak a tudata számára, akik játszanak – hiszen a játék valami „transz-szubjektív”, a szubjektivitáson túlnyúló, melyben ugyan benne állhatunk, rá azonban sohasem láthatunk –, annyiban fogalmának megvilágítása szükségképpen valami másra, mint a tudatszubjektivitás, kell hagyatkozzék. A fogalmat illető belátás forrásként csakis a nyelvhasználat kínálkozhat – azok a szófordulatok, illetve kontextusok, melyekben az adott fogalmat jelölő szó használatos. Miként Gadamer fogalmaz: „A játészó jól tudja, hogy mi a játék, s hogy amit tesz, az »csak játék«, de nem tudja, hogy mi az, amit itt »tud«. Magának a játéknak a lényegére vonatkozó kérdésünk tehát a játészó szubjektív reflexiójától nem számíthat válaszra [...] Játék van ott is, sőt tulajdonképpen csak ott van játék, ahol nem a szubjektivitás magáértvalósága határozza körül a tematikus horizontot [...] Ezt már a szó használata is mutatja, mindenekelőtt [...] sokoldalú metaforikus alkalmazása [...] A metaforikus szóhasználatnak, mint mindenütt, itt is módszertani elsőbbsége van [...] A nyelv itt előre elvégzett egy absztrakciót, mely magában véve a fogalmi elemzés feladata. A gondolkodásnak csak hasznosítania kell ezt az előre elvégzett teljesítményt” – H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*: 134–35.

kifejezések és a fogalomtörténet a tudás és értelem ilyen elemi forrásainak, letéteményeseinek tekinthetők, *ennyivel inkább igaznak kell lennie ennek a nyelv legállandóbb, alapvető strukturális elemeire nézve!* A nyelvek bizonyos szerkezeti jellemzőire s különösen e jellemzők fejlődéstörténetére, mint az ember történeti önmegértésén belül végbement mély változástendenciák talán legalapvetőbb lenyomataira tekinthetünk, s ekként kell azokat szóra bírni.⁹

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

2.

Bizonyos nyelvészeti kutatások, melyek az indoeurópai nyelvek igerendszereinek történeti átalakulására irányultak, alátámasztani látszanak ezt a megfontolást. *Problémák az általános nyelvészetben* című 1966-os művében Emil Benveniste egy kisebb fejezetet szentelt az ún. közép- avagy mediális ige nyelvtörténeti aspektusait érintő kérdéseknek.¹⁰ Mivel kutatása ered-

⁹ E tekintetben figyelemreméltó, hogy a tényre, miszerint a metafizika mint olyan problémája szoros összefüggésben állhat azzal a ráhatással, melyet a grammatika gyakorol a gondolkodásra, ismételten, s jelentős gondolkodók hívták fel a figyelmet. Nietzsche például a *cogito ergo sum* kartezianus formuláját értelmezve azt hangsúlyozta, hogy pusztán „egy grammatikai szokást követve” következtetünk így: „Gondolkodni tevékenység, minden tevékenységhez tartozik valaki, aki tevékeny, következőképp...” Nietzsche így folytatja: „Egy gondolat akkor jön, amikor »ő« akar, és nem amikor »én« akarom; úgyhogy a tényállás meghamisítása azt mondani: az alanyként álló »én« a feltétele az állítványként álló »gondolkodom«-nak. Valami gondolkodik: de hogy ez a »valami« éppen ama régi híres »ÉN« volna, az enyhén szólva csak egy feltevés, egy kijelentés, kivált nem »közvetlen bizonyosság«. Végül már ezzel a mondattal, »valami gondolkodik«, már ezzel is túl messzire mentünk: már ez a »valami« is egy folyamat *értelmezését* tartalmazza, s nem tartozik magához a folyamathoz.” – Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. Ford. Tatár György. Bp. 1995. 20. Érdemes felfigyelnünk arra, hogy Nietzsche itt a gondolkodást tisztá „eseményként”, pusztá végbemenetelként látatja – olyan eseményként, melynek végbemenés-jellegét meghamisítanánk, ha azt valamiféle mögöttes ágenciának akarnánk betudni, bármi is legyen az. Kicsivel később pedig Nietzsche már kifejezetten a filozófiákat általában uraló „valamiféle láthatatlan kényszer”-ről beszél, ti. a „grammatikai funkciók kényszeréről”, a „grammatikai funkciók öntudatlan uralmáról”. – Uo. 22. Az, hogy minden egyes „tevékenység”, folyamat vagy esemény mögé egy ágenst – egy alanyt – vetítünk, a grammatika egyik „kényszere”, s korántsem bizonyos, hogy az megfelel a jellemzett jelenség, történés, esemény inherens tartalmának. Nietzsche azonban túl messzire megy, és saját jobb belátásának mond ellent, amikor a grammatika efféle kényszerei végül is – a metafizikusok épp általa leleplezett dogmatizmusához nagyon is hasonlóan – „a *fiziológiai* értékítéletek és faji feltételek kényszerére” vezeti vissza. – Vö. uo. Továbbá, a grammatika gondolkodásra gyakorolt „kényszerét” hangsúlyozza, s ennyiben az arra felfigyelő Nietzschét látszik visszahangozni Heidegger is, amikor fő művében kijelenti: „más dolog a *létezőről* elbeszélve beszámolni, és megint más a létezőt *léte*ben megragadni. Ez utóbbi feladathoz többnyire nemcsak a szavak hiányoznak, hanem mindenekelőtt a »nyelvtan«”. – Martin Heidegger: *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály et al. 2. jav. kiad. Bp. 2001. 56.

