

Vass Csaba

Kommunikációelméletek és amik nem azok

Az alábbiakban két fejezetet tesz közzé – ízelítőként – az AKTI
Vass Csaba készülő könyvéből.

Budapest, 2010. május, 51. szám

Ajánlom e kísérletet volt munkatársaimnak, akik szerető türelme és támogatása tette lehetővé az itt következő kidolgozását, Kulin Ferencnek, akinek közbenjárása nélkül talán sosem került volna sor arra, hogy vállalkozzam e könyv megírására, és ajánlom Nahimi Péternek, aki sokszori szelid elhárító lépéseimet türelemmel fogadva mégis rávett, hogy meg is írjam.

ISSN 1788-134X
ISBN 978-963-88774-9-9

Kiadja az Alkalmazott Kommunikációtudományi Intézet
Budapest, 1021 Hűvösvölgyi út 95.
Felelős kiadó: Nahimi Péter igazgató
Borítóterv: Czákó Zsolt
Nyomdai munkák:
Műegyetemi Kiadó
Felelős vezető: Wintermantel Zsolt
www.kiado.bme.hu

Tartalomjegyzék

1. Fejezet	
A kommunikáció fogalom meghatározásának tétjei	8
1.1 A tétek	10
1.1.1 Közelebb kerülhetünk ember voltunk megértéséhez	11
1.1.2 Megérthetjük, hogy mi az és hogyan keletkezik az emberi közösség	16
1.1.3 Pontosabb fogalmunk lehet az emberi szabadságról	17
1.1.4 Az emberi-közösségi béke fogalmáról szerezhetünk megbízhatóbb ismereteket	19
1.1.5 Jobban megérthetjük a tudomány mibenlétét és státusát a közösségek életében	21
1.1.6 A tét – az ember, a közösség és a szabadság: az emberhez méltó élet fenntarthatósága	22
1.2 Az én-filozófiai racionalitások bukása lét és létező új egységének igénye	23
1.3 Kítörési kísérletek vissza-előre fordulatok a téteknek megfelelő válasz eszközeiben	29
2. Fejezet	32
2.1 A nagy vissza-előre fordulat	32
2.1.1 A vissza-előretekintés stratégiájának megalapozása	35
2.1.2 Vissza-előretekintés az igazsághoz visszatérés érdekében	36
2.1.3 Visszatérés a tévedés előttihez, a jövő érdekében	38
2.2 Tudomány, filozófia, vallás új státusa a világban	40
2.2.1 A tudástípusok posztmodern utáni újrapozicionálása	40
2.2.2 A vallási tudás kettősen új státusa	41
2.2.3 A racionális tudomány visszakapcsolása a gondolkodás egységébe	45
2.2.4 A filozófia gyakorlati jelentőségének újrafelfedezése	48
3. Újabb félfordulattal tovább a bölcsesség és az emberi együttélési módok kommunikációelmélete	51
3.1 A létezőbe zárt ráció felszabadítása: a létre nyitott bölcsesség	55
3.2 Társadalomtudomány helyett az emberi együttélési módok elmélete	61
4. Távolodóban a telefonálástól, a szituáció magyarázatoktól és a szarka tudománytól. A kommunikatív jelenség elméletei	71
5. A „kommunikációelmélet” alkotás két útja	72
5.1 A „szarka tudomány” látszata és valósága	74
5.1.1 A vád egyik látszólagos alapja: a telefonálás műszaki elméletének kiegészítései	74
5.1.2 A beszédhelyzetek „tudományos” leírási törekvései miatt keletkezett látszat	79
5.2 A kommunikatív jelenség elméleteinek útja, a paradigmátikus állapot kérdése	82
5.3 A kommunikatív jelenség elméletei	85

*„Ha Shakespeare ma élne, akkor az erkély-jelentben Romeo így szólítaná meg szeretett Júliáját:
»Júlia! Azt kommunikálok neked, hogy szeretlek!«”
kommunikáció szakosok közt terjedő szólás*

A modern drámai költészet atyja eme remekművének az a „korszerű művészeti átirata”, amelyben az örök érvényű vallomás az idézett formában és módon hangzik el, még nem született meg, a közbeszéd állapotának ismeretében azonban távolról sem tűnik abszurdnak a feltevés, hogy hamarosan sor kerülhet rá. Ma ugyanis, a nyelvi divat szerint, bárki bármit is cselekszik, még a száját sem kell hozzá kinyitnia, az „kommunikál.” Kommunikál a politikai szónok és a marketing szakember, a televízió hírolvasója és a katonai parancsnok, a gyermekét feddő édesanya, s a feladatot kiosztó munkahelyi vezető, kommunikál a szerelmes és a gyűlölködő, de kommunikál a tanár az órai előadáson, mi több az állatok és szerveik, de még a sejtjeik is kommunikálnak. S nem lenne teljes a sor, ha éppen a műszakiak nem kaptak volna ihletet a közbeszédtől, s nem állítanák, hogy a gépek is kommunikálnak.

Nem tagadhatjuk: a laikusok közt gyorsan terjedő ragály – mém? – terjedési sebességét és elfogadhatóságát némely „szakértők” is támogatják, akik közt szép számmal találunk olyanokat, akik a laikusokhoz hasonló pontatlansággal, univerzális cselekvésseljelölőként használják ezt a létezésünk szempontjából – hamarosan indoklom, hogy miért – rendkívüli jelentőséggel bíró fogalmat. Van olyan is, aki azt állítja, hogy „Nem lehet nem kommunikálni!”¹

S annak ellenére, hogy tudjuk: az ilyen nyelvi divatok kérészéletűek, de mert hézagmentesen illeszkednek a fontos fogalmak elértéktelenedésének, némely esetben elértéktelenítésének ijesztően zúgó folyamába, amelynek örvényei képesek minden fontos fogalmat a mélybe, az emlékezetten túlra magukkal rántani, hogy csak üres szó-héjukat hagyják a felszínre visszaemelkedni, indokoltnak tartom mégis e divatra rákérdezni. Miért, hogy „laikusok” és „szakértők” egyaránt kitettek ennek a „lehéjazásnak,” hogy megengedhetik egyáltalán a pontatlanságot?

Az okok messzire vezetnek, a válasz ennél is távolabbra és mélyebbre, amelyek felvázolása is meghaladja ennek a könyvnek a lehetőségeit. Ezért a kommunikáció „szó” divatja problematikusságának felvetése mellett, voltaképpen előtt, egy másik kérdésre keresem a választ: alkalmasak-e a fősodorba tartozó elmélet-irányzataink és elméleteik arra, hogy az e könyv tárgyát alkotó „emberi kommunikáció” fogalmát kielégítő pontossággal definiálják?

Annyi ugyanis a kérdés az emberi kommunikációelméletek körül, hogy ezek sokasága önmagában is indokolja ennek a fogalomalkotásunk határaitra vonatkozó kérdésnek a felvetését. Még akkor is, ha nem nevezhetjük túlságosan éles elméjűnek a

¹ Paul Watzlavik: *Pragmatics of Human Communication*, 1967. W.W. Norton, New York

kommunikációelméletekre ráragasztott jelzőt: „szarka” tudomány, ahogyan ezt a jelzőt azok sem érdemlik ki, akik talán a tárgy nehézsége okán nem tudnak egyebet tenni, minthogy elméleti érvelés helyett mint *bon mot* ismételtetik ezt a megbélyegző szópárosítást. S a későbbiekben, miután vázoló ezen elnagyolt megközelítés és megalapozatlan vád részben való indokolhatóságát, azt is megmutatom, hogy a kommunikációtudományt legalábbis problematikus „preparadigmatikus állapotban” lévőnek tartani, sokkal inkább több paradigmára tagoltnak tekinthetjük.

Az alább következő válasz mindkét kérdésre, természetesen kapcsolatban van a cím talán meghökkenítő többes számával: kommunikációelméletek, s nem a kommunikáció elmélete, ahogyan ezt is szoktuk – megszoktuk, ezt is pontatlanul – említeni. Mégis; nincs ellentmondás aközött, hogy felrovom laikusoknak és szakértőknek, hogy túl sok mindent neveznek kommunikációnak, ugyanakkor azt állítom, hogy kommunikációelméletből nem egy, hanem több van? Nos, az is a könyv egészéből derül majd ki, hogy nincsen ellentmondás a két állítás között, hanem két különböző jelenségről szólnak a megállapítások: valóban sok olyan jelenségre alkalmazzák, pontatlanul a kommunikáció fogalmát, ami nem az, s az is igaz, hogy mind a tudománytörténetben, mind ma több kommunikációelméletet ismerünk.

Végül: e ponton nyílik lehetőségem arra is, hogy jelezzem: a kommunikáció fogalma csak egy azok közül, amelyek meghatározásával kapcsolatban súlyos pontatlanságok róhatók fel, s amely pontatlanság okai közül az utóbb minden tudományelméleti korszakban és „fordulat” alakalmával megkérdőjelezésre került „felvilágosodás” korabeli „tudomány” fogalomnak a gyengeségei is fontos szerephez jutnak. Ebben a kötetben, anélkül, hogy a felvilágosodás kori és egy korszerűbb tudomány tudományfelfogás kritikai elméletét rendszeresen kidolgozhatnám – nem ez lévén e könyv tárgya, erre nem is törekedhetem –, a kommunikációelmélethez is kapcsolódó összefüggéseit a későbbiekben jelezni szándékozom. Amit e felvetésekkel összefüggésben e bevezető szakaszban érdemesnek tartok jelezni, az részben az, hogy a felvilágosodás tudományfelfogása önmagában is problematikus, amennyiben létező tárgyerületeket figyelmen kívül hagy – később ezt az „eltekintés” eljárásaként mutatom be –, s csak azokat veszi tekintetbe, amelyek megbízóik érdekeivel egybe esnek. Másrészt azt a rendkívül súlyos hibát is szokás felróni, s immáron nem e tudomány meghatározásnak, hanem az e fogalom alkalmazása közben kialakított „tudományművelési gyakorlatnak”, hogy a meghagyott tárgyerületekről is kizárólag a megbízók nézőpontjából és értékrendje alapján hajlandó gondolkodni.

Másként ezt úgy lehet megfogalmazni, hogy nem tudományt, hanem legitimáló ideológiát dolgoz ki, aki ezen a módon műveli a tudományt. A tudományművelésnek ezt a problematikus művelési módját Paul Ricoeur-re támaszkodva, a „gyanú hermeneutikája” fogalma kapcsán mutatom majd meg. A két hibás vonást, annak társadalmi értelemben szubjektív voltát az előzetes állásfoglalás és az annak konkrét módjából következő előzetes létműveletek fogalmainak a segítségével vonom majd össze, s mélyítem el tanulságait, annak

érdekében, hogy az emberi kommunikáció számára olyan fogalmi meghatározást kezdeményezzek, amely minden eddigi kommunikációt képes egységbe foglalva megérteni, s amely nyitottá lehet az emberi kommunikáció később megalkotható változatai számára is. S ennek során, áttekintem majd az emberi kommunikációval kapcsolatos fogalom meghatározási kísérletek történetét, pontosabban történeti korok szerinti illusztrációkkal szemléltetem ezek rendkívüli gazdagságát.

1. Fejezet

A kommunikáció fogalom meghatározásának tétjei²

„... magyarázza Rosenzweig [...] Ha egy emberközösség tagjai a saját és közös világuk döntő pontjait megnevező nevekben értik egymást, akkor a név, ha emberi »termék« is talán, de bizonyosan nem az emberi önkény »terméke«, nem hang és füst. [...] a név betört a megnevezhetetlen káoszába [...] e nevek szerint »tájolt« világ sem az önkény világa többé, hanem nevektől betájolt, rendezett világ, melyben azok, akikhez a név, ami »szó és tűz«, már eljutott, vagyis az e neveket értők, az e nevekben egyetértők életükkel eltájékoznak.»³

Mondják, a kommunikációelmélet fiatal tudomány, s ez egy sajátos összefüggésben így is van. A szó: kommunikáció – s erre még többször hivatkozom a későbbiekben is – legújabbkori szóösszetétel, a telefonálás műszaki folyamatában történtek leírására dolgozták ki, kiváló, hangsúlyozom: kiváló műszaki és matematikus szakemberek. A számukra megoldandó feladat – a vállalkozás tétje – az volt, hogy hogyan lehet a legolcsóbban és a legbiztosabban eljuttatni az emberi hangot tetszőlegesen távoli helyekre, úgy, hogy az jól érthető és élvezhető legyen. Mint látjuk majd: a megbízottak a műszaki-gazdasági mezőben felbukkant feladatot, noha az igen összetett volt, Shannon és Weaver pontosan megértették, ezért igen magas színvonalon megoldották – ám munkásságuk, tőlük részben függetlenül, máig ható problémák forrásává vált a kommunikáció tudományát illetően.

A kommunikáció szó és fogalma között a divat által vágott árok miatt a fogalom pontos – ideiglenesen mondhatjuk: tudományos – megértésének és használatának társadalom- és embertudományi tétjei ugyanis, s ezt is kiemelten hangsúlyozom, alapjaiban különböznek a telefonálás műszaki-gazdasági tétjeitől. Ebben a bevezetőben ezért, s hogy a maga helyén majd kellő részletességgel térhessek vissza hozzá, eltávolodom a telefonálás és az általa felvetett, sok esetben távolról sem kommunikáció típusú cselekvésektől. Ennek az eltávolodásnak az a célja, hogy az ember- és társadalomtudományi értelemben vett kommunikáció fogalom pontos megértésének és használatának tétjei közül néhány fontosabbat felvehessek, s ezzel jelezhessem, milyen jelentősége van e kérdésben is a pontos

² A „tét” tudományelméleti – tudományos mezőbeli – fogalmának alkalmazásakor Pierre Bourdieu mező fogalmát és az általa definiált, „a mező tétjei” fogalmát veszem kiindulópontnak. Beszélgetés Pierre Bourdieuvel. *Kritika*, 1996, 10. szám.

³ Tatar György: Nem hang és füst a név. Utószó. In: Franz Rosenzweig: *Nem hang és füst*. Holnap Kiadó. 1990. 210–11. oldal.

meghatározásnak és használatának. Majd néhány előzetes megjegyzést teszek – hiszen a teljes értékű kifejtés csak a téma teljes áttekintését követően lehetséges – arról, hogy milyen okai vannak, hogy ezen létünket érintő tétek ellenére is milyen jól megfigyelhető és az emberi létezés megértésének legmélyére vezető zűrzavar van e fogalom laikus és szakértői használatában egyaránt.

1.1

A tétek⁴

Amikor a kommunikáció homályt terjesztő nyelvi divatszavával és tudományos használatának önellentmondásos pontatlanságával ellentétben – s mint látjuk majd, a diszciplína megalapozásakor ugyancsak – azt akarjuk megvilágítani, hogy mit is jelent a kommunikáció, s ezen belül kiváltképpen az emberi kommunikáció fogalma, nem szükséges, s a pontatlanságok okán nem is tanácsos a kommunikációtudomány ma egyszerre túlságosan tág és túlzottan szűkre szabott⁵ határain belül maradnunk. A huszadik század második felében rendre-másra jutottak régebbi, hagyományosan modern és a posztmodern megközelítés révén felszínre emelkedett új diszciplínák egyaránt arra a következtetésre, hogy tudományszakuk, s közelebről saját tárgyuk a kommunikáció képessége és cselekvése, vagy legalább, hogy e képesség és cselekvéstípus körül forog. Mi több, nemcsak e fogalomnak a saját tudományszakukon belüli diszciplináris fontosságára hívják fel a figyelmet, de azt is hangsúlyozzák, hogy a kommunikáció képessége nélkül sem az ember, sem a közösség, sem szabadságuk, de még a békességes életük sem érthető meg. Részben ennek a rendkívül sajátos fejleménynek a következménye, hogy a kommunikációtudomány tárgyának és kutatási módszertanának megalkotásában nem a közvetlenül a telefonálásakor, illetve az üzleti, vagy társas életben történők által feladott leckék megoldásával foglalkozó tudósok, hanem más diszciplínák művelői jutottak meghatározó eredményekre.

⁴ A „tét” fogalmát a Bourdieu által kidolgozott értelemben használom. Bourdieu azt állítja, hogy a társadalmak, különböző társadalmi tereket képeznek, amelyeken belül az élet különféle intézményesen szervezett „mezőkben” zajlik. A mezőket valamely, az adott társadalmi térben releváns anyagi, relációs vagy szimbolikus-kulturális jóság termelése és elosztása feszíti ki a mező szereplői között. E szereplők a mezőt szervező jóság – valamely részének, vagy egészének – megszerzéséért versengenek egymással, s az ebben a szerzési versenyben elért eredmények jelölik ki a szereplőnek a térben elfoglalható pozícióját. A tudományos mezőben két tétet érdemes elkülöníteni: a pontos névadással, meghatározással azonosítható igazságkimondás tétjét, amely a tudományos mezőben a tudományos reputációt, a másik tétet biztosítja a tudósoknak. Ugyanakkor, amint arra Bourdieun kívül többen felhívták a figyelmet, a tudományos reputáció és a forráselosztás feletti vezetői rendelkezés többnyire nem esik egybe. A kommunikáció pontos megnevezésének a tétje azonban nemcsak tudományos relevanciával bír, amire a tudományoknak a kommunikációképességről kialakított álláspontja irányítja a figyelmünket, hanem más mezőkben is döntő szerepe lehet. Ezért itt nem a tudósok reputációjával foglalkozom, hanem az e reputációval – tudományos tőkével – rendelkezők által kimondottaknak az emberi közösségalkotás és módjai szempontjából kialakult tétjeivel is, például azzal, hogy ki milyen arányban részesülhet a kommunikációképességgel járó egyéb mezőszervező forrásokban. Ami továbbhatásában a tétek birodalmából kivezet, el egészen az emberi közösségek fennmaradási lehetőségéig.

⁵ A későbbiekben látjuk majd, hogy a kommunikációnak számos olyan rétegét, amely nélkül az nem érthető, nem tárgyalja a kommunikációt tudomány – s ennnyiben a felvilágosodástól a posztmodernig terjedő tudományfelfogáson belül marad. Ennek következménye, hogy világos kritériumok híján sokan olyan jelenségeket is a kommunikáció fogalmi körén belül tárgyalnak, amelyek oda nem tartozhatnak, ellenben a kommunikáció természetét megvilágító összefüggések jelentős része kimarad e fejtegetésekből.

Ebből azonban újabb félreértések adódtak, amelyek közül a legegyszerűbb az, amely úgy véli, hogy a kommunikáció tudománya preparadigmatikus állapotban van, míg más diszciplínák művelői, s ezek a megközelítések a problematikusabbak, azt a következtetést vonták le hogy, ha ők saját diszciplínájuk megalkotása közben dolgozták ki a kommunikáció fogalmának ismérveit, akkor a kommunikáció tudománya felesleges, ők szívesen bekebelezik tárgyterületét.

A preparadigmatikus állapotban vegetálásra vonatkozó állításra e könyv utolsó részében vázolom fel álláspontomat. A Bevezetőnek ebben a fejezetében – emlékezve és emlékeztetve arra, hogy a név nem hang és füst, előbb a más tudományterületek: az antropológiai, szociológiai, kognitív tudománybeli és sajátos értelemben a politikai filozófiai diszciplínákon belül kidolgozott felismerésekre támaszkodva összefoglalom a kommunikáció fogalmának pontos használatával kapcsolatos tétek közül – az imént felvillantott bekebelezéssel szembeni önvédelmen túl – az általam legfontosabbnak tartottakat.

1.1.1 Közelebb kerülhetünk ember voltunk megértéséhez

Az ideológiai-hatalmi nyomás alól felszabadulni látszó természetfilozófia, közelebről a biológia filozófiája a huszadik század végére szinte megoldhatatlan problémával került szembe: vagy feladja a modern biológiát megalapozó alaptételét, a biológiai evolúció tanát, s vele önmagát, vagy elveszíti a tudomány rangjára való jogosultságát, s el kell fogadnia sok kritikusa vádját, miszerint az eszmék világában neki nem a tudomány, hanem alapos indokkal csakis az ideológia státusza járhat.

Amennyiben elfogadjuk azt a cselekvéseméletre támaszkodó társadalomtörténeti tételt, miszerint strukturális meghatározottságok vannak ugyan, de a struktúrákat is valamely aktorok cselekvései – sokszor különbözővé, mint aktorai szándékolták – alakítják ki, hogy az majd a későbbiekben korlátozza ugyanezen aktorok lehetséges cselekvés-változatainak sokaságát, akkor az is nyilvánvaló, hogy a nagy társadalomszerkezetek,⁶ s köztük a modernitás és a globalitás kiépítése, fenntartása és megváltoztatása, szándékokkal, tervekkel bíró aktorok cselekvéseinek az eredménye.

Attól függően, hogy a cselekvéstípusok milyen viszonyban állnak egymással, lehetséges az is, hogy a későbbi, győztes lett aktorok eme cselekvései „elmaradottabbak” a korábbi, vesztes aktorok cselekvésénél. Amit a kitűnő, művének megírásakor még fiatalnak nevezhető történész, Simon Schama⁷ bizonyít, amikor bemutatja, hogy a modernizáció erőinek francia

⁶ A nagy, vagy makrotársadalmi szerkezetekről: Vass Csaba: Válasz a Századvég reformmal kapcsolatos körkérdésére, *Századvég*, 1988. 4.5. szám, 15 oldal. Vass Csaba: *Többszörösen összetett magyar makrotársadalmi szerkezet, többes hatalom Magyarországon, 1948-1975*. Szociológiai kandidátusi értekezés, 1999. 564 oldal. Vass Csaba: *Az emberi együttélési módok egyetemes elméletéhez*. In: Vass Csaba: *A kárpát-medencei magyarság makroszociális helyzete*. In. szerk.: Szretykó György: *Merre tart a magyar vidék. A vidék szociális problémái és felemelkedésének lehetőségei*. Comenius Kiadó, 2008. 15–145. oldal.

⁷ Simon Schama: *Polgártársak. A francia forradalom krónikája*. Európa Könyvkiadó, 2001.

forradalma visszalépést jelentett a rendkívül dinamikus „modernizálást” végrehajtó francia királyság által elért eredményekhez viszonyítva. Nos ezt a visszalépést kellett a „felvilágosult” tudománynak előrelépésként ünnepelnie, amiért is „a” tudományra vonatkozó „paradigmája” sérülést szenvedett. Thomas Kuhn,⁸ az ismert amerikai tudománytörténész igazolta, a minden korban többes számban kialakuló „paradigmaalkotó közösségek” közül a hatalmak, illetve a vállalkozók érdekeik szerint válogatnak, s az azoktól elűtő paradigmákat, tudós közösségeikkel együtt, megbélyegeznek és e megbélyegzésre támaszkodva kirekesztik őket a forrásokhoz jutás lehetőségéből. Amely összefüggésből következik, hogy a tudományfejlődés modern és globalista szakaszaiban sem véletlen a tudományoknak az ideológiák irányába való eltorzulása. A „győzelem” „igazságként” való bemutatásával és haladottabb voltának állításával és igazolásával viszont a szóban forgó erők a tudományt az „ideológia” gyanújába keverték, miért is évtizedekig tartó viták vették kezdetüket e korai „tudománypolitikai” döntés nyomán, s mint azt a későbbiekben idézem, rendkívül radikális elméleti és módszertani következtetésekhez vezettek.

