

bizony kissé túl klasszicizáló, túl „simára csiszolt”. Itt viszont utalhatunk arra az alapvető, feloldhatatlan problémára, hogy a költő által használt „népies”, népdalos gyökerű, ama másiktól, a „nyugatostól” határozottan és tudatosan elkülönülő verselés visszaadására a franciában nincs mód. Aminthogy Ady óhatatlanul a kései szimbolizmus formanyelvén szólalt meg (egyébként gyönyörűen), a francia állampolgársággért e másik úrnak is már eleve dialektust kell váltania. Egy biztos: a hevenyészetten verses vagy éppen prózai átültetés itt csak vesztésséggel járhat. Eszünkbe juthat Timár György utószóbeli érvelése, miszerint mi lenne Verlaine ÓSZI DAL-ából, vagy Poe HOLLÓ-jából a rímek, a ritmus elhagyásával vagy akár részleges kiküszöbölésével... Némi egészséges pesszimizmussal és irracionális bizakodással tekinthetünk tehát a két kötet jövője elé, remélve, hogy az angol hatással szemben oly vitézül védekező Franciaország (vagyózó szemét ez esetben akár Budapestre vetve) őrizt még valahol s újra meg újra tanulja lírai anyanyelvét. Kevésbé kétségbeesett reménykedésre jogosít fel ugyanakkor, hogy a Párizsban élő Georges Kassaï, irodalmunk jól ismert kutatója és elszánt népszerűsítője terjedelmes József Attila-válogatás összeállítására készül, s így (neves fordítói és tudós ajánlói tekintélye révén) Attila 7sozef talán helyet szoríthat magának a francia köztudatban.

Lackfi János

A FILOZÓFIA ÉS A KOMMUNIKÁCIÓS TECHNOLÓGIÁK

Nyíri Kristóf, Szécsi Gábor (szerk.): *Írásbeliség és szóbeliség. A kommunikációs technológiák története Homérosztól Heideggerig*
Nyíri Kristóf előszavával
Aron, 1998. 294 oldal, 990 Ft

A filozófiatörténet védáktól Wittgensteinig terjedő tablója után most bevezetést kapunk a kommunikációs technológiák történetébe is Homérosztól Heideggerig. Nyíri Kristóf, a

kommunikációelméleti filozófia és filozófiatörténet nemzetközi vonatkozásban is jelentős képviselője hiánypótló könyvet adott ki magyarul Szécsi Gáborral együttműködve. Ha leegyszerűsítve és egyetlen mondatban akarjuk megfogalmazni az általa bevezetett filozófiai és filozófiatörténeti paradigmát, akkor azt mondhatjuk, hogy szerinte egy kor filozófiája elválaszthatatlan az adott korban uralkodó kommunikációs közegektől. Persze nyelvi paradigmától edzett „filozófiai” tudatunkban azonnal föltoled a kérdés: mi ebben az új, hiszen Humboldt és Frege óta a nyelv mint a (filozófiai) gondolatok hordozója már régen a vizsgálatok középpontjába került. Frege nézete – ismét egyszerűsítve – szerint a filozófia ne a megragadhatatlan gondolatokkal foglalkozzon, hanem azok „empirikus”, „kézzelfogható” megjelenésével, a nyelvvel. Míg a gondolatok magukban, mint a szubjektum átmeneti állapotai, „tudományosan” megragadhatatlanok, a nyelv, amely a gondolatok megjelenítésére és közvetítésére szolgál, igen jól elemezhető, és ezért a tudományos egzaktásra törekvő filozófusok feladata éppen a nyelv elemzése kell hogy legyen. Frege fölismerése új lökést és távlatokat adott a filozófiának, és a XX. század filozófiája a nyelv vizsgálatának jegyében „telt”. Francia kontextusban nem annyira Frege, mint inkább Saussure munkássága hatott a nyelv vizsgálata irányában.

A francia saussure-iánus és az angolszász nyelvfelfogásnak azonban megvoltak az ellenlábasai is, akik szerint a filozófiát nem kellene a nyelvre szűkíteni, vagy ha mégis a nyelvre összpontosítjuk figyelmünket, akkor a nyelv fogalmát ki kell tágítani. Franciaországban Derrida hangsúlyozta korai írásaiiban, hogy nem lehet a nyelvet saját írott volta nélkül, a beszélt nyelvnek az íráshoz való viszonya és az írásfogalom kitágítása nélkül vizsgálni. Az amerikai pragmatikusok pedig, James, de főként Dewey azt emelték ki, hogy a kommunikáció több, mint a nyelv, és nem kaphatunk megfelelőbb képet az emberről, a társadalomról vagy a filozófiáról, ha kizárólag a nyelvre összpontosítunk. Szerintük az ember cselekvéseivel, napi tevékenységeivel, biológiai és nyelvi funkcióival egy tágabb világba ágyazott, amely alapvetően kooperatív- van viselkedik vele, vagy amelyet az ember kooperációra tud kényszeríteni. A nyelv az

ember világba ágyazottságának pusztán egyik megnyilvánulása, és a világviszonyban a kommunikáció legkülönfélébb válfajait kell figyelembe vennünk. Ennek megfelelően Dewey szerint mi sem lenne a filozófia nagyobb félreértése, mint amit oly sok vezető kortárs filozófus tett, nevezetesen a filozófiának a nyelvanalízisre való szűkítése.

A huszadik század utolsó harmadában egyre több gondolkodó ismerte föl, részben éppen a dekonstrukció és a pragmatizmus hatására, hogy a filozófiának valamilyen módon túl kell lépnie a szűk értelemben vett „nyelv” vizsgálatán. E túllépés egyik legfontosabb állomása annak tematizálása, hogy a nyelv különféle módokon, mégpedig mint beszélt és mint leírt nyelv jelenhet meg, és e kétféle megjelenés másfajta gondolati és kifejezésbeli strukturáltságot követel, illetve hordoz. Föl kellett ismerni, hogy nemcsak a gondolat határozza meg kifejező közegét, de a kifejező közeg is meghatározza a gondolatot, például az „írás... új grammatikát, új logikát, új szemantikát – a megismerés új világképét hozza létre”.¹ Márpedig ha így van, akkor, állítja Nyíri, lehetőségünk van a filozófia történetét a kifejező és hordozó közegekhez való viszonyában vizsgálnunk.

A filozófia úgy, ahogy ma értjük, az írásbeliséggel vált lehetővé. A mnemotechnika követelményeinek megfelelően a szövegek szóbeli közvetítése elválaszthatatlan volt a megjegyzést és a szóbeli reprodukciót segítő narratív és textuális strukturáltságtól, attól, amit a későbbi irodalomtudomány műfajoknak és műfaji sajátságoknak nevezett. A szóbeliség nem tette lehetővé hosszú gondolatmenetek kidolgozását, a logikai-argumentatív felépítést. A beszéd mindig cselekvés, mozgalmasság, szemben az írás statikusával, „elméletiességével”. Mint Nyíri állítja, az írással a „cselekedetek, történések – az igék, jelzők és határozók – mozgalmasság-ritmikus szóbeli szintaxisát az elvont főnevek és elvont-idejlen összefüggések szintaxisa váltja fel”,² vagy mint Goody kiemeli, „a nominalizáció térhódítása a beszédbeli verbalizációval szemben, egy olyan folyamat, amely egy bizonyos típusú absztrakciót feltételez”³ – és megszületik a metafizika. A lineáris és alfabetikus írásbeliséggel együtt megszületett a metafizika is, hogy több mint kétszer évig urálja az európai gondolkodás magasiskoláit, egészen a pragmatizmus múlt századi megjele-

néséig, amikor is Pierce egy olyan átfogó jel-elméletet dolgozott ki, ahol maga a jelprodukció és jelhasználó is a jel részévé vált, és amely Jamesszel és Deweyval olyan nyelvértelmezés felé tolódott el, mely a szubsztanciális és nominális nyelvhasználat helyett az adverbialitást hangsúlyozta és érvényesítette, vagyis először tért vissza, a nyelven keresztül, a nyelvet kitágítva ismét egy írásbeliség utáni szóbeliséghez és ezek által átszőtt cselekvés-irányultsághoz, aktivizmushoz. Az amerikai pragmatikusok az elsők, akik megkérdőjelezték az írott nyelvnek a filozófia feletti uralmát, és a filozófiát megpróbálják visszahelyezni a tágabb társadalmi és egyéni életvilág-kontextusba.

