

Tóth Tamás

## Nyelv, cselekvés, értelem Paul Ricoeur kései filozófiájában

Tanulmányom célja, hogy rekonstruáljam Paul Ricoeur cselekvéseméletének néhány mozzanatát, mégpedig a következő föltevés mellett érvelve: az „emberi cselekvés” problémáját a francia filozófus egy olyan bonyolult fogalmi háló segítségével értelmezi, amelynek főbb csomópontjai egyrészt a „történelem” és a „hagyomány”, illetve a „nyelv” és az „értelem”, másrészt pedig az „etika” és a „politika”, illetve a „praxis” és a „fronézis”. E fogalmi csomópontok közül azonban jelen gondolatmenet keretei között persze csak némelyikre tudok majd kitérni. S közben nem annyira Paul Ricoeur különböző, e tárgykörökben írott nagyobb műveire vagy éppen a nemzetközi szakirodalom újabb eredményeire, hanem inkább arra a két beszélgetésre fogok támaszkodni, amelyet 1991-ben és 1996-ban a filozófussal folytattam. Ezek szövege Az „oltvány”, az „üledék” és az „emlékezet” címmel először magyar nyelven jelent meg (RICOEUR 1997a; lásd továbbá TÓTH 1997); majd angolul *The „Graft”, the „Residue” and „Memory”* címen.<sup>1</sup>

Mielőtt azonban magát a Paul Ricoeur-nél körvonalazódó cselekvéseméleti problematikát ebből a nézőpontból vázlatosan megvizsgálom, szükséges néhány általános megjegyzést tennem az ún. cselekvésemélet fogalmáról és tudományelméleti, illetve tudománytörténeti státusáról.<sup>2</sup> Mint ismeretes, a modern európai filozófiában, s különösen a német nyelvterület filozófiájában a cselekvésemélet (Handlungstheorie) négy főbb típusát szoktuk megkülönböztetni: a deskriptív, a normatív, a racionális és az analitikus cselekvéseméleteket (vö. PRECHTL–BURKARD 1999, 227–228).<sup>3</sup> E típusok közül az első és a harmadik főként a különféle ember-, szellem- és társadalomtudományok területén e kérdéskörrel kapcsolatban kidolgozott teoretikus elképzelésekkel érintkezik, a második és a negyedik pedig inkább a modern cselekvésfilozófiák némelyikével. Így a nemzetközi szakirodalomban mindenekelőtt szociológiai (ANSART 1999; vö. továbbá FUCHS–REINITZ 1995, 264–267), ökonómiai, pszichológiai és antropológiai jellegű cselekvéseméletekről olvashatunk. Az előbb említett nagy és nem (vagy nem kimondottan) filozófiai jellegű tudományterületek közül az ún. szellemtudományok történetét és problematikáját másutt már részletesebben is megvizsgáltam (TÓTH 2000). Itt ezeknek az elemzéseknek egyetlen mozzanatára szeretném főlhívni a figyelmet. Tudniillik arra, hogy a modern szellem- és társadalomtudományokban a „cselekvéseméleti” megközelítés helyére gyakran egyfajta „viselkedéseméleti” megközelítés lép.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Mégpedig két különböző kiadónál, és két, nyelvi-stilisztikai szempontból némileg eltérő, tartalmi-filozófiai szempontból azonban pontosan azonos szövegváltozatban (RICOEUR 2002; TÓTH 2003b). A 2002-es angol nyelvű szövegváltozatot Paul Ricoeur áttanulmányozta, s annak közzétételét autorizálta. Vö. továbbá a 2003-as kötetben (WIERCINSKI 2003) a francia filozófus pályaképét bemutató tanulmányomat (TÓTH 2003a).

<sup>2</sup> A „cselekvésemélet” problémájáról lásd: BRAUN 1995; LENK 1992; HENNER 1989.

<sup>3</sup> A filozófiai cselekvéseméletek, illetve a cselekvésfilozófiák kérdéséről lásd továbbá DESCOMBES 1995.

<sup>4</sup> A viselkedésemélet (Verhaltenstheorie) kérdésköréről lásd pl. HILLMANN 1989; valamint LENK 1992.

