

Bohár Andrásegyetemi tanársegéd,
PTE Tanárképző Intézet,
Oktatásmódszertani Tanszék

A kultúraközvetítés társadalmi-antropológiai kontextusairól

Mivel a kultúraközvetítés perspektivikus igénye egyre inkább meghatározó jelentőségűvé válik, így az első megközelítés (1) a probléma megjelenési sajátosságaira kell, hogy koncentráljon. A mindenkor közvetítés egyik, és korunkban is meghatározó színtere a társadalom különböző nyilvánossági formái, amelyek hol a rendszer integráns részeként mutatkoznak meg s kikerülhetetlen végzettségükben tetszelegnek, hol pedig az egyén számára fölbukkanó átláthatatlanságként lépnek színre.

A radikális szembehelyezkedések első dokumentumaként felvillanó habermasi ellenfogalom pár a vázolandó problémák társadalmi dimenzióira irányítja a figyelmet. Majd az egyéni tudat és szabad cselekvési lehetőségekben kimunkált husserli életvilág fogalom kiterítése az ember radikális másként-létére való utalásként kerül elénk. S hogy a hullámzás megmaradjon, a humánökológiai perspektívákkal és a politikai antropológiai nézőpontokkal bibelődünk, amelyeket mintegy kiteljesítenek a jelenlét és a hiány sajátos formanyelve nyomán kibontakozó léthelyzet-leírások.

Rendszer és életvilág

A habermasi fogalom pár mentén indítjuk elemzésünket. (2) A modern társadalmak racionalizálódási folyamatai mellett megjelenő irracionális tendenciák radikális egymásra vonatkoztatottsága pontos kordiagnózisként szolgál. Az a megközelítés, hogy a világ objektív világra, amiről igaz és hamis kijelentések tehetők, társadalmi világra, ahol a normák határozzák meg cselekvéseinket és szubjektív világra tagolható, amiről hitelesen, őszintén avagy éppen az ellenkező módon beszélhetünk, azzal az előnnyel jár, hogy első lépésként elkülönítve tudjuk szemlélni az egyes mozzanatok természetét. Azt az értelem-és szabadságvesztést, ami a kultúra, a társadalom és a személyes életvezetés területén lejátszódott/lejátszódik s azt, hogy a weberi kategóriákkal jellemezhető célracionalitás és értékracionalitás igen kényes egyensúlya felborult, s az előbbi majdhogynem teljesen maga alá temette az utóbbit, aminek sokszor csak a nyomait látjuk. (3) A Weber cselekvéseméletét kommunikatív cselekvéseméletté fejlesztő Habermas azt is kimutatja (4), hogy az értelemvesztés nem logikailag szükségszerű következménye a racionalitásnak, hanem a társadalom történetileg változó materiális reprodukciójának fejleménye, hozzátevé még azt a rendszerelméleti megfontolást, hogy a rendszer logikailag szükségszerű, ugyanakkor a kommunikáció (az életvilág) és a rendszer viszonya nem.

A metafizikai és transzcendentál-filozófiai, tudatfilozófiai háttérrel elutasító Habermas a nyelvet választja kiindulópontnak, ahol a nyelv a teljes, a kommunikatív racionalitás hordozója, a beszélőt és hallgatót racionális módon kapcsolja össze, nem valami külső szankció alapján. Hogy ez miképpen fest a valóságban, miképp módosíthat gadameri dialogicitással, azt a későbbiekben még látni fogjuk, most egyelőre kövessük a racionális nézetegyeztetést, ahol a megértés logikai elsőbbsége jelenik meg szemben a nyelv mindenkor célracionális használatával. A résztvevő elsőlegessége is megfogalmazódik a szemléllővel összefüggésben, de az is hozzá kapcsolódik, hogy ha a résztvevők bizo-

nyos területek lényegi összefüggéseit nem képesek megérteni, akkor a szemlélő szerepe szükségképpen felértékelődik. Problémánk szempontjából ez azért fontos, mert a kultúraközvetítésben részt vevők sok esetben képtelenek a kritikai kommunikáció megvalósítására s mintegy a rendszer logikája elfedi a szimbolikus reprodukció és produkció eseményeit, így nem találják az utat az uralommentes kommunikációhoz való közeledéshez. A habermasi – lényegében és sok tekintetben utópikus – elmélet azonban arra a problémára világíthat rá, hogy a nyelviesítéssel létrejövő kommunikatív társadalom és a mellette létrejövő tehermentesítő mechanizmusok (nyelvsűrítők vagy helyettesítők – pénz, hatalom) milyen ellentmondásokat hordanak magukban. A tradícióktól megszabaduló kommunikatív társadalomban ugyan nem működik a hagyomány babonázó ereje, ugyanakkor feloldódunk az értékek partikularitásától is. A konszenzusos cselekvés ebben a folyamatban az általánosságra irányul, míg a stratégiai cselekvés a cselekvő partikularitására saját sikerére épít. Ez utóbbit, mint a magányos és nyelv nélküli szubjektumot definiálhatjuk, aki elmegy a többi szereplő cselekvési szándéka mellett s bár kölcsönösen hatást gyakorolnak egymás cselekedeteire, mégis a koordináció a pénz és hatalom nyelvmentes irányítási közegeinek alapján valósul meg. S azt is hozzátehetjük, hogy a célracionalizált stratégiai cselekvések túlsúlya a kommunikatív konszenzusos cselekvések rovására jelzi a rendszer problémáját, és annak az életvilágnak a differenciált elemzési lehetőségeit, aminek csak az emlékeit fedezhetjük fel sokszor.