¹⁰ Emil Benveniste: *Active and Middle Voice in the Verb*. = *Uő: Problems in general linguistics*. Coral Gables (Fla.) 1971. 145–151. Az eredeti, francia kiadás: *Problèmes de linguistique générale*. Paris 1966. Számunkra a középigé elsődlegesen az ógörög nyelvből ismert, mivel a nagyobb nyugati nyelvekben nem létezik morfológiailag elkülönülő alakja. Figyelemre méltó azonban, hogy a magyar nyelvben – ahogyan bizonyos egyéb élő nyelvekben is (ilyenek például az albán, az izlandi, a svéd, a bengáli stb. nyelvek) – megtalálható a középigé alakilag is elkülönülő formája. Például a *kinyilik* igékn középigé, melynek aktív alakja a *kinyitják*, passzív alakja pedig a régies *kinyittatik*. A nyugati

ményeivel, s azok filozófiai jelentőségének egy bizonyos vonulatával másutt már behatóbban foglalkoztam,¹¹ itt csupán összegzően térek ki ismertetésükre. Benveniste legfőbb állításai a következők: 1) Az aktív és passzív igenemek közti megkülönböztetés, mely az élő nyugati nyelvek igerendszereinek egyik alapvető eleme, az indoeurópai nyelvek történeti fejlődését tekintve távolról sem eredendő. 2) A passzív igenem a nála ősbibb középigéből származik. 3) Az indoeurópai igenemek fejlődéstörténete azt mutatja, hogy az ősi alakzat a mediális-aktív kettőse volt. Ezt az aktív-mediális-passzív hármasa váltotta fel – egy „köztes időszak”-ban, „a görög nyelv történetének egy adott periódusában” –, melyet azután a nyugati nyelvekre jellemző aktív-passzív szembenállás uralkodóvá válása követett. 4) Az igenemek e kategorizálása s így az azok megragadására használatos terminusaink is a görög grammatikusoktól erednek, s pusztán „a nyelv bizonyos stádiumának egy sajátosságát” fejezik ki. Ebből fakadóan az egyes igenemek jelentését és funkcióját más, eredetibb megközelítésben kell hozzáférhetővé tenni. 5) A két ősi igenem, vagyis a mediális és az aktív közti szembenállás elve nem az igék szemantikai természeté mentén lelhető fel, hanem az „*az alany és az ige által kifejezett folyamat közti viszonyon fordul meg*”: az alany vagy külsődleges és ennél fogva aktív, vagy benne foglalt, és ennél fogva mediális a megnevezett folyamat vonatkozásában.

A Benveniste megállapításaiból levonható egyik legfontosabb tanulság abban áll, hogy a görögök által *meszótésznek* nevezett igenemet nem mint az aktív és passzív közti „középsőt”, köztük átmenetet képezőt s így belőlük kiindulva értelmezendőt kell elgondolni – már csak azért sem, mert a középigé ősbibb a passzív igealaknál. Sokkal inkább mint „mediális” értelmű igenemet érdemes megragadnunk a *meszótész*t: olyan igeaként, amely az általa kifejezett *esemény* (*mint médium*) vonatkozásában már mindig is *pozicionált alany* aktivitását juttatja szóhoz.