Az „elméleti filozófia” fogalma Arisztotelésznél elsősorban a matematikai, a fizikai és a teológiai tudás formáit fogta át, s a teoretikus erőfeszítés a dolgok természetének – főként a megismerés kedvéért való, ám egyben azért az igazságnak is megfelelő – megismerésére irányult. A „gyakorlati filozófia” ezzel szemben elsősorban a görög polisz, s a korabeli közélet szempontjából fontos etikai és politikai kérdéseket vizsgálta, a belőle fakadó gyakorlati tudás pedig az emberi cselekvés – mégpedig mindenekelőtt a helyes emberi cselekvés – szabályainak ismeretét jelentette. Sőt az arisztotelészi gondolkodás ezen túlmenően a „gyakorlati tudás” és a „gyakorlati bölcsesség” (vagyis az episztemé és a phronészisz) között is különbséget tett. Míg ugyanis az előbbi az elvontra és az általánosra, addig az utóbbi az egyesre és a konkrétira irányul. Ilyen értelemben a „frónézisz” (vagyis az „okosság”) dianoetikus erénye annak tisztázásához segít hozzá, hogy mi is a „jó” és mi is a „rossz”, mégpedig egészen konkrétan, tehát kinek-kinek a saját életére vonatkoztatva; s hogy miként cselekedjék az egyes ember itt és most, ebben és ebben a pontosan meghatározott szituációban (vö. TÓTH 2000, 275–276).<sup>5</sup> Minthogy pedig a gyakorlati filozófia középpontjában ezek szerint maga az „ember” – közelebről az emberi élet és az emberi cselekvés – állt, a görög gondolkodás e fontos területén érthető módon nemcsak etikai és politikai, hanem bizonyos antropológiai problémák is fölvetődtek. Az emberi lényeggel és az emberi boldogsággal kapcsolatos elméleti kérdések megválaszolásához ugyanakkor kézenfekvő módon figyelembe kellett venni azokat a konkrét intézményi-politikai feltételeket is, amelyeknek – mondjuk a család és a város, az állam és a jog, valamint a szó korabeli értelmében vett gazdaság szférájában – feltétlenül teljesülniük kellett ahhoz, hogy valamely meghatározott emberi közösség egyes tagjai valóban (s egyben e kifejezés filozófiai értelmében) „jó életet” élhessenek.<sup>6</sup>

A szellem- és társadalomtudományok későbbi története szempontjából persze nem annyira az elméleti, mint inkább a gyakorlati tudományoknak tulajdoníthatunk jelentőséget. Ez utóbbiak körébe ugyanis olyan diszciplínák tartoztak, illetve kerültek idővel bele, mint az etika és a politika, a retorika és az ökonómia, valamint később a jogtudomány, a történettudomány és az államtudomány vagy éppen a szociológia. Nos, ezek a különféle gyakorlati tudományok – amelyek az emberi életben lépten-nyomon fölvetődő, kisebb részben ugyan valóban elméletinek, nagyobb részben azonban inkább gyakorlatinak bizonyuló problémákra mindig ésszerű választ keresnek, s amelyeket modern szóhasználattal élve ember-, szellem- és társadalomtudományoknak (vagy azok előfutárainak) nevezhetnénk (lásd pl. ZIMMERLI 1992b; BRAUN 1992) – néhány figyelemreméltó jellegzetességet mutatnak (vö. TÓTH 2000, 276–278).

Manfred Riedel szerint főként arról van szó, hogy ezek a tudásterületek igen hosszú ideig – a középkor és a kora újkor évszázadain, sőt a felvilágosodás viharain keresztül egészen a XVIII–XIX. század fordulójáig – megmaradtak ún. cselekvés-tudományoknak (Handlungswissenschaften). Mégpedig olyan ésszerű-normatív cselekvéstudományoknak, amelyek az emberi tevékenységet mindig valamilyen Situationswissen – tehát valamilyen, a konkrét történelmi-társadalmi és politikai-kulturális szituációhoz szorosan kötődő tudástartalom – segítségével orientálják (RIEDEL 1980,

<sup>5</sup> A fentiekkel kapcsolatban lásd továbbá a „Theorie”, „Praxis”, „Poiesis”, „Phronesis” címszavakat a Metzler Philosophie Lexikonban (PRECHTL–BURKARD 1999, 595–596; 465–466; 452; 447).

<sup>6</sup> A „jó élet” fogalmával kapcsolatban lásd a következő elemzéseket: CANTO–SPERBER 2001, 71–83; 167–179; 1211–1220. Lásd továbbá a „praktische Philosophie”, a „gutes Leben” és a „Glück” címszavakat a Meyers Kleines Lexikon: Philosophie (Meyers Lexikonverlag, 1987) című kötetében. Vö. továbbá TÓTH 2000, 275–276.

724–728; ZIMMERLI 1992a, 92–93). A szóban forgó tudományterületek ilyen értelmezése (illetve önértelmezése) egyébként hosszú ideig a tanításnak és a tanulásnak – vagyis a hagyományozott tudás elsajátításának, rendszerezésének és továbbadásának – az intézményesített gyakorlatában is tükröződött a nagy európai egyetemek különféle fakultásain (lásd pl. WITTRÖCK 1993, 303–304; 342–344; RIEDEL 1980, 725–726). E figyelemreméltó tudomány-, illetve művelődéstörténeti konstelláció jelentőségét egyébként csak még tovább növeli, hogy lényegét tekintve minden módosulás ellenére évszázadokon keresztül fennmaradt, s csak akkor szűnt meg létezni, amikor 1800 körül szinte az egész európai térségben erőteljes modernizációs folyamatok bontakoztak ki. Vagyis amikor mindenütt mélyreható társadalmi-kulturális átalakulás kezdődött, sőt egyes helyeken olykor a civilizációs válság jelei mutatkoztak.