Az életvilág a habermasi koncepcióban nem egy kulturalisztikusan megrövidített fogalom, hanem a kultúra (*Schütz*), a társadalom (*Durkheim*) és az individuum (*Mead*) összetevőiből jön létre. Azzal a kitételrel, hogy a társadalmat nem oldhatjuk fel teljesen az életvilágban mert vannak olyan rendszerintegrációs mechanizmusok (pl. a piac), amelyek más közvetítési mechanizmusok révén működnek. Viszont az sem tartható, hogy az életvilág mindennemű integritása megszűnjék és a rendszer általi gyarmatosítás totális produkcióvá szerveződjön. Azaz nem szabad, hogy a rendszerre és életvilágra kettévált társadalomban csak a rendszerre jellemző, már említett normamentes és paradox kifejezéssel élve nyelvmentes kommunikáció uralkodjék.

Meg kell világítani és nyilvánvalóvá tenni a habermasi alternatíva tétjét. Vagy újraértelmezzük és poraiból mintegy föltámad az életvilág normatív korlátozása a rendszerrel szemben, vagy az életvilágot maga alá temeti a rendszer normamentes logikája, a fentebb jelzett pénz és uralom mindent átjáró penetranciája. Ez utóbbi esetben a gyarmatosítás a kommunikáció szempontjából erőszakot szenved el az életvilágon belül. Az életvilág magán részét uralja a fogyasztási-birtoklási individualizmus, a konkurenciakényszer és a teljesítmény utáni hajsz.

Míndezek a problémák visszatérnek majd az apeli-habermasi kommunikatív etika eredményeinek számbavételekor. Most azonban azon a nyomvonalon kell továbbhaladnunk, ami az életvilág fenomenjeinek leírásához, a radikális felismerések tényleges végigviteléhez vezethet. Mivel a habermasi társadalomelméleti leírás csak az első lépcső s tovább kell gondolni, hogy az életvilág analízise milyen problémákat tárhat föl a hunánokológiai, politológiai és antropológiai perspektívák tükrében.

Most figyeljünk egy pillanatra arra a gondolkodóra, aki ezt az erőteljes odafordulást, a maga sajátos útján először kezdeményezte. *Husserl* a transzcendentális epokké sajátosságaként jelzi a természetes élet beállítódásának teljes megváltozását. (5) Az életvilág eleve adottsága és sajátos témává válásának kérdésére az „eleve adott világhoz mint olyanhoz” való odafordulásunk során kaphatunk választ. Hogy mennyire radikálisak a husserli intenciók azt mutatják, hogy ezt a bizonyos epokhét (a világ létének felfüggesztését, zárójellezését) nem lépcsőzetes formában kívánja megvalósítani, hanem egyszerre minden szférában, a világ egészére vonatkoztatva. „Az egyes lépésekben megvalósuló tartózkodás egyetemessége helyett az univerzális epokhé más módja lehetséges: nevezetesen az, amelyik egy csapásra hatályon kívül helyezi a természetes világbeli élet egészé-