Az ősi indoeurópai nyelvek igerendszerében ennyiben a medialis jelenségébe való elemi belátás tükröződik. Itt mind a mediális, mind pedig az aktív igenem egyszerre fejez ki három aspektust: *az ige által megnevezett eseményt, az eseménnyel vonatkozásban álló alanyt, valamint az alanynak az esemény vonatkozásában elfoglalt pozícióját* („*egzisztenciális*” *térbeliségét*). Ezzel szemben az aktív-passzív szembenállás keretében mindkét igenem pusztán két, mégpedig az előzőektől eltérő aspektust fejez ki: egyrészt az ige által megnevezett aktivitást (mely többé nem eseményként tűnik fel!), másrészt az alanyiságot (immár pozicionálítása nélkül!) – s épp a tekintetben különbözik az aktív és a passzív, hogy az alany ágense-e vagy pedig elszenvedője az aktivitásnak. Ez tehát egydimenziós, *lineáris szemlélet* (alany → aktivitás → alany), ahol is mindkét alakban az alany marad a fókuszpontban (aktívként, vagy éppen szenvedőként).

A mediális és aktív igenemek ősi szembenállásában még egy, *az ige és a szubjektum, esemény és alany terminusai mentén zajló gondolkodásmód* tükröződik. Itt még az ige által kifejezett esemény vagy történés áll a szemléletmód homlokterében, melynek vonatkozásában azután az alany pozicionálódik. Ezzel szemben az aktív és passzív igenemek közti szembenállásban,

nyelvek viszont – jellemzően – csak visszaható, esetleg aktív alakokkal képesek kifejezni a mediális ige által közvetített jelentést. Például a német mondat – „Dieses Buch liest sich leicht.” – visszaható formát használ, míg az angol mondat – „This book reads easily.” – aktív igealakot hasznosít a mediális értelem kifejezésére. A főbb nyugati nyelvek fejlődése arról tanúskodik tehát, hogy kereteik közt az *aktivitás és passzivitás terminusaiban való gondolkodás vált uralkodóvá*, a középigé funkciója és szemantikai sajátossága pedig jellemzően a háttérbe szorult.

¹¹ Nyíró Miklós: *A mediális esemény ősi eszméje és ontológiai újraélesztése a Lét és időben*. Többlet. Az Erdélyi Magyar Filozófiai Társaság lapja. VI(2014). 1. 110–143.

mely a nyugati nyelvekben vált uralkodóvá, egy, *a szubjektum és az objektum, alany és tárgy terminusaiban való gondolkodásmód* érhető tetten. Itt az ige által kifejezett folyamat immár csakis valamely alany aktivitásaként vagy „tetteként” válik érthetővé, s a tiszta esemény eszméje, mely mögött nem rejlik semmiféle ágens, s végbemenése nem tulajdonítható semmiféle mögöttes instanciának, a homályba vész.

3.

Az ősi indoeurópai, illetve a nyugati nyelvek igerendszereit itt elsősorban azzal a céllal vetettük össze, hogy azok alapján körvonalazhatóvá váljék a különböző aktivitási módozatok valamiféle tipológiája. Egy ilyen tipológia keretében mármost az ágencia (vagyis a ható- vagy mozgatóerő) három markánsan elkülönülő értelme rajzolódik ki. 1) Az első a nyugati igerendszerek aktív igenemében kifejeződő, az aktivitás spontán forrásának tekintett tiszta ágencia, mely nélkülözi az esemény bármiféle eszméjét. 2) A második az ősi igerendszerek aktív igenemében kifejeződő ágencia, mely az aktivitás spontán forrása ugyan, azonban valamely éppen zajló eseményre vonatkoztatott, noha aktivitása ezen esemény viszonylatában külsődleges. 3) A harmadik értelemben vett ágencia az ősi igerendszerek mediális igenemében fejeződik ki: ez valamely éppen zajló eseményre vonatkoztatott, mégpedig oly módon, hogy aktivitása ebbe az eseménybe ágyazódik, abban benne foglalatik.