A Nagy-Britanniában kezdődő ipari forradalom, valamint a Franciaországban kirobbanó politikai forradalom következtében ugyanis a régi Európa falusi, mezőgazdasági és kézműves társadalmi történelmileg igen rövid idő alatt ipari és városi társadalmakká alakultak át. A forradalmi megrázkódtatások következtében azonban az egyéni és társadalmi cselekvés korábbi keretétől szolgáltató, s többnyire meglehetősen statikus norma- és intézményrendszerek egyik napról a másikra összeomlottak (RIEDEL 1980, 725–726). A hagyományos társadalmak körülményeinek hosszú ideig nagyon is jól megfelelő hagyományos (és történelmileg áthagyományozott) tudásformák ezek után gyorsan érvényüket, illetve fontosságukat veszítették. Míg a társadalmi-politikai átalakulás a kulturális és tudományos élet minden szereplőjétől merőben újszerű helyzetértelmezést követelt, addig a modern világ változó körülményeinek jobban megfelelő, az abban való eligazodást inkább lehetővé tevő, s ebben az értelemben valóban korszerű tudásformák egyelőre sehol nem álltak kész formában rendelkezésre. Ezek kidolgozására, a korszak nagy társadalmi és kulturális kérdéseire adandó válaszok megfogalmazására a főbb európai országokban mindenekelőtt a napóleoni, a humboldti vagy valamilyen más egyetemi modell szellemében megreformált felsőoktatási rendszerekben, illetve az újonnan alapított egyetemeken került sor (vö. TÓTH 2001, 95–124; WITTRÖCK 1993, 303–304; 342–344; RIEDEL 1980, 725–726).

A kontinensünkön a XIX. század folyamán végbemenő világtörténelmi korszakváltással, társadalmi, politikai és kulturális modernizációval összefüggésben azután a legfejlettebb európai országokban fokozatosan megérett a fölismerés: a hagyományos társadalom hagyományos tudását a gyorsan differenciálódó modern társadalom egyre sokrétűbbé váló modern tudásával kell helyettesíteni; e feladat teljesítésekor pedig nem a nagy metafizikai rendszerek örökségére, hanem a különféle pozitív tudományok eredményeire érdemes támaszkodni. Az ún. pozitív tudományokon persze akkoriban mindenekelőtt a diadalmas sikereket ünneplő modern természettudományokat értették. Ám bizonyos feltételek teljesülése esetén beletartozhattak abba a modern társadalomtudományok, s az azoktól fokozatosan elkülönülő modern szellemtudományok is. Minden azon múltott, hogy az új tudományos ismeretek vajon meghatározott kutatási feladatok elvégzésére szakosodott tudományos kutatók által rendszeresen, módszeresen és szakszerűen végzett tudományos kutatómunka eredményeképpen jöttek-e létre; hogy az emberi, társadalmi és történelmi valóság kutatói le tudtak-e mondani arról, hogy tudásukat a hagyományos gyakorlati, illetve morálfilozófiák szellemében továbbra is valamilyen normatív cselekvéstudomány (Handlungswissenschaft) formájában artikulálják; vagy hogy vállalkoztak-e arra, hogy korszerű szaktudásukat, amelyre a tudományos objektivitás és a szigorú értékmentesség szellemében munkálkod-

va tettek szert, valamelyik deskriptív viselkedéstudomány (Verhaltenswissenschaft) modern formájában fejtsék ki. Bizonyos feltételek teljesítése esetén mindenesetre a modern ipari-városi társadalom talaján álló, történeti-filológiai-hermeneutikai módszereket alkalmazó, s nem utolsósorban a XIX. század folyamán lépésről lépésre jelentősen átalakuló német egyetemi rendszerbe maradéktalanul betagozó szellemtudományok is modern, illetve pozitív tudományoknak minősültek.

A XX. században kibontakozó és egyre mozgalmasabbá váló eszmetörténeti fejlődés során azután a talán legbefolyásosabb modern cselekvéselméletek kidolgozója olyan – és pedig különböző arányokban mind a filozófia, mind pedig a szociológia (vagyis egy-egy szellem- és társadalomtudomány) elemeit szintetizáló – gondolkodók nevéhez fűződik, mint pl. Max Weber és Émile Durkheim, vagy Talcott Parsons és Jürgen Habermas. Megkockáztatom a feltevést, hogy minden bizonnyal ehhez az impozáns névsorhoz csatlakoztatható az újabb francia társadalmi gondolkodás legkiválóbb képviselői közül a szociológus Pierre Bourdieu és a filozófus Paul Ricoeur utóbbi évtizedekben kifejtett munkásságának (egymástól erősen eltérő, sőt egymással alighanem össze sem igazán vethető) cselekvéselméleti dimenziója is.