A szóbeliség-írásbeliség dichotómiáját az amerikai Walter J. Ong, Marshall McLuhan tanítványa vetette föl, ORALITY AND LITERACY című könyvében.⁴ Nyíri Ong legfontosabb gondolatának azt tartja, hogy a „szóbeliség nyelve merőben más szemantikát és logikát sugall, mint az írásbeliség. Az írásbeliségtől nem érintett beszéd... szituációfüggő: a mondott szó jelentését gesztusok, hangsúlyok, arcjáték befolyásolják, a jelentés nem valamilyen önálló, mintegy a szó által megjelölt adottság, hanem az a jelentőség, amelyre a beszédaktus a cselekedetekbe és helyzetekbe beágyazva itt és most tesz szert. A szóbeli gondolkodás operacionális: nem általánosítható szillogizmusokban mozog, nem érzelmet elvont logikai azonosságot vagy ellentmondást, konkrét célok, fizikai műveletek mentén szerveződik”.⁵ Itt fölmerül azonban a kérdés, hogyan elemzendők például Saussure, Lacan vagy Wittgenstein azon szövegei, amelyeket diktáltak? Szóbeli közlések avagy írások? És ha a leírást szerkesztés követi is, melyik műfajba kell őket sorolnunk? Nyíri meggyőző érvelése mintha az írásbeliségnek és a szóbeliségnek pusztán az író és a beszélő felőli oldalát venné figyelembe. Az írásbeliség talán „önmagában”, a szóbeliségtől eltérően nem „szituációfüggő”: de létezik olyan, mint az írásbeliség önmagában? Az írásbeliség mindig egy szituációban keletkezik, melyben kétségtelenül nem jelennek meg gesztusok, hangsúlyok, arcjátékok, de az írás maga is aktus, és a leírt szöveg később, egy új szituációjú olvasásban aktualizálódik: az olvasásban és az olvasott megértésében, értelmezésében, morális vagy cselekvő következményeiben az írásbeli szövegszerűség ismét aktussá és cselekedetté válik vagy

válhat. Az interpretációban, az olvasásban a szöveg ismét „szóbelivé” válik, új, a régihez csak korlátozottan hasonló szemantikát, logikát és pragmatikát létrehozva. Ami persze a beszélt nyelvben a közvetlen jelenlét, az az írásban mint a szerző utánozhatatlan és egyedi stílusa jelenhet meg, és ez elkerüli érzésem szerint mind Ong, mind Nyíri figyelmét. Számomra úgy tűnik, hogy a kötet válogatásából kimaradtak olyan írások, amelyek *csak* az írásos szöveget jellemzik, és amit egészen általánosan a szöveg stílusának neveznek.⁶

Írásbeliség és a filozófia kezdetei

A könyv három fő részből áll, melyek AZ ÍRÁSBELISÉG SZÜLETÉSE, AZ ÍRÁSBELISÉG KÖVETKEZMÉNYEI ÉS A KÖNYV, SZÁMÍTÓGÉP „MÁSODLAGOS SZÓBELISÉG” címet viselik. Az első rész elsősorban a klasszika-filológia művelőinek jelenthet élményt, amennyiben Nietzsche, Ong és Havelock szövegei segítségével részletekkel szolgál a görög kultúrának a szóbeliségről az írásbeliségre való áttérésének körülményeiről. Nyíri olyan szövegeket válogatott, melyek alátámasztják tézisért, miszerint a kommunikáció a kultúrában elsősorban információ, formálás, tárolás és közvetítés. Ennek megfelelően a homéroszi eposzok egy nép teljes világképét, életmódját, szokásait és tudását közvetítették, minek következtében a szóbeliségről az írásbeliségre való áttéréssel ez a fajta műfaj jobbrara fölöslegessé vált. Az információt egyszerűen jobban lehetett tárolni az írott, lineáris szerkezetű, logikus szövegekben, mint az oralitás ismétlésektől, formai jegyeiktől túlterhelt költői műveiben: „A homéroszi görögök értékelték a kliséket, hiszen nem csupán a költők építettek a gondolkodás sablonos formáira, hanem az egész orális noétikai és gondolati világ is. Valamely szóbeli kultúrában a valaha megszerzett tudást újra és újra fel kellett frissíteni, máskéülően elveszett volna: a rögzített, sablonos gondolati sémáknak lényeges szerepük volt a bölcsesség és az adminisztráció hatékonyságának elérésében. Platón idején (Kr. e. 427?–347) azonban e téren változás következett be: a görögök írástudása végre lényegesen interiorizált írásbeliséggé vált – azaz a valamivé, aminek kialakulásához több évszázadnak kellett eltelnie a görög írás Kr. e. 720–700 körüli kifejlődésétől. Az ismeret raktározásának új módja nem a mnemonikai formulák, hanem az írott szövegek közegeben jelent meg. S ez felszabadítólag hatott a tudatra, lehetővé téve ezáltal egy

eredetibb, absztraktabb gondolkodásmód megjelenését. Havelock rámutatott arra, hogy Platón (még ha nem is egészen tudatosan) kirekesztette a költőket ideális államból, mert egy olyan új... noétikai világban találta magát, amelyben a hagyományos költők által olyannyira kedvelt formulák és klisék idejétmúltak és céltalannak bizonyultak.”⁷ Platón nem volt tudatában annak, hogy ő maga a szóbeliségről az írásbeliségre való áttérés korának paradigmatisz filozófusa, és ennek legjobb bizonyítéka, hogy miközben leszólja a költőket, akik pedig a szóbeliség par excellence kommunikátorai és informatikusai voltak, maga mégis problematikus viszonyban marad az írással. Talán meglepő, talán nem, Ong 1982-es könyvében nem hivatkozik Derrida LA DISSÉMINATION⁸ című művére, ahol pedig a francia filozófus kimutatja a *pharmakon* többes jelentését, annak „poliszémáját” kihasználva. Ebből a műből kiderül, hogy Platónnak jóval bonyolultabb volt az íráshoz való viszonya, mint ahogy azt Ong sejteti: „Platón... a PHAIDROSZ-ban és a HETEDIK LEVÉL-ben súlyos fenntartásokat fogalmazott meg az írással mint az ismeret rögzülésének mechanikus, embertelen módjával, mint a problémákra érzéketlen és a memória szempontjából destruktív technikával szemben, noha – mint tudjuk – a platóni filozófia már teljes egészében az írásbeliség filozófiája volt.”⁹ Teljes egészében az írásbeliség filozófiája, és mint ilyen, *pharmakon*nak, gyógyszernek és mérégnek, ahogy magyarrá fordították, varázsszövegnek (pl. 274c) tekintette az írást. Az írás Platónnál sokkal inkább mint lehetőség, mint egy új világ és egy új kommunikáció lehetősége jelenik meg, mint a mítoszok uralma meghaladásának és a filozófia megerősítésének lehetősége.

A görögség írásos kultúrájával, demokratikus városállami politikai berendezkedésével olyan világot teremtett, „amelyre a barbár szomszédok felfigyeltek, és bizonyos jelek szerint részévé kívántak válni”.¹⁰ Sajátságos történeti párhuzamot fedezhetünk itt föl, ha arra gondolunk, hogy az új elektronikus kommunikáció szülőhazája az az Amerikai Egyesült Államok, melybe a világ legkülönbözőbb kultúráiból és országaiból kívánnak bevándorolni az emberek, akárcsak annak idején a barbárok az írásfeltaláló Görögországba. Mindez azt sugallhatja, evolútíve azok az előnyös helyek, ahol az információk tárolásának és alkalmazásának legjobb technológiai kialakultak.