re és az érvényesítések teljes (rejtett vagy nyílt) körére kiterjedő aktusok összességét, éppen azt, ami mint egységes „természetes beállítódás” a világban való „egyszerű”, „egyes” beleélés. A végrehajtástól való tartózkodással, amely ezt az egész, mostanáig akadálytalanul folyó életmódot meggátolja, teljesen átalakul az egész élet: az élet új módja jön létre. Olyan beállítódást nyerünk, amely a világ előzetesen adott érvényessége fölött áll, fölötté mindannak a sokféleségnek, ami szintetikus egyszerűsége is.” (6) Az epokké által szabaddá váló filozófus tekintete megszabadul, méghozzá a legerősebb, a legegységesebb, emellett a legkevésbé föltárható kötöttségektől: a világ előzetes adottságától. Bár ugyan megszabadul a filozófus ezektől a kötöttségektől, mint írja Husserl, azonban a tapasztalás, a gondolkodás, az elméletalkotás új fajtájának lehetősége tárul föl előtte. A természetes világ fölül helyezkedő ember – miként azt láttuk Habermasnál is – a problematikus eseteket szemlélő magatartás kapcsán semmit sem veszít ennek a világnak a létéből, objektív igazságából, miként nem téveszti szem elől a világbeli életét és egész történeti-közösségi életének szellemi vívmányait sem. Csupán az érdeklődés és irányultság változik meg, mivel egységese révén, filozófusi léte alapján nem hajlandó világbeli életének természetes folytatására, hogy a meglévő világ talaján a létre és az értékre vonatkozó kérdést tegyen föl, miként a gyakorlati kérdéseket is mellőzi a létre, nemlétre, értékességre, hasznosságra szépségre jóságra vonatkozóan. A világ fölött álló filozófus számára a világ egésze fenoméné válik. Ez teszi lehetővé Husserl számára a szilárd típusosság tudományosságát, a leírást és a fenomenológiai-transzcendentális igazság megrajzolását, a minden viszonylagossága mellett mégis egységként konstituált életvilág megrajzolását, a feladat kijelölését: az életvilág ontológiájának kialakítását tiszta evidenciákból eredeztetve. (7)

Hogy ennek milyen leágazásai vannak, arra is szükséges kitérnünk, mert ez jelezheti azokat a tudománykritikai, tudásszociológiai egzisztenciavonatkozásokat, amelyek a későbbiekben is fontosak lesznek számunkra. Husserl érzékeltetni kívánja, hogy az életvilágból kibontakozó valóságos evidenciákra épülő tudomány és annak ontológiája gyökeresen szemben áll az újkori filozófia egyik eszméjét meghatározó objektív tudománnyal. Jeleül az egyetemes matematika (logika, formális logika) fogalmai – mondja Husserl – nem rendelkeznek valóságos evidenciával, azaz a közvetlen önadottságból (tapasztalás szemléletből) merített lényegi intuíciónak a méltóságával, amelyre szívesen igényt tartana. (8) Ezzel az új tudományos eredeztetéssel Husserl jelezni is kívánja annak a folyamatnak a radikális megfordítására tett igényét, amelyek az európai tudományok valóságát előidéztek.

Ha tovább bontjuk a husserli intenciókat, akkor a tudásszociológiai mozzanatok nyereségei is elének kerülhetnek. A tapasztalatot elfedő idealizációk mögé kell nyúlnunk, megkeresve az életvilágot a maga folyamatosan alakuló történetiségében. S ehhez kapcsolódott az etnometodológiában is sikeresen alkalmazott objektív és szubjektív tartalmak husserli megkülönböztetése, azaz azoknak az objektív közléseknek a feldolgozása, megértése, amelyek követhetőek a közlő személye vagy a közlés körülményeinek ismerete nélkül, és azoknak a szubjektív alkalmi kifejezéseknek a föltárása, ahol jelentékeny befolyásra tesz szert az alkalom, a beszélő személye és helyzete. Ez utóbbi esetben az értelmzés az érintkezésben, a konkrét egyeztetésben, mint például a személyes névmások és határozók figyelembe vételével, feltárásával történik, ezzel mintegy még inkább átláthatóvá téve a sokszor kaotikusnak tűnő életvilágbeli szituációkat. (9)

S végül szükséges jelezni, hogy a Válság-könyv filozófiatörténeti kontextusai milyen kapcsolódási pontok kimunkálását segíthetik. (10) A történetiség és az életfilozófiai megközelítések (*Dilthey*) az egyszeri, az esetleges és a másra vissza nem vezethető, fogalmilag nem közvetíthető, egységes tényszerűségére hívják föl a figyelmet s olyan elemzéseket tesznek lehetővé, amelynek keretében gyümölcscsőzé válhat a transzcendentális-általános én és a konkrét-történeti én egymáshoz való viszonyának föltárása. A