Közülük először Kuhn vitapartnerének és barátjának, Feyerabendnek a gondolkodást bilincsbbe verő kanonizált módszer ellenében kidolgozott *anything goes* módszertani anarchizmusára és Foucaultnak a tudástermelő és a tudástermelés politikai foglyul ejtésére utalok.⁹

Kétszáznál több évvel később, az egyszerre jelentkező ember által okozott ökológiai válságnak a tudomány igazoltságát sokszerűen cáfoló hatása, valamint a modernitás globalításba való átmenetének a tudományfelfogást is cseppfolyósító szakasza együtt az ön- és hatalomigazolási előírások szorításának kismértékű felengedéséhez, a tudományok ideológiai elvárások és kényszerek alóli részleges felszabadulásához vezettek. S ennek nyomán meglepő, a modernitást alapjaiban megrendíteni látszó összefüggések kerültek napvilágra, s ezzel párhuzamosan a posztmodern elméletek részéről a modern tudományt nemcsak politikai meghatározottsága felől észrevételező, hanem alapjait is kétségessé tévő, a legkülönbözőbb „fordulatokba” rendezett, az e tudomány igazolására épített legitimitást lebontó kritikai áradata indult meg. Aminek az emberi kommunikáció meghatározása és e meghatározás pontossága szempontjából is fontos összefüggései kerültek napvilágra.

Ezek közül az összefüggések közül elsőként annak a részben a természet, részben az ember- és társadalomtudományok szempontjából alapeszmévé emelt elképzelést emelem ki, amely Darwinnak a központi, vagy felettes erő szükségességét cáfoló természeti folyamatként felfogott – a természetes kiválasztódáson és az evolúciós előnyökön alapuló – biológiai evolúció tanítása képezte. Nem sokáig, mert a posztmodern tudományok Darwin evolúció elméletét az emberré válást tekintve elégtelennek ismerték fel. E felismerés messzemenő

⁸ Thomas Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Gondolat Kiadó, 1980.

⁹ Michel Foucault: *Az igazság és az igazságszolgáltatási formák*. Latin Betűk, 1998. Paul Feyerabend: *A módszer ellen*. Atlantisz, 2002.

hatásai közül értelemszerűen e helyütt a kommunikáció emberi jelenségének a helyét illetően is alapvető felfedezését emel ki.

Eme új evolúcióelmélet és nyomában az új tudományfelfogás felépítését eredményező változást a tudományokon kívül keletkezett legitimációs igény tette lehetővé: a globalitás legitimációs igénye. A globalitás színre lépésével ugyanis már nem az volt a kérdés, hogy sikerül-e a tudományoknak felmutatniuk a természet és az ember közötti folytonosságot, ha az bizonyíthatatlan is, hanem éppen ellenkezőleg, a globalitás mesterséges valósága támasztott új típusú legitimációs igényt, s követelte meg „mesterséges valóság” igazolása céljából a természeti és az emberi-társadalmi folyamatok közötti szakadás bizonyítását. S mert a későmodernitás korában, mikor a globalitás már átvette a világfolyamatok feletti ellenőrzés parancsnoki posztjait, de még a modernitás légkörét is figyelembe kellett vennie, még lehetetlennek bizonyult az ekkor még gyermekcipőben járó újmitológiákkal való legitimáció, ezért a tudományok kapták a feladatot: találják meg a „szakadás” „tudományos” magyarázatát, s ezzel bizonyítsák, hogy a globalitás „mesterségesége” a „természetes” emberi-társadalmi állapot.

Az új kihívás a tudományok fejlődése számára bizonyos mértékű felszabadulást, a legitimációs igény teljesítése mellett a modern igazság-dogmák újragondolásának és cáfolásának a lehetőségét is felkínálta. A tudomány számára megnyíló új paradigma alkotási lehetőségre elsőként a „kognitív tudomány” dolgozhatott ki, kétségtelenül figyelemre méltó választ azzal, hogy feltette azt az egyébként magától értetődő, de a modernitás legitimációs kényszerének való megfelelés által lehetetlenné tett kérdést, eretnekségnek számító kérdést, miszerint „volt-e elegendő idő a majom biológiai evolúcióval való emberré válásához?”

A válasz keresése közben az embertudományok kutatói megrázó felismerésre jutottak. Kiderült ugyanis, hogy az emberi „filogenezis” számára nem állt rendelkezésre elegendő idő ahhoz, hogy a biológiai evolúció kikényszerítse az ember megjelenését Földünkön:

Az a 6 millió év, amely az embereket a többi emberszabásútól elválasztja, evolúciós szempontból nagyon kevés. [...] Az idővel van tehát baj. A biológiai evolúció folyamatainak, beleértve a genetikai variációt és a természetes szelekciót, egyszerűen nem volt elég ideje arra, hogy mindazokat a kognitív képességeket egyesével megteremtse, amelyek a mai ember számára szükségesek ahhoz, hogy bonyolult eszközhasználati ipart és technológiákat, a szimbolikus kommunikáció és reprezentáció bonyolult formáit, valamint bonyolult társadalmi szervezeteket és intézményeket találjanak fel és tartsanak fenn.¹⁰

Ma már, kiváltképpen ifjabb polgártársainknak, nehéz elképzelniük a döbbenetet, amelyet ez a tudományos felismerést váltott ki, s nemcsak a tudomány birodalmában. A modernizációnak és az igazsággal való összekötöttségével kapcsolatos vélekedésének – e szempontból annak az állításnak, hogy az embert nem Isten teremtette, hanem a természet önfejlődésének eredményeként jelent meg a világ színpadán – ugyanis éppen az ember

¹⁰ Michael Tomasello: *Gondolkodás és kultúra*. 2002. 11. oldal

E rejtvényt csak egyetlenféleképpen lehet megoldani. Egyetlen olyan biológiai mechanizmust ismerünk, amely a gondolkodás és a viselkedés terén ilyen rövid idő alatt, legyen az akár 6, akár 2, akár negyedmillió év, ekkora változásokat tud létrehozni. Ez a biológiai mechanizmus pedig nem más, mint a *társadalmi és kulturális átadás*, amely az organikus evolúciónál sokkal gyorsabb léptékkal dolgozik.

Megannyi bizonyíték van arra, hogy az emberek valóban rendelkeznek fajspecifikus kulturális átadási módokkal. A legfontosabb ezek közül, hogy az általuk létrehozott kulturális hagyományok és alkotások az idők során oly módon halmozódnak fel a változásokat, ahogyan az egyetlen állatfajnál sem tapasztalható – *ez az úgynevezett kumulatív kulturális evolúció.*¹²

Igen érdekes, s vonzó lenne a kumulatív kulturális evolúció – és az azt feltételező „szociogenezis” – fejleményeinek nyomon követése, ezt azonban későbbre kell hagynunk, akkorra, mikor a sokféle cselekvéstípus közül a kommunikáció kifejlődésének előfeltételeit vizsgáljuk majd. Ebben a rövid bevezető fejezetben nem tehetünk mást, át kell ugorunk e folyamat állomásait, hogy a kommunikációnak a szociogenezisben és a kumulatív kulturális evolúcióban a kognitív tudomány szerint játszott szerepét megvilágíthassuk.

A kognitív tudomány, miközben általában a tudományok, s ezen belül is a társadalomtudományok nyelvi fordulat által biztosított új értelmezési lehetőségeit és a nyelvi képességekről felszínre emelték tanulságait is felhasználja, a kumulatív kulturális evolúció ugrópontján hivatkozik, igaz még a régi módon felfogott „kommunikáció” képességére.

Amikor ugyanis azt akarja megvilágítani, hogy a kulturális evolúció felől tekintve az emberré válásban döntő fontosságúvá emelkedett „átadás” folyamata hogyan is mehet, s megy végbe, a kommunikatív cselekvést nevezi meg annak a cselekvésnek, amely az átadást realizálja.

Van azonban egy még ennél is alapvetőbb kérdés, ez pedig a nyelvi kommunikációnak, azaz a természetes nyelv használatának általános szerepe a gondolkodásban, szembe állítva azzal az esettel, amikor egyáltalán nincs nyelv [...] úgy vélem, hogy megfelelő empirikus kutatásokkal és megfigyelésekkel kiegészítve, elméleti síkon is juthatunk helyes következtetésekre a nyelvi kommunikációnak a kognitív fejlődésben betöltött szerepével kapcsolatban. A következőkben ennek három dimenziójával foglalkozom behatóbban: 1. azzal, hogyan 'adódik át' kulturálisan a tudás a nyelvi kommunikáció segítségével a gyermeknek...¹³

S hogy kétség sem maradhasson, Tomasello a kognitív szempontból döntő fontosságú tudásátadás tanítás révén expliciten is, mégpedig jelentőségének megfelelően fejezetcímként is kiemelve – „Tudásátadás és tanítás a nyelvi kommunikáció révén”¹⁴ – a nyelvi-szimbolikus kommunikációhoz kapcsolja.

¹² Michael Tomasello: uo.11–12. oldal.

¹³ M. Tomasello, id. mű 175. oldal. - a további pontok az itt felvetettek szempontjából kiegészítő jelentőségűek, ezért ezek részletezését későbbre hagyhatjuk.

¹⁴ Uo. 176. o.

Amiből az következik, hogy a posztmodern kor felszínre hozott olyan önálló álláspontot is, amely a diszciplináris igazságok felszínre hozatalán túl, saját besorolása révén igényt tart az új, más diszciplináknak is igazodási pontot képező „szemlélet meghatározó megközelítés” státusát is be kívánja tölteni, s ez az emberré válást a kumulatív kulturális evolúcióhoz szükséges „tudás” átadásán keresztül a kommunikáció cselekvéséhez kapcsolja. Amit másként úgy is fogalmazhatunk, hogy a kommunikáció az emberré válás új, a globalizáció által igényelt szakadást áthidaló magyarázat megalkotására vállalkozó kognitív-kulturális tudományos scenárión belül az egyik főszerepet kapta meg.

1.1.2 Megérthetjük, hogy mi az és hogyan keletkezik az emberi közösség

Habár a ma a világ első számú élő filozófus-társadalomtudósának tekintett gondolkodó az itt szóba hozott művével még nem hatolt le a felvilágosodás, illetve a modernitás tudományfelfogása ellentmondásainak a kognitív tudományéval azonos mélységeiig, a Habermas-féle társadalomtudományi diskurzus a hivatkozott műben a kognitivistáknál is erősebb magyarázó erőt, s vele szerepet biztosít a kommunikatív cselekvésnek.

Mielőtt a kommunikáció fogalmának megértésével kapcsolatos újabb tét jelzéséhez közelíthetnénk, előre kell bocsátanom azt az észrevételt, hogy az általam is nagyra becsült tudós, a modernitás melletti, nemcsak negatív, de a globalitás-kritika formájában pozitív vonásokat is mutató rendíthetetlen elkötelezettsége ellentmondásos következményekhez vezet mondanivalója egészében. Így például „kommunikáció” fogalma, miközben a társadalomtudományokat a weberi mintának megfelelő „cselekvéseméleti” alapra helyezi, a modern társadalomtudományt és jelesen a szociológiát jellemző belső tisztázatlanságot hordoz magában. Ő maga az, aki a kommunikáció fogalmának jelentésrétegei között világosan jelzi a „közösség” jelentését, ugyanakkor azonban a kommunikáció fogalmát a közösséggel ellentétes társadalom, pontosabban a közösséget helyettesítő „életvilág” egy régebbi szociológia nyelvén a „társas” tartományához kapcsolja, s ez lerontja a kommunikatív cselekvésről kifejtett álláspontjának relevanciáját.

Mindazonáltal az általa kidolgozott kommunikatív cselekvés fogalmának van két olyan hozadéka, amely eligazító erővel mutatja meg a „kommunikáció” szerepét az emberré válásban. Először is a kommunikációnak az új szemléleti etalon státusáért a kognitív tudománnyal versengő társadalomtudományi fogalmával egységes magyarázatot ad egyrészt az állatvilág, valamint az egyén feletti „társas” létszint kialakulására és mibenlétére. Másodszor megvilágítja azokat az életvilág fölé tornyosuló rendszerhez vezető fejlődés lépcsőfokait, amelyek a későmodernitásban illetve a globalitás kiépítésének első két korai szakaszában a kommunikációnak a váltakozó sikerű felszámolására törekedtek. Eredményei e területen meggyőzően bizonyítják, hogy miközben a kommunikáció az emberré válásban és a közösségalkotásban döntő szerephez jut Habermasnál is, azonközben az emberi szervezett

életnek vannak olyan dimenziói és intézményei, amelyekben a kommunikáció, minden, később részletezhető antropológiai és szociológiai következményével együtt, megszűnik létezni, s helyét kommunikáció előtti beszédformák foglalják el.

Utóbbira e ponton még elég csak utalni, hogy jelentőségének megfelelően részletes kifejtésére annál részletesebben térhessünk vissza a későbbiekben. Előbbivel, a társadalom, pontosabban a társas – az életvilág – megértésével kapcsolatos álláspontját azonban már itt is érdemes nagyobb vonásaiban felvázolni, hiszen nemcsak negatívan, mint az imént jelzettek, hanem pozitívan is tartalmaz tanulságokat a kommunikációfogalom pontos megértésének tétjeire vonatkozóan.

A közhiedelemmel ellentétben nem Marx álláspontjával, hanem a marxizmus-leninizmus megalapítójával, Sztálinnal vitázó fiatal Habermas, felfedezvén az emberré válást a fizikai-természeti értelemben vett „munkához” rögzítő feltevés ellentmondásait, részben a Marx által a nyelvnek az emberré válásban és a társas kapcsolatok kialakulásában betöltött szerepéről kifejtett álláspontjára¹⁵ támaszkodva, végső eredményeiben alapvető kutatásba kezdett: a modernista tudományfelfogás megőrzésével új magyarázatot kezdett kidolgozni az emberré válására.

E megközelítés alkalmazásában először a posztmodern „nyelvi fordulata” hatott rá, majd az amerikai szociológiával való ismerkedése közben fedezte fel a G. H. Mead műveiben középponti jelentőségűvé vált „interakció” fogalmát, akinek hatására ebben az alkotói periódusában az emberré válás és a társas szint középpontjába az „interakciót” állította.¹⁶ Időskori, máig főművében lépett tovább az interakción is, s alkotta meg a már nem másokat interpretáló, hanem saját felfedezését kifejtő képességhez, a kommunikáció képességéhez, s „A kommunikatív cselekvés elmélete” című művében bizonyította,¹⁷ hogy ennek a képességnek a kifejlesztése teszi megérthetővé az emberré válást, mert a kommunikatív cselekvés alapítja meg a „társadalmat,” ahogyan azt ő nevezi.

Amihez e ponton mindössze annyit fontos hozzá tennünk, hogy a kommunikáció fogalmának magyarra fordításakor igen fontos a társas, a társadalmi, a hatalomtársadalmi és a közösségi megkülönböztetése, mert csak a legutóbbi révén kaphatunk pontos fogalmat arról, hogy az eredeti, a jelenséget megalkotó értelme mi is ennek fogalomnak. S ezen keresztül arról is, mi az ember, mert mi a közösség.

1.1.3 Pontosabb fogalmunk lehet az emberi szabadságról

Ha a társas, társadalmi, hatalomtársadalmi, közösségi, kommunikáció, illetve tudomány fogalmainak megértése körül számos, egymásnak ellentmondó elméletet idézhettünk az

¹⁵ Többek között a Vera Zasulics- levelekben jelezte Marx, hogy úgy gondolja, hogy az emberré válásban a munka mellett a munkaszervezéshez, vezetéshez szükséges "nyelvnek" van meghatározó szerepe.

¹⁶ J. Habermas: *Erkenntnis und Interesse* (1973) Shurkamp Verlag.

¹⁷ J. Habermas: *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Shurkamp Verlag. 1981

iméntiekben, hatványozott zavarról beszélhetünk az „emberi szabadság” fogalmának értelmezései és, bizonyítandó, hogy felfogásbeli különbségek is vannak meghatározásai között: magyarázatai között. S ahogyan az ember antropológiai, illetve az emberi közösség s társadalom fogalmainak esetében jeleztem, e szabadságfelfogások kifejtésére sincsen e helyt lehetőség, ezért csak a címben foglaltak szempontjából fontosabb néhány vonásra irányítom a figyelmet.

Az emberi szabadság fogalmával kapcsolatos nehézségek felvillantásaként először arra hívom fel a figyelmet, hogy „a” szabadság fogalmának máig nem született meg az ellentét-fogalma. Ismerjük a szabadság néhány összetevőjének ellentét-fogalmát, „a” szabadsággal kapcsolatban azonban nem rendelkezünk általánosan elfogadott ellentét fogalommal. Holott igen fontos lenne ezen ellentét-fogalommal tisztába jönnünk, hiszen a szabadság az ember alapvető képességei és vágyai közé tartozik.

A szabadság fogalmát, még filozófiai munkákban is az énfilozófia horizontján belül, azaz szuverenitásként szokás tárgyalni. A szuverenitás énfilozófiai tartományában a szabadság az egyik szélsőségtől, a mottóban idézett Rosenzweig által is ilyenként megnevezett cselekvő „önkénytől,” az átgondoltabb „függetlenség” passzívumáig kerül meghatározásra. Ismerjük azonban a szuverenitás énfilozófiai megközelítésén belül a kérdésnek az említetteknel sokkal igényesebb, Isaiah Berlinhez fűződő interpretációját is. Berlin nem elégszik meg a szuverenitás eme felszíni megközelítéseivel, de egzisztenciális modalitásainak a problémáját is feltárja, és kidolgozott megoldást javasol megkülönböztetésükre. A „től-” és a „ra-szabadság” fogalmait az ő interpretációjában csak távolról emlékeztetnek a függetlenség és az önkény fogalmi párosára, nála ezek a fogalmak többletjelentéshez jutnak azáltal, hogy mintegy „kinyílnak” az élethez való viszonyra. E többlet révén tud Berlin különbséget tenni – igaz, a későbbiek fényében azt mondhatjuk, hogy a kifejtés során néhol túláltalánosítja az itt felvetett problematikus vonást, minek következtében önellentmondóvá válik megoldása – a től- és a ra-szabadság terjedelme között. A től-szabadságnak nála nincsenek kiterjedésbeli határai, ezzel szemben a ra-szabadság igen határozott lehatárolásban részesül nála, s ez a lehatárolás adja, ha nem is pontossága, hanem felvetése okán, megoldásának értékét. Azzal ugyanis maximálisan egyet érthetünk, hogy a ra-szabadság senkinek nem törhet az életére.

A szuverenitás énfilozófiai elmélyítésével sem lehet azonban megoldani a szabadság azon problémáit, amelyek az ógörögök számára őket a barbárok önkényességeitől tették megkülönböztethetővé, s amelyek az autonómia szintjén vetődnek fel. Az autonómia problémája ugyanis a létfilozófia szintjén kerül előtérbe, amikor nem az a kérdés, hogy az én milyen lehetőség feltételek estén nem szenved el korlátozást mások részéről, hanem arra a kérdésre keresi a választ, hogy mi a szabadság lehetőség feltétele egyáltalán világunkban. Másként ezt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy a től- és a ra-szabadságoknak milyen létfeltételei vannak, vagyis, hogy a cselekvés a léthez viszonyul-e és hogyan? A régiség görögjei azért tartották magukat szabadnak, s körülakóikat nem-szabadoknak, mert ők, igaz

páztortársadalmuk pusztulása árán, de megértették, hogy a szabadság a léthez való viszonyulásban keletkezik, s maradhat csak fenn.¹⁸ Az autonómia így a létbe illeszkedés elmélyítésének és a léten belüli formaadásnak a lehetőség feltételei meglétét jelenti. Az így felfogott autonómia képes eligazítani a tól- és a ra-szabadság kérdéseiben: a létszabadság intézményeitől való elszakadás és az elszakadást célzó törekvés a barbárság jellemzője e megközelítés szerint, s nem a szabadságot, hanem az önmagába forduló önkényt eredményezi.

Mai nyelven a fenntarthatóság lehetőség feltételeire való, s e lehetőség feltételek teljesítésétől való visszatartástól való függetlenség a szabadság. Amely meghatározásból kitűnik, hogy a szabadság fogalma csak akkor lehet teljes, ha benne autonómia és az önkénytől és az üres függetlenségtől megkülönböztetett, azaz az autonómiára vonatkozó szuverenitás egymással egységben lehet

Ezen a ponton érkeztünk el a szabadság és a kommunikáció közötti viszony tétje felvetésének lehetőségéhez. A komoly politikai filozófiák ugyanis azt tartják, hogy a szabadságról, legalábbis az emberi viszonyokban érvényesülő szabadságról a fogalom legmélyebb szintjén csak akkor beszélhetünk, ha azt a közösséget, amelyben az ember életét éli, közösségével együtt önmaga határozza meg, ha a közösség, ahogyan és ezért az ember is önmaga szabad alkotása. Amely szabad alkotás a legszorosabban kötődik a kommunikatív cselekvéshez. Ennél fogva, amennyiben a kommunikatív cselekvésben bárkit akadályoznának, akkor éppen legalapvetőbben: önmaga és közössége felelős megalkotásában vonnák vissza szabadságát, a kommunikáció fogalmának pontos megértésének tétje ezért ebből a szempontból az, hogy önmaga alkotása lehet a közösség, vagy külső diktátumok határozzák meg az emberi együttélés módjait, s ezért el kell szenvednie valamely, a kommunikációt érő erőszakot.

Amikor ugyanis a kommunikáció helyét az önkény, vagy akár csak az üres függetlenség által szervezett beszéd foglalja el, akkor annak közvetítésével sem szabadság, sem közösség nem jöhet létre – ilyenkor birodalmi diktatúrákat lehet csak felépíteni, ahogyan azt több ízben is kénytelenek voltunk megtapasztalni.

1.1.4 Az emberi-közösségi béke fogalmáról szerezhetünk megbízhatóbb ismereteket

Az előző fejezetben hivatkozott ókori görögség utáni időszakban a középkori vallás nemcsak a szabadság, hanem a Béke képességét is a középpontba állította, mikor a „Treuga Dei”, az Istenbékeje fogalmát megalkotta és az emberre, valamint közösségeire alkalmazta. Az kétségtelen, hogy e nélkül a fogalom és a belőle táplálkozó normatív elvárás rendszer nélkül nem érhető meg a középkor. E fejezetben mégis, hogy közelebb kerüljünk napjainkhoz és napjaink hazai alapproblémáihoz, a későmodern, önkormányzat felé hajló demokratikus

¹⁸ Vass Csaba: *Föld. Heidegger-variációk*. Ökotáj, 1998.

államszervezés példatárához fordulok, hogy a kommunikatív cselekvés és az immár nem Isten, hanem az ember- illetve a társadalom békéje, a „Treuga homini,” illetve a „Treuga socialis” kapcsolatán keresztül mutathassam meg a kommunikáció pontos fogalmának újabb tétjét.