Ez egy következményekkel terhes hármass felosztás. A legkevesebb, ami elmondható, hogy több mindent von maga után, mint ami a *poiészisz* és *praxisz* közti görög megkülönböztetésben rejlik. Az utóbbi megkülönböztetés ugyanis megfelelni látszik az (1) első, tiszta ágencia, illetve a (3) harmadik, mediális ágencia közti különbségnek, anélkül, hogy bármiféle megfelelőjét is képes volna felvonultatni annak az ősi aktív igenemében kifejeződő ágenciának, mely spontán forrása egy valamilyen eseményre vonatkozó, ám annak viszonylatában kívülről kifejtett aktivitásnak.

Arisztotelész elemzései szerint a *praxiszt* az különbözteti meg a *poiészisztől*, hogy miközben az utóbbi egy számára külsődleges célra vonatkozik, a valódi *praxisz* magában foglalja a célját.¹² A *Nikomakhoszi etikában* a következőképpen fogalmaz Arisztotelész: „mindenki, aki alkot, valami célból alkot; s az alkotott mű (*to poieton*) sem egyszerűen cél, hanem mindig valamivel kapcsolatban áll, és valamiért van (*prosz ti kai tinosz*). A cselekvés ellenben más: a helyes cselekvés (*eupraxia*) már önmagában véve is cél, s a kívánság éppen erre irányul.”¹³ A *poiészisz* és a *praxisz* közti legfőbb különbség abban rejlik tehát, hogy míg az előbbi esetében az *energeia* (vagyis az aktualitás, hatékonyság) a produktumba helyeződik, és tulajdonképpen már nem abban van, aki a produktumot előállította, addig az utóbbi, azaz a *praxisz* esetében az *energeia* az ágensben rejlik, akinek pedig mindvégig megvan a potencialitása arra is, hogy cselekedjen, ahogyan arra is, hogy ne cselekedjen. Miként Jaques Taminiaux fogalmaz: az „aktualitás és potencialitás nem azonos módon funkcionálnak a *praxisz*, illetve a *poiészisz* esetében”,

¹² A *Metafizika* vonatkozó helye Halasy-Nagy József fordításában így hangzik: „az olyan cselekvés, aminek vége van, egy se cél, hanem csak eszköz a cél felé vivő úton [...] Az a folyamat ellenben, melyben benne van a cél, befejezett cselekvés.” – Arisztotelész: *Metafizika*. Bp. 1992. Kilencedik könyv (Theta) 1048b 25–31, 229.

¹³ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Ford. Szabó Miklós. Bp. 1987. Hatodik könyv, 1139b 1–6, 159.

tudniillik „míg a *poiesisz* esetében a *dünamisz* külsődleges az *energeia* vonatkozásában, addig a *praxisz* esetében a *dünamisz* benne foglaltatik az *energeiában*”.¹⁴

Van azonban egy rés avagy hézag, amelyet – úgy tűnik – ez az arisztotelészi megkülönböztetés nem fed le. A „*prosz ti*” és a „*hou heneka*” (*Worumwillen*) közti kontraszt ugyanis csak a valamely további cél elérésére való, arra nézve hasznos termékek, illetve a csakis a *praxisz* során és a *praxisz* révén elérhető *eupraxia* (avagy helyes cselekvés) közti szembeállításra vonatkozik Arisztotelésznél. Nagyon is léteznek azonban olyan esetek, amikor bizonyos teljesítmények, amelyeket igen nagyra tartunk, nem jellemezhetők az *eupraxia* eseteiként, noha nem is hasznosságuk miatt fontosak a számunkra. Létezik a tevékenységeknek egy olyan köre – s ezekhez kapcsolódóan olyan teljesítmények vagy produktumok –, amelyek jórészt a *poiesiszszel* rokonságot mutató jegyekkel jellemezhetők ugyan, mégis gyakran ahhoz fogható dicsőség övezi őket, mely inkább a *praxisz* kiválóságának szokott kijárni. Ilyen teljesítmények a műalkotások, annak a fajta emberi aktivitásnak a megnevezésére pedig, amely létrejöttükhöz vezet, a szűkebb értelemben vett „alkotás” fogalmát fogom fenntartani, így különböztetve meg azt az előállítástól, másfelől pedig az eminens értelemben vett cselekvéstől.

4.