„világtalány“ husserli kategóriája az élet változó mozgásának középpontba állításával a mindig másképpen való megértés kívánalmát tolja előtérbe. Másodjára a tapasztaláskritika *Avenarius*-ra emlékeztető jelentőségét emelhetjük ki, aminek keretében a tudomány előtti ismeretek, azaz az életvilág fogalma a természetes világfogalom kialakításában ölt testet, természetesen a „megfelelő” fenomenológia módszerét követve, így elkerülve a pszichologizmus csapdáját. Harmadjára említhetjük a „tanítványi” körhöz tartozó *Scheler*-t és *Heidegger*-t, akiknek jellegzetes problémakezelésére a filozófiai antropológia és az ontológia kapcsán még visszatérünk. Scheler Husserl aktusfenomenológiáját bírálja, aminek következménye a dologi fenomenológia hátérbe szorulása. S azért is kritika éri Husserl-t, hogy a tudományt filozófiának tartja. A platonikus felfogásban a filozófia episztemé, tehát apodiktikus ismeret és a tudomány doxa, azaz csak valószínű ismeret. Ezért lesz fontos az, hogy Husserl végül is jelentős szerephez juttatja a tudományoknak a doxában való gyökerezését. És Scheler azt is kifogásolja, hogy a világnézetet Husserl a szaktudományok mögött meghúzó, ám tételesen nem kifejtett filozófiai vélekedésként fogja föl, ezzel szemben, mondja Scheler, a világnézetektől sokkal szorosabban függenek a tudományok, mintsem azt Husserl gondolta volna. Elfogadhatjuk ezt a kritikát, még azzal megtoldva, hogy föltárni, értelmezni szükséges a tudományokat sok tekintetben meghatározó világnézeteket, ideológiákat, mert csak így tudjuk kimutatni azokat a hatalmi inspirációkat, amelyek rejtetten működnek, ám valóságos hatásukkal minden nap szembesülhetünk. Az emberi egzisztencia világbeli létéről szóló Heidegger hatása is kimutatható a Válság életvilágának elemzéseiben. A világ az, amiben a tényleges egzisztencia (*Dasein*) él, a környező világban, a környezetben él s ezt Husserl is kamatoztatja elemzéseiben, csak a kiindulópont, a szándékoltság mozgatórugója volt más a két gondolkodó esetében.

Most az egyik utat vázoltuk, hogy az a bizonyos fenomenológiai zárójel szemléletváltás milyen utakon, jut közelébe az életvilágnak s miként teszi tematizálhatóvá, nyitottá a környezet fogalmát.

Környezet és kultúrákövetítés

A környezetfogalom tematizálását két dimenzióban fogjuk áttekinteni. Az egyik a humánökológiai, a másik mindennek politikai filozófiai érintkezési pontjait érzékelteti. A fentebb jelzett habermasi kritika és aggodalom az életvilágért már radikális kérdésként megjelent a kései Husserl életművében is. Most konkrét cselekvési programokra is átfogalmazható változataival ismerkedünk meg (*Lányi András*), hozzágondolva a kultúra-közvetítés igényei számára megfogalmazható tanulságokat (*Hanna Arendt*) és azok speciális metszetét.

„A környezet fogalmának humánspecifikus értelmét keresve úgy találjuk – írja Lányi –, hogy az ökológiának nem a természeti Környezet és a vele – diadalmasan? büntudatosan? rettegve? szemben álló Tudás párbeszédében kell tolmácsolnia, hanem éppen e megkettőzés értelmére kérdezhet lévén, hogy a tudás a közvetítő, a környezet pedig a nyelv, amelynek közegében a közvetítés végbemegy. S egyedül az ember beszéli ezt a nyelvet, melyen társát szólítja meg – hogy önmagát megértse.” (11) A tudásnak és a nyelvnek mint jellegzetes emberi specifikumnak a középpontba állítása két jelentékeny ponton is továbbgondolásra alkalmas. Egyrészt a közvetítés szerepének felértékelődése szempontjából, azaz hogy nem szükségszerűen kell létezniük az elkülönült tudás- és ismeretszféráknak, hisz az ember eredendően kapcsolódik valamennyihez. Másrészt ebből az is következik, hogy a felelősségvállalásunk problémája megkerülhetetlen.

„Az ember környezete a nyelv világa – folytatja Lányi. A megérthető, tehát megosztható valóság nyelvi természetű és dialogikus szerkezetű: azáltal áll elő, hogy egymással párbeszédbe bocsátkozunk. A humánökológia a szimbolikus környezetben zajló emberi

együttélést vizsgálja. Ez nem tárgymeghatározás, hanem módszertani kiindulópont. Azt jelenti, hogy vizsgálódásai alapegységének nem a biológiai egyedet tekinti, hanem a társulást, az értelmes és értelmet-alkotó interakciót, ami személyi létünknek egyszerre feltétele és következménye. Tapasztalatai elsődleges forrását nyelvi (azaz megértésre szánt) megnyilatkozások alkotják.” (12) A megértés feltételeinek körbejárása már azt az utat mutatja, amelynek bejárása a konkrét és komplex politikai, ökológiai meghatározottságokat is mozgósítja, eliminálva a klasszikusnak számító természeti és kulturális ellentétfogalom-párt. A viszonyokat természetszerűleg érdemes vizsgálni, erre még kitérünk a fenomenológiai-hermeneutikai nézőpontok kapcsán, mivel van lehetőség az „egyenlőtlenül ellentétes ellenfogalmak” (*Koselleck*) bemérésére, az adott pozíciók jellemzésének azon útjára, ahol láthatóvá válnak az önmeghatározás kritériumai és hogy ebből miként adódik az ellenpozíció tagadásának politikai-logikai szükségszerűsége. (13) De most éppen az a fontos, hogy az új fogalomalkotással, aminek módszertani bázisát fentebb jelezte Lányi, az ellentétek jelentőségét megjelölő, de azon túlmutató irány kidolgozására nyílik esély. A szellemtudományi perspektíva kiemelésével (*Bahtyin*) Lányi nem az emberi élet természeti meghatározottságának jelentőségét kisebbíti, éppen ellenkezőleg: „a nyelv egyetemességének feltevése viszonylagossá teszi »természeti« és »kulturális« elhatárolásának tudományos alapjait – legalábbis a humánökológia kérdéskörén belül.” (14)