Igaznak látszik ez a biológia szintjén, ahol azok az élőlények a legéletképesebbek, melyek génstruktúrája a legtöbb információt tárolják, és a társadalmak esetén, ahol a legjobb információtermelő, -tároló és -közvetítő országok, népek vagy nyelvi közegek lesznek a legfejlettebbek, azaz legéletképesebbek. Mint Havelock írja, „*A társadalmi antropológia hívta fel a figyelmet fajunk különleges tulajdonságára, arra, hogy képesek vagyunk irányítani saját fejlődésünket. A korábbi természetes kiválasztódás által meghatározott genetikai örökségre ráépítjük a kulturális fejlődés önmagunk vezérelte folyamatát, amely különösen szembetűnővé válik, mielőtt az emberi társadalom urbanizálódik. E folyamat magyarázatára bevezették a későbbi újrafelhasználásra elraktározott kulturális információ fogalmát, melyet a genetikától kölcsönöztek. Ahogy a biológiai információ az élő sejtbe, a kulturális információ a nyelvbe van kódolva. Az emberi kultúra nem örökölt, hanem tanult, és a nyelven keresztül hagyományozódik nemzedékről nemzedékre.*”¹¹ A kulturális információ nyelvbe kódolását Dawkins a gének analógiájára mémeknek (*memes*) nevezte az önző génről szóló könyvében. Eszerint a mém a kulturális átadás és az utánzás egysege, és olyan példái vannak, mint egy jó ötlet, új ruhadivat, egy fizikai elmélet vagy egy zenemű. A jó ötletek, tudományos elméletek, ruhadivatok, technológiák, egyszerűen a mémek önmagukat terjesztik, minden reklám nélkül, futótűzként terjedve műhelyről műhelyre, egyetemi előadóról egyetemi előadóra, országról országra.¹² A lineáris alfabetikus írás kétségtelenül ilyen mémként alakította át az egész emberiség kultúráját az utóbbi néhány ezer évben, az egész biológiai evolúció elenyészően rövid utolsó szakaszában. Mint Dennett megjegyzi, jelenleg a memetikusan evolúció új szakaszába érünk, amikor az ember saját biológiai szerkezetét – amelyet mint írást olvas, újraír és manipulál – tudja megváltoztatni a neurotudományi és a genetikusan mérnöklés által.¹³ A kommunikációs technológiai közeg mint új „*memoszféra*” (Dennett) vizsgálatát ki kell egészíteni a neuro- és géntechnikai beavatkozások filozófiai implikációinak feltárásával, hiszen a biológiai mélyszerkezetek átalakítása új típusú, új genetikusan memetikusan szerkezetű egyedeket hozhat létre, amelyek adott esetben akár evolutíve is magasabb fokon állhatnak, mint a mai embe-

riség, ami a mai típusú emberiség fizikai létét fenyegetheti.

Írásbeliség, gondolkodás és cselekvés

AZ ÍRÁSBELISÉG KÖVETKEZMÉNYEI címet viselő második részben Jack Goody és Ian Watt a szóbeliség-írásbeliség társadalmi hatásairól írnak a kultúrantropológus szemszögéből. Az írásbeliséget nem ismerő társadalmakban a történeti és kulturális hagyomány teljes mértékben pragmatikus. Csak azok a tudásminták és tartalmak őrződnek meg a generációk emlékezetében, amelyeknek közvetlen haszna van számukra, amelyek segítik a népesség túlélését. William James kétségtelenül örömmel fogadta volna azt a megállapítást, hogy a törzsi népek számára „*a külvilág dolgai annyiban voltak megnevezve, amennyiben – legtágabb értelemben – hasznosak voltak... az írásbeliséggel nem rendelkező társadalmak nyelvében van valami benső, funkcionális alkalmazkodás, ami... a »megértés általánosabb kategóriáira« és a kulturális hagyomány egészére is*” érvényes.¹⁴ Ez az a funkcionális alkalmazkodás, amit Davidson nyelvelmélete alapjává tett. Az analitikus filozófia pur naturalizmusa meglepő módon hasonló eredményekre vezet napjainkban, mint a természeti állapotban maradt népek nyelvhasználatának és nyelv-világ kapcsolatának kutatása.

A természeti népek spontán nyelvfelfogása a múlthoz, a „*történelemhez*” való olyan viszonyt eredményez, amely szintén igencsak hasonló a pragmatikusok felfogására, akik hangsúlyozzák, hogy a múlt kutatása nem redukálódhat annak megismerésére, hanem mindig össze kell kapcsolódnia a jobb jelen és jövő kialakítására irányuló törekvésekkel. A természeti népeknél „*az egyénhez nem sok minden jut el a múltból, és ez alól csak az kivétel, ami a jelenben is kifejeződik. Ellenben az írásbeliségen alapuló társadalom krónikái aligha lehetnek más, mint hogy kikényszerítik a volt és a van közötti különbség objektívabb felismerését.*”¹⁵ A múlt idő eseményeinek írásbeli rögzítése nélkül természetesen elképzelhetetlen a civilizáció. Az évezredek során felszaporodott tapasztalati anyag archiválása és későbbi korok által való felhasználása elengedhetetlen feltétele volt annak a fejlődésnek, amit az emberiség az utóbbi két évezredben – elenyésző idő a biológiai evolúció évmillióihoz képest – meg-

tett. Ám a múlt túlzó tisztelete, a kizárólagos múltba fordulás ugyanúgy gátja lehet a fejlődésnek, mint a múlt elfelejtése. A pragmatikusok ezért hangsúlyozzák, hogy a múltat pusztán eszköznek kell tekinteni az emberiség jobb jövője érdekében. Ezzel látszólag azt követelik, ami az írásbeliség előtti népeknél mindig is működött, akiknek „a múltra irányuló semmiféle konceptualizálási szándékuk sem tud megszabadulni attól, hogy a jelen megfontolási irányítsák”.¹⁶ Természetesen a kizárólagos jelenben-lét ugyanúgy gátja a fejlődésnek, mint a jelenvak múltba fordulás. Persze a jövőre irányuló archiválás sem mindig vezet eredményre, mint amint azt éppen az amerikai űrkutatás újabb tapasztalatai mutatják. A legutóbbi években vették például észre a NASA kutatói, hogy a hetvenes években a műholdak által végzett kutatások elektromagnetikus-számítógépes tárolásban megmaradt adatai mára olvashatatlanok váltak: nem a demagnetizáció miatt, hanem mivel ma már senki nem tudja elolvasni azokat a kódokat. Kutatások, melyekbe két évtizede milliárdokat ölték, és eredményeit a „jövő” számára archiválták, mára teljesen haszontalanná váltak.

A szóbeliség-írásbeliség viszonya sajátos kétirányú interpretációs viszony. A szóbeliség nyilván megelőzte az írásbeliséget, és az írásbeliség – a rajzok, majd egyre fejlődő jelrendszerek egészen az alfabetikus lineáris írásig – eredetileg a szóbeli értelmezése. Az emberiség fejlődésében hatalmas lépés volt, amikor kommunikációját fizikailag maradandó jelekkel rögzíteni tudta. Ez első közelítésben a kommunikáció fizikai médiumának megváltozása: a szájműködés által kibocsátott elenyésző és a kommunikáció pillanatához kötött füllel hallható fizikai hanghullámokat felváltotta a kéz által vésett vagy leírt maradandó és a kommunikáció pillanatán túl is megmaradó, szemmel látható jelrendszer. Az interpretáció első lépésében a szájból jövő és füllel tartó hangokat és szavakat olyan jelrendszereké értelmezték, amelyek láthatók. Az írás föltalálásának legdrámaibb mozzanata talán nem is az, hogy a kommunikáló távolléte vagy halála után is fennmarad a kommunikáció vagy annak lehetősége, hanem az a minden figyelmesen író előtt világos és a fregei nyelvszemléletet alapjában megkérdőjelező tény, hogy a leírt soha nem azonos az

elgondolttal és a kimondottal. Az elgondolt egy időben alig rögzíthető tudati asszociációs zajlásban mindig sokkal többnek, kuszábbnak *tűnik*, mint a kimondott. A kimondás első beszűkítés a tudatzajlás kaotikus-kreatív áramaihoz képest. Persze a kimondás megerősíthető arcjátékkal, gesztikulációval, hanghordozással, tehát a lineáris sorrendben kijuttatott szavak kiegészíthetők a metakommunikáció „tudatzajlás”-közvetítő módozataival. A második szűkítés az írásé, amikor a kimondottat vagy elgondoltat az írás még lassúbb, lineáris szerkezetébe préselik. A leírt így már mindig interpretációk, szűkítések és szerkesztések, grammatikai útvezetők figyelembevételé által alakul ki. A leírt szöveg így nem mondható valami egyetlen, jól meghatározható tartalom, gondolat vagy érzés reprezentációjának. Kibújik az alól, amitől Heidegger félti a Nyugatot vagy talán inkább a Létezőt: a világképbe illeszthetőség alól. Ha az írás gondolatokat közvetít, azt csak (n)agyon szerkesztve, átalakítva, transzformálva és transzponálva teszi, és soha nincs biztosíték arra, hogy az adott írás *mögölli* gondolat „pontosan” és azonosan valaki által valaha is újra *gondolhatóvá* váljon. Az írás, tehát a nyelv nem teszi lehetővé a *pontos* reprezentációt és a rögzített világképet, mint ahogy maga sem az.