Valójában az előállított termékek, illetve a műalkotások közti különbség adekvát fogalmi megragadásának a hiánya, s *a fortiori* a létrehozásukra irányuló aktivitási módok közti különbség megfelelő konceptualizálásának az elmaradása széles körben érezteti a hatását filozófiai hagyományainkban. Az emberi gyakorlatról alkotott nyugati elméletek többsége számára a *poiesisz* és *praxisz* közti görög megkülönböztetés bizonyult döntőnek, beleértve a 20. századi fejlemények többségét is.

Heidegger egzisztenciális analitikájában például nincs hely a művészet kérdése számára. Köztudott, hogy az ezen analitikát meghatározó legalapvetőbb különbségtételt, ti. az egzisztencia tulajdonképpeni, illetve nem-tulajdonképpeni módjai közti distinkciót Heidegger a *poiesisz* és *praxisz* közti arisztotelészi megkülönböztetés mintájára vázolta fel.¹⁵ Ennek megfelelően az analitika a dolgokkal való mindennapi pragmatikus-instrumentális foglalatosság világát tárgyalja – ahol is a jel játszik fontos szerepet –, illetve a tulajdonképpeni egzisztálás lehetőségfeltételeivel foglalkozik. A *Lét és idő* nem foglalkozik a szimbólumok, képek, ábrázolások és bemutatások világával, az értelemközvetítés mindezen mediális formáival. Miként olvashatjuk, „[m]inden indikáció, ábrázolás (*Darstellungen*), szimptóma és szimbólum a megjelenés (*Erscheinung*) [...] formális alapstruktúrájával rendelkezik”, tudniillik, a „megjelenés *meg-nem-mutatkozás*” – hangsúlyozza Heidegger.¹⁶ Az ábrázolások és szimbólumok tehát – vélhetően – azért nem érdemelnek figyelmet a korai Heidegger fundamentálonológiaiájában, mert pusztá megjelenés-jellegük ellentétes azzal, aminek az irányában ez az ontológia tájékozódik, ti. a lét fenoménjének az önmegmutatkozásával.

¹⁴ Jacques Taminiaux: *The Reappropriation of the Nichomachean Ethics: Poiesis and Praxis in the Articulation of Fundamental Ontology*. = Uő: *Heidegger and the project of fundamental ontology*. Albany 1991. 123.

¹⁵ Lásd pl. Taminiaux említett írását (uo.) vagy Theodore Kisiel *The Genesis of Heidegger's Being and Time* című kötetét, Berkeley 1993. 9.

¹⁶ M. Heidegger: *i. m.* 46.

Am akárhogyan álljon is a dolog, a művészet kérdésére vonatkozó megfontolások elmaradása éppen a lét értelmére irányuló vezérkérdés tükrében tűnik meglepőnek s alkalmasint kifogásolhatónak.

A *Vita Activa* módozatairól nyújtott tipológiájában Hannah Arendt a munka, az előállítás, illetve a cselekvés közti hármast védelmezi, anélkül, hogy bármiféle módon utalna a műalkotások létrehozására irányuló tevékenység különműségére. A művészetnek szentelt rövid fejezet keretében Arendt főleg ezt a kérdést feszegeti: Miként járulnak hozzá a műalkotások „a világ állandóságához”? Tézise szerint a műalkotások „korokon átívelő állandósága (*permanence*)” materiális beiródásuknak – vagy például a versek esetében: spirituális bevésődésüknek – s így tartósságuknak köszönhető. Ennek megfelelően a *poiészisz* lényegét Arendt a „tárgyasításban” (*reification*) látja, s magától értetődőnek tekinti, hogy a művészeti produktumok létrehozására irányuló aktivitás egynemű azokkal a tevékenységekkel, amelyek egyéb termékek előállítását célozzák. Kifejezetten állítja, hogy „a műalkotások gondolati dolgok”, s hogy „ugyanaz a mesterségbeli tudás (*the same workmanship*) változtatja a gondolatot valósággá, mint amely az emberi leleménynek köszönhető többi tartós dolgot megépíti”.¹⁷ Ahelyett tehát, hogy a kreatív tevékenységként értett „alkotás” sajátzerűségét elismerné, Arendt egyszerűen a *poiészisz* és *praxisz* közt vont régi, arisztotelészi megkülönböztetést ismétli meg, még ha új hangsúlyokat is vezet be ezek jellemzésekor.