A későmodernitás főszereplői indítékainak nagyon is sajátos – a két világhatalom katonai – fegyverkezési patthelyzetének, a modernitás uralkodó rétege önkorlátozásra és az alávetetteknek az emberi méltóságból a fogyasztásbiztonságba való visszaszorítása eltérésére való hajlandóságának –, szinte egyszeri együttállását ismerhetjük fel abban a fejleményben, amely a kommunikációt, illetve annak gyengített változatát, még a társadalmi „rendszerek” birodalmaiban is kiemelte veszélyeztetett helyzetéből, s a társadalmi béke kidolgozásának a középpontjába lendítette. A társadalmi párbeszédre és annak átmeneti intézményesítésére utalok.

Az akkor még nyugati Németország egyik soros, és a márka európai valutává válási törekvéseinek megtörése érdekében mesterségesen kiváltott válsághoz érkezvén, ebben a demokratikus mintaállammá fejlesztett országban, tudósok és politikusok kidolgozták a társadalmi párbeszéd intézményét. Később igazolhatjuk csak, hogy a párbeszéd még nem kommunikáció, ezért ebben a pontban elfogadhatjuk az akkori szereplők megnevezését, azzal, hogy később tisztázom párbeszéd és kommunikáció különbségét.

A kor, amelyet felidézek, nemcsak feszültségekkel, hanem – a '68-as események bizonyították – társadalmi robbanási lehetőségekkel volt terhes. A szociális piacgazdaság és a jóléti állam egyszerre felizzó válsága – aminek következtében egyik sem háríthatta a másikra, legalábbis a megszokott repertoárjával nem, a válságkezelés feladatát. Új megoldást kellett találni, s erre csak azzal a feltétellel nyílt lehetőség, hogy a kibontakozó konfliktus minden főszereplője – a vállalkozók és az alkalmazottak, illetve a polgárok és az állam – hajlandó áldozatot hozni. Hogy az áldozat mibenlétét és a veszteségek elosztását tisztázni lehessen, arra már sem a munkaadói parancs, sem az állami diktátum, sem a polgári elégedetlenség nem volt alkalmas –, ahogyan azt a problémát és a megoldás egy módját is feltáró Claus Offe bizonyította, csakis a párbeszéd kínálkozott eszköznek.

S ez az eszköz sikeresnek bizonyult. Az akkori NSZK-ban a kedélyek lecsillapodtak, s a beszédnek a kommunikációnál még egy gyengébb formája, a párbeszéd alkalmazásának segítségével nemcsak helyreállott, hanem meg is erősödött a társadalmi béke – míg a gazdasági, vagy a politikai parancsbeszéd alkalmazása lázadásokhoz, s végül talán társadalmi robbanáshoz is vezethetett volna. Bizonyítva azt, hogy a kommunikáció pontos meghatározása egyik elengedhetetlen feltétele még a későmodern társadalmakban is, s ezért a pontos meghatározás tétjei között számon kell tartanunk a krízishelyzetekben való békefenntartást is. S igazán csak sajnálhatjuk, hogy a mi rendszerváltásunk nemhogy kiteljesítette volna a társadalmi párbeszédet az állampolgárok teljes bevonásával, de egy a

választók háta mögött megkötött paktummal a társadalmi párbeszéd éppen kifejlődni kezdett intézményeit felszámolta, s az állampolgárt elnémította.¹⁹

1.1.5 Jobban megérthetjük a tudomány mibenlétét és státusát a közösségek életében

A tudományra vonatkozó diskurzusról és társadalmi státusának változásáról a későbbiekben részletesebben is tervezek írni, itt is fontosnak tartom azonban azt megjegyezni, hogy a tudomány ön- és társadalmi értékelésének igen jól tehetne az, ha egyfelől az önmaga számára felállított elveket – *sine ira et studio* például – a Foucault és Kuhn által megmutatott hatalmi kitértege ellenére megtartaná, illetve ha nem cseppfolyósítaná önmaga határait.

A *sine ira et studio* elvének megsértésére nem kell sok szót vesztegetnünk azok között a diskurzív viszonyok között, amikor, s ezt is később részletezem, a tudomány olyan implicit filozófiai alapra helyezkedik, amely egy önvészélyesen működő csoport érdekeit nevezi, „normatívan” tudománynak, vagy mikor az övétől eltérő alapon álló alternatív elméletek tárgyszerű vizsgálata helyett azokat „normatívnak” nevezve a vállalhatatlanságig terjedő bélyegekkkel címkézi fel.²⁰

A másodiknak említett észrevételre azonban egy tisztázó megjegyzés erejéig ki kell térni. E megjegyzéssel távolról sem a monolitikus tudomány eszményét kívánom szorgalmazni, semmi nem áll tőlem távolabb. A tudomány határainak cseppfolyósításán két tényt értek. Egyfelől a pontosságról való lemondást, aminek a következménye, hogy a szélesebb közönség képtelenné válik az „életével való eltájékozódásra,” s ez meglehetősen felelősséget ró a tudomány képviselőire. Tárgyunk, a kommunikáció meghatározásában ez a probléma akkor jelentkezik, amikor a kommunikáció fogalmát túlságosan kitágítjuk, s részben annak előzményeit és előfeltételeit is bevonjuk e fogalomba, aminek következtében odajutunk, hogy „minden” kommunikál. Ezzel kapcsolatban is megjegyzendő, hogy a fogalom túltágításakor nem mindig nyúlnak vissza a legelemibb jelenségig ezen irányzat képviselői, s nem vizsgálják a fizikai hatás-kölcsönhatás tulajdonságát a természeti létezésnek, amely elvben a legtávolabbi előfeltétele a később kialakuló kommunikáció képességének. Másrészt, s ez a problematikus vonás az előzőből ered: azt a jelenséget, amelyet emberi kommunikációnak nevezünk, ennek a sajátosságait feláldozzuk az általánosság oltárán.

A másik észrevétel a tudós és szakértő státusok differenciálódásához kapcsolódik. A szakértők megbízóik érdekeit szolgáló módon eltorzítják a tudomány által kidolgozott módszereket és eszközöket, s ezzel biztosítják a gazdasági és politikai vállalkozások itt és most elérhető sikereit, tekintet nélkül annak későbbi következményeire – amely gyakorlat veszélyeire a későbbiekben visszatérek. Foucault és követői őket leplezték le revelatív erejű

¹⁹ Vass Csaba: A médiakrácia: a puha diktatúra kivitelezője. *Juss.* 1–20. o. 1989. 2. és Vass Csaba: A média szerepe a rendszerváltásban. 1991. Országgyűlés Kulturális Bizottsága. 384. oldal.

²⁰ Denis McQuail: *A tömegkommunikáció elmélete.* 2003, Budapest, Osiris.

műveikben. S ha közönséges pénzügyi okokból nem is minden tudományágban lehetséges a tudósi státus megőrzése – a dollármilliókba kerülő kísérleteket, ha nem valamely vállalkozói vagy politikai érdeket szolgálnak, a vállalkozás és a politika logikája szerint érthető, valójában önveszélyes módon nem finanszírozzák –, a társadalomtudományi elméleti jellegű kutatások jelentős része nem szorul rá ilyesfajta támogatásra, számára adott a lehetőség, hogy viszonylagos „tisztaságát” megőrizze. Igaz, vannak olyan országok, ahol a tudományos kutatást nyíltan alárendelik a vállalkozások érdekeinek, s ezzel garantálják a megvalósítható tévedést és annak katasztrofális következményeit, és sajnálatos módon hazánkban is vannak erők, akik ebbe a mintába kényszerítenék bele a képzést és kutatást. Vannak azonban más lehetőségek és az üzleti világban is. Amikor a tudomány művelése „üzlette” válik, akkor az újabb tétként a „szakértő” visszatérhet a „tudós” státusába, a tudós pedig a „tisztá” tudomány variánsaihoz.²¹

1.1.6 A tét – az ember, a közösség és a szabadság: az emberhez méltó élet fenntarthatósága

Összefoglalva a felvázoltakat, azt láthatjuk, hogy a kommunikáció fogalma pontos megértésének óriási a tétje: az ember emberhez méltó életben maradási feltételei talán legfontosabbikának a megértése és ezen keresztül megvalósításának lehetősége. Olyan tét ez, amelynek jelentőségét nem szükséges „jelzőkkel és határozókkal” tovább színesíteni, e tét önmagát igazolja.

S a fogalom pontos meghatározása tétjeinek feltárásában idáig érve, kezd kibontakozni egy lehetséges „kommunikáció” fogalom is, legalábbis körvonalazódni látszik, s ez a könyv ennek a körvonalnak a tartalmas kitöltését tűzi ki célként. A tétékre támaszkodva tárgyunknak, a kommunikációnak olyan előzetes megfogalmazását adhatom, amely alkalmasnak tűnhet más, ezzel a teljesítménnyel nem bíró cselekvéstől való elhatárolásához: a beszéd sokféle típusa és módja közül csakis a kommunikáció: az emberhez méltó békés létezéshez szükséges szabad szimbolikus közösségalkotó cselekvés. Amely békés, szabad és emberhez méltó létezés megalkotása természetesen sok más cselekvést is megkövetel, s a kommunikáció ezek egyike.

És a döntő kérdés:

A kommunikáció fogalma pontos meghatározásának fontosabb tétjeinek felvázolása után önként vetődik fel, s ezért és tartalmi összefüggései miatt is indokoltan tehetjük fel a kérdést: a modernitás – és az e tekintetben még gyermekcipőben járó globalitás – eszmei eszköztára mennyiben felel meg e fogalmi keret tartalmas kitöltési követelményeinek?

²¹ Phillip Kotler – Nancy Lee: *A vállalatok társadalmi felelősségvállalása*. Heti Világgazdaság. 2007. Vass Csaba: Társadalmi felelősségvállalási és fenntarthatósági fordulatok a marketing és PR munkában és kommunikációban. DUF. Nyelv és Kommunikációtudományi Konferencia. 2007. 57. oldal.

1.2

Az én-filozófiai racionalitások bukása lét és létező új egységének igénye

A tudástól elvárható teljesítményekről, illetve a tudástermelés lehetőségeiről, merthogy e kérdéseket kell feltennünk, ha választ keresünk arra a kérdésre, hogy a kommunikáció fogalmával – illetve a kommunikáció lehetőségét megalapozó feltételekkel – együttjáró tételeknek megfelelő tudással rendelkezünk-e, meglehetősen sokat tudunk. A tudásszociológia három olyan alapkérdést vetett fel, amelyek elég sokrétű tájékoztatást biztosítanak számunkra a tudás társadalmi helyzetével, feladat megoldási kapacitásával kapcsolatban. Milyen társadalmi helyzetek milyen tudás előállítását teszik lehetővé, volt a tudásszociológia megalapítójának Mannheim Károlynak a kiinduló kérdése, amelyet a Berger Luckmann-páros eredményesen fordított meg, mikor azt kérdezték, hogy a tudás mely típusai mely társas – társadalmi valóságok megkonstruálását teszik lehetővé. Majd a tudástermelés és a megrendelői-szelekciós hatalom közötti konkrét összefüggésekre való rákérdezést tette lehetővé Thomas Kuhn, mikor paradigma-alkotó közösségeknek nevezte a tudástermelő csoportokat, hogy mások, köztük a már hivatkozott Michel Foucault a modernizáció egészére bizonyítsák a korábban jelzett szakértői tudás hatalomnak való kiszolgáltatottságát.

A tudásszociológia az általa felvetett kérdésekre adott válaszai – névadások – a tudás társadalmi helyzetével kapcsolatban biztos tájékozódást tettek lehetővé. S eltájékozódásunk elég biztosnak is látszik, mindaddig, amíg a magyar származású Mannheim Károly által feltett, az ismeretelmélet és tudományelmélet, s ezért a tudásszociológia kapacitásának határán felbukkanó kérdését is be nem kapcsoljuk tudásunk – s ezzel kiinduló kérdésünk: rendelkezünk-e a kommunikáció tétjeinek megfelelő válaszadásra alkalmas kapacitású tudással – lehetőségeinek a vizsgálatába. Mannheim ugyanis lyukat ütött a tudásszociológiák szilárdnak látszó falán mikor arra kérdezett rá, hogy amennyiben a történelmi és a társadalmi, valamint a megrendelői-tiltó hatalmi helyzetek döntő módon határozzák meg a tudástermelés lehetőségét és ezzel a tudás jellegét, akkor elérhetjük-e egyáltalán az igazságot, vagy felnyithatatlan zárral vagyunk bezárva az ideológia-utópia hamis alternatívájába. Mannheim ezzel a kérdésével egyszerre mutatott rá a tudásszociológia megvilágító erejű kapacitására, ugyanakkor e kapacitás korlátozottságára.

A tudásszociológia – miközben a tudomány szintjén bebizonyosodott erejét magam is hangsúlyosan emelem ki – gyengesége nem is a kérdésfeltevésben mutatkozik meg, még kevésbé abban, hogy Mannheimnél filozófia és tudomány összekapcsolására mutat példát.

Korlátozottsága a kérdésre a tudás – „szociológiáján” belül adható válasza mutatja meg kapacitás korlátait. Mannheim megoldása a „szabadon lebegő értelmiségi” kategóriája ugyanis befejezetlen és a tudásszociológia keretei között be is fejezhetetlen válasz. Azt a „szabadon lebegés” fogalma ugyan meggyőzően mutatja meg, hogy az igazság eléréséhez ki kell szabadulni a lehető legtágabban értelmezett „társadalom” szorító fogságából, arra azonban nem tud választ adni, hogy aki kilépett a társadalomból, hová került, s ahová jutott, az a „közeg” alkalmasabb-e az igazságot tartalmazó tudás megalkotására, mint a társadalom?

Ahhoz, hogy ezekre a kérdésekre választ adhassunk, el kell hagynunk a mégoly hatékony modern tudomány terrénumát, s azt kell felismernünk, hogy a „társadalomból,” a modern tudomány által egyáltalán leírható együttélési szervezetből úgy kell kilépünk, előzetesen rekonstruálva ezt a kint-et, hogy nem egy meghatározatlan és meghatározhatatlan senki földjére, a „semmitben lebegésbe” jussunk át. Hogy az üresen tátongó semmi helyett a kérdésre válasszal kecsegtető közegbe juthassunk Ehhez fel kell ismernünk, hogy a tudástermelés és terméke, a tudás nemcsak társadalmilag, hanem annál mélyebben, amely mélyebb meghatározottságok közül most a legfelszínibbet emel ki: egzisztenciálisan is meghatározott. A tudástermelés és a tudás egzisztenciális beágyazottságára Már Szent Ágoston is felhívta a figyelmet, egy, a bevezető jellegéből következő időbeli ugrással azonban a huszadik században elért eredményekre, s ezen belül a szociológus Max Weber filozófus tanítványára, Karl Jaspersre utalok. Jaspers azt állította, hogy a társadalmi meghatározottságtól szabadulni csak az egzisztenciális határhelyzetekben lehet, s ezzel megnevezte azt a terrénumot, a létezésnek azt a dimenzióját, amelyet a modern tudomány képtelen érinteni, azt a dimenziót, ahová a társadalomból kiszabaduló ember azzal a reménnyel juthat, hogy az igazságra ott rátalálhat.²²

Az emberi létezésnek az egzisztenciánál vannak felszínibb és mélyebb rétegei is, s ezek a rétegek is szerephez jutnak a tudástermelés és a tudás természetének meghatározásában, s később az ontológiai meghatározottságának döntő jelentőségét fel is vázolom, itt azonban mondanivalónk ez utóbbiak bekapcsolását a leírásba ezen a helyen még nem követeli meg. És még az egzisztenciának is csak a legkülső felszínét hozhatjuk itt szóba, a megvalósíthatósági szabadság által lehetővé tett fennmaradás problémáját. Amivel összefüggésben azonban erőteljesen kell hangsúlyoznom, hogy az egzisztenciális elemzés a fennmaradást nem egyszerűen a biológiai életfeltételekhez való hozzájutásban jelöli meg, hanem az emberi minőség fennmaradásának biztosítását érti e fogalmon, ami saját természeti-infrastrukturális feltételeként a biológiai fennmaradást is magába foglalja.

Az emberré válás mára cseppfolyós határokkal elválasztott biológiai és kulturális, valamint a vallási magyarázatai egyaránt abból indulnak ki, hogy az ember és emberiség filogenetikusan

²² Itt csak jelezni tudom, hogy az egzisztenciális meghatározottság mintegy középpont helyezkedik el a tudomány által elérhető felszínén újramelegyen kívánó fenomenológia és a lét elemi tényéből, a *daseinből* kiinduló Heidegger-féle ontológiai között. Ezeket a társadalmi lét ezen szintjeiről azonban csak a kifejtő részben lesz alkalmas részletesebben beszélni.

kifejlődésének igen hosszú időtartamot átívelő, mégis előkészítő szakaszában a „fennmaradás” meglehetősen bizonytalan volt, s ez az egzisztenciális bizonytalanság: a szinte folyamatos egzisztenciális határhelyzetben levés határozta meg e periódus egzisztenciális tudástípusát. Ebben a helyzetben, mikor, bár egyre csökkenő mértékben, de még mindennapi veszély volt az emberi minőségből való aláhullás, csak akkor lehetett biztosítani a fennmaradást, ha a tudás nem elégedett meg az itt és most sikert biztosító megvalósíthatósággal, hanem folyamatosan a fennmaradás végső feltételeire tekintett, s onnan táplálkozott. A későbbiekben a kommunikáció szempontjából is fontossá válik, hogy az ekkor kidolgozott mitológiák, amelyek rendet hoztak a természet birodalmának káoszában és segítettek eltájékozódni a létviszonyokban, azáltal, hogy ezen egyetemes fennmaradási feltételekre tájolta az életet, minden cselekvés lehetőségének kritériumaként a mitológiai mintáknak való – analogikus – megfelelést állította. Aminek következtében az ekkor megszerezhető és működtethető tudás – itt megelégszünk e kettő említésével – egyszerre teljesítette az itt és most megvalósíthatóság és a fennmaradás végső feltételét alkotó létez való viszonyítás követelményét. Aminek következtében egyfelől a tudástermelő ember, másfelől az általa a fennmaradást szolgáló tudás mind az egzisztenciális, mind az empirikus szinteket magába foglalta.

Amikor megváltozott az ember egzisztenciális státusa a világban, amikor emberként való megmaradását már nem fenyegették a mindennapok visszaesési kockázatai – fölösleget volt képes előállítani biológiai infrastruktúrájának a fenntartására, s kiépítette azokat az emberként való szocializációt szolgáló karrierpályáit és ezek ellenőrző rendszerét –, a többi tevékenység mellett a tudástermelés számára is kétféle váltak a lehetőségek. A kétféle lehetőség kétféle viszonyt, kétféle reflexiós mód kidolgozásának adott keretet. Az egyik, s sokáig és sok helyi katasztrófa tanulságaiból táplálkozó módon a „társas viszonyokból” folyamatosan az egzisztenciális határhelyzetre tekintő végső feltételekre szolgáló tudás és elérésének módszere csiszoltságát: a mi szempontunkból: az ember és cselekvései egzisztenciális karakterisztikumainak a fejlesztését tűzte ki maga elé. Annak ellenére, hogy ennek a végső feltételekre tekintő reflexiónak voltak erős intézményes biztosítékai, az „egzisztenciális-ontológiai reflexió” hamarosan vereséget szenvedett azonban a másik reflexiós stratégiától: az önreflexiótól. Az önreflexió stratégiájának olyan félelmetesek voltak a következményei – például a görög szigetek élővilágának megtizedelése, s vele a pásztorközösségek bukása –, hogy külön nevet (!) is adtak számára, hogy az emberéletek világbeli eltájékozódásban biztonságot hozzanak létre. Ezt az önmagához viszonyító reflexiós stratégiát „hübrisznek” nevezték, s a lehető legnagyobb tévedésnek tekintették. A hübrisz ugyanis leoldotta az embert közösségéről, közössége és vele önmaga egzisztenciális padlatáról – később látjuk majd: ontológiai talapzatáról is –, s az önmagával való megelégedettség, az elbizakodottság státuszába helyezte át. A hagyományok és a jelen idejű alternatíva egzisztenciális-ontológiai mintái által behatárolt térben az önmagával megelégedő elbizakodottságnak is szüksége volt ekkor még az énből és

sok hübrisszel felszerelt egyeddel való megegyezésből táplálkozó empirikus tudás megalapozására, amit az ebben az időben kidolgozott, az egzisztenciális feltételekről és az ontológiai talapzatról leválasztott „énfilozófiák” biztosítottak a hübrisz számára. Kifejteni nincsen lehetőségünk, ezért csak jelezzük, hogy a hübrisztől mentes képességeket a „szellemfilozófiák” alapoztak meg, s Thalészról Platónig a gondolkodók arra törekedtek, hogy a tudásnak olyan megalapozást biztosítsanak, amely a létre való szellemi képességekkel biztosított vonatkozást kifejllesztő énről, ezek – a Platón-féle „filozófiai háromszögben” megmutatott – integrált és gyakorlati útmutatással is bíró egységéről szólt.

Az én kiszakításának az integrációból és vele az önreflexió tudástermelési stratégiává kidolgozási stratégiájának útjára lépök – akik tudása az itt-és-most fennállás határait lezárta a gondolkodók előtt – sikerei, sajátos módon az integrált tudás kiindulópontjának, reflexiók középpontjának, a létnek a természetéből következtek. Kifejtetlenül kell ismét hagynom a később felvázolására kerülő „elnyúló antagonizmus” fogalmának leírását, csak utalok arra, hogy az egyetemes létnek, illetve létezésnek nemcsak a természetétől elütő képzelgések azonnal meghíúsítása, de sajátja az erőkkal és a károkkal való feltöltődés lehetősége is.²³ S mert ez utóbbi is lehetőség a tévedések bizonyos osztályánál, ez a körülmény módot ad arra, hogy az egzisztenciális biztonsággal visszaélve a hübrisztikus egzisztenciális helyzetet a modernizálás folyamatában „társadalmassítsák”: a megvalósítás szabadságát ellenőrizni képtelen, az időközben kidolgozott teológiáról és integrált filozófiáról leválasztott empirikus tudománnyal alapozzák meg. Annak következtében azonban, hogy a tény, hogy expliciten nem kell feltétlenül kidolgoznunk az empirikus tudásnak sem a teológiai, sem pedig a filozófiai alapjait, nem jelenti azt, hogy eme önreflexiónak nincsenek teológiai, s még inkább filozófiai előfeltevései, azt mondhatjuk, hogy a középső modernitás korszakában csak impliciten, a későmodernitásban viszont expliciten is kidolgozott üres énfilozófiai alapokat helyeztek az empirikus tudás alá. Így alakíthatták ki az Istentől és a léttől egyaránt elválasztott én egzisztenciális helyzetének megfelelő önmagával elégedett és ezért elbizakodott tudomány típusát.