Hadd idézzem itt Heideggert hosszabban: „A görög *felfogáshoz képest egészen mást jelent az újkori képzetalkotás* [Vorstellen], amelynek jelentése leginkább *fejzei ki a repraesentatio szó jelentését. A képzetet alkotni* [vor-stellen] *jelenteli itt, hogy a kéznéllevőt* [Vorhandene] *mint szemben állót magunk elé helyezük, hozzánk, a képzetalkotóhoz* [Vorstellende] *viszonyítjuk, és ebbe a magához való viszonyba mint meghatározó tartományba visszakényszerítjük. Ahol ilyen történik, az ember magát helyezi a lét fölé, a képbe. Amennyiben viszont az ember magát ennyire a képbe helyezi, annyiban magát helyezi a jelenetbe, azaz az általános és nyilvánosan a képzeté vált* [Vorge-stellt] *körébe. Ezáltal az ember magát teszi jelenet-té, amelyben a létező kénytelen magát elő-állítani* [vor-stellen], *prezentálni, azaz képnek kell lennie. Az ember lesz a létező reprezentálója* [Repräsentant], *a tárgyi értelmében.*”¹⁷ Ahelyett, hogy azon morfondíroznék, hogy a stíluson kívül mi is új itt Kanthoz képest, inkább megpróbálom kifejezni az itteni heideggeri terminológiával is, hogy éppen az írás „biztosítja” a

reprezentáció sikertelenségét, tehát hogy a világ nem válhat soha teljesen világképpé, numerizálhatóvá, digitalizálhatóvá, egyszerűen „kutatástárggyá”. Ha pedig nincs soha totális megjelenítés, akkor nincs is soha kutatásvége, és a tudománynak vagy az „igazságkeresésnek” soha nem lesz vége. Nyilvánvaló, hogy az írás és a leírt szöveg nem tud „képzetet alkotni”. Az írás pusztán grafikai jelek sorozata, és csak az írást olvasó alkot képzetet: képzetet, de nem az írásról, hanem amire az írás magán kívül utalni akar, pontosabban amire az írás írója az írással utalni akart. Ez pedig, mint említettem, soha nem reprodukálható, soha nem válik az olvasó számára maradéktalanul „kéznéllevővé”. Így viszont nem határozhatjuk meg, hogy mi a szemben álló, tehát nem is tudjuk azt sem magunk elé állítani, sem egyetlen tartományba kényszeríteni. Az ember ennél fogva nem helyezkedhet a meghatározhatatlan lét fölébe sem, legfeljebb a jelenetbe, és maga válik jelcenné, de soha nem lesz a létező reprezentánisa, hanem mindig csak együtt létező lesz – inkább davidsoni, mint heideggeri értelemben. Az írás mindig meg fogja óvni az emberiséget, hogy kialakuljon a heideggeri világkép-szörnyűség szcenáriója. Az írástudóknak éppen ez adja a felelőségét, ezért nem lehetnek árulók. Egy bizonyos értelemben, mint látjuk, nincs is *pontosan* mit nem elárulni (vagy: mit elárulni), de el lehet árulni azt, hogy nincs mit elárulni. Ez mindörökké érthetetlen az írást nem tudók számára. Ezért nem szabad nekik elárulni azt, ami érthetetlen (nekik).

A dolgot még összetettebbé teszi, hogy a szövegírástól eltérő idejű szövegolvasás *mindig* azzal a nehézséggel áll szemben, hogy a szöveg már leírása pillanatában sem referált egyértelműen, hanem tudati, nyelvi, kontextuális, kommunikatív, sőt pszichológiai és szociológiai hálózatok metszéspontján jelent meg, e hálók egy interpretációjaként. Már mindig képben, „szövegben”, tág értelemben vett „írásban” vagyunk, de nem azért, mert annyira erősek vagyunk, mint Heidegger véli, hanem mert *már mindig* ott voltunk, tudataltalanul is. Egy késői olvasónak igen gyakran nem állnak rendelkezésére azok a dinamikus hálózatok, amelyek az adott szöveg textuális-kommunikációs „életvilágát” alkották. Ennél fogva az interpretáció és a szövegértelmezés, mint az értelmező és interpretáló szöveg to-

vábbi értelmezése nem törekedhet arra, hogy „eredeti értelmére” fejtse meg és vissza a szöveget. A szöveg mint textuális életvilág-dinamika már mindig több volt, mint önmaga, és egy későbbi értelmező e többségnek csak töredékét tudja föltárni. Ennél fogva egy korábban leírt szöveg totális megfejtése, értelmezése nemcsak hogy lehetetlen, de a rá való törekvés értelmetlen is. Mindig *képben* vagyunk, de soha nem teljes *leképezésben*, mindig „írásban”, de soha nem teljes leírásban.

További kérdés a szöveg pragmatikája. Minden – mind a beszélt, mind a leírt – szöveg egy pragmatikus mező része. Mindkét típusú szöveg létrejötté pillanatában egészen konkrétan maga is cselekvés, és mint cselekvés létrehoz valamit, hat a világban vagy legalábbis valahol, valamit a szövegen kívül. („Van valami a szövegen kívül.”) Egyrészt létrehoz valamit magában a szöveg kimondójában/leírójában, másrészt létrehoz valamit abban a kontextusban, amelyben megnyilvánul, továbbá létrehoz interpretációkat. A szöveg akár beszéd, akár írás, bár más-más módon, létrejötté pillanatában a legösszetettebb nyelvi aktus: beszédaktus vagy írásaktus.¹⁸ Minden szöveg redukálhatatlan és végtelen rétegzettségű aktualitás, amely mindig *már* interpretáció, tehát intertextus és további szövegek eredete. Ha mindezt figyelembe vesszük, akkor igencsak leegyszerűsítésnek tűnnek Ong kijelentései, mely szerint interpretálni „*annyi, mint világosan kifejezni azt, ami egy adott manifesztációban rejlik*”.¹⁹ Sietve megnyugtatta azonban olvasóját, hogy egyszerű definíciójával el kívánja kerülni az „*interpretációelmélet arabeszkekkel díszített, bonyolult részleteit*”, amelyeket szerinte Schleiermacher, Dilthey, Wittgenstein, Husserl, Heidegger, Bultmann, Gadamer, Ricoeur és Habermas munkáiból jól ismerünk. Kár lenne azonban, ha az olvasó itt túllapozná a tanulmányt, mert hamarosan kiderül, hogy Ong szövegében haladva maga is egyre cizelláltabbá válik. Közben ugyanis Márk evangélista szövegeit tanulmányozza, amely már leírásakor a szóbeli hagyomány egy interpretációja volt, maga is igen összetett fejtegetésekbe bonyolódik. Véleménye szerint a legfontosabb különbség a szóbeli hagyományban továbbadott szövegek és a leírtak közt az, hogy az előbbi kimondója uralja vagy talán, behatolhatná hozzá, uralni véli: a konkrét beszédhelyzetben