Ama gyakorlat státuszának a megítélése, mely műalkotások létrehozását célozza, az amerikai pragmatista-naturalista hagyományban is jelentős nézeteltérések tárgyát alkotta, kiváltképp a Columbia Iskola jeles képviselője, Justus Buchler és kollégája, John Dewey között.¹⁸ Dewey köztudottan a tapasztalat és természet egy nem-dualista metafizikáját dolgozta ki, mely az organikus emberi élet funkcionálásaként értett gyakorlat primátusát védelmezi.¹⁹ Az organikus interakciók e mindent átfogó eszméjének keretei közt azonban – noha Dewey nagyra értékelte a művészetek jelentőségét –, úgy tűnik, nem volt képes világos megkülönböztetést vonni sem a tudományos igazság, illetve az igazság ama fajtája közt, amelyet a műalkotások képesek közvetíteni, sem pedig azon tevékenységek közt, amelyek termékek előállítását célozzák, illetve amelyek művészeti képződmények alkotására irányulnak.²⁰ Buchler éppen ezt a Dewey tapasztalatfogalmában rejlő elégtelenséget igyekezett orvosolni az ítélőképességről alkotott saját elméletével, úgy, hogy az elismerje ama módok *változtosságát*, ahogyan az emberek interakcióba lépnek környezetükkel.²¹ Ezek az interakciók szerinte az ítélőképességen – vagyis a bennünket körülvevő komplexumok célszerű elrendezésén – alapulnak, melynek Buchler három fajtáját különbözteti meg: ítéleteink vagy aszszertív-kijelentőek, vagy exhibitív-felmutatóak, vagy pedig aktív ítéletek. Buchler tehát a

¹⁷ Hannah Arendt: *The Human Condition*. Chicago–London 1958. 169. (Kiemelés tőlem – Ny. M.)

¹⁸ Lásd említett, 2017-es kötetemet. (Nyíró Miklós: *Art, Truth, Event*.)

¹⁹ John Dewey: *Experience and Nature*. New York 1958. A gyakorlat mibenlétét Dewey már 1908-ban a következő szavakkal jellemzi: „a környezetnek a szervezet életszükségleteihez való adaptálását előidéző gyakorlati gépezet” („*the practical machinery for bringing about adaptation of the environment to the life requirements of the organism*”), John Dewey: *Does Reality Possess Practical Character?* (1908) = *The Middle Works, 1899-1924. Vol. 4: 1907-1909*. Ed. J. A. Boydston. Illinois 2008. 133.

²⁰ Lásd különösen John Ryder: *The Things in Heaven and Earth: An Essay in Pragmatic Naturalism* (New York 2013) című kötetének „Art and Knowledge” című 7. fejezetét.

²¹ Vö. Justus Buchler: *Metaphysics of Natural Complexes*. Eds. K. Wallace, A. Marsoobian, R. S. Corrington. Albany 1990. 2. kibőv. kiad.

felmutató-exhibitív ítélőképesség teljesítményeként elismeri a művészi alkotás folyamatának sajtószerszerűségét, s megkülönbözteti azt a különböző termékek előállításától, ami szerinte az aktív ítélőképesség egy formájának a teljesítménye.²²

5.

Az „alkotást” mint azt a sajátos tevékenységet, mely egyedülálló képződmények létrejöttéhez vezet, fogalmi hagyományunk fő csapásiránya ellenében is, világosan meg kell különböztetnünk az előállítástól, a konstruálástól. Az előállítás lényegéhez tartozik ugyanis, hogy előzetesen rendelkezésre kell állnia egy tervnek, mely az elkészítendő termékről alkotott elképzelésen alapul, s hogy a feladat éppen ennek a tervnek a megvalósításában áll – ez pedig ismételt elvégezhető, a termék újra és újra elkészíthető. A művészeti produktumnak ellenben éppen az az egyik lényegi jellemzője, hogy szigorú értelemben véve nem reprodukálható – a másolat soha nem nőhet fel jelentőségében az eredetihez. A műalkotások egyedülállóak és helyettesíthetetlenek. Ebből a tényből valami lényegi olvasható ki a művészeti alkotásokra nézve, az tudniillik, hogy minden valóban művészi képződmény legalább annyira egy ellenőrizhetetlen eseménynek – a „heuréka” felkiáltással ünnepelt „sikeredés” megismételhetetlen eseményének – a folyománya, mint amennyire a művész erőfeszítésének az eredménye, mégoly magas szintű technikai felkészültség esetén is. A kreatív alkotás folyamata tehát leginkább még a medialitás terminusaiban tehető érthetővé mint olyan gyakorlat, mely a *techné*re hagyatkozik, hogy általa alkalmasint része lehessen az értelemképződés uralhatatlan eseményében. A kreatív alkotás s annak befogadása úton van a *praxisz* felé, felkészít arra, ami a *praxisz*ban konstitutív.