Az önmagával való elbizakodott elégedettséggel feltöltött én egzisztenciális helyzetének megfelelő tudás társadalmassítása a későmodernitásban érte el kifejtett állapotát. Minthogy a modernitást már ez a filozófiai tudástípus alapozta meg és ez a tudományos tudástípus dolgozta ki, a hübrisztikus egzisztenciális helyzet és a belőle eredő tudás társadalmassítása a Berger Luckmann-féle tekintetben is megvalósult: erre a tudásra támaszkodva „konstruálta” meg a „kulturbürgert” legyőző magánpolgár a modern társadalmat és alapintézményeit. Például az itt és most megvalósíthatóság sikerkritériumára támaszkodó ipart, üzleti jövedelemgazdálkodást és választási rivalizációt. Ezzel a modern hübriszre alapozott énfilozófiák körül a hamis megvalósíthatóság köre bezárult: a termék anyagi, az üzleti vállalkozás gazdasági-társadalmi, a rivalizáció politikai igazolását adta – de nem az

²³ Az elnyúló antagonizmusról: Vass Csaba–Eff Lajos: utószó, id. hely, Vass Csaba: *Míg élők közt leszel élő*. Id. kiadás

igazságnak, hanem a tévedés időleges – az elnyúló antagonizmus közvetlenné válásának határáig tartó – megvalósíthatóságának.

Később, a racionalitás kapcsán látjuk majd, hogy éppen ezek az anyagi-, társadalmi és hatalmi – nem politikai! – legitimitást nyújtó teljesítmények okozzák majd az énfilozófiáknak Habermas által kiemelt, az ökológiai, humángazdasági és demokratikus ellenőrzésnek alá nem vethető hatalmi rendszer okozta válságok miatti bukását, s az előbb az interszubbektivitásra, majd a kommunikativitásra való felváltását:

Ez a paradigmaváltás Adornónál néhol szinte megragadható közelségbe kerül: a megbékélést mint sértetlen interszubbektivitást írja le. [...] E paradigmaváltás következtében nem a megismerés és az objektívált természet feletti rendelkezés szorul magyarázatra, hanem a lehetséges megértés interszubbektivitása [...] Mit jelent a szubbektumfilozófia vége a társadalomelmélet számára? A kommunikáció nem rendelhető alá a vak öffenntartásnak ellenállás nélkül, mert nem az öffenntartó szubbektumra vagy az állapotfenntartó rendszerre vonatkozik, hanem a szimbolikusan strukturált életvilágra...²⁴

Az énfilozófia végső bukását is alapfeltevésének, az önálló én-nek a kritikai tudományos vizsgálatnak való alávetése okozta. Maga sem kerülhette el ugyanis saját alapvető gyakorlatszervezési elvének, az „önreflexiónak való alávetést”, amelynek keretében előbb a chicagói iskola szociálpszichológusai jutottak arra a következtetésre, hogy – legalábbis az énfilozófia én-jére alapozott – személyiség nem létezik. Ezen a kezdetekkor meghökkenítő állításukat kísérleti úton is igazolták: az általuk vizsgált modern egyednek valóban nem találták szilárd belső, központi magját, helyette azt fedezték fel, hogy az egyedek azon helyzeteknek, illetve helyzetekre vonatkozó előfeltevéseiknek megfelelően viselkednek, amelyekbe kerülnek. A „*definition of situation*” elmélet kidolgozóinak ezen állítása kétségtelenül igaz az általuk vizsgált és az énfilozófiák társadalmiasításával kifejlesztett és ezen valóságban szocializált – az irodalom lapjairól a valóságba átültetett – egyedekre, a minimál-énekre.²⁵ Michel Foucault azonban a *Felügyelet és büntetés* című művében megvilágítja azt a folyamatot, amelynek során az énfilozófia társadalmiasításaként szervezett társadalom „egyedét” a XVIII. század végi, az énfilozófia társadalmiasításának biztosítására szervezett állam állítja elő. Így a chicagóiak felfedezése tautológiának bizonyul: kutatással igazolják, hogy a szilárd szervező elvétől megfosztott egyednek valóban nincsen szilárd alapja.²⁶

A chicagóiak eredményeitől nem függetlenül, s a bomló társadalomszervezetek és legitimációs ideológiáinak „hellenizációs” mintájú szétbontásának megfelelő forgatókönyv szerint, folytatódott az énfilozófia Herbert Marcuse egydimenziós emberénél is egyszerűbb változatának, a minimál-énnek a tovább bontása – hogy a későbbiekben tárgyalható globalitás

²⁴ Jürgen Habermas: *A kommunikatív cselekvés elmélete*. ELTE, é.n. 133–134. oldal.

²⁵ Vass Csaba: *A hetvenes évek. A makroglobalizáció győzelme a modernitás felett*. MNL Alapítvány, 1994, 452. oldal.

²⁶ Habermas egy helyen azt állítja, hogy az énfilozófiára épített tudomány bukása után kialakult helyzetben nem lehetséges alternatív elméletre, kiváltképpen nem ontológiára, vagy transzcendentális filozófiai alapokra helyezett tudományt kifejleszteni, helyette ellenpéldákkal lehet csak cáfolni az alternatív állításokat. Egy ilyen ellenpélda lehet azoknak a minden nemzetnél és minden korban megtalálható mártíroknak az esete, akik életüket is adták „elveikért”.

alapkarakterére bukkanjanak rá, anélkül, hogy kezdetben tudatosították volna ezt a tényt. Terry Eagleton például a *Literary Theory* című kötetében, nemcsak az irodalmi, hanem a személyes és társadalmi „én” eltűnését, illetve elvi létezetlenségét állította. Majd, Jacques Derrida „logocentrizmust” támadó gondolati rendszerében – ugyan támadása célpontját metafizikának nevezve, de valójában az énfilozófia középponti feltevését: van szilárd én, s annak középponti szervező elve – a „centrum”, „szervező elv”, „középpont”, s általuk az „Én – Nem-Én” megkülönböztetési lehetőségének Berlinit idéző tagadásával a kritikai tudományok művét „megkoronázzán,” a filozófiai kegyelemdőfést is megadta az énfilozófiának.

Az énfilozófiai racionalitás bukása, mint ismeretes, több okra vezethető vissza. Bukása először amiatt következett be, hogy felemészttette anyagi legitimációja alapjának igazoló erejét: az anyagi megvalósíthatóság igazság-érvényét. Kiderült ugyanis, hogy az anyagi megvalósíthatóság nem önmagában jelenti az énfilozófiai alapozottságú racionalitás és tudomány „igaz” voltát, ahogyan azt hirdette magáról, ellenkezőleg a megvalósíthatóság képtelennek bizonyult az igazság és a hagyományos teológiai és filozófiai megközelítésnek tulajdonított tévedés megkülönböztetésére. Az én-filozófiai racionalitás a tévedés megvalósításával a hübrisz önámításának a szinonimájává vált. Másodszor hozzájárult bukásához, hogy az emberi viszonyok deformációjához vezetett: a későbbiekben felvázolásra kerülő dologiasítási, funkcionalitási és szinhiba tendenciájának megvalósításával.

Az én-filozófiák és a rájuk épített racionalitás több értelemben is megvalósított „társadalmiasításának” bukása azt bizonyította, hogy a modernitáson belül nincsenek meg azok a képességek, amelyek a kommunikáció képességével kapcsolatos tételeknek megfelelő meghatározás kidolgozását lehetővé tennék. S ugyan nem a kommunikáció pontos meghatározása volt a motorja a modernista tudomány és a háttérben álló implicit énfilozófiák bírálatának, s új megközelítések kidolgozásának, de az énfilozófiákat sújtó, s a részben az interszubsjektivitást, részint tárgyunkat, a kommunikativitást, s mint később látjuk majd, az ontológiát és a vallást is új helyzetbe emelő paradigmaváltás eredményeinek felhasználásával a kommunikációtudomány is haszonnal tudott tovább lépni.

1.3

Kitörési kísérletek vissza-előre fordulatok a téteknek megfelelő válasz eszközeiben

A tétek legfontosabbjainak ismeretében a legtermészetesebben vetődik fel a kérdés: elbírhajta-e egyetlen fogalom, a kommunikáció fogalma, amellyel a későmodern és a posztmodern tudomány megterhelte. Bírhajta, hordozhajta-e egyetlen fogalom mindazt a terhet, amelyet hordoznia kell, mi több újra és újra kiindulópontjává válni az emberiség megújulásainak? A válasz, erre a kérdésre egyértelmű nem. Egyetlen fogalom sem lehet alkalmas, hogy a létezés – később látjuk majd, hogy a posztmodern írásmód szerint helyesen létezésnek kell írunk – minden súlyát magára vegye. Mégis: miért, hogy a legkülönfélébb diszciplínák meglett tudósai lándzsát törnek középponti helye és szerepe mellett? Találunk-e ellentmondást a kétféle álláspont között?

Magam úgy gondolom, hogy az ellentmondás látszólagos – látszólagosságának megindokolása azonban megköveteli, hogy együtt létezésük okának megvilágítására az ember-lét szerkezetének olyan mélységéig hatoljunk le, amely szinten már megtalálhatjuk a valós válaszokat.

E mélyre ásáshoz ma kivételesen előnyös helyzetben vagyunk. Ehhez a sok feltétel közül itt kettőt feltétlenül ki kell emelnünk. Elsőként azt, hogy a „tétek” önmagukért beszélnek: az emberi nem fennmaradásának és továbbhaladásának emberhez méltó lehetőségét, vagy megsértésük a fennmaradás lehetetlenné válását vonja maga után. Ez, s ez az első tény amelynek erőteljes hangsúlyt kell adnunk, az új vagy-vagy helyzet – az a fél évszázad, alig három generáció, mióta elindultunk tudatosításának útján, történelmi léptékkal mérve nem túl hosszú –, hogy vagy képessé válunk az élet fenntartására, vagy nem, s akkor a pusztulás lehetősége az egész emberiséget fenyegeti, mára elvont lehetőségből akut valósággá küzdötte fel magát. A második tény, amelyre az előzőhöz hasonlóan nagy figyelmet kell fordítanunk az, hogy e vagy-vagy helyzet fenyegető következményeinek pusztá felvetődése sürgetően követeli meg, hogy a megoldás lehetőségeire rákérdezzünk. Ez a rákérdezés, továbbhatásában feladatunkká teszi annak megválaszolását, hogy hogyan jutott az európai civilizáció, s hajtóműve és irányító eszköze, a nyugati racionalitás – a politikai elbizakodottság: holnapra megváltoztatjuk az egész világot méltó eszmei párja, a – „mindent meg tudunk oldani” eufóriájától az önvészélyesség miatti szorongásig és önmarcangolásig?

A más összefüggésekben hírhedté vált ténymegállapítás: valahol utat tévesztettünk, ezen rendszereknél sokkal mélyebb, létmodell szintű probléma kapcsán azt követeli meg, hogy az európai racionalizált civilizáció kudarcának megértéséhez valóban térjünk vissza a kiindulóponthoz, s ahogyan a posztmodern elmélet megköveteli, az ottani, de máig ható tévedés legmélyebb, létrétegeiig ássunk le, hogy megtalálhassuk a ki- és magasabbra vezető utat. Ennek a „tévedésnek” a tudatosulása napjainknak az a fejleménye, amely akár egy generációval előttünk járókhoz viszonyítva is előnyt biztosít nemzedékünk számára. Nem kell már abban a konfliktusban, amely a győztesek és a még virulens legyőzöttek között egyetlen generáció előtt is kifizítette a hamis alternatíva csapdáját, valamelyik rossz oldalon elhelyeznünk magunkat, s körömszakadtáig védelmeznünk a tévedés valamelyik oldalát más oldalainak a támadásaitól. Mára – s ez összefügg a globalitás diadalával és a világ, néhány évig tartó átmeneti időre egypólusúvá válásával – láthatóvá vált az, hogy az ott felkínált „alternatívák” mindegyike, s vele az a létminőségű valóság „a” probléma forrása. Azzal a „hajtóművel és irányítóval,” a racionalitással együtt, amelytől a hamis alternatíva kifeszült, s amely „a világ megforgatásával mindent megoldunk” elbizakodottságához vezetett.

Amikor azonban a valóság egészéről, s szervezőelvéről és irányító eszközéről egyszerre tűnik elő, hogy problematikus, egyáltalán ennek a helyzetnek a tudatosításához, s később megoldásához új, vagy legalábbis a téves elágazásig visszanyúló szellemi megoldásra van szükség, a világ, a valóság és az egyes tárgyterületek új, s egyúttal a posztmodern szépségszisztem által már a használhatatlan történelmi lomok közé hajítani szándékozott „nagy elbeszélés” lehetőségének leporolására és felvetésére van újra szükség. Az viszont nyilvánvaló, hogy az ilyen új elbeszélések minden, korábban már kidolgozott fogalomnak, s a csak ennek az új nagy elbeszélésnek a perspektívájából láthatóvá váló jelenségeknek az egésze más – már itt hangsúlyozom: nem kulturális jelentést, hanem – létértelmet nyer. Ennek az új, *nagy-elmélet igényes helyzetnek* a következtében a mérhetetlenül hatalmas súlyt, amelyet a ma legkülönbözőbb diszciplínái terhelnek a „kommunikáció” fogalmára, nem egymagában kell hordoznia, ellenkezőleg, természeténél fogva *az új világértelmezés* rendelkezik azzal az erővel, amely e terheket hordozhatja, s ezen új létértelmű fogalmak – bármelyiket is vizsgálunk meg – kölcsönzik általában vett erejét, s a konkrét feladathoz szükséges sajátlagos erőforrásaikra támaszkodva már alkalmasak lehetnek a terhelés elviselésére. Amiből az is következik, hogy amikor a fenntarthatóság kétségessé válásának árnyékában a „kommunikáció” – vagy bármely más jelenség – fogalmát akarjuk leírni, akkor mindenképp előtt azt az új nagy elbeszélést kell vázolnunk, amely a válság megoldásának reményét hordozza magában. Az önvészélyesség tudatosítása azonban – s ez újabb „előny” – megroggyantotta az ész elbizakodottságát, amely bizonytalanná vált magában – s ez újabb kaput nyitott meg a mintakövetés helyett a „gondolkodás” számára.

Összegezve a mondottakat, úgy látom, hogy a kérdéstől: egyetlen fogalom elbírhathatja-e a létezés terheit, a nagy-elmélet iránt újra igényt támasztó kor felszólításának tudatosításáig

érve feltehető a kérdés: *ennyiben felelnek meg korunk kommunikáció elméletei, illetve általánosabban: korunk eszmei infrastruktúráját képező eszmei teljesítményei a tétnek?*

Ebben a szakaszban ezért először ezért azt vázoló fel, hogy jelenleg milyen „nagy »vissza-előre«²⁷ fordulat” megy végbe az „európai ön- és világ megértésben” és az ahhoz szükséges eszközök némelyikének újragondolásában? A válasz keresése révén pillantást vethetünk arra, hogy a világ tudósai közül azok, merthogy nemhogyan nem egy ember, de nem is egy nemzedék összehangolt erőfeszítéseit igényli a válasz kidolgozása, akiknek műveit volt alkalom megismerni, a megoldáshoz milyen gondolkodási stratégiát dolgoztak ki, s milyen eredményekre jutottak e stratégia révén – s hogy mindezek milyen esélyt adnak a „közösségalkotás szimbolikus eszközökkel” értelmében vett kommunikáció kialakulásának, illetve fennmaradásának?

²⁷ A „vissza-előre” fordulatról a történeti részeknél a megfelelő helyhez érve bővebben is tervezek írni. Ezt a sajátos identitásőrző és egyben haladó viszonyt jelenükhöz és lehetséges eszközeit az egészségügyvel való gazdálkodás történetének ontokommuniós elemzését tartalmazó megjelenés előtt álló kötetemben fejtettem ki. Vass Csaba: *Egészség gazdaság. Gazdálkodás a nemzeti egészségügyvel.* 2003, 2007. 521. oldal.

2.1

A nagy vissza-előre fordulat

Az európai – és leszármazottja az amerikai – felvilágosodás kudarcára, s ön- és életveszélyessé válására idejekorán fény derült. Goethe foglalta máig ható erejű költeménybe, ahogyan ő jellemezte: a Sátántól önmagára csupaszított és öncéljai kalodájába zárt racionális tudomány és az emberi érzelmek konfliktusát. Majd nagy vitapartnere, Schiller, a korszakos jelentőségű költő, gondolkodó és minden bizonnyal az első újkori kulturális mozgalomszervező, a később felvilágosodásnak nevezett folyamat eszmeiből gyakorlativá válásának szinte az indulási pillanatában figyelmeztetett: azokat az ön- és világtérrelmező képességeket és eszközöket, amelyeket ezredévek alatt fejlesztett ki az európai emberiség, nem lehet, mint elavultat, vagy éppen babonát, büntetlenül elhajítani. Megfogalmazta azt a modernista tudományra és racionalitásra mindmáig érvényes kifogást, amely előre vetítette annak mára szinte teljes mélységében láthatóvá vált kudarcát: alkalmatlanok arra, hogy a világot és benne az embert egységes keretben beszéljék el.

Új reflexiós helyzet

A tudományok, legalábbis a modern énfilozófiai racionalitásra alapozott tudományok alkalmatlansága az általuk okozott válságok feloldására kikényszerítette, hogy „e” tudomány alapját, az énfilozófiára centrált reflexiót tegyék vizsgálat tárgyává a tudományelmélet művelői. E vizsgálódás egyik hozadéka az a felismerés, hogy „a” tudomány helyett különféle tudományművelési módokról beszélhetünk csak, s hogy a tudomány-módokat a reflexió, illetve az az alap, amelyre irányul a reflexió, határozza meg. A tudástermelés szociális- és egzisztenciális – valamint a később kifejtendő ontológiai – meghatározottságára támaszkodva a felismerés úgy fogalmazható át, hogy a tudás és vele a tudományos tudás különféle módozatait a történeti előzményeken túl az a helyzet határozza meg elsősorban, amely e reflexió iránti igényt kiváltja. Az énfilozófia társadalmisításával keletkező reflexiós igényt, amint erről volt szó, a „szubjektív racionalitás” és a reá alapozott tudomány elégti ki. Amint azonban az énfilozófiák társadalmisításával konstruált valóságot a hatalomfilozófiára és annak szerveztesítésére alapozott valóság kezdi átvenni, nemcsak az énfilozófiák hellenisztikus típusú szétmarcangolására keletkezik igény, hanem az új helyzet új reflexiót is

igényel. Az új reflexiós helyzet, s ez a bomlás átmeneti szakaszának a sajátossága, ma még többféle alapon való reflexió, s vele különféle válasz kidolgozási stratégia megjelenését teszi lehetővé:

A reflexiós alap megválasztási stratégiái

Ezen ontológiai, egzisztenciális és szociális helyzet függő választási stratégiák leírása külön kötetet igényelne, ezért erről is csak néhány vázlatpontot van lehetőség e bevezetőben megemlíteni. Elsőként azokat a szerzőket emelem ki, akik az én-filozófiának nemcsak azonos szintű alternatíváját dolgozták ki, mint például a már hivatkozott Marx, aki Hegel „szubsztancia filozófiájára” támaszkodó reflexiót hajtott végre a modernitás valóságát illetően és „ideológia” fogalmába sűrített mély felismerésekre jutott. Olyan gondolkodókat emelek ki elsőként, akik ugyan szigorúan tudományos művet alkottak, akik tudománya azonban, anélkül, hogy reflexiójuk filozófiai megnevezésével is foglalkoztak volna, megelőlegezte a kezdetekhez való visszatérésből táplálkozó előre tekintés stratégiáját. Természetesen nem teljes tudománytörténeti áttekintést nyújtok itt, csak azt a két szerzőt emelem ki, akik rámutattak a természethez való énfilozófiai racionalitással működtetett viszonyulás problematikusságára, s akik ezért elsőként jelezték, hogy e racionalitás, működésével lassan, de biztosan felszámolja saját legitimációját.

Ernst Haeckel volt az a természettudós, aki közel másfélszáz év előtt a gazdaság és gazdálkodás énfilozófiai interpretációjával szemben olyan megközelítést dolgozott ki, amely e két fogalom és reá épített gyakorlat számára más meghatározást kínált. Történelmi lépték szerint is önálló egységnek számító tartam elteltével, a múlt század hatvanas évtizedének végén, a részben a Rachel Carson tengerbiológus felismeréseit is tekintetbe venni hajlandó Római Klub – mintegy előzetes válaszként – drámai erővel festette fel a modern rációnak és a vezérlete alatt álló műszaki eljárásoknak egy újabb veszélyeztető hatását, az emberi-érzelmi után a földi élet fennmaradását veszélyeztető voltát. Kiáltványa az itt nem tárgyalható népesedési²⁸ mellett két, kicsinyítő képzővé elhasznált „válság:” a környezeti- és az energiaválság mára elkoptatott fogalmait kínálta fel kijózanodásunk számára. Mára pedig azt is látjuk, hogy a racionalitást emberi- és természeti egységként magába fogadó két nagy intézmény, a gazdaság- és a politika is partnerül szegődött az önpusztításhoz: a humántőkével gazdálkodó és a társadalmi tőkét szem előtt tartó magángazdaság is negatív hozadékkal működik.

A művészettől a kritikai eszmei reflexión át az intézmények felelősségét feszegető drámai erejű változások megtették hatásukat, mélyreható változások indultak meg a „tudástermelés” tartományában. A gondolkodás paralízisába beletörődők itt egynek tekinthető csoportján kívül, az alternatíva kereső gondolkodásnak e fejezetben három alapvető stratégiáját különböztethetjük meg:

²⁸ Vass Csaba: *Humángazdaság*. 1978. Kulturális Minisztérium.

- elsőként értelemszerűen a *makacs konzervatívok* említtem, akik az önvészélyessé vált ész minden erejét arra fordítják, hogy kitalálják: mit kell tenni ahhoz, hogy a *jelenlegi status quo fenntartható* legyen, illetőleg a későbbiekre is stabilizálható legyen – ők a környezetvédelem és a fenntartható fejlődés gondolatának;²⁹
- az eszmei stratégia kidolgozását felvállalók egy másik csoportjába azok tartoznak, akik felismervén az ész önvészélyességét, arra dolgoznak ki stratégiákat, hogy a jelenlegi status quo némi módosítása árán is, hogyan lehet *menteni a menthetőt*. A menteni a menthetőt fő stratégiáján belül két „alstratégiát” különböztethetünk meg:
 - Habermas szép-korba érését megelőző életszakaszaiban makacs kitartással fáradozott azon, hogy az „ész” legkülönbélebb módosításaival legyen úrrá annak önvészélyességén;
 - a posztmodernnek jelentős csoportjai, Lyotardtól a logocentriskusságot az egyik legfőbb bűnnek tartó Derridáig az ész destrukciójával és relatív érvényességének fenntartásával, ha nem is a későmodernnek, hanem a globalokrácia törekvéseinek a legitímálását vitték véghez;
- a harmadik fő stratégia nevezhető egyedül e koncepciók közül „filozófiai gondolkodói” stratégiának, minthogy valós alternatívák lehetőségére kérdez rá – s az e stratégia kidolgozói Schillertől a szép-korú Habermasig igen sokan tartoznak e körbe.

A kommunikációra nézvést mindhárom stratégiának súlyosak a következményei: amikor például a szubjektív-racionalitás konzervatívjai például a status quo fenntartása érdekében feláldoznak más milliárdokat,³⁰ akkor szabad közösségalkotásról, legalábbis az áldozatok esetében nem lehet szó, ezért kommunikációról sem.