Az emberi élet adottságának nem az individuális különletet, hanem az együttléteket találja szerzőnk és nem fogadja el a pozitívista, redukcionista társadalomelméletek különböző kiindulópontját, a „társadalmi egyént”: empirikusan csak a biológiai egyed és a társadalmi viszony igazolható – mondja Lányi s elutasítja a társaiktól és a környezetüktől függetlenített egyének sokaságából formális avagy ideologikus ismérvek alapján képzett kollektívumok elsődlegességét. Így az elvont egyéniség- és a még elvontabb közösség-koncepciók helyett a személy életét alkotó kapcsolatok fontosságát húzza alá. (15)

S hogy milyen gyakorlati következményei vannak mindennek, azt a „Mire való az élet?” kérdését föl téve olvashatjuk: „A lehetséges választások körét megszabják a szokássá lett, intézményeinkben testet öltő érintkezési viszonyok. E viszonyok fenntartása vagy megváltoztatása politikai döntéseken múlik. A döntéseket pedig a politikai intézmények jellege szabja meg. Hogy milyen feltételek között, milyen szinten, kik és miről döntenek. Némi leegyszerűsítéssel azt mondhatnám, törvényszerű, hogy bárki, amikor kényszerből mentesen a maga és övéi sorsáról dönt, ökológikusan fog viselkedni: a kímélet, megértés, azonosulás és kölcsönösség elve szerint. Ám minél több a kényszerítő külső befolyás, minél kevesebb áttekintéssel rendelkezik valaki arról a rendszerről, amelyet döntésével befolyásolni kíván, és minél kevésbé ismeri azokat, akiket döntése érint, annál bizonyosabb, hogy ökonómiai megfontolások alapján fog eljárni, a használat-elv elvont aritmetikája szerint.” (16) Itt egy újabb ellentétpár működését figyelhetjük meg az ökológiai és ökonómiai párhuzamba állításával. Ami ismételtelen arról győz meg bennünket, a viszonyok megértésére, környezetünk bemérésére tett erőfeszítéseink záloga lehet annak a bizonyos életvilágnak/környezetnek a lakhatóvá tétele, aminek főbb mozzanatait majd láthatjuk.

De nézzünk meg az előzőekhez kapcsolódva egy újabb perspektívát. A történeti-politikai kontextusban egzisztáló emberét. Ahol az a probléma kerül előtérbe, hogy ki is az alanya annak a bizonyos megértésnek és milyen kultúráközvetítési procedúráknak van kitéve, hogy pozitív erkölcsi intencionáltságát cselekvésekben realizálja. Hannah Arendt a Kafka-parabola nyomán felrajzolt „ő” példájával, aki múlt és jövő között folyamatosan küzd mindkettővel, remélve egyszer, hogy a küzdelmek bírójává lép elő, a modern individuum kitettségét, belevetettségét kívánja érzékeltetni. Azért hívjuk segítségül az arendti meglátásokat, mert a politikai gondolkodás területén végzett „gyakorlati” jól mutatják, mennyire függ személyes létünk a társadalmi konfigurációk különböző állásaiktól. Arendt „módosítja” a karkai parabola lineáris időszemléletét, ahol az „ő” alig tudja