6.

Jelen értelmezésünket, mely az alkotás tevékenységének az előállítással szembeni sajtószerszerűségét hangsúlyozza, s azt az ősi aktív igenemben kifejeződő ágenciamodusszal igyekszik megvilágítani, a következő példa is támogatni látszik. Ha magukat a nyelveket kívánjuk kikérdezni afelől – miként a fentiek fényében az kézenfekvőnek tűnik –, hogy vajon tanúsítják-e a különbségtételt, melyet itt a tevékenységi módok közt megvonni szándékozunk, akkor – közelebről – azt a kérdést kell feltennünk, vajon az ősi, mediális szemléletet még tükröző, illetve az azt már maguk mögött hagyó nyelvek eltérő módon fejezik-e ki a vitatott státuszú tevékenységet, tudniillik a művészi alkotást. Mármost azok a nyelvek, amelyekben a mediális ígének nem létezik morfológiailag elkülönülő alakja, s kereteik közt így az aktivitás és passzivitás terminusaiban való gondolkodás vált uralkodóvá – a mediális jelenség iránti fogékonyság pedig vélhetően a

²² Érdemes talán megjegyeznünk, hogy az ítélőképességnek ez a buchleri felosztása jelentős mértékben egybeesik az élet objektivációinak (*Lebensauserungen*) Dilthey által bevezetett hármas tagolásával: a fogalmakat, ítéleteket, gondolati alakzatokat Dilthey megkülönböztette a tettektől és cselekvésektől, s külön, harmadik csoportként kezelte az ún. élmény-kifejeződéseket (*Erlebnisausdrücke*). – Wilhelm Dilthey: *Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft*. = Uő: *Gesammelte Schriften*. Band 7. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1905–1910). Leipzig 1927. 189–291. Buchler művészetről alkotott nézetei továbbá figyelemre méltó párhuzamokat mutat Gadamer vonatkozó elgondolásaival is. – Lásd Nyíró Miklós: *Art, Truth, Event*.

háttérbe szorult –, legalábbis a nyelv médiumában kifejtett művészi aktivitásnak a megnevezésére jellemzően aktív igéket vesznek igénybe. Az angol így fejezi ki magát: *to write poetry* (verset, költeményt írni); vagy *to poetize* (verselni); a német pedig így: *zu dichten* (sűríteni, tömöríteni). A magyar nyelv azonban, melynek igerendszerében honos a középige, s valamelyest még őrzi a mediális szemléletet, ugyanezen művészi aktivitás megnevezésére egy olyan igét használ, mely nem tisztán aktív. A magyarban azt mondjuk: *költeni*. A költés pedig a bábáskodáshoz hasonlatos: az ősi, mediális szemlélet keretében aktív tevékenységnek minősül – a nyugati szemlélet felől közelítve azonban problematikusként, alig értelmezhetőként tűnik fel.

The Primordial Idea of Medial Event and the Typology of Practice

Keywords: language as medium, voice system, middle voice, event, typology of agency, poiesis, praxis, creativity

The paper deals with the problem of re-conceptualizing basic modes of human practice. This task is prompted by a consideration according to which our traditional conceptuality (originating from the Greeks) cannot account for the emergence of true praxis, and therefore, certain oblivion might have been institutionalized in our culture, already on the level of grammar. Such oblivion is revealed by pointing out that the voice systems of the primordial Indo-European languages, as opposed to those of the major occidental languages, were still able to capture an all-encompassing notion of “pure event,” and also that of a medial (event-related) agency. This yields a tripartite typology of agency that is able to account for the kind of human activity which mediates between *poiesis* and *praxis* and therefore may prepare for the latter.