Ugyanakkor a harmadik, a valós alternatívát keresők gondolkodási stratégiája lehetőséget biztosít arra, hogy egyszerre találjuk meg a fenntarthatóságot, a kommunikáció elgondolhatóságát, s az egymással kölcsönhatásban lévő kettő megvalósíthatóságát. E

²⁹ Tekintettel arra, hogy a tudástermelő csoportok közül, ugyan nehezen elfogadható módon, de érthetően, a források szétoztása feletti ellenőrzés ennek biztosítja a legnagyobb lehetőségeket, e stratégia követői érhetik el a legnagyobb teljesítményeket. Amelyeket azonban már nem legitímál, ahogyan erről a későbbiekben beszélek majd még, terveiknek a pusztá megvalósíthatósága, mert éppen a megvalósíthatóságról derült ki, hogy kevésbé alkalmas egy gondolat "igazságának" eldöntésére. A génmanipulációk és a klónozási kísérletek a legismertebbek ezek közül az "eredmények" közül, átfogó stratégiává viszont az ökológiai válság helyett előirányozott környezeti válság fogalma körül látszik rendeződni ez az elképzelés. Az ökológiai válság koncepciója szerint három nagy ökológikus szervezet: a természeti, a társadalmi és az emberi ökológiák alkotják az ökológiai szempontból egységes Föld, Gaia egészét, s ezek ökológikus egyensúlya biztosítja a fenntarthatóságot. Ami azt jelenti, hogy ha valamelyik közülük, eltévedvén, felborítja Gaia ökológiai egységének egyensúlyát, akkor annak kell újra alkalmassá lennie az egyensúlyhoz visszatéréshez és annak fenntartásához. A környezetvédelmi koncepció azonban, felhasználva, de ellentétükbe fordítva az ökológiai fogalmakat a természet ember kapcsolatban az ember és a gazdaság által kibocsátott "szennyezésben" látja a problémát, amit a szennyezés csökkentésével kíván orvosolni. E látszólag elfogadható megoldásból azonban ésszerűen vezet az út tovább: a kibocsátást kell csökkenteni, azt pedig úgy lehet, hogy a kibocsátók – fogyasztók és háztartások – lélekszámát kell Gaia teherbíró, öngyógyító képességének a szintje alá visszavinni. Ekkor marad a status quo csak néhány milliárd embernek kell életét elvenni hozzá. Rióban, s azóta minden alkalommal, Kiotóban és most Johannesburgban is e két stratégia mérkőzött egymással.

³⁰ „Azt akarja-e az emberiség, hogy 10–15 milliárd ember éljen szegénységben és rosszul tápláltan, vagy egy-két milliárd bőséges erőforrásokkal és minőségi környezetben? [...] az egy-két milliárdra való drasztikus népesség-csökkenés súlyos társadalmi, gazdasági és politikai problémákat jelentene, de a 12 milliárdra, avagy még többre való gyors népesség-növekedés még komolyabb társadalmi, gazdasági és politikai konfliktusokat okozna, ráadásul katasztrófális közegészségügyi és környezeti problémákkal járna.” David Pimentel, alii: *Natural Resources and an Optimal Human Population. Population and Environment*, 1994., 15. 352–463. oldal.

harmadik stratégiából, egy előszó terjedelméhez szabva, ezért a szellemtörténeti teljesség és egyelőre a módszertani elemei nélkül, kiemelem a három legfőbb típust:

2.1.1 A vissza-előretekintés stratégiájának megalapozása

A rossz történelmi lelkiismeret vált, s olyan időkben még, a XIX. század közepén, mikor a modern ész mindenoldalú válságnak a jelei még nem körvonalazódtak, csak egyes vonásai mutatták meg árnyoldalukat, a vissza-előretekintés gondolkodási stratégiájának gyújtópontjává. Az ókori Róma külsőségeibe öltözött francia forradalomban működött forradalmi ész tömegpusztító következményeinek elkerülési szándékát olvashatjuk ki Fustel de Coulanges korszakos jelentőségű – az idézetben szereplő évszám miatt fontos megemlítenünk, hogy – 1864-ben megjelent, „La cité antique” című művének alábbi soraiból:

Törekednünk kell mindenek előtt azokat a mély és lényeges különbségeket feltüntetnünk, amelyek ezeket a régi népeket a mai társadalmaktól megkülönböztetik. Nevelési rendszerünk, melynek kifolyása, hogy gyermekkorunktól fogva görögök és rómaiak között élünk, arra szoktatott, hogy azokat szüntelen magunkkal hasonlítsuk össze, hogy történetüket a miénk után ítéljük meg, hogy forradalmaikat a mieink szerint magyarázzuk. Az, amit mi tőlük kaptunk, azt hiteti el velünk, hogy hozzánk hasonlítottak; egy kissé nehezünkre esik őket idegen népekkül tekinteni; majdnem mindig magunkat látjuk bennök. Innen származott a sok tévedés. Majdnem mindig tévedünk ezeket a népeket illetőleg, ha őket korunk fogalmai és eseményei szemüvegén át tekintjük.

Márpedig az e fajta tévedések nem járnak veszély nélkül. Az a fogalom, melyet magunknak Görögországról és Rómáról képeztünk, gyakran zavarta meg nemzedékeinket. Minthogy tévesen figyelték meg intézményeit, azt képzelték, hogy azokat nálunk újra feltámasztották. Szépitve fogták fel az ókori népek szabadságát. Utolsó nyolcvan évünk világosan mutatta, hogy a nagy nehézségek egyike, amelyek a mai társadalom haladásának útját állják, az a megszokottság, hogy a római és görög régiség lebeg folyton a szemünk előtt.

Hogy ezekről a népekről az igazat megtudjuk, bölcsen fogunk cselekedni, ha azokat a mi intézményeinkre való tekintet nélkül tanulmányozzuk, mintha egészen idegenek volnának, ugyanavval az érdeknélküliséggel és elfogulatlansággal, amellyel különben a régi Indiát és Arábiát tanulmányozzók.³¹

Az ebben a szövegrészben, illetve a folytatásban rejlő tanulságok közül, amelyek több részletére visszatérek a következőkben, itt azt emelem ki, hogy Fustel de Coulanges annak érdekében, hogy a jövőbeli tévedésektől megkímélje nemzetét, a múlt pontos tanulmányozására hívja fel a figyelmet. Arra, hogy ne magunkat vetítsük vissza a múltba, hanem olyannak írjuk le, amilyen az volt, a fennmaradt írásos szövegek tanúsága szerint.

Ez ugyan még nem azonos azzal az igénnyel, amellyel ma több szerzőnél is találkozhatunk, miszerint a magunkhoz hasonítás miatt elvétett, meg nem értett múltnak az elfogulatlan tekintet

³¹ Fustel de Coulanges: Az ókori község. MTA, 1883. 1–2 oldal. A fordításból a régies írásmódot elhagytam, de a szövegnek megtartottam a betű szerintiségét – V.Cs.

előtt feltárul, ma is hasznosítható eredményeit vegyük tekintetbe és hasznosítsuk. Azzal azonban, hogy a múlt pontos megértését a jövő szolgálatába kívánta állítani, F. de Coulanges letért a felvilágosult ész önteltségének: majd ő megmondja, milyen is volt a múlt – olyan gondolkodási szerkezetet dolgozott ki, amelyet biztos lehetett tovább is hasznosítani, mikor ennek az ideje elérkezett.

2.1.2 Vissza-előrettekintés az igazsághoz visszatalálás érdekében

Fustel de Coulanges megoldáskereső módszere és annak egy kifejtettebb formája között igen gazdag történet húzódik, amelyre itt még csak utalni sincs lehetőség, ezért előre ugrok az egyik legígéretesebb megoldáshoz. Jürgen Habermasnak a valláshoz való, a szép korúvá válásával összefüggésbe hozható megváltozott viszonyáról fogok e részben beszélni. Mondandómat elsősorban az akkor még „csak” a római Hittani Kongregáció prefektusával, a ma már pápa, Joseph Ratzingerrel folytatott „válságkezelő egyeztetésük” alkalmából felvetett álláspontjára alapozom, amelynek azonban Habermasnak a modernitáshoz való ragaszkodása okán, egyelőre nincsen folytatása. Azt azonban előre jelezni akarom, hogy miközben a vallásról alapvetően más véleményen vagyok, mint Habermas, gesztusában nem a vallás rehabilitációja irányába mutató elmozdulást tartom fontosnak, hanem azt, hogy e gesztus, ha fogalmi szintre emeljük, lehetővé teszi, hogy általánosan is felvethessük az igazság kimondását lehetővé tévő formák egyenértékűségének a kérdését. Amely általánosításra a Habermast is az elismerő gesztushoz vezető fejlemény adott lehetőséget, és amely ma meg is követeli az egyetemesre tekintettel lévő válasz kidolgozást, a modernitást is gyarmatosító globalitás uralkodó valóságáá emelkedése.³²

Az idézett vélemény-egyeztetés során Habermas a globalitás-kritikai és a posztsekuláris társadalomról szóló fejtegetései kapcsán a következőket, mondta, illetve a nyilvános közlés nyomatakával megerősítve írta:

Az államhatalom világnézeti semlegessége, mely valamennyi polgár számára egyforma etikai szabadságot ad, összeegyeztethetetlen azzal, hogy a politika általánossá tegye a világ szekularizált szemléletét. Az állampolgár szerepében a szekularizált polgároknak nem szabad sem kétségbe vonniuk a vallásos világeképek igazságpotenciálját, sem elvitatniuk a vallásos polgártársaik azon jogát, hogy a vallás nyelvezetével élve szóljanak hozzá nyilvános eszmecseréhez. A liberális politikai kultúrában még az is elvárható, hogy a szekularizált polgárok tegyenek erőfeszítéseket annak érdekében, hogy a vallás nyelvén megfogalmazott releváns hozzászólások a nyilvánosság számára nyelvileg hozzáférhetőek legyenek.³³

³² E kérdéssel való álláspontomat, sok más szerzőre támaszkodva és velük egyetértve a *Míg élők közt leszel élő. Hármaskönyv a globalizációról*, című könyvemben fejtettem ki legteljesebben. Ökotáj, 2000.

³³ Jürgen Habermas–Joseph Ratzinger: *A szabadelvű állam morális alapjai*. Barankovics István Alapítvány–Gondolat, 2007. Eredeti: 2005.

És hogy a vallás igazságpotenciáljáról ne kelljen azt gondolnunk a kívánatos politikai norma – elég későn jött felismerése kapcsán az – ezen óvatos megfogalmazásból, hogy mindössze a politikai udvariasság miatt kellene a liberálisoknak azt elismerni, az előzményekben, amelyek az említett mértéktartó megfogalmazáshoz vezettek, a következőket írta:

A vallási szempontból botfűlű polgár számára mindez abban a legkevésbé sem triviális követelményben fogalmazódik meg, hogy a világról alkotott tudás perspektívájából önkritikusan fogalmazza meg hit és tudás viszonyát. A hit és tudás tartós diszharmóniájával való számvetés ugyanis csak akkor érdemli meg az „ésszerű” predikátumot, ha a vallási meggyőződések episztemikus státusa a szekuláris tudás nézőpontjából sem mindenestől irracionális.

Itt még eltekinthetünk attól a későbbiekben döntő fontosságúvá váló, közkeletű, és még ilyen nagyformátumú gondolkodót, mint Habermas is megtéveszteni képes tévedéstől, amely ellentétüket, amely a „politikai intenciókban” ugyan releváns, de a fogalmi szintek felől tekintve teljesen érdektelen módon jelöli ki hit és tudás között. Először is, mert filozófiai közhely, hogy a végső kérdés eldöntése – hogy a világ transzcendens, vagy anyagi természetű-e – mindkét oldalon hit kérdése, így a szekularizált polgár „tudása” is, mint később vázolom majd, a posztmodern tudomány szerint is hiten alapul. Másodszor azért, mert – s ezt az állítást is a későbbiekben nyílik alkalmam kifejtteni és bizonyítani – a tudásnak nem a hit a fogalmi szintek szerint megfelelő ellentéte, hanem valami egészen más: a bölcsesség. E helyütt figyelmünket fordítsuk inkább arra a gondolkodási stratégiára, amelynek következtében Habermas eljutott a modern gondolkodó számára eladdig „szentségtörőnek” számító következtetésre.

Ellentétben a Fustel de Coulanges által alkalmazott módszerrel, Habermas ebben az írásában meg is nevezi, s a terjedelemhez mérten részletezi is azt a számára is kétségsbe ejtő társadalomszervezési változást, amiért a valláshoz tartotta indokoltnak visszafordulni.

A javasolt vitatéma arra a kérdésre emlékeztet, melyet a hatvanas évek közepén Ernst Wolfgang Böckenförde tömören úgy fogalmazott meg, hogy nem olyan normatív előfeltételekre támaszkodik- e a szabadelvű, szekularizált állam, amelyeket ő maga képtelen fenntartani. Ebben kifejezésre jut az a kétely, hogy az alkotmányos demokrácia a saját erőforrásaiból újra tudná teremteni fennmaradásának normatív előfeltételeit, továbbá körvonalazódik benne az a vélekedés is, mely szerint az alkotmányos demokrácia tősgyökeres világnézeti, vagy vallási hagyományokra van utalva, de legalábbis a közösségre nézve kötelező etikai hagyományokra mindenképpen. [...]

... motivációs szempontból továbbra is kétséges marad, hogy egy világnézeti plurális közösséget tovább lehet-e normatív módon, tehát a pusztán modus vivendi meghaladóan stabilizálni a legjobb esetben is csupán formális eljárásokra és elvekre korlátozódó határegyezséggel. Ha pedig e kétséget is el lehet oszlatni, még mindig számolni kell azzal, hogy a liberális eszmerendszerek rá vannak utalva állampolgáraik szolidaritására, a szolidaritás forrásai pedig a társadalom »fळेkevesztett« szekularizálódása következtében teljesen elpusztulhatnak. ...

A piacok, amelyeket persze nem lehet az államigazgatás mintájára demokratizálni, egyre növekvő mértékben vesznek át irányító funkciókat az élet olyan területein, amelyeket eddig normatív módon, tehát politikailag, vagy kommunikáció politika előtti formái révén tartottak össze. Ennek következtében nem csupán a privát szférák válnak át egyre inkább a sikerorientált, a saját preferenciákhoz igazodó cselekvés mechanizmusaira, hanem összezsugorodik az a terület is, amely a nyilvános legitimitáció kényszerének van alávetve. Az állampolgári privatizmust erősíti az is – ami eléggé lehangoló –, hogy funkcióját veszti a demokratikus vélemény- és akaratformálás, amely egyelőre csak a nemzeti küzdőtéren működik valamennyire, s így a nemzetek fölötti szintre toldott döntési folyamatokban már nem is jut szerephez.

A nagy mértékben atomizálódott világtársadalom konfliktusai és kiáltó szociális igazságtalanságai láttán növekszik a kiábrándultság...³⁴

Annak, hogy Habermas a szociális kötelékek elszakadását, a szociális igazságtalanság növekedésének problémáját, s a szolidaritást problémának látja, s hogy ezért részt vállalhatott a liberális állam morális alapjainak a megvitatásában, politikai álláspontja, baloldalisága kínál magyarázatot. Baloldali gondolkodóként fiatalon is a társadalmi szolidaritás foglalkoztatta. Ezen szövegek felidézésére azonban nem személyes motivációjának a tisztázása a célja, hanem e témakörnek a vissza-előre stratégia kialakulásához való hozzájárulásának a megmutatása. Igaz, hogy a szövegen végigvonul az a meggyőződése, hogy a liberális állam megalapozása saját erőforrásaiból is lehetséges, kivéve a nemzetközi térről, kívülről induló támadásokat, ám, mint idéztem ezek a támadások egyelőre kivédhetetlenek bizonyultak. A nemzetállam feletti szinten a demokratikus ellenőrzésnek a nyomai sem látszanak, azaz esélye sincsen annak, hogy a szolidaritás kialakulhasson. Márpedig e nélkül sem a liberális állam, sem a morális alapok nem tarthatók fenn, ami sötét jövő képét vetíti előre. S ez a jövőre vonatkozó előrejelzése vezette el annak felismeréséig, hogy a modernitásban foglalt racionalitás „pusztítás potenciáljának” végső következményeit pőrén elénk táró globalitással szemben vissza kell térni oda, ahol ez az integrációs – és tegyük hozzá: méltóságbiztosító – erő még életprogram volt: a valláshoz, s annak és a hívő polgároknak a morális forrásaira támaszkodva védelmezheti meg a liberális polgár saját demokráciáját a globalitás nem-szolidáris erőivel szemben. S ezt a múltból való erő-merítést a vallásban foglalt szolidaritásnak a vallás igazságpotenciáljával való összekapcsolása teszi elérhetővé.

2.1.3 Visszatérés a tévedés előttihez, a jövő érdekében

Habermasnál is tovább megy egy lépéssel a vissza-előretérés gondolkodási stratégiájának alkalmazásában Vajda Mihály, aki a „*Mesék napnyugatról*” című művében, feladva a liberális és a szovjet illúziókat, az egész nyugati eltévelyedés visszavételét javasolja, annak érdekében, hogy a jövő emberi és emberséges maradjon:

³⁴ Uo. 24–25 oldal.

Descartes nem vette észre, hogy az embert arra biztatván, hogy a természet urává és birtokosává legyen, egy olyan tradíció racionális megalapozását nyújtja, amely eredetileg nem az észre, hanem a hitre épített. »Szaporodjatok és sokasodjatok, és töltsétek be a földet és hajtsátok birodalmatok alá.« Megeshet persze, hogy észrevette. S éppen az volt neki a fontos, hogy hit és ésszerűség egybe essék. Azt azonban biztosan nem érzékelt, talán nem is érzékeltette, hogyha és amint hit és a hit elvész, ha és amint az ember megöli Istent s a földet többé nem Isten dicsőségére hajtja birodalma alá, akkor egyre inkább csak a pusztá hatalom akarását fogja megtestesíteni. A végén nem marad más az egészből, mint a az akarat akarása egy rémségesen sivár világban. [...] S rájön: a legjobb, amit tehet, ha megpróbálja ismét varázslatossá tenni a maga világát.³⁵

Igaz, Vajda konkrétan mindenki számára csak a „maga világának” az újra varázslatossá változtatását veti fel, a gondolkodási stratégia: vissza-előre, ebben a javaslatban ér el szélső pontjához.

Az előzőekben áttekintettük a válságra adott gondolkodási válaszok három alapvető stratégiáját: a vissza-előrehaladást célzó kezdőpontot: az alapozó, a párhuzamosságot és a szélső változatot, privátvarázssosítást javasló megoldásokat. Ezeknek a változatoknak a válságmegoldó kapacitása természetesen nagyon különbözik egymástól, most mégsem e különbségekre, hanem arra a tendenciára, a közös pontra, amelyre, meghosszabbítva őket, mindhárman mutatnak, irányítom a figyelmet, arra, ami mindezekből következik. Arra, hogy e vissza-előretékintő gondolkodás mindegyikében felvetődik – hogy mint jeleztem, nem is a megfelelő fogalmi szinteket egymással párhuzamba állítva – hit és ész összeegyeztethetőségének lehetősége. S ezen keresztül az a kérdés, hogy a különböző létminőségű valóságoknak mi a forrása, s hogy ezek folytonossága megszakítható-e büntetlenül.

E kérdésekre a választ azonban csak akkor adhatjuk meg, ha azt is tudatosítjuk, hogy az új kérdésselvetés arra is rámutat, hogy a megoldás kidolgozásában részt venni hivatott tudástípusok világban elfoglalt helye, mondhatni: ontológiai státusa is változóban van, s hogy e státusváltozás miben is áll.

³⁵ Vajda Mihály: *Mesék Napnyugatról*. Gondolat–Palatinus. 2003. 9–11. oldal.

2.2

Tudomány, filozófia, vallás új státusa a világban

A kumulálódó válságok és a vissza-előre haladás gondolkodási stratégiája azt jelzi, a tudástermelés különböző módjai, amelyek közül e helyütt csak hármat, a vallást, a filozófiát és a racionális tudományt emelhetem ki, új státusra kezdenek szert tenni. Az ezen új státust megelőző időkben a vallás által nyújtott általános keretek között, ahogyan arról többek között a más összefüggésben már idézett Mannheim Károly írt meggyőző erővel,³⁶ a filozófia és a még kezdeti fejlettségi szinten álló tudományok egységes világmagyarázatra voltak képesek, s ez erőrendjükét is eldöntötte. Szempontunkból most az számít lényegesnek, hogy – s ezt e könyv első, a kommunikáció elméletek történetéről szóló kötetében részletesen kifejtem – a kommunikáció mibenlétéről a tétjeinek megfelelő színvonalú meghatározást tudtak adni. Ezzel szemben, amint korábban vázoltam, a modern tudomány, filozófia, vallás, az előzőekben néhány részletében kimutatott, s mindenek előtt *széthasítottságuk miatt, nem bizonyultak alkalmasnak a közösségalkotás, s ezen belül annak szimbolikus módja, a szűkebb értelemben vett kommunikáció által felvetett „téték” megoldására.* A széthasítottság mint a megoldás gátja tudatosításával viszont napirendre került újraegyesítésük szükségessége, s gyülekeznek a feltételek, ha egyelőre nem is a teljes, de legalább részleges újraegyesítésük lehetőségéhez is. Mindezek következtében megkezdődött az új reflexiók helyzetre való új reflexiók mód kidolgozása, s konkrétumaiban *a három fő tudástermelő eljárás újrapozicionálása,* amelynek néhány, a kommunikáció elmélete szempontjából fontos vonását az itt következőkben kiemelem:

2.2.1 A tudástípusok posztmodern utáni újrapozicionálása

Korábban volt szó a posztmodernnek a modern én-filozófia, a rá épített racionalitás és ezek műszakiasítása és társadalmisítása Római Klub által bemutatott léthibáinak leleplezésében játszott pozitív szerepéről. A kommunikáció kidolgozhatósága feltételeit vizsgáló kérdésre keresett válasz kifejtésében azonban most eljutottunk oda, hogy a posztmodern filozófiák és tudományok problematikus vonásaival árnyaljuk a róla felfestett képet. Az árnyoldalakra is volt alkalmam utalni a hellenisztikus jelleg kapcsán, most egy másik olyan vonását emelem ki a posztmodern szemléletnek, nevezetesen kiindulópontját, amely hosszú időn keresztül gátat

³⁶ Mannheim Károly: *Ideológia és utópia.* Atlantisz, 1996.

emelet a válaszhoz való áttörési törekvéseknek. A posztmodern abból a helyes felismerésből indult ki, hogy az énfilozófiára alapozott „nagy elbeszéléseknek” az ideje leáldozott, Lyotard azonban túláltalánosította megfogalmazást, mikor általában a nagy elbeszélések lehetőségét vonta kétségbe. Tételét mint kiindulópontot, nagy valószínűséggel állíthatjuk, hogy szándékai ellenére, a globalitás korábban említett legitimációs igényének a kiszolgálására és a globalokrácia segítségével sikerült kanonizálni, ami sokak számára nehezen áttörhető akadállyal bizonyult.