kimondott szó értelmezését irányíthatja, szavait elmagyarázhatja, illetve tetteivel hitelesítheti. Ezáltal a beszédaktus egy tágabb cselekvérendszer vagy egyedi cselekvés része lehet: „*Márk textuális világába sok szempontból orális stílusú textuális világ marad, amelyben a cselekedetek és a szavak felcserélhetők.*”²⁰ Amíg a szóbeliség világában maga az aktus a végrehajtott által ellenőrzött és a tanúk által ellenőrizhető, addig az írásbeliség világában a végrehajtott eltűnik saját szövege mellől, és az olvasó mint értelmező a szöveget már a maga módján kapcsolhatja vissza az aktusok pragmatikai világába, miközben „*A szöveg szerzője elveszti az uralmat az interpretáció folyamata felett*”, minnek következtében szétbomlik „*az eredeti életmód*”, „*a szóbeli szintézis*”.²¹ A leírt szöveg többé nem kapcsolható hozzá a leíró életmódjához. A beszélő tetteivel hitelesíti vagy cáfolja szavait, a szöveg többé nem kifogásolható az író személye miatt, hanem pusztán a mondottak alapján.²² Egy mai egyetemista sokszor nem is tudatosan reflektálva úgy dönti el, hogy milyen típusú filozófiával foglalkozik, hogy milyenek a tanárai, melyiknél kapcsolódik a tanított filozófiához vonzó életvezetés vagy személyiség, addig a régen leírt szövegeknél csak nagyon közvetve érvényesül ez a hatás. Vagyis az egyetem azért kiemelkedően fontos a kultúra művelésében és továbbadásában, mert a szóbeliségnek és egyfajta „cselekvő megjelenésnek” ad teret az írott szövegek mellé. Az interpretáció visszahozza a szövegeket a szóbeliségbe, hogy aztán az interpretációk leírásával azt visszaadja ismét az írásbeliségnek. Az egyetem olyan kohó, mely felolvasztja a régi textuális kövületeket, majd ezt a tevékenységét dokumentálva maga is újabb kövületeket hoz létre az utókor számára, mintegy új formába öntve a szóbelivé olvasztott írást. Ezért teljesen új jelenségnek kell tekintenünk a hálózati egyetemeket, hiszen ott megszűnik az írás-beszéd élőegyetemi kölcsönössége, pontosabban a szövegolvastás újfajta módozataival és következményeivel állunk szemben. Mint számos kutató észrevette, a hálózat olyan írást eredményez, ami már majdnem szóbeli szöveg: spontán, nem ellenőrzött, közvetlen, hibákkal teli, az élőbeszéd ritmusát adja vissza; és ráadásul a hangnál gyorsabban, a fény sebességével terjed. Mintha fölolvastaná a kövületeket, de az elektronikus kommunikáció kohójában maga

az öntőforma is felolvadna. Mindezek alapján fölmerülhet bennünk a gyanú, az új közege a rajta küldött „gondolatot” soha nem fogja az írásos kultúra „öntőforma” és „kövület” értelmében tudássá avatni. Mint Nyíri mondja, az „*elektronikus hálózat összefüggésében a tudás fogalma nem létezik*”.²³ De akkor mit fog közvetíteni a hálózati egyetem? A folyamat? Hérakleitoszt?

Mindez a „maga módján” természetesen további olyan kérdéseket vet föl, melyek kimaradnak Ong látóköréből: a szöveg interpretációja nem talál vissza az eredeti referenshez (amely, mint láttuk, már eredetileg sem létezik „tisztán”, „pontosan” visszaadhatóan), hanem legfeljebb a szöveg, a szöveg történeti és aktuális kontextusa, az olvasó-interpretáló képzettsége, interpretatív „ereje”, a szövegnek az olvasó által vélt vagy saját korában tényleges aktualitása közti kapcsolatba ágyazódva működik, és mint ilyen nem több, de nem is kevesebb, mint egy olyan új intertextuális és interpragmatikus dinamikus mező funkcionálása, mely újabb szövegeket és aktusokat, új szemantikát, interpretációt és pragmatikát generál.

Kis vallástudományi kitérő

Ong érinti, de nem tematizálja és nem problematizálja a keresztény (katolikus-protestáns) és a zsidó vallás írás(v)iszonyát, holott talán ebben is megragadható e vallások közti alapvető különbség. Az egész onnan indul ki, hogy a vallási tradíciókban a szóbeliség-írásbeliség egy folyton egymásba átmenő cserekapcsolatban van, ahol egyik sincs meg egyetlen percre sem a másik nélkül: „*A szóbeliségtől az írásbeliség felé való elmozdulással ellenlétes elmozdulás – vagyis a szóbeliség felé s onnét ismétellen az írásbeliség irányába – természetesen ugyancsak szédítően sokféle módon hagyott nyomot az ÓTESTAMENTUM kidolgozásán... A szóbeli anyagokat textuálizálták, majd a textuális anyagok – akár volt szóbeli ellenőrzéssel összekötött textuális ellenőrzés, akár nem – szabadon keringtek szóban, hogy aztán a szóbeliségből kiemelve ismétellen szöveggé dolgozzák fel őket.*”²⁴ Olyan szóbeli-írásbeli-szóbeli-írásbeli sorozatok keletkeztek, amelyekben nemcsak időbeli linearitásról, hanem szinkronitásról és folyamatos szinkron-diakron függéssről van szó. A szóbeli-írásbeli viszony azonban más a három vallásban. Ong nem tematizálja ezzel kapcsolatban a

zsidó vallást, ami miatt kicsit féloldalassá sikeredik fejtegetése. Jól ismert, hogy a zsidóság nem ejthette ki Isten nevét. Kimondhatatlan volt Jahve neve, a mindenek fölött uralkodó, aki népét jobb jövő felé vezeti. Jahve mindenütt *jelen* volt, a szélben és a csipkebokorban, a kőtáblában és a sátorban, de *sehol* nem volt *ott*. Jahve mindenek fölött állt, még a megszólítás és fogalomba foglalás fölött is. Ha pedig nem volt sehol és mindenütt volt, ha nem volt megnevezhető egy helyen, de mindenben jelen volt, akkor közvetlenül, konkrétan soha nem volt megragadható, megtestesülő, ezért folyton beszélni kellett róla, emlékezni-emlékeztetni kellett rá és várni eljövételét. Be kellett vonni a szövegbe, következőképpen a nyelv vált a vallás helyévé, az Istenről való beszéd és ennek segédeszköze, az írás. A zsidó vallás folyamatos és szünet nélküli beszéd az Istenről, imádság és a szent szövegek állandó interpretálása. A hagyomány átadása és a folytonos szövegben tartás, különösen a szétszórás után erőteljesen a családok feladata volt. Mintha a fizikai szétszórásnak a szövegbeli összetartással szegültek volna szembe. Minél több zsidónak meg kellett tanulnia olvasni és értelmezni a szövegeket, mert a vándorlás évszázadaiban nem lévén egyetlen fizikailag létező vallási központ és politikai főváros, csak ez biztosította az identitást, tehát a fennmaradást. A zsidó vallás ily módon írástudó és olvasni tudó vallássá vált, az értelmiségiek vallásává, ahol a schol megnevezhetően, mindenütt hívhatóan és várhatóan jelen levő Isten a beszédszerűség-írászerűség folyamatos kommunikációiban *jelent meg* a zsidó közösségekben. E sok évezredes családközpontú írástudó-hagyomány folyamánya az a páratlan textuális és intellektuális kreativitás, amely a zsidóságot története folyamán jellemzi.