megvetni a lábát a múlt és jövő között dúló harc közepette, mivel felismert belevettségét folytán felszakíthatja a kontinuumot és eltérítheti – ha csak kevésbé is – az eredeti irányokat. (17) „Az ember csak annyiban él konkrét létének teljes valóságában e múlt és jövő között keletkező törésvonalon, amennyiben gondolkodik, és amennyiben kortalan – amennyiben ő »ő«, ahogyan Kafka helyesen nevezte s nem »valaki«”. (18) A törésvonal azonban nem modern kori jelenség, mondja Arendt, hanem az ember földi létevel egyidős szellemi régió, az a nemidő, keskeny ösvény, amelyet a gondolat működése hoz létre az emlékezés és megsejtés láncolatában. Ez a megsejtett nemidő-tér nem átadható, de fogalmazhatunk úgy is, hogy a mindenkori kritikai szemlélet egyik kiindulópontja, ami más nézőpontokat kínál a világgal, kultúrával szemben, amelybe beleszülettünk. A probléma azonban az, hogy ezt jelzi nagyon szimptomatikusan Arendt, hogy a tradíció még a modern kort megelőzően át tudta hidalni a múlt és jövő közötti szakadékot s a gondolkodás impulzusai kivételes pillanatokban segítséget is nyújtottak ehhez. Ám a modern korban a hagyomány fonala elszakadni látszik s ez nemcsak a kevesek tapasztalata, de mindenki számára megfogható valóság és politikai érvényű tényező. (19) Talán ez utóbbi megállapítást vitathatjuk, mivel éppen az a problematikus, hogy olyan instrumentumok uralkodnak a mindennapjainkban, hogy maga a probléma sem jelenik meg ebben a radikális belevettségű formában. Így éppen az lehet a kultúráközvetítés/oktatás egyik döntő szerepe, hogy ez a radikális problémafelvetés, a hagyomány és az ember integrálásának kérdésessé válása ismét fókuszba kerüljön.

Mindennek egyik jellegzetesen antropológiai-politikai kontextusát érzékelteti Arendt az oktatás válságát körbejárva. (20) Három feltevést fogalmaz meg ezzel összefüggésben: az autonóm gyermekvilág létét, a felnőttek tekintélye alól látszólagosan emancipálódott gyermekekét, akik mintegy kizárva a felnőttek világából vagy magukra maradnak, vagy csoportjuk alárendeltjeivé válnak; azt, hogy a modern pszichológia és a pragmatikus nézetek hatására miként fejlődik a pedagógia a tanítás tudományává; s hogy a tanulást tettekkel és a munkát játékkal való helyettesítés milyen következményekkel jár. Természetesen az akkori amerikai példa is differenciálható és jó ötven évvel később, 2001-ben másképp fest a helyzet ott is, miképpen régióinkban is. Egy azonban bizonyos, hogy a jelzett integritás és hagyomány problematikája azóta is jelen van. Érdemes idéznünk ezzel összefüggésben Arendt jellegzetes megfigyelését. „A gyermeket mindig egy kizökkent vagy kizökkenőben lévő világra neveljük, mert ez az alapvető emberi állapot, amennyiben halandó kezek teremtik a világot, hogy az egy határok közé szorított ideig halandók otthonául szolgáljon. A világ, mivel halandók hozzák létre, megkopik; és mivel folyamatosan változtatja lakóit, az a veszély fenyegeti, hogy hozzájuk hasonlóan halandóvá válik. Ha meg akarjuk óvni teremtőinek és lakóinak halandó sorsától, állandóan meg kell újulnunk. (...) Az oktatásnak és a nevelésnek pontosan a minden gyermekben meglévő újdonság és forradalmiság kedvéért kell konzervatívnak lennie; meg kell őriznie ezt az újdonságot és be kell vezetnie a régi világba, amely a következő nemzedék felől nézve – minden forradalmi tett ellenére – elévült és közel jár a megsemmisüléshez.” A látszólag paradox konzervatív megújulás különböző mozzanatait még láthatjuk a korszerűtlenség radikális változatai kapcsán, most csak azt szükséges hozzátennünk ehhez, hogy csak az autonóm személy tudja ezt a tradícióba való bevezetést lényegi módon véghezvinni. De akkor ismét előáll a kérdés: miképpen léteznek és létezhetnek ezek a személyek jelenünk korszerűségei közepette.

Jelenlét és hiány

A következő összefüggések első nekifutásra érzékeltetni kívánják, hogy milyen problémákra bukkanunk, ha a tulajdonképpeni jelenlétre kérdezzük rá (*Lyotard*), ami a tradíciót és autonómiát egyaránt magába foglalja, mint azt láthattuk Arendt kapcsán. S az is

kérdéssé tehető, hogy az antropológiai dimenziót kikerekítve a társadalmi kontextus (Baudrillard) valóban alkalmas-e arra, hogy helyet adjon ilyen különös egyedi kultúra-közvetítési iniciatíváknak és a hagyományos pozicionáltságok felrajzolásának a már jelzett és előző fejezetben kifejtett összefüggés értelmében.