Voltak természetesen olyanok, az előző részben idéztem is közülük több szerzőt, akik sosem váltak nagy-elbeszélés ellenessé. Minthogy a posztmodern utáni korszakban az újragondolás mélysége és következetessége szempontjából a folyamatok kettéváltak, az új eszközökkel való modernitásvédőket különböztetem meg, akik a félfordulat aktorai, s azokat, akik következetesen végig vitték a vissza-előre programját, s befejezték a félfordulatot. A posztmodern tanúságaira is tekintettel lévő modernitásvédők közül most olyan alkotót emelek ki, akik hosszú időn keresztül volt a modern racionalitás intranzigens védelmezője, s akinek új, a modern szubjektív racionalitást globalista hatalmi rációvá alakítása által kiváltott káros folyamatai által segített felismerései ezért különösen értékesnek nevezhetők: a kommunikáció modern elméletei egyikének megalkotóját, Jürgen Habermast. Habermas kivételes erkölcsi erőről tett tanúbizonyságot, mikor a szubjektív racionalitás leszármazottja és ultimátus konzekvenciáinak megvalósítója, a globalista hatalmi racionalitás által okozott újabb válságokkal és azok elrettentő megoldási terveivel szembesülve korábbi nagy ellenfele, a vallás igazságaira és erkölcsi teljesítményére mutat rá.

2.2.2 A vallási tudás kettősen új státusa

Az előző részben felvázoltam Jürgen Habermas álláspontját a vallás megváltozott társadalmi státusáról, amely elemzésnek egy további pontjára kitérek majd az „ész” problémamegoldó kapacitásának posztmodern gondolkodók által hangoztatott kimerülése kapcsán. E néhány lapnyi terjedelmű, de annál jelentősebb, mondhatni korszakos üzenetet tartalmazó műnek most a *vallás és a vallási tudás* – s annak mindkét része: a korábban már említett, az életvilágbeli viselkedést befolyásoló köznapi, laikusok által hordozott erkölcsi-norma tudás, valamint az igazság feltárási képességére épített, itt idézendő tudás – *státusváltozásáról* szóló állításaira, illetve az általa nem említett fejleményekre irányítom a figyelmet. Mégpedig *kettős, pozitív és negatív értelemben egyaránt*.

Habermas erőteljesen minősítő kifejezésekkel körülbástyázva, s kiskapuk meghagyásával, a vallási tudás pozitív megközelítésével, mégis arról beszél, hogy a felvilágosítók támadásai által elsőként célba vett – szellemfilozófiához vezető – *pozitív vallási tudás*, az énfilozófiai támadás állításaival ellentétben, mégis *rendelkezik igazságpotenciállal*:

Az államhatalom világnézeti semlegessége, mely valamennyi polgár számára egyforma etikai szabadságot ad, összeegyeztethetetlen azzal, hogy a politika általánossá tegye a világ szekularizált szemléletét. Az állampolgár szerepében a szekularizált polgároknak nem szabad sem kétségbe vonniuk a vallásos világek elvi igazságpotenciálját, sem elvitatniuk vallásos polgártársaik azon jogát, hogy a vallás nyelvezetével élve szóljanak hozzá a nyilvános eszmecserehez.³⁷

E ponton még lehet azt mondani, hogy Habermas nem a vallásos világek igazságpotenciálját állítja, hanem arról beszél, hogy egy következetesen liberális állampolgár, a tolerancia követelményének megfelelően nem vonhatja kétségbe ezt a potenciált. Habermas ezen „polite” megfogalmazása mögött valós állítást, a vallási tudás episztemikus státusának újragondolását találhatjuk:

A kognitív megítélés e felfüggesztésével együtt járó respektus az integritásukat és autentikusságukat szemmel láthatóan vallási meggyőződésükből merítő emberek és életmódok iránti tiszteleten alapul. A respektus azonban nem minden, a filozófiának jó oka van arra, hogy hajlandó legyen tanulni a vallási hagyományokból.³⁸

Itt nincsen alkalom arra, hogy ennek az új episztemiológiai státusnak a vallás rehabilitációs lehetőségeiben felvillanó lehetőségét, egy egész gondolkodástörténeti korszakot érvénytelenítő jelentőségét részleteiben kifejtsem, ezért a legfontosabb elemet emelem ki. A felvilágosodás, illetve az utána következő korszakok legfőbb állítása az volt, hogy sem az életvilágban hatékony laikus vallási tudás, sem a rendszeres teológiai tudás nem rendelkezik igaz valóságábrázoló kapacitással, s ezt az állításukat a vallás babonának minősítésével „támasztották” alá. Habermas ezzel az állítással és a felvilágosodással élesen szembe helyezkedve, ebben a rövid dolgozatában azt állítja, hogy a vallásnak két olyan, teoretikus és gyakorlati gondolati teljesítménye van, amit a globalizáció által védekezésre kényszerített modernitás nem nélkülözhet. Egyfelől leszámol a vallás = babona előítéllettel, s elismeri, hogy a vallás teoretikus értéke, a vallás episztemiológiai kapacitása és igazságpotenciálja nem vitatható tények, s hogy ezért igazságai nem hagyhatók figyelmen kívül. S ezzel az állítással, kimondatlanul és éles hangsúlyozás nélkül is, a felvilágosodás legerőteljesebb támaszát dönti ki: azt, amellyel indokolható volt a vallás igazság-érvényének elvitatása és általa az egyház romba döntése. Ennek az összefüggésnek a végiggondolása, amelyre Habermas a későbbiekben már nem vállalkozott, az egész felvilágosodás érvényességét megkérdőjelezi, s érvénytelenné nyilvánítja, s kimondja, hogy a modern tudomány privilégiumának tartott igazságpotenciál is jellemzi a vallást – amely kijelentés a vallást a tudomány közelébe hozza, szinte egyesítési lehetőségét kínálja fel. S még tovább is lép: azt jelzi, hogy a vallás igazságai, az általa posztsekularisnak nevezett társadalomban a társadalmi integráció számára

³⁷ J. Habermas: id. mű. 32. oldal.

³⁸ Uo.: 27. oldal.

biztosítanak szolidaritási kapacitást, azaz érdemesnek is tartja a két eljárás összefüggésbe hozását egymással.

Más oldalról világítja meg a vallás státusát a későmodern és a korai globalitás korszakaiban a konstruktivista szociológia egyik megalkotója, Peter L. Berger.³⁹ Vitába száll Habermas-szal, s azt állítja, hogy – legalábbis az USA-ban – sosem ment végbe a szekularizáció, a polgárok nagy része mindvégig megőrizte vallásosságát, s ez hozzájárult az amerikai társadalmak integrációjához. S ezzel a teológiai igazságok gyakorlati hasznosíthatóságának habermasi tételét erősíti meg Berger is.

Látnivaló azonban az is – s ez a *vallási tudás státusváltásának említett másik, negatív oldala* –, hogy a globalitás nemcsak kiérdemli Habermas és más kritikusai bírálatát, de már Kant által kiemelt antropológiai okokból – a világban való becsülhető elhelyezkedésünk szellemi igényű megalapozásának elkerülhetetlensége miatt – a globalitás sem kerülheti meg a vallás problémáját, minden igyekezete ellenére rászorul valamiféle – látjuk majd: negatív – vallás általi megtámasztásra. Mégpedig nem is csak egy, hanem három oldalról:

1. a globalitást, ha a természetéhez tartozó erőszak eszkalációját el akarja kerülni, akkor kénytelen az integráció szelíd módjához fordulni – ez azonban a szekularizáció által még fel nem emésztett *pozitív vallás szolidaritási potenciáljának a kiélésére kényszeríti*. Ezt az állítást azzal támaszthatom alá, hogy a Habermas által leírt, a modern szolidaritás perspektívájából kétségtelenül negatív társadalmi fejlemények már nem a modernitásnak, hanem a korai globalitásnak a következményei. S Habermas válságmegoldási stratégiájának felemáságát mutatja, hogy miközben a vallási tudás rehabilitációját is véghez viszi, e rehabilitáció célja nála a modernitás és a vele az általa, mint látjuk majd túltágított ráció megmentése. Ehhez ugyan el kell ismernie a vallás igazságpotenciálját, ezt azonban voltaképpen a vallástól idegen és Habermas által is bírált énfilozófiai jellegű korlátozással az erkölcsi igazságpotenciálra megcsonkított alakban tartja vállalhatónak és javasolja felhasználni. Habermas azonban a vallás igazságpotenciáljának elismerésével egy olyan kaput nyitott meg, amelyen sokkal tovább lehet látni, s ezért a valláserkölcsi igazságpotenciál elismerésénél nem lehet megállni. A megnyitott kapu, a „nyitottság” újra meghatározását kínálva, ha ez nem is volt, s lehetett Habermas célja, rálátást enged a világgép igazságára is. S mint látjuk majd, innen csak egy lépés, hogy tovább lépve eljussunk a létminőségek elismerésének elméleteihez;

2. a globalokrácia, itt csak jelezhető, de a következő fejezetben kifejtendő végsőig vitt szubjektív szuprarácionalitása: a hatalmi racionalitás, ha nem is Habermasnál, hanem a globalokrácia egyes, Pimentel kapcsán idézett frakcióinál egy másik, távolról sem szelíd, *az erőszakra, a hatalomtöbbletre alapozott integrációt* hivatott felépíteni és kiszolgálni. A

³⁹ Berger e munkájára doktorandusz hallgatóm, Tóth János hívta fel a figyelmemet.

globalokráciának a modernitást jellemző gazdaságtársadalmon túli hatalomtársadalmának⁴⁰ a kiépítéséhez és működtetéséhez is a szupracionálisra, a hatalmi rációra, annak a szubjektív racionalitás társadalmisításával rokon értelmű „globalizációjára” van szüksége. Ennek megfelelően olyan valóságot épít fel, amely a hatalmi racionalitás alapján alakul ki és működik. Ami azt jelenti, hogy a hatalmi racionalitás is „vállalkozásokat” szervez, de nem a gazdasági, hanem a hatalmi haszonra alapozva. A globalista vállalkozások olyan költségeket vállalnak, amelyek a globalokrácia hatalmát növelik, azaz hatalomtöbbletet eredményeznek.⁴¹

A globalista szupracionális hatalomtársadalom legitimálásához ezért – a fejlődés evolúciós módja helyetti revolúciós, szakadós változatát elfogadtató magyarázatai mellett – a hatalomra építettség *legitimációjára* is szükség van. Amiért is a globalításban a győztes globalokrácia oldalán a „*hatalomkultusz*” alakul ki, amely a vallás korai formáit idézi fel, ám amely a pozitív vallással ellentétben, a Habermas által is felelősséget következményei miatt is *negatív vallásnak* nevezhető;

3. ahhoz, hogy a globalokrácia által kifejlesztett erőszak általi integráció zavartalanul működhessen, azok számára, akik ellen például a gazdasági erőszak irányul, az erőszak-kultuszt is ki kell egészíteni az alávettetteknek szánt másféle, de ugyancsak negatív vallással. A nárcisztikus impulzusvásárló egy teljességgel diszperz, ugyanakkor a Foucault által „szériának” nevezett szinguláris vallást, az öntudatlan *nárcisztikus önistenítést* kapja kiszolgáltatottsága mellé, hogy magasabb emberi dimenziói és ezeken keresztül az egyetemes valóságghoz való viszonyából fakadó *pozitív vallásra való igényét pótolhassák*.⁴²

Összegezve az elmondottakat, azt láthatjuk, hogy a vallás valóban új státusra kezd szert tenni a globalitás birodalmában. Egyfelől negatív vallás formájában, az erőszak-kultusz és az önistenítés végzetes párosában újra felfedezésre kerül, s a globalista valóság felépítésében a tagadás és üldöztetés évszázadait követően alapvető szerepet nyer. Másfelől vannak törekvések arra, hogy a pozitív vallás is újra felhasználásra kerüljön a globalista antiszociális működés kárai enyhítésére. Mindezek következtében a vallási-tudás termelésre szép jövő vár. A legígéretesebb változás azonban, a többi tudástípussal való, egyelőre igen bizonytalan újraegyesítés szempontjából a vallási tudás igazságpotenciáljának az újrafelfedezése, s az erkölcsi igazság elismerésének megnyílásával a világkép igazságtartalmának az elkerülhetetlenül bekövetkező teljes rehabilitációja.

⁴⁰ Legkövetkezőben Michel Foucault írta le, a modernitás eme tendenciáját és ennek folytatását, abban a korszakban, amikor a globalizáció kifejezés helyett még a pontos megnevezés kidolgozatlanlaga miatt jelzős szerkezettel jellemzett, és például posztindusztriálisnak nevezett globalitás természetét.

⁴¹ A hatalomgazdaságról és a hatalmi racionalitásról: Vass Csaba: A globalista világrendszer-váltás: létmódváltás. *Valóság*, 1997. 9. szám. 1–20. oldal. Vass Csaba: *Míg élők közt leszel élő. Hármaskönyv a globalizációról*. Ökotáj, 2000. Vass Csaba: Mammon kemencéjében. *Ökotáj*, 2009. 41–42. szám 114–144. oldal.

⁴² Christopher Lasch: *The Culture of Narcism*. W.W. Norton and Company Inc. 1978.

2.2.3 A racionális tudomány visszakapcsolása a gondolkodás egységébe

Az én-filozófia idézett bukása magával rántotta a modernitás és a modernizálás egyik Max Weber és követői modernitás magyarázatában középponti helyre került, s az énfilozófia keretei között kidolgozott „racionalitást” is. A közös bukás okát a kommunikatív racionalitás fogalmának kidolgozása miatt e témakörben is kulcsfontosságú, s ezért e helyen is idézett Habermas a következőképpen világítja meg:

A nézetek és cselekvések racionalitása olyan téma, amellyel hagyományos módon a filozófia foglalkozik [...] Az ész a filozófia alapproblémája.⁴³

A racionalitást azonban a kiegészítő tudásformák közül történt kiszakításából és föléjük emeléséből következő kudarcai hatására a filozófián belül komoly támadások érték. Előbb Lukács György,⁴⁴ majd Theodor Wisengrund Adorno munkái nyomán részint elveszítette középponti helyét, részint a minden kudarca ellenére megmentésére vállalkozók kezei között az idők folyamán folyamatosan változott, mígnem mára a kommunikációhoz hasonló gumifogalomra nem szélesítették hívei.

Ennek az emberi képességnek az itt elsőként kiemelt tulajdonságát ismét Habermastól idézem, mert az e tulajdonság állításának radikalitása az ő tekintélyével való megerősítést igényli: a (mindig is normatív tartalmú) racionalitás fogalom...⁴⁵

Azaz a racionalitás nem objektíven semleges filozófiai vagy tudományos fogalom, hanem, s ez a vonása valóban csak a filozófiai elemzés szintjén válik láthatóvá, normatívvá. A normatív pedig, amint erről korábban már volt szó az elfogulttal, előítéletessel és a szubjektív érdekeltség szerintivel azonos jelentésű fogalom a modern tudományos nyelvezetben. Miért, hogy Habermas mégis vállalja a normativitást?

Erre vonatkozó álláspontját más munkáiban sem tisztázza, ezért csak a szövegösszefüggések elemzése által kínált megfejtésre hagyatkozhatok, mikor a racionalitás eme tulajdonsága nyílt feltárásának indítékait kívánom jellemezni – s a későbbiek szempontjából való fontossága miatt e ponton indokoltnak tartom elemezni Habermas indítékait. E megfejtés elsőként kínálgató válasza a lehetséges indítékaira éppen a vallással való elvi szembenállása, ami most idézett művének megírásakor még nem oldódott igazságpotenciáljának elismerésévé.

A katolikus egyház, mikor először került szembe az ógörög tudással, Aquinói Tamás személyében kísérletet tett az Arisztotelész által kidolgozott formális logikában konkretizált formális racionalitás és a teológia egyesítésére. A kísérlet, s az angyali doktor előtt még ismeretlen okból, eleve kudarcra volt ítélve, mivel a teológia integrált tudást, s ha filozófiai, akkor szellemfilozófiai kiegészítést igényel, ami közvetlenül nem egyeztethető össze a

⁴³ Uo. 10. oldal.

⁴⁴ Lukács György: *Az ész trónfosztása*. Akadémiai, 1974.

⁴⁵ Id. mű, 8. oldal.

szubjektívnek bizonyult formális racionalitás énfilozófiai alapjaival. Ezen eszmei kudarc valamint az egyre erőteljesebb és hatásosabb támadások nyomására az egyház arra kényszerült, hogy újralegitimálja önmagát, s hatalmi helyzetét az európai világban, ám e legitimáció kidolgozásakor eltávolodott a kudarcnak bizonyult racionalitástól, s legitimációját a „hitre” helyezte át. Ezzel a választással azonban mind a hit, mind a ráció normatívvá, egymástól különböző létminőségű valóságok alapjává és tartozékává vált. S ettől kezdve Európa gondolkodói – s ez is közhely a filozófiában – csak kétféle normatív megközelítés között választhatnak, amely választáskor Habermas a hitet, az egyházat utasította el, s a baloldalisághoz illő rációt választotta.

A másik indítékának nem „politikai,” hanem etikai összefüggései lehetnek. Az nevezetesen, hogy amint azt részben mestereitől megtanulta, részint személyes tapasztalataival és azok elemzésével megerősíthette, a ráció, a magára hagyott ráció romboló erővel is bír, s rombol is. Annak, aki az ebben az összefüggésben ugyancsak normatív modernitásnak, s a rációnak egyaránt elkötelezett védelmezője, részint erkölcsi kötelessége, részint hibák kijavításának is erkölcsi feltétele, hogy az általa választott életszervező tudás torzulásaival szembe nézzen. Kijavítani csak ebben az esetben van lehetősége.

S e tekintetben is követője mesterének, Adornonak, aki az énfilozófiai ráció három – metaelméleti, empirikus és módszertani – elemzési szintje közül a másodikkal kapcsolatban átveszi Lukács – Marxtól származó – eldologiasító tendenciája miatti kritikáját. A harmadik szintre vonatkozóan pedig az instrumentális észrt ért bírálatok után maga fejt ki a funkcionalista észr kritikáját. Ezenközben azonban, annak érdekében, hogy a racionalitás fogalmát megmenthesse, s a későbbiekben problematikusnak bizonyuló felfedezését a kommunikatív racionalitás fogalmát megalapozhassa, olyan szélesre tágítja a ráció fogalmát, ami valóban a semmit sem, vagy a bármit jelentés határát súrolja. Ám ezzel együtt nem sikerül az általa felvetett gyanútól, miszerint a bármily szélesre tágított ráció és a kommunikáció fogalmai nem hozhatók egymással összhangba, sokkal inkább a ráció általi gyarmatosítás enyhébb lehetősége számára nyitott rést Habermas a kommunikáció fogalmán.

Az itt nyitott rés és következményei megrajzolásához azonban el kell hagynunk a „hit vagy ráció” dichotómiát, amit gyakran „racionalitás–irracionalitás” párba rendeznek, s amely dichotómián kívüli okok képezik a racionalitás bukásának mélyebb okait. E bevezető természetesen csak a probléma felvetésére lehet alkalmas, a kifejtő választ maga e könyv adja majd meg.

Ha az európai gondolkodástörténetet áttekintjük, azt találjuk ugyanis, hogy a későközépkorban keletkezett hatalmi ellentét által életre hívott hit vagy tudás alternatíva előtti időkben, kiváltképpen az ókorban egy másik ellentét tagolta kétfelé a tudást: a bölcsesség és a – formális-racionalitás ellentéte. Erről a nagyjából, de nem egészen pontosan Platón és Arisztotelész közötti különbséghez kapcsolt ellentétről itt csak annyit tehetek szóvá, hogy bölcsesség – és az arisztotelészi értelemben vett formális logika, még pontosabban a

birodalomépítés útjára lépett Róma között a különbség egyfelől az egzisztenciális alapok között, másfelől az ezen egzisztenciális alapok által meghatározott tudás iránti igényekben, közelebbről a reflexiók alapjaiban és az ezekre alapított tudástípusok között ismerhető fel.⁴⁶

A Platónnal záruló görög gondolkodás számára a reflexió alapja az egyetemes, kozmikus – és szakrális – lét volt, aminek következtében kettős értelemben is integrált tudást tartottak célravezetőnek: egyfelől a platóni háromszög közötti integrációt, másfelől az ezen integrált „elméleti tudás” és a cselekvéshez szükséges „gyakorlati tudás” integrációját, s ezt e kettős integrációt nevezték bölcsességnek. Ennek következtében vált eszménnyé a bölcsesség szeretetére alapozott életmód, amit a ma közismert, de életmód helyett elkülönült foglalkozási ággként azonosított „philos sophos”, a filozófia.

Akkor viszont, amikor mindennek előtt Róma – de a makedón görögségre is érvényes az állítás, s a hozzájuk csatlakozott Arisztotelészre is –, egy léthibához vezető döntése következtében⁴⁷ elhagyta korábbi fejlődési útját, s a birodalomépítésre vállalkozott, megváltozott a tudás iránti egzisztenciális igény. Ettől fogva nem eszményien emberi életmód megalkotása, hanem a soros katonai győzelem megszerzése vált sürgetően megoldandó feladattá, s ez teljességgel átalakította az egzisztenciálisan szükséges tudás jellegét. A soros győzelem a reflexió alapját a kozmikus egész helyett az itt és most érvényesíthetőre – s vele a cselekvéstervezés értelmezési horizontját is – szűkítette le, aminek következtében, először az európai gondolkodás történetében, a kettősen integrált, s ezért életmódszerűen alkalmazható tudásból kiragadta az én-t, a reflexió alapjává tette, s ehhez szabta a gyakorlati tudás megszervezését is. Ebből az egzisztenciális szemszögből tekintve az arisztotelészi – és minden utána következő – formális logikára, a racionalitás működési szabályainak együttesére, világlik ki annak természete: az énfilozófiai itt és most-ra alapozottsága.

A tudástípusok nem társadalmi, hanem egzisztenciális beágyazottságára tekintő különbségei és ezek elkülönöződési folyamata megmutatta, hogy a „hit vagy ráció” kérdését megelőzte a „bölcsesség vagy ráció” közötti választás feladata. S ha ebből a nézőpontból tekintünk az európai gondolkodás történetére, azt láthatjuk, hogy szinte végig, minden korszakban jelen volt a bölcsesség vagy ráció kérdése, a hit vagy ráció közti ellentét kialakulásának korszakában is.

A kiváló filozófus Habermast a modernitáshoz való feltétel nélküli ragaszkodása akadályozhatta meg abban, hogy a két gondolkodási, illetve a két hatalmi stratégia közti különbséget tekintetbe vegye. Amiért súlyos árat kellett fizetnie, kettős értelemben is.

Először is védtelemmé vált azokkal a tudományra vonatkozó posztmodern észrevételekkel szemben, amelyek a tudományhermeneutika felől érték a rációt. Csak utalhatok e ponton Patrick Heelan, Don Ihde és Theodor J. Kisiel munkásságára, akik az énfilozófiai racionalitásra alapozott tudomány megsemmisítő kritikáját adták, mikor szinte kimondták,

⁴⁶ Vass Csaba: *Az ókori Athén és Róma társadalmi léttörténete*. MNL Alapítvány, 1993.