Ezzel szemben a kereszténység számára – amelyről Ong többet beszél – Isten Jézusban megtestesült, eljött a Földre, majd visszatért az Atyaistenhez. Jézus bár írástudó volt, maga pusztán értelmezte az írásokat, a zsidó szóbeli hagyományba kapcsolódott, és akár csak úgy négyszáz évvel előtte Szókratész, nem írt, sőt kifejezetten kritikusan viszonyult az írásokhoz és az írástudókhöz, amely attitűdöt Pál apostol máig hatóan megerősített. A kereszténység számára Jézus *szövegen kívüli* valósága isteni volt, ő volt a Megváltó, tehát

az az Isten, aki kilépett saját rejtőzéséből, a világban sehol nem ott lévő jelenlétéből, a szövegekben és az interpretációkban való ottlétéből, aki fölöslegessé tette a régi írások további böngészését, hiszen nem az írásokban *ott*, hanem a világban, az időben *itt* volt. Amint Jézus teljesen cselekvő, aktuális életet élt, amint szavai cselekedeteinek részét képezték, amint beszédaktusai és cselekedetei felülbírálták a halott betűket, amint cselekvő interpretációja „felolvasztotta” a textuális kövületeket, a keresztények úgy vélték, hogy Jézus gyakorlati követésével teljes a vallásosságuk. Vagyis azt hitték, hogy a textualitás a cselekvés generációkról generációkra továbbadott folytonosságában fölolvastva meghaladható. A kereszténység így nem követelte meg az írástudást, és többek között ez segítette gyors elterjedését a tudatlan és nem zsidó népesség között. Mint Ong kiemeli, „*jól lehet a kereszténység középpontjában a BIBLIA áll, évszázadokon keresztül a keresztények többsége írástudatlan volt. A kereszténység a protestáns reformációig, amely a hangsúlyt az ÍRÁS magánjellegű olvasására helyezte, soha nem tekintette az írástudatlanokat az üdvözülés szempontjából hátrányos helyzetűeknek. Jézussal szemben és Isten előtt legalább olyan jó helyzetben voltak, mint az írástudók, sőt talán még jobb helyzetben is, mint az írástudók, Isten ugyanis »azt választotta ki, ami a világ előtt gyönge, hogy megszégyenítse az erőseket« (1KOR 127–128)*”.²⁵ Anélkül, hogy itt ezt a rendkívül bonyolult kérdést hosszabban elemezhetnénk, meg kell jegyezni, hogy ez a felfogás és az ilyen páli mondatok a történelem folyamán a keresztények nagy tömegeinek szellemi és intellektuális restségéhez vezettek. Miután a Megváltó *már* kilépett az írásokból, eljött *ide*, és a nagy kérdések végérvényesen megoldódtak, úgy tűnt, hogy nincs szükség további szellemi erőfeszítésekre, további írásokra és értelmezésekre, hanem elegendő a szóban is könnyen hagyományozható evangéliumi elvek (sokszor csak az egyházi parancsolatok) követése. Ez az attitűd, továbbá az írások és a hagyomány értelmezésének kisértésének vezetett oda, hogy a kereszténységben az önálló gondolkodásnak, írásmagyarázatnak, a vallás családi ápolásának és továbbadásának, az írás otthoni értelmezésének egészen a protestantizmusig alig alakult ki hagyománya. Kétségtelen, hogy számtalan gazdasági, történelmi, nyelvi és egyéb kulturá-

lis tényező játszott szerepet mindebben, mint ahogy abban is, hogy a XVI. századra megerősödött, önmagát megerősítő és nem vallásos értelemben írástudóvá váló európai polgárság értelmiségije révén a protestantizmusban függetlenítette magát a jobbára analfabétákat üdvösségre vezető katolikus egyháztól. A *sola scriptura* elv kétségtelenül szélsőséges megfogalmazása annak a protestáns értelmiségiek által egyébként szigorú értelemben soha nem alkalmazott, mert gyakorlatilag nem alkalmazható elvnek, hogy az írásokat mindenkinek magánuk kell tanulmányoznia és értelmeznie – és nem az írástudatlanokat tanító hivatalnak. Az európai nemzeti irodalmak és a nemzeti kultúrák kialakulásában nem véletlenül játszottak az írástudó protestánsok (és természetesen a zsidók) népességbeli számarányuknál összehasonlíthatatlanul nagyobb szerepet, mint a katolikusok. Egyszerűen gyakorlatuk és hagyományuk volt az írott szövegekkel való bánásmódban.

Mindezek alapján legalábbis relativizálni kell azt, amit Nyíri Kristóf erről a kérdéstről mond: „*Csakis az írás közegén át tudta az egyház megőrizni egységét; csakis a gyakorlati írásbeli műveltség kizárólagos birtokosaként volt képes a kora középkori egyház politikai hatalomra szert tenni; csakis e hatalom alapzatán volt lehetséges az egyház hierarchikus struktúrájának kiteljesítése.*”²⁶ Ez így igaz, de ez az írásbeliség szűk írásbeliség volt, és a tanítóhivatal írásbelisége, amely nem terjedt ki a „nép”-re. Miközben az egyház az írásbeliségnek köszönhette fennmaradását, a kereszténység, akitől a hivatal féltékenyen távol tartotta az írást és az interpretáció „jogát”, továbbra is analfabéta maradt, egészen az újkorig. Nem véletlen, hogy mikor az újkori polgárosodással szélesebb társadalmi csoportok írástudókká váltak, a protestantizmus szinte azonnal szétszakította az egyházat.

Ha Dennett fogalmával akarjuk érthetőbbé tenni az itt mondottakat, akkor azt mondhatjuk, hogy a zsidó vallás diskurzusaiban a narratív gravitáció középpontja maga az írás, annak értelmezése és gyakorlata volt, de nem a megnevezhetetlen és a mindenütt jelen lévő, tehát sehol nem – hacsak nem a szövegekben nem – ott lévő Isten. Ennélfogva a zsidó vallásos élett nagyrészt intellektuális tevékenység, munka a szövegeken és a szövegekkel volt. Tekintve, hogy a narratív gravi-

táció középpontjának nem volt atextuális, szövegen kívüli helye a fizikai világban, ennélfogva az értelmezések és interpretációk nem álltak be egy szövegen túlmutató irányba, aminek következtében a zsidók vallása tolerálhatta az interpretációk és világertelmezések elképzelhetetlen sokféleségét. Az interpretációk nagyon sok irányba mutathattak: soha nem sértették a sehol nem *ott* lévő Istent. Ezzel szemben a kereszténység esetében a narratív gravitáció középpontja egyetlen a fizikai és társadalmi világban megjelent személy, Jézus, aki mintegy kilépett az írásból (számtalan utalás található az ÚJSZÖVEVSÉGBEN arra, hogy Jézus „beteljesíti” az írásokat), ami ezáltal segédeszközzé vált, és megszűnt a vallási tevékenység középpontja lenni. A kereszténységben a misztikus vagy paruziális egyesülés felé történő cselekvő és nem interpretatív gravitációs mozgás mindig nagyobb szerepet játszott, mint az írások értelmezése. Tekintve, hogy a narratív gravitáció a kereszténységben szóbeli, praxisbeli és egyirányú, egyetlen személyre irányuló, a klasszikus keresztény tömegek gyakorlatától az a fajta intellektuális tevékenység, ami a modern kort jellemzi, idegen volt. A kereszténységnek a protestantizmusra volt szüksége, hogy szelcsebb társadalmi rétegeket intellektualizáljon és az írás felé fordítson. Paradox módon azonban az individualitást és a saját hitbeli meglátást hangsúlyozó protestáns vallásgyakorlat intellektualizmusa csak a BIBLIA-ra terjedt ki, és háttérbe szorította a filozófiát.