Mindenesetre Ricoeur filozófiai munkásságának véleményem szerint cselekvéselméleti szempontból is egyik megkülönböztető vonása a kiinduló kérdésközpontú, az elméleti elemzések és a gyakorlati állásfoglalások figyelemre méltó árnyaltsága és eredetisége. Így a francia szerző már igen korán, pályája elején elfordult a hagyományos metafizikák elvontságaitól és képtelenségeitől a modern tudományok (különösen pedig a pozitív társadalomtudományok) konkrét eredményei felé. Ugyanakkor azonban az általa lényegesnek tekintett kérdésekben rendszerint ez utóbbiakat is tárgyilagos és kiegyensúlyozott kritikai elemzésnek vetette alá, különös tekintettel a múlt században végzett történeti, szociológiai és antropológiai kutatások egy részének pozitívista, illetve szcientista jellegű túlzásaira és egyoldalúságaira. Mindent egybevetve (és erősen leegyszerűsítve) tehát a következő föltevéseket fogalmazhatnám meg: a hagyományos pozitívizmussal, behaviorizmussal vagy éppen strukturalizmussal szemben Paul Ricoeur többnyire a modern fenomenológia, hermeneutika és morál-filozófia eredményeire támaszkodik. A francia gondolkodás ún. humanista hagyományával összhangban, ragaszkodik ahhoz a módszertani elvhez, hogy a Szubjektumnak (sujet), valamint a Történelemnek, a Tapasztalatnak és az Értelemnek (sens) az elméleti gondolkodás minden formájában fontos szerepet kell játszania. S végül úgy tűnik, hogy Ricoeur korunk más jelentős gondolkodóival egyetemben – de teoretikus szempontból mindig egészen eredeti módon – egy arisztotelészi, kanti és részben talán hegeli ihletésű gyakorlati filozófia megújításán fáradozik.

\*

Paul Ricoeur hatalmas filozófiai életművében, mint erre a nemzetközi szakirodalomban ismételtelen rámutattak (DAUENHAUER 1998; DOSSE 1997), jelentős helyet foglalnak el az emberi – pontosabban az egyéni, a közösségi és a társadalmi – cselekvéssel kapcsolatos elméleti reflexiók. Ehhez a megállapításhoz itt két dolgot tennék hozzá. (TÓTH 2002) Egyrészt azt, hogy a francia filozófus cselekvéselméleti és fordításelméleti koncepciója szemmel láthatólag egy töről fakad. Másrészt pedig azt, hogy bár Ricoeur-t a hetvenes–nyolcvanas évektől kezdve valóban élénken foglalkoztatják az „emberi cselekvés” problémái, ez utóbbiakat különféle írásaiban és beszélgetéseiben rendszerint a

„történelmi megértés” kérdéseivel szoros összefüggésben vizsgálja. Erre egyik találkozásunk során egyébként ő maga a következőképpen hívta fel a figyelmet: „A magam részéről csak az olyan problémák érdekeltek, amelyekben föl tudtam ismerni a »magyarázat« és a »megértés« valamiféle dialektikáját. Azt hiszem, ez lesz a jó kiindulópont a beszélgetés folytatásához, mert ezt a dialektikát éppúgy megtalálom a történelmi megismeréssel kapcsolatos fölfogásomban, mint cselekvés- és történelemelméleti tanulmányaimban.” (RICOEUR 1997a, 886.)

Majd a *Du texte é l'action* című, először 1986-ban megjelent kötetére (RICOEUR 1986a) utalva az idős tudós így folytatta gondolatmenetét: „A Szövegtől a cselekvésig című cikkgyűjteményemben beszélek (is) erről, három szinten tárgyalva a »magyarázat« és a »megértés« problémáját, illetve kapcsolatát. Itt mutatom ki, hogy egy »szöveg« magyarázata ugyanolyan problémákat vet föl, mint egy »cselekvés« vagy egy esemény-sor magyarázata. [...] Mindkét esetben előbb valamiféle spontán megértés jön létre. Az első olvasatnál átfogó képet alkotunk jelentéséről. Ezt követően rátérünk a részletes elemzésre, a magyarázatra, az összes tudományos segédlettel felszerelve, például a »szöveg« esetében a lingvisztika, a szintaxis, a stilisztika eszközeivel élve. A »cselekvés« esetében (viszont többnyire) az angol–amerikai filozófia adja az eszközöket, vagyis a »cselekvéselméletet«. Hiszen végső soron a cselekvést is pontosan úgy kell megérteni, átfogó tervéből kiindulva, mint a szöveget.” Érdekes módon egyébként fenti megállapításait Ricoeur láthatólag egy harmadik esetre, tudniillik a történelemre – pontosabban a „történelmi cselekvésre” – nézve is érvényesnek tartja. Szerinte ugyanis a történetírásban, illetve a történettudományban is „a demográfiai, gazdasági, jogi stb. magyarázatokból kiindulva kell eljutnunk valamely közösségnek egy adott időszelben érvényes történelmi tervéhez”. (RICOEUR 1997a, 886–887.) Éppen ezért, gondolatmenetének ezt a részét a következő szavakkal zárta le: „Tehát szerintem a magyarázat/megértés ritmusának effajta párhuzamossága a legkülönbözőbb területeken érvényesül, s képes mindazt újrakoordinálni, ami eredetileg szétszórt volt.”