⁴⁷ Uo.

hogy ennek a tudománynak még a – hit feletti fölény végső instanciáinak és legitimációs bizonyítékainak tekintett – természeti törvényei is csupán „szubjektív konstrukciók”. A tudományhermeneuták e csoportja által kimutatott új pozíció azt bizonyította ugyanis, hogy az a tudomány, amihez Habermas ragaszkodik kevés joggal nevezhető eredeti szándéknak megfelelő, azaz a szubjektív vallási hittel szemben objektívnek kikiáltott tudománynak.

Másfelől, s szempontunkból ez a fontosabb, Habermas a formális racionalitáshoz való ragaszkodása következtében elveszítette annak a lehetőségét, hogy természetüknek megfelelően ismerje fel és el azokat a társadalmi létviszonyokon keresztül az egyetemes létre irányuló reflexiós kísérleteket és ezekre alapozott mozgalmakat, amelyek más egzisztenciális pozícióba helyezkedvén az integrált tudás helyreállításán fáradoznak. Ezek közül a kísérletek közül kettőre utalok: az ökológiai válságra annak természete szerinti választ keresők „ökológikus” csoportjára – szemben a racionalitás fogságában maradt „környezetvédőkkel” –, illetve a humánválságra megoldást keresők egyik rétegére. Habermas, mert a „bölcesség – ráció” ellentétét nem volt hajlandó tekintetbe venni, törekvéseit és jellegüket az „új középosztály” fogalmával iktatta ki a komolyabb vizsgálódásból, mondván „posztmaterális értékrendjük” adja sajátosságukat a hagyományos középosztályhoz viszonyítva. Ezzel a modernitásvédő gesztussal azonban önmaga elé állított gátat, hogy felismerje: e törekvések középpontjában egy más létminőségű társadalmi valóság megalkotása áll.

Ami azért is igazán problematikus, mert a ráció fogalma, még az általa jelentésnélkülivé tágitott alakjában is, alkalmatlan arra, hogy a felsorolt tételeknek megfelelő kommunikáció fogalmat dolgozzon ki. A kommunikáció fogalmát ugyanis, s a későbbiekben bizonyítom is állításomat, sem a klasszikusan szubjektív ráció, sem a szélsőségig vitt szuprarácionalitás nem, csak a kettősen integrált tudás, a bölcesség, s az említett törekvések egzisztenciális, s még mélyebb: ontológiai státusába való behelyezkedés révén tudja csak biztosítani.

2.2.4 A filozófia gyakorlati jelentőségének újrafelfedezése

A vallás és a tudomány új egzisztenciális-társadalmi státusa lehetőséget biztosít arra, hogy a tudástípusok reintegrációja megvalósuljon. Annak következtében azonban, hogy – az énfilozófiai alapokra támasztott természettörvények szubjektív konstrukcióként való felismerésével – csak a destrukcióban ment el ez a típusú a kritika a szélső határig, a pozitív megoldás keresésében csak félfordulatot tett, ez az új módon való korszerűen véghezvitt reintegráció ezen az irányzaton belül nem valósulhatott meg.

Holott az intő jelek erre egyre szaporodnak – s közülük a természeti élet elpusztulásának az ontológiai és szellemfilozófiai, vallási összefüggéseitől elválasztott instrumentális ész egyoldalúságai miatti lehetőségére hivatkozom ismét. Amikor a filozófia és a tudomány közötti különbségeket írja le az irodalom, azt a filozófiának a végső kérdésekre koncentráálásával és a tudománynak az itt és most megoldandó feladatokra való kizárólagos

tekintetével határozzák azt meg. Az elnyúló antagonizmus által biztosított lehetőségek között az instrumentális érznek sokáig legitimitációt biztosított a megvalósíthatóság, az ökológiai válság azonban e lehetőségek kimerülését mutatja meg. Ebből az következne, hogy meg kell keresni a végső kérdések és az itt és most érvényesíthető tudás összekapcsolásának lehetőségét, ami a bölcsesség új értelmezését igényelné.

Az instrumentális és funkcionális racionalitás természetesen nem maradhatott meg az ember-természet viszonyban, eldologiasodásban és atomizálás alakjában az emberi viszonyokban is kifejtette hatását, ami lényegében a természeti élet veszélyeztetéséhez hasonló következményekhez vezetett: uralmi területén jóléti-szolidaritási szakadék, véres és puha háborúk, s a végső ellentmondás: az ellenőrizetlen népességfogyás bizonyítják hasonlóságukat. S ez a hasonlóság az ember-ember közti viszonyok, azaz a társadalomfilozófia és a társadalomtudományok terén való újragondolást is megköveteli.

Ez az újragondolás meg is indult, azonban, s ezért, hogy a félfordulat kapcsán vesszük számba e kísérletet, a modernitásvédők, alapindítékaiktól vezetettve megkerülték ezt a végiggondolást. A más összefüggésben jogosan pozitívan idézett Jürgen Habermas idézem ismét közülük. Habermas, annak érdekében, hogy a megbukott szubjektumfilozófiai racionalitást megmenthesse, egy elmés fordulattal vágott elébe a végig gondolásnak. Ahelyett, hogy az önállósítása miatt kudarcot vallott szubjektumfilozófiának a bölcsességbe való reintegrációjára, s ezzel az instrumentális, funkcionális lét és szellemfilozófiai korrekciójára tett volna kísérletet, a „megszüntette megőrzés” módszerét választotta, s előbb az interszubsztívításra, majd a transzszubsztívításra, végül a kommunikativitásra váltotta át a reflexió középpontját, s megalkotta a „metafilozófia” fogalmát:

A filozófia ma már nem vonatkozhat egy totalizáló tudás értelmében a világ, a természet, a történelem, a társadalom egészére. A világképeket helyettesítő elméleti pótlékokat nem annyira az empirikus tudományok tényszerű haladása, hanem sokkal inkább az e haladást kísérő reflexív tudat fosztotta meg értékeitől. Ennek tudatában a filozófiai gondolkodás önkritikusan saját maga mögé lép. Azzal a kérdéssel, hogy a tudományos konvenciók keretén belül mit képes teljesíteni a tudat reflexív kompetenciái révén, a filozófiai gondolkodás metafilozófiává alakul át. Bárhol alakult is ki a jelenkori filozófiában szorosabb tematikus magok körül koherensebb érvelés, lett legyen a logikában, vagy a tudományelméletben, a nyelv- és jelentéselméletben, sőt az esztétikában is, ott az érdeklődés a nyelvileg előállított kölcsönös megértésnek és a cselekvésnek a cselekvés formális feltételeire irányul...⁴⁸

A metafilozófia, a kölcsönös megértés és a cselekvés formális feltételeinek filozófiai igényű kidolgozása kettős eredményre vezetett. Egyik, s pozitív ága példát mutatott arra, hogy a halmozódó válságok megoldása által támasztott igény a tudástípusok integrációjára a társadalomtudományok és a filozófia esetében megvalósítható. Ezzel az újraegyesítéssel, annak ellenére, hogy nem volt megoldása végig gondolt és teljesen következetes, mert

⁴⁸ Id. mű, 10. oldal.

széttartotta különböző válságok által implikált igényeket, s *elhárította ezek egységes elmélet keretében való megoldását*, ezzel az újraegyesítéssel lehetővé tette a konkrét megoldás gyengeségeinek az átgondolását és tovább viteli lehetőségeinek megvizsgálását.

Ugyanakkor a modernitásvédelem és a ráció megmentési kísérlete csak félmegoldásig engedte a kiváló gondolkodót, akinél mentési szándékának ismeretében természetesnek hat „*a tudományos konvenciók keretein belül*” maradást szorgalmazó törekvés. E kereteken belül maradás miatt azonban nem vetett számot sem e konvenciók anyagi legitimációjának szétporladásával, sem a szolidaritáspotenciál felemésztésével, így megmaradt a racionalitás korrekció keretein belül, s ezért elmaradt az éppen tőle várva várt fordulat, a válságokhoz vezető énfilozófiai alapozású kölcsönös megértés kölcsönös létértelem megértéssé emelésének megvalósítása.

Összességében azonban az alternatív modernitásvédők által kinyitott lehetőségek, a főbb tudástípusok: vallás, filozófia és tudomány újrapozicionálása és ezen új, a racionalitás jegyében való összekapcsolásuk lehetőségének felvetése termékenynek bizonyult, mert elhárította az akadályokat a továbbgondolás, a bölcsesség újra megértése és korszerűsítése előtt.

3.

Újabb félfordulattal tovább a bölcsesség és az emberi együttélési módok kommunikációelmélete

A tudomány által tett felvilágosult ígérek ellentétbe fordulása által okozott válságokra válaszolni törekvők egyik csoportja a *korrekcionista modernitásvédők*, mint vázoltam, óriási erőfeszítésről tettek tanúbizonyságot. Erőfeszítéseiket azonban korlátozta az a választásuk, amely a modernitáshoz cövekelté őket, ezért nem tehetek mást, megelégedtek a félfordulattal: *a cselekvés formális feltételeiben való metafizikai megegyezéssel*. A félfordulat ugyan elegendő a kitűzött cél: az önmagával megelégedő társas viszony megalapítására, amint a kifejtő részben részletesen bemutatom majd, távolról sem elegendő a fennmaradásbiztosító-közösség meg- illetve magasabb szinten való újra alkotásához. S minthogy ez a kommunikáció és annak szimbolikus módja megalkotásával mehet csak végbe, a cselekvés formális feltételeiben való megegyezésnél – ami Husserlnél csak az újakezdés kiinduló, s nem a végpontja volt – a közösség-szervezés és fenntartás megoldásához sokkal mélyebb feltételeknek kellett eleget tenni. Ezen mélyebb alapok megalkotásának hiánya, s az ennek következtében kialakult válságok további kihívást jelentettek a gondolkodók számára, s voltak, akik az ellentmondások és a veszélyek nyomására nem *korrigált modernitást* kerestek, *hanem a modernitás és a globalitás alternatívájának* megértését és megalkotását tűzték ki célként. Ebben a fejezetben ezeket a törekvéseket néhány kiemelt példán keresztül szemléltetem, illetve e példák tanulságainak általánosításával javaslatot teszek arra, hogy a félfordulat kiteljesítésével, a megkezdett vissza-előre fordulat befejezésével hogyan állíthatjuk elő a válságokból való kilábalás egy lehetséges változatát, s ennek elengedhetetlen részeként a kommunikáció fogalom pontos meghatározása tétjeire hogyan válaszolhatunk meg.

E fejezet első sorainál ismét előljáróban kell jeleznem, hogy a kommunikáció fogalmának kifejtéséhez szükséges alapvető szempontok közül itt ugyan többről is teszek említést, azonban mindenről, kettős értelemben is csak érintőlegesen szólhatok: nem minden lényeges pontot emelhetek ki, s amit kiemelek, sem fejthetem ki részletesen. Ennek elsődleges oka az, hogy a kifejtés az itt következő könyv két, történeti és összefoglaló elméleti köteteinek a feladata lesz, a bevezető ellenben, műfajának megfelelően csak néhány kérdést exponálhat.

Az előző fejezetben azt jeleztem, hogy az éntilozófia kudarcát követően többen, s köztük Jürgen Habermas, fél fordulatot tettek a kommunikáció pontos meghatározása kapcsán felszínre jutott tétek teljes megoldásához vezető úton – s ezzel újabb zsákutcát nyitott meg a

gondolkodás számára. Remélhetőleg azokból az utalásokból, amelyeket e hibák okaival összefüggésben jeleztem, kiderült, hogy nem egyedül és semmiképpen sem elsődlegesen Habermas, illetőleg a vele együtt említett szerzők makacs ragaszkodását előfeltevéseikhez, tartom egyedül problematikusabbnak. Nem is tehetem, hiszen azok a tudományelmélettel foglalkozó szerzők, akikre hivatkoztam, bizonyították, hogy a tudomány intézményes alakban létezik a modern társadalmakban, s ezek a tudástermelésre fenntartott intézmények távolról sem függetlenek, ellenkezőleg személyes és személytelen megrendelőik igényeit kell kielégíteniük. E megrendelői igények természetesen sokfélék, s ezért sokféle megoldással találkozhatunk ezen intézmények egyikében-másikában, akármelyik tudástermelő szervezetet vizsgáljuk is, a tudás konstruálásának ezen paradigma kidolgozó vagy alkalmazó szervezetekben meglehetősen szigorú szabályai vannak. Vannak persze olyan szabályok, amelyek átlépése nemhogy tiltott lenne, hanem egyenesen elvárt: ezek azok a berendezési szabályok, amelyek – egészen a görög gondolkodás leszálló, hellenisztikus ágában megismertekhez hasonlatosan – a keretfeltételek kitöltésének legitím módjára vonatkoznak, s az alap előfeltevésen belüli újításokat, a kiinduló előfeltevés pontosabb alkalmazását teszik lehetővé. Vannak azonban a tudáskonstrukciónak olyan szabályai, amelyeket csak az adott paradigma-tagságból való kirekesztés és a vele együtt járó büntetések vállalása esetén ajánlatos csak megszegni. Ezek azok a konstitutív szabályok, amelyek a paradigmák szériáját – hogy Foucault ezen helyzetekben kedvelt fogalmát idézzem fel – és ezzel a kidolgozó csoport nyereségbiztosító identitását szorítják határok közé. Az identitás-konstitúciós szabályok, mindaddig, amíg eldöntetlenek az emberélet eltávolításának kérdései, sérthetetlenek, s azoknak is kell lenniük, s ezek az átléphetetlen határokkal védelmezett szabályok a tudástermelést megelőző „előzetes állásfoglalásból” következnek – mint ahogyan a módszertani szabályai között sem lehet vitatni azokat az előzetes létművelteket, amelyek az előzetes állásfoglalással esnek meg, anélkül sokszor, hogy e műveletek végrehajtói tudnának róluk. Tudni ezekről és a szankciókról csak azoknak kell, aki megszegni szándékoznak azokat, vagy a határ másik oldalára állított tudás-határőröknek akiknek az ellenőrzés a feladatuk. Ezeket a szabályokat fessegetni esetleg lehet, megszegni azonban semmi esetre sem tanácsos.

A modern felvilágosult tudománynak a világ természetére vonatkozó egyik érinthetetlen, mert identitás-konstitúciós erejű konstrukciós szabálya „szimpla” leválasztási szabály: a vizsgált tárgy létviszonyait semmilyen körülmények között ne tedd vizsgálat tárgyává, mivel azt a paradigma kidolgozó csoport megrendelői, előzetes állásfoglalásukkal rögzítették. Ennek megfelelően a modern – és még inkább a posztmodern és globalista – tudástermelés finanszírozott csoportjai számára megkérdőjelezhetetlen előírás: a létkérdéseket a vizsgált tárgyról le kell választani, bármilyen tárgy vizsgálata során annak létviszonyaitól el kell tekinteni. Ez az az eltekintési, vagy leválasztási szabály, aminek következtében az énfilozófia alanyai léttelenné válnak: léttelen szubjektummá, léttelen énné, léttelen tudattá. Az én, a szubjektum és a tudat léttől elválasztottságán intézményesített és rendkívül agresszív

határvédelmi kar örökdió minden paradigma esetében, s kíméletlen következetességgel ellenőrzi a határsértést, a paradigmából való dezertálást pedig még annál is szigorúbban. Azok között, akik – és a későbbiekben őket is részletesen idézem majd – életük valamely szakaszában eljutottak a felvilágosult modern tudomány ezen alaphibájának a felismerésén túl a léttel való újraegyesítés gondolatáig, a modernitás és a globalitás gondolkodásának és ennek szabályai szerint konstruált intézményeinek ezt az állapotát léthiánynak léthiányos állapotnak nevezik, illetve létfeledésnek, ha mentális oldalról jellemzik azt. S ennek a létfeledésnek, lételutasításnak a későbbiekben a kommunikáció megértése szempontjából kiemelt jelentősége lesz.

Ha ebből a szempontból figyeljük meg a hagyományos egyházakon belüli, illetve a modernitás tudománytermelő intézményei között kialakult szimbolikus harcokat, akkor, sokak számára talán meglepő módon azt tapasztalhatjuk, hogy ugyan különböző tárgyi tartalmakkal kapcsolatban, de mindkét szereplőt a „létfeledtség” jellemzi. Pontosabban a létről, az egyedül lehetséges létminőséggel kapcsolatos előzetes állásfoglalás. S mert cselekvéseiket ez az előzetes állásfoglalás szervezi, ezért ellentétüket az „egzisztencia” szintjén: „hit és ész” egymást kizáró, egy szempontból mégis azonos *dichotómiájákként* fogalmazzák meg, s bár mindkettőnek szükséges lenne, az egzisztencia szintjéről nem tudnak tovább lépni. „Hit és ész” ugyanis csakis akkor lehetnek az egymásnak feszülő oldalakon lévők számára elfogadható önazonosító hívószavak, s ami ennél több, valóban egymást kizáró minőséghatározók, ha mindketten előzetesen állást foglaltak a világ létminőségének kérdésében: a hit oldalán állók szakrálisnak tartják, s anyagelvűnek az ész pártján felsorakozók. És pontosan ezért, a létről, a létminőségről való előzetesen ellentétes irányú állásfoglalásuk következménye, hogy vizsgálódásaik további részeiben a létet egyik fél sem tette problémává, amiért is az én-modalitások kérdésessége sem vetődött, s nem is vetődhetett fel – sem a teodícea, sem a választott létre vonatkozó bizonyítékok keresése nem azonos ugyanis a létre vonatkozó kérdéssel.

Ennek a mindkét oldalon elkövetett előzetes állásfoglalás miatti létfeledésből következő ontologikus hibának a következtében állhatott elő az az önmagában is elgondolkodtató helyzet is, hogy mindkét, egymást kizáró természetűnek tudó fél ugyanazon filozófust tartja kiindulópontjának: Arisztotelészt. Az Arisztotelész által végrehajtott filozófiatörténeti fordulat ismeretében nem meglepő ez a választás egyik fél részéről sem. Arisztotelész volt ugyanis az az első nagynevű gondolkodó, aki például a gondolkodás formális szabályaival elválasztotta egymástól a létet és az ént – illetve, látjuk majd: legáltalánosabb alakjában: a létezőt – s megelégedett az erről az utóbbiról való gondolkodással: az önmagával beérő és elégedett emberrel és gondolkodással.⁴⁹ Ez a formalizmus megfelel annak is, aki a világot szakrális természetűnek tekinti, s ezért úgy véli, hogy csak az én különböző szakrális

⁴⁹ Azt az egyszerre egzisztenciális és társadalmi helyzetet: a makedón birodalomépítés támogatását ugyanis, mert birodalomépítés volt, kizárólag a létkérdések kizárásával – mestere, Platon és az egész hagyomány megtagadásával lehetett csak megalapozni.

modalitásait kell egymástól megkülönböztetnie, s megfelel annak is, aki anyagnak tekinti a világot, s ezért beéri az anyagi, közelebről az anyagi én-modalitások megkülönböztetésével.

Az is igen figyelemre méltó, hogy Arisztotelész léttől a létezőhöz való fordulata óta minden korban sokak számára volt elégtelen az előzetes döntéssel „elintéztnek” tekintett létkérdés „utáni” – „metaontológiai”? – létezőre, az ilyen furcsán magára maradt léttelen énr vonatkozó feltevés, s közöttük olyanok is mindenkor többen voltak, akiket az én létfosztottságával való elégedetlenség tovább hajtott a visszafelé megtehető félfordulatnál, s eljutottak, legalábbis ebben az összefüggésben még egy félfordulattal tovább – igaz többnyire a rekonstrukcióban – a teljes fordulatig: én, pontosabban a létező és a lét újraegyesítésének, a létfeladás visszavételének az útján. A kifejtő részben lesz alkalmunk arra, hogy az Arisztotelész és a XX. század közötti időszak eme gondolkodóiról is megemlékezzünk, ezért e bevezetőben előre ugrom az alig elmúlt század rekonstrukciós, illetve „visszaelőre” hatolni szándékozó kísérletezéseiig.

Carl Gustav Jung a pszichiátriában, Paul Ricoeur a hermeneutikában, Julien Ries az antropológiában, Georges Dumezil a filológiában, a mítoszok világának kutatásában és a szociológiában, a vallástudományban Rudolf Otto tettek kísérletet arra, hogy az én-t, illetve a létezőt létével együtt rekonstruálják. Mindannyiuk közül a legismertebbek, s a legmélyebbre hatoltak lét és létező újraegyesítésében azonban a két filozófus: Hamvas Béla és Martin Heidegger.

Életkoromnál fogva azonban saját álláspontom kialakításának idején, a hetvenes évek eleje-közepe táján, sem Hamvas, sem Heidegger életművét és szemléletmódját nem ismerhettem behatóbban. Ezért is alakult pályám úgy, hogy előbb formálódott bennem meg a társadalmi létkérdésekre való fogékonyság és érdeklődés, mielőtt a felsorolt és a nem említett szerzők műveivel megismerkedhettem volna.⁵⁰ Számomra ezért lét és létező összekapcsolására való törekvés kutatási tárgyaimból természetesen következett,⁵¹ s ezért magától értetődőnek tűnt – amiért is ennek a szemléletnek a nyolcvanas években elért átütő sikere elképzeléseim elmélyítését és pontosabbá tételét tette lehetővé.

⁵⁰ Első publikációnak számító, az MTA Filozófia Intézetének felkérésére írt tanulmányomban, 1973-ban, amelyben a Meadows házaspár és Joan Robinson által a növekedés hatáiról írottakat hasonlítottam össze, ökológiai és ökonómiai nézőpontjukat lételméleti szempontból értékeltem. Szociológia egyetemi doktori disszertációm a társadalmi tér- és társadalmi idő kérdéseiről és ezek kezelési képességeiről szolt, s szociológiai kandidátusi értekezésem a magyar makrotársadalmi szerkezet lételméleti elemzését adta. Filozófiai Kandidátusi dolgozatom gazdasági fogalmak társadalmi-lételméleti elemzését tartalmazta. A politikatudomány területén legismertebb, a nemlegitim hatalmak által gyakorolt puha diktatúráról szóló munkámat a politikum, a politika lételméleti interpretációjára alapoztam. Közgazdasági habilitációm az ökonomikum lételméleti modalitásairól szóló tanulmányra épült. És a társadalomtörténetet is a társadalmi-léttörténet irányába vittem tovább.

⁵¹ Filozófiai kandidátusim témája az akkori szemlélet kritikájának számító társadalmi-gazdasági fogalmak lételméleti elemzése volt, s a szociológiai doktorim is a társadalmi idő kezelési képességének társadalmi léttörténeti elemzése volt.

3.1

A létezőbe zárt ráció felszabadítása: a létre nyitott bölcsesség

E bevezető elején már utaltam arra, hogy a kommunikáció fogalmi szintű meghatározására irányuló kutatásokat, a megoldandó feladatok különbözősége okán nem a telefonálás információ-matematikájával, vagy valamely beszédhelyzet szimbolikus folyamataival foglalkozó szakértők munkáiban találjuk meg, hanem más diszciplínák művelőinek a munkáiban érdemes keresnünk, ahol a kudarcosnak bizonyult rációról a létösszefüggésekre is nyitott bölcsességre való vissza-előretérésre találhatunk példákat.