Szóbeliség, még egyszer

A könyv harmadik részének – melynek címe KÖNYV, SZÁMÍTÓGÉP „MÁSODLAGOS SZÓBELISÉG” – szerzői az írásos kultúrának a szóbeliségre való visszahatásával foglalkoznak. A hangos olvasással, az írásnak felolvasott írásá, tehát másodlagos beszéddé válásának következményeivel, valamint a másodlagos szóbeliséggel olyan új jelenségek jelennek meg a nyelvi kommunikációban, melyek szóbeliek, de csak az írás által váltak lehetségessé. Az írással kialakult és egyáltalán lehetségessé vált akadémiai, egyetemi és tudományos nyelv elsődlegesen írott nyelv, és csak mint olyan fogadható be. A felolvasott tudományos előadások, de gyakran az először előadásban hallott irodalmi művek, regényrész-

letek, rövid elbeszélések, költemények, de akár előadott és előadásra szánt drámák, színpadi művek is érthetetlenek első hallásra. A megértéshez, értelmezéshez és diszkusszióhoz gyakran szükségünk van az elolvasásra és újraolvasásra. Amit a kötet egyik szerzője, Heim mond, érthető az írásbeli felolvasásával tartott előadás által ismét szóbelivé váló szövegprodukciónak kritikájának is: „*Ma az akadémiai filozófia [...] azonosítja a filozófiai intelligenciát az írásbeli gondolkodással. Például az Amerikai Filozófiai Társaság összejöveteleinek vitaindító beszédeit még mindig hosszadalmas esszék felolvasásával tartják, melyek olyannyira írottak, hogy hallás után aligha érthetők a hallgatóságban ülő szakemberek számára. Az ilyen beszédek a filozófiai intelligencia modellálásának terhét hordják, és ezt éppen azáltal teszik, hogy megtagadják beszéd voltukat.*”²⁷ Az írás az imént említett műfajokban egyszerűen a tudat működésének segéd-eszközévé válik, struktúrájában nemritkán inkább egy „mentális” nyelv vagy akár egy „esztétikai világ” szerkezetét jeleníti meg, semmint a szóbeli közlést, ami felolvasása, „szóbeliesítése” esetén rendkívül nehezen és fáradságosan recipiálhatóvá teszi.

A tudományos felolvasásokkal eljutunk a Walter Ong által a köztudatba bevetett *másodlagos szóbeliség* fogalmához, amely tulajdonképpen a fenti értelemben „felolvasztott” és állandóan az „olvadottság” állapotában tartott írásbeliség. Ong e fogalmával jellemezni kívánja az olyan új, hangra és/vagy látványra alapozott közegek kommunikációs szerepét, mint a telefon, a rádió és a televízió. Szerinte ebben az új korban figyelmünk az írott szóról a hallható közegek felé fordul, melynek struktúrája és dinamikája kísértetiesen hasonlít az elsődleges szóbeliségéhez. Ez az új szóbeliség például olyan funkcionális elemek újramejelenésével jár együtt, mint az ismétlések, visszatérések, ritmizáltságok, alinearítások, melyek egyszerre szolgálják a bódítást, kápráztatást és a besulykolást vagy maibb szóval manipulálást. Ong szerint a másodlagos szóbeliség a közös hallási élménnyel ismét erősíti a közösségi tudatot, és a McLuhan által bevezetett „*globális falu*” egy új „életközösség” lehetőségét is jelenti. Akárcsak mestere, McLuhan, ugyanúgy Ong sem veszi észre, hogy itt a „globális” legalább annyira a „falu” fogalom eredeti jelentésének megszüntetése, mint annak kitágítása. Míg

ugyanis a klasszikus, tehát az elsődleges szóbeliség falvában egy egész világ együtt van étellel és halállal, szokásokkal, információkkal és cselekvési struktúrákkal, ahol az információ épp annyi, ami nagyjából a mindennapi élethez és cselekvésekhez szükséges, addig a McLuhani falu minden, csak nem ez. A globális falu része például Irak és az Egyesült Államok is. A „világfalu” lakói az amerikai precíziós kamerák közvetítésének köszönhetően a képernyőn figyelhetik a saját „globális falujukra” hulló bombákat, ám ez távolról sem vált ki belőlük olyan hatásokat, mintha nem globális, tehát sajátosan saját falujukra érné támadás. Ez utóbbi esetben azonnal fegyvert fognának, és a falu többi lakójával együtt otthonaik védelmére kelnének. A globális falu bombázása esetén azonban legfeljebb egy újabb zacskó „potato chips” kedvéért kelnek föl a karosszékéből. A globális falu nem falu, az elektronikus kommunikáció nem pótolja a közvetlen kommunikációt, akárcsak a globális egyetem sem pótolja a valóságos egyetemet. Ezzel természetesen nem az elektronikus kommunikáció szükségességét tagadom – ez értelmetlenség lenne, és egy olyan közeg visszautasítását jelentené, mely feltartóztathatatlanul itt van, és amely hordozhatja az emberiség egy jobb jövőjét –, pusztán azt szeretném jelezni, hogy az új elektronikus közegekkel *bár sokat tudunk*, de nem tudunk *mindent közvetíteni*, és a másodlagos szóbeliségnek talán az a legnagyobb kérdése és talánya, hogy mi az, ami *nem digitalizálható*, és ami nem digitalizálható, *miért nem digitalizálható*. (Például saját falunk, közvetlen emberi gesztusaink, az immediát beavatkozások, cselekvések, szerető-figyelmes emberi jelenlét, gondoskodás, részvét kimutatása, egy család ünnepi vacsorája stb.) Úgy vélem, hogy ez lenne a filozófiai közegkutatás és az új kommunikációs közegek jogelméletének legfontosabb feladata: annak kutatása és védelmének kidolgozása, ami nem digitalizálható. Ebben a filozófia (ismeretelmélet, tudományelmélet, etika) és jog mellett természetesen a matematikának, a pszichológiának és az esztétikának is jelentős szerepe lesz vagy lehet.

Heideggert éppen az foglalkoztatta, ami nem digitalizálható, ami nem vonható be a világképésig oppozicionális, technológiai szerkezetébe. Nehezen nyugodott bele, hogy

az eljövendő kor tudósa nem a könyvtárszobában meditáló, történeti léttudattal rendelkező humanista lesz, hanem a kutató, aki sokat utazik, információit nem annyira a könyvekből, mint inkább rövidebb közleményekből, közvetlen kommunikációkból, a gyakorlati interakciókból szerzi – és a Létről még inkább elfelejtkezik, mint elődei. Heidegger, miután nem ismeri föl, nehezen is fogadja el a természettudományok jelentőségét az élet átalakításában. Számára a természettudományok mint a hatalmaságok létrehozói jelennek meg, és hogy aggodalmát megértsük, inkább a náci hadigépezetre és a nürnbergi díszszemlékre kell gondolnunk, mint korunk interaktív, mikroszerkezeti kutatásokat végző tudományára. Heidegger kételkedéssel szemlélte az írás mechanizálódását és a szövegprodukciónak felgyorsulását is, és a szövegszerkesztő számítógépek megjelenése (1983) előtt néhány évvel bekövetkezett halála (1976) megakadályozta, hogy egy további technológiai-információs forradalom tanúja lehessen. Ez az új forradalom a megismerés, a tudományok, az írás, a gondolkodás-cselekvés teljes átalakulását hozza magával, mely átalakulásnak még csak a kezdeténél tartunk. Az internet korában a nyelv egyre kevésbé megkövült háza, mint inkább folyama létünknek. Egyes filozófusok Heidegger kérdéseit éppen az új technológiai fordulatok (elektronikus kommunikáció, géntechnológia) miatt nem is tekintik igazi kérdéseknek, hiszen nem inspirálnak további kutatásra, hanem pusztán a mélyszerkezetileg manipulálható (és talán „gyógyítható”) létező létefelejtettsége fölötti bánatunkat erősíti. Ez szemben áll a tudományok mindenkori optimizmusával. Mint ahogy szemben áll Nyíri Kristóf törekvéseivel is, hogy a filozófiát megfeleltessük az új technikai kihívásnak. Hogy a filozófia felelni tud-e a géntechnológia és az új információs technológia kérdéseire, és hogy az új tudományok közelebb visznek-e a filozófiai kérdésekre adandó válaszok kidolgozásához (mint Dennett reméli), vagy a filozófia történetének mint létmódjának jobb megértéséhez (mint Nyíri véli), erre talán ma még nem lehet egyértelműen válaszolni, csak reménykedhetünk, hogy így lesz. A filozófusok eltérnek egymástól e kérdések kezelésében Dennett-től Searle-ig, Ongtól Derridáig

és Davidsonig. Nyíri Kristóf paradigmaticus kutatásai e kérdésekre próbálnak meg új, radikalizált módon válaszolni: nem elvetve, nem „gondba” merülten, nem egy elfelejtett Lételet megújítva, hanem a kemény tényekkel való (még) kemény(ebb) szembesüléssel.