A Ricoeur által elmondottakra reflektálva ezen a ponton három, a cselekvés-problematikához közvetlenül kapcsolódó megjegyzést tettem. Leegyszerűsítve, ezek a következőkre hívták fel a figyelmet. Egyrészt egyik budapesti előadásán maga Ricoeur is úgy fogalmazott: az angolszász analitikus filozófia bizonyos vonulatai által vizsgált cselekvéselméleti példák jórészt banális, jelentéktelen és szegényes példák. Másrészt az elméleti párbeszéd elkötelezett híveként Ricoeur a husserli fenomenológia, illetve a Dilthey-féle hermeneutika egészen eredeti szintézisében találta meg az úgynevezett hagyományos filozófia és az elméleti társadalomtudományok közötti közvetítés alapjait. Végül kiterjedt munkásságában újból és újból kiemelt jelentőséget tulajdonított annak a sajátos dialógusnak, amelyet szerencsés esetben a filozófia a tudománnyal, a tudomány pedig a filozófiával folytat (RICOEUR 1997a, 885, 887).

Ricoeur ezen felvetéseimre a következőképpen válaszolt: „Nagyon örülök, hogy ezt hangsúlyozza, mert az egyik legállandóbb meggyőződésem éppen az, hogy a filozófia nem lehet meg önmagában. Az összes nagy filozófus valamelyik nagy tudománnyal szembesült: Platón a geometriával, Descartes az algebrával, Kant a newtoni fizikával, Bergson a biológiával és mi – legalábbis az a filozófia, amit én művelek – a társadalomtudományokkal. De a pozitív társadalomtudományokkal, ahogyan azokat ma művelik.” Majd így folytatta: „Az előbb Ön az analitikus filozófia kapcsán a cselekvésre vonatkozó példák szegényességére célzott”, s valóban elmondhatjuk, hogy „az analitikus filozófusokat a cselekvés etikai-politikai aspektusa nem érdekli, őket tökéletesen

kielégíti a cselekvés-mondatok szintaktikai, szemantikai és nyelvészeti értelemben vett pragmatikai struktúrája”. Vagyis másként fogalmazva, ezek a szerzők „végül is nem az emberi cselekvést értelmezik, hanem a cselekvést kifejező mondatokat”. (RICOEUR 1997a, 888.) Ezen a ponton azonban nyilván fölvetődik egy további fontos kérdés is, amelyet a következőképpen fogalmazhatnánk meg: Vajon bizonyos analitikus filozófusok kissé szűkkeblű elképzeléseivel szemben „hogyan terjeszthetjük ki a cselekvés problematikájának körét”? Nos, Ricoeur válasza erre a saját maga által fölített, s valóban lényegbevágó kérdésre a következő volt: „Talán a »cselekvésszociológiát« véve alapul [...], mert abban [legalább az analitikus cselekvéseméletek némelyikével összehasonlítva – T. T.] sokkal gazdagabb tartalmakkal van dolgunk, hiszen megjelennek benne a konfliktusok, az öngazolási procedúrák, a stratégiák” stb.<sup>7</sup>

Amikor tehát a francia filozófus egy meghatározott vonatkozásban túl akar lépni az angol–amerikai analitikus filozófia némely vonulatának cselekvéseméleti látókörén, akkor az előbbi jó kiegészítésének épp a cselekvésszociológiát – mégpedig konkrét példái alapján ítélve főként a francia cselekvésszociológiát – tartja. Erre vélhetően három komolyan veendő oka is van. Egyrészt azért jár el így, mert míg az angolszász cselekvéseméletek (illetve viselkedéseméletek) érdeklődésének előterében – egy találó ricoeuri kifejezéssel élve – elkülönült „cselekvés-atomok” állnak, addig a francia cselekvésszociológia képviselőinél szerinte nem annyira „rövid”, mint inkább „hosszú” cselekvésekkel, vagyis „valóságos cselekvéssorokkal” van dolgunk, amelyek persze „már nem foglalhatók össze egyetlen mondatban”. Másrészt pedig azért, mert a cselekvésszociológia egyes képviselői (például az általa név szerint is említett Luc Boltanski és Bernard Thévenot) esetében Ricoeur alighanem egy sor fontos társadalmi és politikai összefüggés – sőt néhány igazán lényeges etikai szempont – figyelembevételére is garanciát lát. Beszélgetésünkben azonban minden bizonnyal kimutatható egy további olyan vonatkozás is, melynek kapcsán Paul Ricoeur láthatólag túl akart lépni az angolszász filozófia által fölített kérdéseken.

Míg ugyanis az angolszász filozófusokat, mint láttuk, végül is főként a „cselekvést kifejező mondatok” izgatják, addig a francia gondolkodó – éppen ellenkezőleg – azt állítja, hogy mindenképp a „cselekvést kifejező szövegeket” kell vizsgálni. (RICOEUR 1997a, 888.) Fontos persze hangsúlyozni, hogy a „mondat” és a „szöveg” közötti precíz különbségtétel esetében korántsem valamiféle nyelvtudományi pedantéria megnyilvánulásáról van szó, hanem a ricoeuri gondolkodásban komoly filozófiai, közelebbről nyelvfilozófiai megfontolások állnak a háttérben. Arra gondolok, hogy a különféle „cselekvés-mondatok” szemantikai, szintaktikai és pragmatikai elemzése helyett Ricoeur itt inkább a különféle „cselekvés-szövegek” diskurzuseméleti elemzését javasolja. Ezzel ugyanis félreérthetetlenül az angolszász nyelvelmélet egy másik – és alighanem sokkal korszerűbb – vonulata, az úgynevezett discourse analysis vagy text analysis mellett teszi le a voksát.