„A túlélni, életben maradni magában foglalja, hogy aki halott vagy akinek halottnak kellene lennie, még él.” (21) Ezzel az evidencia típusú megállapítással indítja Lyotard *„Az életben maradó”* című kiváló írását. Olyan filozófiai tradíciók újraértelmezését implikálja, amelyek azt foglalják magukba, hogy a lét és a semmi viszonya, azaz a hétköznapi élet és halál fogalmai nem merítik ki a valóság teljességét. A komplexitás, a rend, a szervezethez képest felidézhető túlélés, amelyben a rendezetlenség és formáló erő működik, karöltve az arendti sejtéssel, titokzatos képességünkkel kezdeteink és újrakezdéseink bizonyosságáról, ismét valósággá válhat. Akkor lehet mindez valóságot applikáló, ha az aggály, a mintha aggályoskodása valóban a kezdet megsejtését hívja elő, ha a túlélő nem jelenti egyben a még-nem halottat. Ha a korunkra olyannyira jellemző gondolkodói magatartások, a nihilizmus kísérletébe belemerülő kételkedés és szkepticizmus, annak tudatában, hogy semmit sem lehet tenni és semmiféle létező nem jöhet többé számításba, ez a szellem úgy tesz mintha mindez mégiscsak volna. „Teljesítménye valójában a gyermekkor, mely képes kiigazodni a mintha körülményeiben, el tud igazodni az erőtlenségből eredő fájdalom és panasz világában, képes túl kicsi lenni, túl későn jelen lenni és túl korán érkezni, képes tájékozódni a be nem tartott ígéretek, a keserű csalódások, a sikertelenségek, az elhagyatottságok között – de éppen így az álmodozások, az emlékezések, a kérdések, a felfedezések, a makacsság, a szív szavai követésének, a szeretetnek és a történetekbe való belemerüléseknek a világában is. A gyermekkor a lélek állapota, amely magában foglalja azt is, hogy valami mindig megválaszolatlan marad. Kalandjaiban eme hivatlan vendéggel – a meg nem válaszolt kérdéssel – szembeni gögös hit vezérli.” (22) De ezt az antropológiai állapotot még inkább előtérbe helyezhetjük a születést és gyermekkort a radikális változtatás lehetőségeként megjelenítő szemlélettel, amit Lyotard-ral ellentétben és Arendt-hez csatlakozva ontológiai helyzetben körvonalazhatónak találunk. Hozzágondolva a cselekvés visszavonhatatlan következményei láncolatának megszakításaként értelmezett megbocsátást, a hatalom gyakorlásának megkezdését hozza magával, a szükségszerűség alóli emancipáció ígértét, azt a megszakítást, ami az azonos semmisségén alapul. (23)

Ennek történetfilozófiai, vallásfilozófiai hozadékaival találkozunk még, most csak annyit érdemes leszögeznünk, hogy a jelenlét új valóságkonstrukcióba ágyazottsága mindig magába foglalja a mindennapitól eltérő mindig újrakezdő attitűdöt, amit a gyermekkor szimbolikus konstrukciója is mutatott. Amiről természetesen tovább fogalmazva azt is mondhatjuk, hogy olyan beállítódás kimunkálása lehet a kultúraközvetítés egyik specifikus igénye, ahol ez a gyermekkori sejtéstöbblet, a mintha valósággá stilizálása mind több energiát tud kisugározni a környezetbe, az életvilág egészére.

S a társadalmi-kulturális kontextualizáció végéhez közeledve a hiány antropológiai perspektívájából követjük végig a lehetséges kérdésfeltevéseket. A rendszer és életvilág egybevetésekor a társadalomelméleti analízist követően a gyökeresen más szemléletmód, gondolkodói habitus fontosságát jelezhettük. Majd ezt mintegy operacionalizálva a nyelvi közvetítés és az ember lehetséges kapcsolatai kerültek terítékre, hogy vajon azokat a bizonyos ellentétpárokat (biológiai és szellemi, természeti és kulturális, ökonómiai és ökológiai) milyen módon tárhatjuk föl és milyen más lehetséges viszonyulási módokra van esélyünk. A főszereplő, az „ő” és nem a Valaki, ekkor lehet a valóság jelenlétünkkel érintkező, aminek tradicionális és autonómiát követelő igényei számos ponton megmutathatók az oktatás újraértelmezésétől fogva a társadalmi kihívások radikális összegzéséig bezárólag.

Energikus kérdésfeltevéseit előtérbe helyezve Baudrillard méltán tarthat számot érdeklődésünkre, mikor azt írja, hogy immár csak szimulálhatjuk az orgiát és a felszaba-

dulást, mintha változatlan irányban haladnánk felgyorsult ütemben, de az igazság az, hogy ürességben gyorsítunk. „Semmi sem tűnik már el (még Isten sem) befejeződés vagy halál révén. A megsemmisülés útja az elszaporodás, a fertőzés, a telítődés és a transzparencia, a kimerülés és a kipusztulás, a járvány szimulálása, az áttűnés a szimuláció másodlagos létébe. Nincs többé fatális eltűnés, csak fraktális szétszóródás van. ” (24) A transzként (esztétika, szexualitás, ökonómia) bemutatott jelenségek valóban olyan lényegi fenoménekként kerülnek elénk, amelyekkel első pillanatban védtelenek vagyunk. Esztétikán túli vagy inneni világban élünk, a művészetben fölösleges bármiféle összhangot vagy esztétikai rendeltetést keresnünk; jelképesen mindannyian transzszexuálisak vagyunk, mert már nem az öröm a cél, hanem a mesterkélttség, a test sorsa, hogy protézisként működjek; a transzökonómia világa nem a növekedése, hanem a kinövéseké, pusztá játékká vált minden, bizonytalan és önkényes szabályokkal működő katasztrófa-játékká.