Jegyzetek

1. Nyíri: BEVEZETÉS: ADALÉKOK A SZÓBELISÉG-ÍRÁSBELISÉG PARADIGMA TÖRTÉNETÉHEZ. Nyíri, Szécsi: i. m. 9.
2. Nyíri: i. m. 7., továbbá Havelock: A GÖRÖG IGAZSÁGSSÁGFOGALOM: HOMÉROSI ÁRNYVONALAITÓL A PLATÓNI FŐSZEREPÉIG. Nyíri, Szécsi: i. m. 72.
3. J. Goody: NYELV ÉS ÍRÁS. Nyíri, Szécsi: i. m. 189–221., 195.
4. Walter J. Ong: ORALITY AND LITERACY. THE TECHNOLOGIZING OF THE WORLD. London and New York, Methuen, 1988 (újryomták London and New York, Routledge, 1989, 1990-ben kétszer, 1991-ben, 1993-ban).
5. Nyíri: i. m. 13–14.
6. Ehhez l. pl. J. Derrida: QUAL QUELLE. LES SOURCES DE VALÉRY, MARGES DE LA PHILOSOPHIE. Paris, Minuit, 325–364.
7. W. J. Ong: AZ ELSŐDLEGESEN SZÓBELI KULTÚRÁK LEGÜJABB KORI FELFEDEZÉSE. Nyíri, Szécsi: i. m. 47.
8. J. Derrida: LA DISSÉMINATION. Paris, Seuil, 1972. Magyarul A DISSZEMINÁCIÓ. Fordította Boros János, Csordás Gábor és Orbán Jolán. Pécs, Jelenkor, 1998. Ong pusztán Derrida DE LA GRAMMATOLOGIE (1967) 1976-os és az ÉCRITURE ET DIFFÉRENCE (1967) 1978-as angol fordításaira hivatkozik. A DISSZEMINÁCIÓ „PLATÓN PATIKÁJA” fejezete (i. m. 61–170.) az írással, mint *pharmakonnal* foglalkozik.
9. Ong: i. m., Nyíri, Szécsi: i. m. 48.
10. E. A. Havelock: A GÖRÖG IGAZSÁGSSÁGFOGALOM: HOMÉROSI ÁRNYVONALAITÓL A PLATÓN FŐSZEREPÉIG. Nyíri, Szécsi: i. m. 67.
11. Uo.
12. Vö. R. Dawkins: THE SELFISH GENE. Oxford, Oxford University Press, 1976. 206.
13. Vö. D. Dennett: CONSCIOUSNESS EXPLAINED. Boston, Little Brown, 1991. 208.
14. J. Goody–I. Watt: AZ ÍRÁSBELISÉG KÖVETKEZMÉNYEI. Nyíri: i. m. 114.
15. I. m. 119.
16. Uo.
17. M. Heidegger: DIE ZEIT DES WELTBILDES, HOLZWEGE. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994 (7. kiadás). 91 (84).

18. Az „írásaktus” fogalmának sajátos, itt nem tárgyalt értelmezéséhez l. Orbán Jolán: ÍRÁSÁKTUSOK – DERRIDA ÉS JOYCE. *Tiszatáj*, 1998. november. 68–81.
19. W. J. Ong: A SZÖVEG MINT INTERPRETÁCIÓ MÁRK IDEJÉN ÉS AZÓTA. Nyíri: i. m. 143.
20. I. m. 151.
21. I. m. 152.
22. Vö. i. m. 160.
23. Nyíri: BÖLCSESZTUDOMÁNYOK AZ ÍRÁSBELISÉG UTÁN. *Világosság*, 1996. 6. 12.
24. Nyíri, Szécsi: i. m. 162–163. (A fordítást kicsit módosítottam.)
25. Nyíri, Szécsi: i. m. 162.
26. Nyíri Kristóf: SZÁMÍTÓGÉPHÁLOZAT ÉS VALLÁSOS INDIVIDUALIZMUS. *Világosság*, 1997/4., 5. Természetesen Nyíri maga is relativizálja itt idézett mondanóját a közvetlenül rá következő két mondattal: „Az olvasni és írni tudás általánosság válásával kezdődik a középkori eretnekségek története; a könnyonyomatással jön létre a protestantizmus. És a protestantizmussal kezdődik a középkori egységes egyház szétesése újkori nemzeti egyházakká.” De érzésem szerint Nyíri nem von le átfogóbb következtetéseket, és nem említi a keresztény írástudatlanság sok helyütt mindmáig fennmaradt és fenntartott hagyományát. Nem is beszélve mindennek ma is érvényesülő politikai következményeiről.
27. M. Heim: AZ ELME KLASSZIKUS MODELLJE ÉS A KÖNYV. Nyíri, Szécsi: i. m. 231–243., 240. 7. jegyzet.

Boros János

HERMENEUTIKA OLASZ ÍZESÍTÉSSEL

Kelemen János: Olasz hermeneutika Crocétól Ecóig Kává Kiadó, 1998. 173 oldal, 940 Ft

Van ilyen, akármilyen meglepőnek tűnik is azok számára, akik úgy gondolják, hogy a hermeneutika a német filozófia rokonsági körébe tartozik. Van ilyen, s aki nem hiszi, járjon utána... azaz olvassa el Kelemen János új könyvét. A kötet hat meghatározó jelentőségű gondolkodónak a megértésre és az értelmezésre vonatkozó elgondolásait mutatja be, miközben nagyívűen megrajzolja a század olasz filozófiájának belső mozgását is. Ez a bemutatás Crocétal kezdődik, és Ecóval zárul, s így a század olasz filozófiáját egy határozott olvasatban fogja át.

A határozott olvasat a hermeneutika történetének e századi mozgástendenciái mentén tárja elénk az olasz gondolkodást, vagyis azt az elfogadott különbségtételt alkalmazza, hogy létezik a tradicionális hermeneutika és a heideggeri műhöz kapcsolódó egzisztenciálhermeneutika. Ez a különbségtétel majd olyan gondolkodónál tűnik Kelemen elemzése nyomán meghaladottnak, mint Gianni Vattimo, aki hajlandó a heideggeri második kezdet elé visszanyúlni és megvizsgálni a modern hermeneutika valódi indulását, amely Schleiermacher írásaiban hozzáférhető. Persze ez sem előzmények nélküli, mégis azt mondhatjuk Patsch nyomán, hogy Schleiermacher műveiben összegződik az előző korszak hermeneutikai ismerete, és egyben az ő művében nyílik meg a megértés univerzalizálásának (az értés és megértetés mindent átfogó) problémaköre. Már első szisztematikus hermeneutikai kísérletében (1809–1810 telén), amelyet csak 1985-ben adtak ki, a következőképpen fogalmazta meg a hermeneutikát: ez tehát a beszéd *nem értésének* faktumán nyugszik, ami pedig abból adódik, hogy soha nincs teljes meghatározottság az írott vagy beszélt nyelvi elemek között, s nem kizárt a kétértelműség sem, s végső soron a nem értést visszaszorító, ám azt teljességgel meg nem szüntető eljárás, a megértés a nyelvet és az életet a maga szokványos mivoltában érinti. A megértés nem emendatív, nemcsak akkor lép fel, ha valami érthetetlen és ezért javításra vagy kiegészítésre szorul, hanem általában is elmondható, hogy az írott vagy beszélt nyelvet kívánjuk megérteni. Schleiermacher jelentőségét, az esztétikai tevékenység produktivitását illetően, már Croce is felismerte esztétikájában, bár alighanem Dilthey szemüvegén át nézte az életművet. Nála, miként Bettinél, meghatározóvá válik a megértés inverziója (16. o., zárójeles oldalszámokkal Kelemen kötetére utalok), a romantikus *ordo inversus* átvételéről van itt szó, miként azt is a romantikus hagyományból veszi át Croce, hogy az értelmezés approximatív, azaz végtelen közelítés (27. o.).

A modern hermeneutika kezdeteivel is számot vető itáliai szerzők sem tesznek mást, mint az európai tradíció más folytatói, felismerik a modern léthelyzet egészére jellemző korlátozó s egyben mozgásban tartó, illetve erre kényszerítő tendenciát, amit aztán gon-