<sup>7</sup> A cselekvésszociológiával mint az általa másutt dicsérőleg említett pozitív társadalomtudományok egyikével kapcsolatban Ricoeur egyik beszélgetésünk során a következőt mondta: „A francia szociológusok közül az ún. cselekvésszociológiában Boltanski és Thévenot megkísérelték meghatározni, hogy a konfliktusokban, vitatott helyzetekben, az emberek által alkalmazott öngazolásokban vajon a hivatkozások száma végtelen-e, avagy sem. Kimutatták, hogy például a piaci-kereskedelmi szférában létezik az öngazolásnak egy olyan módja, amely eltér attól, amelyet ők a családi-háztartási szférában figyeltek meg, vagy attól, amely a költészet és az inspiráció, vagy éppen a közvélemény szférájában nyilvánul meg. Mert az utóbbiaknál másról van szó, mint a piaci-kereskedelmi szférában és az ipari vagy az állampolgári szférában – nevezetesen a hírnévről...” (Vö. RICOEUR 1997a, 883–884.)



Nem is beszélve arról, hogy saját gondolkodói eredetiségének megtartása és megerősítése mellett ily módon egyúttal a francia és német diskurzuselméletek némelyikéhez – például Michel Foucault és Jürgen Habermas vonatkozó kérdésfeltevéseihez – is jóval közelebb kerül. Ha ugyanis nem a cselekvést kifejező mondatok, hanem a cselekvést kifejező szövegek vizsgálatával próbálkozunk – fejtegeti Ricoeur –, „akkor mindjárt olyan láncolatokkal lesz dolgunk, amelyek révén – akár valamely technikai, stratégiai cselekvésnek, akár (német kollégáink elnevezése szerint) valamilyen kommunikációs aktusnak felelnek is meg azok – már át is léptünk a gyakorlat egy sokkal szélesebb és változatosabb területére. Ezen a területen pedig – hangsúlyozza – ismét rátalálunk a »praxis« görög fogalmára, amely sokkal többet foglal magába, mint az, amit az analitikus filozófiában action-nek hívnak.” Az a fajta analitikus filozófia pedig, amelyről az előbb volt szó – teszi hozzá – végül is „megmarad annak, amit a cselekvést kifejező mondatok (phrases d’action) egyfajta grammatikájának nevezhetnénk” (RICOEUR 1997a, 888).

Nos, ez a „gyakorlat” görög fogalmára való nyomatékos utalás Ricoeur cselekvéselméletének egyik kulcsa. Hiszen a „praxis” fogalmának ebben a szélesebb, az arisztotelészi hagyományra támaszkodó értelmezésében immár valóban helye van a morális, az etikai és a politikai gyakorlatnak éppúgy, mint a társadalmi, a történelmi és végül az ideológiai gyakorlatnak is. Hangsúlyozni szeretném azonban, hogy „ideológiai gyakorlatról” persze itt e kifejezés egészen speciális, ricoeuri értelmében beszélek. Az ilyeténképpen felfogott „ideológiákban” ugyanis – mint ezt a francia filozófus egy eredetileg angol nyelven írott nagy művében, a Lectures on Ideology and Utopia című kötetben (RICOEUR 1986; 1997)<sup>8</sup> részletesebben is kifejtette – „a társadalmi képzelet újszólván a társadalmi cselekvés előtt jár, mintegy a horizonton kirajzolódó terv (project) formájában”. (RICOEUR 1997a, 888–889.)

Bár Ricoeur a „gyakorlat” kategóriájának széles értelmezésére, illetve ilyen fajta felbontására tett javaslatomat hallgatólagosan tudomásul vette, azon nyomban túl is lépett rajta, s a fogalom értelmezési körét legalább egy vonatkozásban tovább szélesítette. Nevezetesen arra hívta fel a figyelmet, hogy a cselekvéssel kapcsolatos fenti összefüggéseken kívül egy további fontos területet is érdemes lenne megemlíteni: „Az elbeszélés ugyanis – szögezte le –, ahogyan azt én vizsgáltam, szintén a cselekvéshez kötődik”. Hiszen eredetileg Arisztotelésznek köszönhető fogalma értelmében „az elbeszélés nem más, mint utánczás, a cselekvés mimézise, de teremtő utánczás, mivel a cselekvés modellálásának egy módja”. Következésképpen azt lehetne mondani, hogy „a gyakorlat szféráját itt vagy a narratív erőforrások oldaláról közelíthetjük meg, vagy az etikai, sőt a politikai normák oldaláról, vagy pedig egy harmadik módon, vagyis a projekció formáját öltő társadalmi képzeletből kiindulva, mint amilyen az utópia és az ideológia”. Mindebből pedig a következő tanulságot vont le: „A gyakorlat szférája tehát rendkívül gazdag, mondhatjuk, éppoly gazdag, mint az elméleté.” Majd hozzátette: „De azért nem tagadom meg az angolszász analitikus megközelítést sem, mert az egy nagyon jó alapot ad. Ha szabad így mondanom: megvannak benne a cselekvés-atomok, jól elkülönítve, jó logikával rendszerezve, jó szemanti-