Ha megfigyeljük, Baudrillard-nál is – miként Lyotard-nál – a nyelvi-metaforikus stratégia előtérbe helyezésével találkozhatunk: a túlzás és végletek megrajzolása a megdöbbentő perspektíváját rajzolja. Míg az első esetben a jelenlét (gyermekkor) hangsúlyossá tétele/meghosszabítása jelenti a cselekvési esélyt, addig itt a társadalomban létező jelenségeket figyelhetjük meg egy újabb összefüggésben. A megoldást, azaz újabb kérdésfeltevések megfogalmazását az ember és kultúra jövőjével összefüggésben itt két aspektusból szemlélhetjük. Az egyik módozat azoknak az eredőknek a megkeresése (esztétika, antropológia, ökonómia stb.), ahol még lehetséges volt vagy majdan lehetséges lesz mű-alkotás, az érosz szellemi-lelki pragmatikája és az otthonteremtő gazdálkodás ígérete. A másik irány magára a keresőre, az önmaga hiányát fölszámoló emberre mutathat. Aki nem azért alkot intelligens gépet vagy ábrándozik annak lehetőségéről, mert titokban lemondott saját intelligenciájáról vagy mert összeroskad roppant nagy és hasztalan intelligenciájának súlya alatt, hanem önmagában és a másik emberben bízva egy magához mért tudásvágyat ébreszt újra. (25) A nem-lemondás útja ez, fogalmazhatjuk át Baudrillard meglátásait, amikor az ember nemcsak önmagában, hanem a másikkal és harmadikkal is bízva fogalmazza meg a többes számú igényeit és a világhoz kapcsolódásának relevanciáit.

Hogy miképp radikalizálható a leírás és értelmezés, hogy ezt a nem-lemondás ígéretével jelzett utat bejárassuk, arra egy másik tanulmány adhat választ.

Jegyzet

- (1) Jelen tanulmány egy hamarosan megjelenő monográfia egyik fejezete.
- (2) Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns I-II*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- (3) Vö. uo. 28–71. o.
- (4) Vö. Felkai Gábor (1993): *Jürgen Habermas*. Áron Kiadó, Bp., 300–321.
- (5) Husserl, Edmund (1998): *Az európai tudományok válsága. II.* Atlantisz, Bp., 188–193.
- (6) Uo. 190–191.
- (7) Uo. I. 217–218.
- (8) Uo. I. 218.
- (9) Karácsony András (1995): *Bevezetés a tudásszociológiába*. Osiris – Századvég, Bp., 62–63.
- (10) Vö. Mezei Balázs (1998): A tiszta ész krízise. In.: Husserl, 1998. 295–304. és 305–323.
- (11) Lányi András (1999): *Együttéléstan*. Liget Könyvek 58.
- (12) Uo.
- (13) Vö. Kosseleck, Reinhardt (1997): *Az asszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*. Jósöveg tankönyvek, 12.
- (14) Uo.
- (15) Lányi (1999): 59.
- (16) Uo. 176.
- (17) Arendt, Hannah (1995): *Múlt és jövő között*. Osiris Kiadó – Readers International, Bp., 19.
- (18) Uo. 20.

- (19) Uo. 21.
(20) Vö. uo. 181–203.
(21) Lyotard, Francois (1998): Az életben maradó. In: Kamper, Dietmar – Wulf, Christoph: *Antropológia az ember halála után*. Jászöveg könyvek, Bp., 102.
(22) Uo. 110.
(23) Vö. uo. 114–115.
(24) Vö. Baudrillard, Jean (1997): *A rossz transzparenciája*. Balassi Kiadó – BAE Tartóshullám-Intermedia, Bp. 9–10.
(25) Vö. uo. 18–53.

Abstract

Perspective claim for cultural transmission is becoming more and more significant, therefore the first approach should concentrate on the specific features of the problem's appearance. One of the most determinative scenes of the prevailing transmission is the public form of society which appears either as the integral part of the system or as non-transparency for the individual.

The counter-notion from Habermas that can be regarded as the first document of the radical opposition brings attention to the social dimension of the problems. Then the notion of „life-world” from Husserl elaborated in terms of individual consciousness and latitude will be shown as a radical reference for the different existence of human being. In the same path, we will analyse human ecological perspectives and political anthropology that are completed by the description on existence emerging from the language of presence and absence.