<sup>8</sup> Ez a francia szerző későbbi, társadalom- és politikafilozófiai jellegű reflexióit sok tekintetben előkészítő mű egyébként már csak azért is említést érdemel, mert két Mannheim Károlynak szentelt fejezetet is olvashatunk benne, s mert Ricoeur – saját közlése szerint – ezen túlmenően amerikai környezetben írott könyvének címét is a magyar szerzőtől kölcsönözte.

kával, jó pragmatikával – egyszóval mintegy az építőkövek, amelyekből fölépíthető a ház.” (RICOEUR 1997a, 888–889.)

Jóllehet Paul Ricoeur több évtizedes szellemi pályafutása során mindig gondosan megkülönböztette, sőt határozottan szétválasztotta a „filozófiai diskurzus” és a „bibliai diskurzus” merőben eltérő logikáját, az emberi, a társadalmi vagy a történelmi cselekvéssel kapcsolatos gazdag fejtegetései azért olykor-olykor a „bibliai gondolkodás” bizonyos termékenynek ítélt szempontjait is figyelembe veszik.<sup>9</sup> Mindent egybevetve azonban bizonyára nagyot tévednének akkor, ha ezeket a ricoeuri fejtegetéseket félreértve a „gyakorlat” általa körvonalazott szférájában esetleg paradicsomi, de legalábbis idillikus állapotok létezését gyanítanánk. Pontosabban, ha a „praxis” általános filozófiai, közelebbről ricoeuri és végső soron arisztotelészi kategóriájának esetleg valamiféle eszkatologikus értelmezést adnánk, vagy akár a „gyakorlat” fontos történelmi és társadalmi szféráját mégoly vonzó cselekvéseméleti „utópiák” megvalósításának ideális terepeként fognák fel. Maga Ricoeur ugyanis részben a pozitív társadalomtudományok eredményeire támaszkodva, részben pedig saját filozófiai (sőt ontológiai) realitásérzékére hivatkozva a leghatározottabban meg van győződve arról, hogy „a praxis területén valószínűleg meghaladhatatlan antinómiák vannak”.

Ezek az antinómiák egyrészt a „normatív, univerzalizáló, kanti típusú imperatívusz” szintje, másrészt viszont aközött állnak fenn, amit ő maga egyszerre hagyományos és modern kifejezéssel „gyakorlati bölcsességnek” nevez. (Ez utóbbi egyébként nyilván főként ahhoz kapcsolódik gondolkodásában, ami a görög tragédiaszerzőknél és Arisztotelésznél a phronésis, a latinoknál és a középkorban pedig a prudentia.) Mindenesetre – szögezi le Ricoeur –, „mindig van valami feszültség, sőt torzulás abban a viszonyban, amely a mindenkor formálisnak megmaradó univerzalitás és a mindenkor önkényességre hajlamos szingularitás, egyedi tapasztalat között fennáll”. És – teszi hozzá mindjárt – „rendkívül nehéz megtalálni az összekötő kapcsot, megfogalmazni a közbülső maximákat egyfelől a formálisnak és üresnek bizonyuló egyetemesség, másfelől pedig a majdhogynem kószának és tévelygőnek nevezhető egyediség között” (RICOEUR 1997a, 895; 884).

Annál különösebbnek tűnhet – bár azt hiszem, inkább Ricoeur józan tárgyilagosságára és gondolati szigorúságára vall – az a következtetés, amellyel második párizsi beszélgetésünk cselekvéseméleti részét átmenetileg lezárta vagy inkább talán felfüggesztette. Ez a következtetés szabadon fordítva így hangzik: a „praxis”, vagyis a történelmi-társadalmi, illetve az egyéni-emberi gyakorlat szférájában fennálló, vagy ott lépten-nyomon felbukkanó antinómiákat nemhogy a politika (vagy a jog), de bizony még az etika (vagy a morál) sem igazán képes feloldani. Hanem, ha egyáltalán, akkor azok feloldása leginkább talán az esztétika dimenziójában sikerülhet. Az esztétikum funkciója ugyanis „valószínűleg éppen abban rejlik, hogy [...] az egyediséget összekapcsolja az egyetemességgel”. (RICOEUR 1997a, 895.)

<sup>9</sup> Ricoeur, P. – Lacoque, A. 1998. *Penser la Bible*, Éditions du Seuil; illetve Ricoeur, P. – Lacoque, A. 2003. *Bibliai gondolkodás*. Budapest: Európa.



## IRODALOM

- ANSART, P. 1999. Action (sociologie de). In Akoun, A. – Ansart, P.: Dictionnaire de Sociologie. Paris: Le Robert – Seuil. 4–8.
- BRAUN, H. 1992. Wissenschaftsgeschichte: Sozialwissenschaften. In SEIFFERT–RADNITZKY 1992, 440–447.
- BRAUN, D. 1995. „Handlungstheorien“. In Nohlen, Dieter – Schultze, Rainer-Olaf (Hrsg.): Politische Theorien. München: Beck. 168–173.
- CANTO-SPERBER, M. 2001. Antiquité; Bonheur; Platon. In: Canto-Sperber, Monique (dir.): Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale. Paris: Presses Universitaires de France. 71–83, 167–179, 1211–1220.
- DAUENHAUER, P. B. 1998. Action, Agency, and Identity in Ricoeur's Mature Philosophical Anthropology. In Dauenhauer, P. Bernard: Paul Ricoeur: The Promise and Risk of Politics. New York–Oxford: Rowman & Littlefield. 99–139.
- DESCOMBES, V. 1995. L'action. In Kambouchner, Denis (dir.): Notions de Philosophie II. Paris: Gallimard. 103–174.
- DOSSE, F. 1997. La référence du tournant pragmatique et interprétatif des sciences humaines. In Dosse, F.: Paul Ricoeur, Le sens d'une vie. Paris: La Découverte. 681–698.
- FUCHS-HEINRITZ, W. et al. (Hrsg.) 1995. Lexikon zur Soziologie. 3., völlig neu bearb. und erw. Aufl. Opladen: Westdeutscher.
- HENNEN, M. 1989. Handlungstheorie. In Endruweit, Günter – Trommsdorff, Gisela (Hrsg.): Wörterbuch der Soziologie. Stuttgart: Enke. 266–271.
- HILLMANN, K.-H. 1989. Verhaltenstheorie. In Endruweit, Günter – Trommsdorff, Gisela (Hrsg.): Wörterbuch der Soziologie. Stuttgart: Enke. 785–789.
- LENK, H. 1992. Handlungstheorie. In SEIFFERT–RADNITZKY 1992, 119–127.
- PRECHTL, P. – BURKARD, F.-P. (Hrsg.) 1999. Metzler Philosophie Lexikon. 2., erw. Aufl. Stuttgart–Weimar: Metzler.
- RIÇOEUR, P. 1986a. Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II. Paris: Seuil.
- RIÇOEUR, P. 1986b. Lectures on Ideology and Utopia. New York: Columbia University Press.
- RIÇOEUR, P. 1997a. Az „oltvány“, az „üledék“ és az „emlékezet“. Két beszélgetés Tóth Tamással. Ford.: Martonyi Éva. Magyar Filozófiai Szemle, 5–6. 871–908.
- RIÇOEUR, Paul 1997b. L'idéologie et l'utopie. Paris: Seuil.
- RIÇOEUR, P. 2002. The „Graft“, the „Residue“ and „Memory“. Two Conversations with Tamás Tóth. In Philobiblon IV–VII. Cluj, Romania: University Press. 19–64.
- RIEDEL, M. 1980. Geisteswissenschaften. In Mittelstraß, Jürgen (Hrsg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie Bd.1. 1980 Mannheim–Wien–Zürich: Bibliographisches Institut. 724–728.
- SEIFFERT, H. – RADNITZKY, G. (Hrsg.) 1992. Handlexikon zur Wissenschaftstheorie. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- TÓTH T. 1997. Rendhagyó recenzió Ricoeurról. Magyar Filozófiai Szemle, 5–6. 957–986.
- TÓTH T. 2000. A hagyományos morálfilozófiáktól a modern szellemtudományokig. Diszciplínatörténeti vázlat. In Fehér Márta – Lendvai L. Ferenc (szerk.): Hársing László 70 éves. Miskolc: Publicationes Universitatis Miskolcensis. 257–299.
- TÓTH T. 2001. A napóleoni egyetemről a humboldti egyetemig. In Tóth Tamás (szerk.): Az európai egyetem funkcióváltásai. (Magyar Felsőoktatás Könyvek 18.) Budapest: Professzorok Háza. 95–124.
- TÓTH T. 2002. A fordíthatóság modellje és a történelmi megértés esélye. In Világosság, 4–7. 52–62.
- TÓTH T. 2003a. Communication and Creativity: An Unusual Review of Paul Ricoeur's Work. In WIERCINSKI 2003, 620–641.
- TÓTH T. 2003b. The „Graft“, the „Residue“ and „Memory“: Two Conversations with Paul Ricoeur. In WIERCINSKI 2003, 642–669.
- WIERCINSKI, A. 2003. (ed.): Between Suspicion and Sympathy: Paul Ricoeur's Unstable Equilibrium. Toronto: The Hermeneutic Press.
- WITTRÖCK, B. 1993. The modern university: The three transformations. In Rothblatt, Sheldon – Wittrock, Björn (eds.): The European and American University since 1800: Historical and Sociological Essays. New York: Cambridge University Press. 303–362.
- ZIMMERLI, W. Ch. 1992a. Geisteswissenschaften. In SEIFFERT–RADNITZKY 1992, 88–101.
- ZIMMERLI, W. Ch. 1992b. Wissenschaftsgeschichte: Geisteswissenschaften. In SEIFFERT–RADNITZKY 1992, 413–425.