Ennek az elmélettörténeti rekonstrukciónak a során elsősorban Jürgen Habermasnak a kommunikatív cselekvésről, mint a huszadik századi filozófia megalapozhatóságát vizsgáló elméletéről szóló könyvében foglaltakat vettem szemügyre – részint, mert ezt a megközelítést igen gyümölcsözőnek tekintem, részint azért, mert e művében került a legszínvonalasabban kifejtésre mindaz, amit a modernista tudományelmélet és filozófia kapcsán problematikusnak ismertem fel. Habermas a modern filozófia, közelebbről az észről szóló filozófiai elmélkedés feldolgozása során joggal bírálta az instrumentális ész én-filozófiai megalapozottságát, kritikájában azonban nem hatolt elég mélyre, előzetes elköteleződése a modernitás, mint érték mellett ebben megakadályozta, s ahelyett, hogy áttörte volna a létezőt a léttől elválasztó falakat, hogy lét és létező újraegyesítésével alapozza meg a kommunikatív cselekvést, mesterét, Adornót követte a döntő lépés megtétele előli menekülésben. Adorno az instrumentális ész eldologiasító hatását szubjektivitásának tulajdonította, s ezért a létező által egyáltalán belátható tartományában egy lépéssel valóban tovább ment, az interakció interszubjektív elméletéhez, s ez az útmutatás Habermas számára is túlságosan csábítónak bizonyult.

A léttől elválasztott és önmagában vizsgált „létező” ugyanis nemcsak egyetlen vonatkoztatási középpontot és nem csak egyetlen választást tett lehetővé, ellenkezőleg igen gazdag „alany” választási lehetőségét kínálta fel. Logikai – nem történeti – sorrendben a „tudat,” az „én” és a „szubjektum” kínálkozott ahhoz, hogy a „létező” szubjektív megalapozását elvégezhessek velük, ám ezek mindegyike eleve kudarcra volt ítélve. Nem egyszerűen a kiválasztott reflexiós alap, a tudat, az én, a szubjektum korlátozottsága, hanem és végső soron az értelmezési keret, a létező léttől elválasztottsága okozta az ezekre a vonatkoztatási pontokra alapozott cselekedeteknek a kudarcát. Közelebbről a lét és létező közti viszony olyan változatai voltak a bukás okai, amelyekre korábban utaltam már, s amelyet a kifejtő kötetben lesz alkalmam részletesen megvilágítani: az elnyúló antagonizmus,

amely ideig óráig tévedéseknek a megvalósítását is lehetővé teszi. Sem Adorno, sem a nyomdokain járó Habermas nem ismerték azonban fel a lét és létező elválasztottságával kialakított elnyúló antagonizmusban való elhelyezkedés problematikus voltát, hanem abban próbáltak más alapot találni a cselekvés sikere számára. A létezőn belül viszont a szubjektum meghaladására csak az „interszubbektivitás” kínálkozott, illetve, mikor Habermas ennek a korlátozottságát is felismerte, akkor a „kommunikativitás” vette át az interszubbektivitás szerepét a filozófia, illetve az ész megalapozására. Habermas ezzel valóban óriási lépést tett előre: anélkül, hogy a relativizálás posztmodern útjára tévedt volna, annak tanulságait felhasználva eljutott a filozófia és az ész új megalapozásához. A filozófia kommunikatív megalapozásán keresztül azonban Habermas arra a következtetésre jutott, s a létező alapján állva nem is juthatott másra, mint hogy a kommunikáció és az ész összekapcsolhatók. Láttuk azonban, hogy ez az összekapcsolás is problematikus maradt, minthogy a kommunikáció fogalmára terhelt, s mint láttuk, a léttel összefüggő teljesítményeket, tetteket, nem lehetett kielégítően megalapozni.

Ahhoz ugyanis, hogy a kommunikáció léttel is összefüggő tétjeire megnyugtató módon végiggondolt választ lehessen adni, ki kell lépni az önmagába zárt és önmagával megelégedett létező által emelt falak közül és a létező léttel való viszonyának a helyreállítását kell, korszerű módon megoldani. Ez a lépés azonban már Habermas számára sem volt keresztül vihető, s ezért a kommunikatív cselekvés kellő megalapozása érdekében további vizsgálódásokat kell végeznünk azzal összefüggésben, hogy voltak-e akik vizsgálati tárgyuk által megkövetelt módon eljutottak lét és létező összekapcsolásához, ezen összekapcsolás elkerülhetlenségének felismeréséhez, s ezzel támogatást nyújthattak a kommunikáció fogalmának korszerű – vissza-előretekintő – meghatározása számára.

A megoldást, utólag ez már nyilvánvaló, azokon a pontokon kell keresnünk, ahol a létező léttől való elválasztottsága az életben maradás lehetőségét kérdésessé tette, s ezzel az élet tájolását a létre irányította. Több olyan „magaslati pont” is kínálkozik ezen megoldások megtalálására, a tradicionalitás és a modernitás kapcsolatának olyan újraértelmezésére, ahonnan a létező köré emelt falon a pusztulás veszélye által ütött résen keresztül kilátás kínálkozik a létviszonyokra. Kézenfekvő lenne az ökológiai filozófia tanulságait beemelni az érvelésbe, tekintettel azonban arra, hogy van olyan tárgyterület, amely a kommunikációelmélet számára is alapvető fontosságú ember-felfogásról szerezhetünk tudomást – arról, hogy a cselekvő szubjektumok közül „ki” lehet egyáltalán alkalmas a „kommunikációba való belépésre, most közülük emelek ki egyet. Ilyen a „humángazdaság,” illetve annak „könyvelési” oldala, a demográfia, amelyeknek azt kellene végig gondolniuk, hogy a humánvagyonnal való gazdálkodásnak miért, hogy a modernitás a „szűkített újratermelési” módozatát fejlesztette ki. Annak következtében viszont, hogy a humánenerőforrásról Theodor Schultz munkása kapcsán kiderült, hogy a profitmaximálás szempontjából a fejlesztés intenzív szakaszába érkező kitüntetett szerepe van, s hogy ennek

a töketényezőnek is lehet vállalkozói interpretációját nyújtani, elmaradt a humánvagyonnal való gazdálkodás végig gondolása.

A humánvagyonnal való gazdálkodásnak azonban van egy olyan tartománya, amelyen elkerülhetetlen élet és lét, létező és lét kapcsolatának újraértelmezése: az orvoslás. Ebben a felfogásban az orvoslásról kiviláglik, hogy termelő tevékenység: a humánvagyon karbantartásában és újratermelésében vesz részt, ezért az orvoslásnak is adható olyan gazdasági értelmezése, amely azt kiemeli a szolgáltatás szférájából. Ezzel párhuzamosan azokon a helyeken megismert orvoslási eljárások, ahol a hagyományos orvoslás viszonylag érintetlenül fennmaradhatott, a fejletlen országokban, a humanitárius segítség nyújtás kapcsán a modern orvosok azt a megdöbbentő felfedezést tették, hogy ahol a „fejlett modern orvostudomány” tehetetlennek bizonyult, a „primitív orvoslás” sikereket ért el.

Nem kellett sokáig várnunk arra, hogy a tradicionális „gyógyítás” tapasztalatai átszivárognak a modern orvoslásba is, végleg eldöntve azt a kérdést, hogy az ember orvosi szempontból biológiai lénynek, vagy annál többnek: pszichoszomatikus lénynek tekintendő-e? Bizonyítást nyert ugyanis az, hogy az ember még orvosi tekintetben is sokkal összetettebb lény. Hazai művelői is vannak a pszichoszomatikus orvoslás szociológiai szempontokkal való kiegészítésének,⁵² a legtovább azonban az ember rekonstrukciójában a kaliforniai gyakorlat jutott. Álláspontjukat Edward A. Taub kapcsán idézem fel:

Az integratív, holisztikus, átfogó gyógyászat [...] új tudomány és módszer [...] több száz, különböző kultúrkörök sok évszázados megelőzőgyógyászat-szemléletét, koncepcióját ötvözi egybe[...] a modern elvárásokkal... följárlja a hagyományos és a holisztikus ötvözését...

a „jó közérzet” orvos úgy dolgozik, hogy emocionális, azaz érzelmi kiegyensúlyozottság, mentális, azaz lelki nyugalom, fizikai, azaz testi erőnlét, és spirituális, azaz szellemi béke eléréséhez segítse hozzá a páciensét. [...] Ez az átfogó, integratív, holisztikus gyógyászat bio-szociológiai, pszichospirituális hozzáállás, azaz élőlény-társadalmi-tudati-lelki irányból való kísérlet az egészség értelmezésére...⁵³

Az idézett szövegből e helyt azt a kommunikációelmélet számára nagy fontosságú összefüggést emelem ki, hogy a kaliforniaiak a modern orvoslás megújítására, a betegnek a biológiai gyógyítás eszközszerű, az instrumentális racionalitás tárgyaként való felfogásának meghaladására, a hagyományos orvoslásból részint tapasztalatokat, de ami ennél sokkal fontosabb: a szubjektivisták instrumentális racionalitáson túllépő szemléletet emelt át. Ennek következtében, ahogyan azt az idézett szöveg is hangsúlyozza, a kaliforniaiak a primitívekhez hasonlóan már nem betegségről, hanem egészségről – látjuk majd, hogy helyesebb a posztmodern írásmód szerint „egészséget” írunk – gondolkodik, és oly módon, hogy az embernek azt a dimenzióját, ami Habermas és a modernitásvédők szótárából hiányzik, a

⁵² A néhai Skrabski Árpád és szerencsére aktív neje, Kopp Mária képviselik ezt az irányzatot.

⁵³ Harvey & Marilyn Diamond: *The Common Sense Guide to a New Way of Eating*. Preface, Edward A. Taub. klinikai docens, a Kaliforniai Egyetem Irvine Alapítvány Integratív Gyógyászat Intézetében

spiritualitást is felhasználja az egészség helyre állítására. Annak oka, hogy ezt a mozzanatot emelem ki az irányzatot jellemző szemléletből az, hogy ebben a hagyományra alapozott holisztikus orvoslásban már nem a modern „ráció” van jelen, hanem egy más képességünk: a bölcsesség.

A „bölcsesség” fogalmát teljesebben majd az ógörög kommunikáció-meghatározás kapcsán idézem fel, e részen belül egyrészt csak a köznapi szóhasználatról választom el szakszerű értelmezését, illetve a „primitívnek” tartott gondolkodás okság felfogását emelem ki, annak érzékeltetésére, hogy a bölcsesség és az ész közötti különbség éppen az önmagával megelégedett létező és a létezőt a léttel összekapcsoló szemléletek különbsége.

Ma a köznapi szóhasználat szerint a „bölcsesség” az idősebb korosztályoknak a fiatalok számára használhatatlan élettapasztalatát jelenti. S meg kell vallani, ez a meghatározás, amennyiben megmaradunk a modern élethelyzetek határain belül, igaznak tekinthető. A műszaki fejlesztés eredményeinek a piaci profit maximálási igényei szerinti piacra bocsátási üteme ugyanis valóban 2-5 évet fog át, ennyi idő alatt teszik elavulttá a műszaki újdonságokat, így az idősek – munkával, szórakozással, és ezekkel összefüggő emberi viszonyokkal kapcsolatos – élettapasztalata valóban használhatatlanná avul, mire azokat a fiatalokkal megoszthatnák. A műszaki szakadék így a generációs szakadék egyik, el nem hanyagolható összetevőjévé vált.

A bölcsesség eredeti, a primitív, törzsi szinten élők által kidolgozott fogalmi – s mint látjuk majd, az ógörögség által filozófiává érlelt – értelme ettől a szó-jelentéstől alapvető vonásaiban tér el. E „primitívnek” tartott életben, s a kommunikáció alanyává válás szempontjából való fontossága miatt ezt hangsúlyozom először, az embert abban a rendkívüli bonyolultságban gondolták el, amit a vissza-előretekintést e kérdésben végig vitt, s önmaga fölénytudatát a gyógyulás tapasztalatai nyomásának engedve odahagyni kész kaliforniai Taubtól idéztem, s a gyógyítók éppen ennek az „egésznek” a gondozásában és helyreállításában látták.

Ha azonban a primitívek is csak eddig gondolták volna végig az ember egészségét, akkor legfeljebb annyit állíthatnánk, hogy teljesebben gondolták végig a létező belső szerkezetét a modernisták test-lélek kettősénél, s amint azt Habermasnál is láthattuk. S itt ismét emlékeztetek arra, hogy a modernisták által elve babonának minősített spirituális valóság orvosi tudomásul vétele a betegségek 20 százalékát értelmezni tudó modern orvoslással szemben,⁵⁴ a gyógyulás tömeges eseteit vonultatja fel ezen emberi dimenzió létezésének bizonyítékaként. A „primitívek” azonban túlléptek a létező önmagában való kiteljesítésének programján, s a létezőt a – bamak, kozmosz, vagy más néven ismert – egyetemes lét fogalmát is megalkották, s azt a meggyőződést dolgozták ki, hogy az ember egészségének és a lét egészségének való viszonya biztosítja az ember számára a betegségtől való mentességet.

⁵⁴ "A Keleti Part doktorai (a hagyományosak, Harvard egyetemi háttérrel) kimutatták, hogy az orvosok a betegségek 80 százalékán jelenleg nem tudnak segíteni, s azt, hogy a gyógyszerek és a sebészet még mindig a betegségek 10 százalékát tudja gyógyítani, meg azt is, hogy manapság a köresek egy további 10 százalékát sebészeti műhibák és gyógyszerelési mellékhatások okozzák. Taub, id. hely 11. oldal.

Amiből az is következik, hogy az, amit a modernitásban „betegségnek”: az önmagában létező test működési zavarának neveznek, számukra nem is léteznek. E helyett az ember egészségességének megbomlását az egész lét egészségességének, pontosabban kettejük harmonikus viszonyának megbomlásával magyarázzák. Amiért is a „gyógyítás” sem a modern testi működési zavar kiküszöbölését jelenti,⁵⁵ hanem az egészségesség: lét és létező harmonikus egységének a helyreállítását. Ami azonban, a modern ész önbehataróltága miatt ezen ész számára érthetetlen marad.

A kétféle orvoslás közötti különbség rávilágít arra is, hogy a „primitívek” okság értelmezése jóval összetettebb, mint a modernista oksági feltevés. Ez utóbbi, a létezőbe való önkéntes bezárkózása következtében legfeljebb addig juthat el, hogy „sok ok sok, valószínűsíthető kimenetelű okozathoz vezethet,” s ennek a képletnek az összetettsége is sokak számára átláthatatlanul bonyolultnak bizonyul. Ezzel szemben a „primitívek” oksági rendszere nem egyetlen, hanem többszintű:

- első szintjén az ember belső egészségességének a megbomlása áll, amelyet az ember nem létharmonikus törekvései okoznak;
- az oksági kapcsolatok második szintjén a belső létezőségében megbomlott embernek a léttel való harmóniáját megbontó cselekedetei állnak;
- a létharmónia megbomlása következtében megbomlik a lét egysége is;
- a következő oksági kapcsolat a lét különböző állapotai között van e primitívek szerint, az egészséges léttől a megbomlott lét-egészen át a helyreállított egészségességű létig tart ezen oki kötelék;
- s végül, a gyógyításban felhasználják a primitívek is azokat a „természeti oksági kapcsolatokat” is, amelyeket a modernitás is használ: a füvekben, gyümölcsökben és más növényekben – kísérletezés útján megtalált – hatóanyag és az ember biológiai teste közötti oksági hatást is.

A gyógyítás ezért a primitíveknél meglehetősen bonyolult oksági rendszer működésbe hozását jelenti, ami jobban emlékeztet a holisztikus integrált gyógyítás során alkalmazott oksági kapcsolatokra, mint a modernista racionalizált okság felfogásra, amely a primitívektől csak az ötödik oksági kapcsolatot hajlandó átvenni.

A „primitívek” e bonyolult oksági rendszerében, leegyszerűsítve, négy oksági kapcsolattal foglalkoznak a gyógyítók: a létállapotok, a lét és létező állapotai, a létező állapotai és a létezők állapotai közötti oksági kapcsolatokkal – aminek a feldolgozásához azonban a modern racionalizált természeti oksági kapcsolat és az azt leíró szubjektív, a létezőbe zárt ész már nem elegendő. Ez utóbbi ugyanis csak primitívek által is működtetett harmadik típusú a létezők kapcsolatát tudja értelmezni.

⁵⁵ A félreértések elkerülése végett hangsúlyozom, hogy a modern orvoslásnak a hagyományos által meg nem gyógyítható betegségek gyógyításában elért eredményeit – személyes tapasztalatok okán is – rendkívül fontos eredménynek tartom. Pusztán azt tartom problematikusnak, hogy a "speciális esetekben": amikor elegendő a létezőt önmagában tekinteni, elért eredményei miatt nem tekint tovább azokban az esetekben, amikor kudarcokat kell elszenvednie.

A primitívek, hogy a saját bonyolult oksági rendszerüket felfogják, külön képességeket kell, hogy kifejlesszenek: a lét felfogásának képességét – mivel a létet szakrálisnak tekintik, ezt kötik a spiritualitáshoz – a lét és a létező közötti kapcsolatok megértésére vonatkozó ugyancsak spirituális képességet, a létezők megértésének a képességét – ehhez köti a modernitás az ész – és a léttörvényeknek a létezőre alkalmazási, a szociális normativitásnál jóval bonyolultabb szerkezetű közvetítővel működésben tartott képességét.

Összefoglalva azt állapíthatjuk meg, hogy a „primitívek” – amint azt a fogalomtörténeti rész első fejezetében felvázolom, ahhoz, hogy az egészség helyreállításának „életbe vágó” feladatát megoldhassák, kilépnek saját szubjektivitásukból, létezői mivoltukból, hogy a léttel kapcsolódhassanak össze, s ehhez az összekapcsolódáshoz, s a kapcsolat konkrét alakításához a bölcsesség képességét fejlesztik ki. Amit a legkorszerűbb orvostudomány megértett, s ezáltal kilépett a létezőn belüli kapcsolatok rendkívül – a természeti létezők közötti kapcsolatokra – szűkített birodalmából, s a vissza-előremutató úton végig menvén, megnyitotta a rációból a bölcsességhez való korszerű módon való visszatérése számára a lehetőségeket. Itt nincs lehetőségünk igazolni, ezért csak elővételezve a későbbieket, jelzem, hogy a bölcsesség révén a „primitívek” számára elkerülhetővé vált az is, hogy az embert, ezen közben a modern orvoslást is jellemző instrumentális észhez hasonlóan „dologiasítsák:” ember voltuktól megfosszák. Mindez azt is jelenti, hogy az univerzálisan értékmentesnek tekintett ész valójában erőteljesen „normatív” fogalom, csak éppen normativitása nem a szociális belső tagolásából, s azon belül valamelyik melletti elköteleződésből, hanem a léttelen létező állításából következik. S mert nem szociálisan normatív, hanem ontológiai normativitással bír, ezért normativitásának korlátozottságából kitorni is csak lételméleti tanulságok, a bölcsesség révén lehetséges.

A bölcsesség korszerűsített képességének kifejlesztésével, illetve az erre az útra való lépésével a Kaliforniából indult orvoslási gyakorlat, s ezt empirikus eredményei miatt erőteljesen hangsúlyozom, páciensei egészségének megelőző megőrzésével, illetve visszaállításával nemcsak a betegségeknek korábban megelőzhetetlennek, illetve gyógyíthatatlannak bizonyult sokaságát sikerült elhárítania és meggyógyítania. Az integrált holisztikus orvoslásnak ugyanis van még egy, a továbbiak szempontjából döntő fontosságú következménye: a bölcsesség lét és létező összekapcsolására alkalmas képességének felelevenítésével és korszerűsítésével utat tört a kommunikációelmélet számára is, hogy tétjei létösszefüggéseinek megfelelő meghatározást adhasson a kommunikáció fogalmára.

3.2

Társadalomtudomány helyett az emberi együttélési módok elmélete

Az előzőekben az észnek elsősorban a tárgyakhoz kapcsolódó, én-az típusú instrumentális alakjáról volt szó, s arról kellett belátnunk, hogy annak következtében, hogy mivel az a létfilozófiáról leemelt én-, illetve szubjektumfilozófia keretei között került kidolgozásra, eleve kudarcra volt ítélve. Ez a kudarcra ítéletesség sem volt akadálya annak, hogy a kommunikáció fogalmát erre az alapra helyezzék, s ismerjük a kommunikáció meghatározására irányuló, az ember-tárgy kapcsolatra szűkítettség miatt nehezen megérthető indíttatású kísérleteket, amelyek az instrumentális észre támaszkodva próbálják feladatukat megoldani – ilyenek például a gépek közötti, vagy az ennek mintájára elképzelt emberek közötti információcserének kommunikációvá átkeresztelésére vonatkozó próbálkozásokat. De ebbe a körbe tartozik Niklas Luhmann, Talcott Parsonsétól eltérő rendszerelméleti megközelítése is, amely egyrészt végtelenül kiterjesztett, s ezért semmitmondó, másrészt az instrumentális észre alapozottsága miatt eleve elhibázott kommunikáció meghatározási kísérlete is, amely egyetlen vonásában mégis azonos Habermas kísérletével: a létező léttelenítésének mozzanatában. E kísérletekkel, mint másutt kifejtettem,⁵⁶ az az alapvető nehézség, hogy a szubjektíven, s ezen belül instrumentálisan megrövidített szellemi viszony, szükségképpen az elnyúló, vagy a ciklikus antagonizmusok csapdájában rendezkedik be, s azok közvetlenné vált alakjaival ütközvén, hordozóival együtt meg kell semmisülnie. Az ember-tárgy viszonyra szűkített és a létezőbe zárt ész kudarcra azonban, sajnálatos módon nem volt elegendően intő példa ahhoz, hogy akcideneciáiban megváltoztatott módon ugyan, lényegét, a léttől elválasztott létezőn belüliséget azonban megőrizve, meg ne kíséreljék azt az ember-ember viszonyok, másként a társadalomtudományok magyarázataiba is áttemelni. A racionálisan felépített társadalomtudományokkal kapcsolatban, sajnálatos módon azt látjuk, hogy az instrumentálistól teljességgel elválasztott funkcionálisan, illetve még a létezőbe zártsága miatt kommunikatíván megrövidített ész is ugyanebben az elnyúló antagonizmusban rendezi be az ember-ember viszonyokat is. Ez a kísérlet ugyan alkalmas arra, hogy az én-te viszonyként elképzelt társas kapcsolatok mibenlétét megfejtse, s hogy onnét tovább lépve a kettős – rendszer és életvilág-szerkezetű „társadalom” fogalmát kidolgozza. Arra azonban, hogy választ adjon arra a kérdésre, hogy az elnyúló antagonizmus határaiba ütközve hogyan

⁵⁶ Vass Csaba–Eff Lajos: Utószó. In: *Ökológiai Kapcsolatok. Válogatás angolszász és német öko-filozófiai tanulmányokból.* Népművelési Intézet, 1981. Vass Csaba: *Míg élők közt leszel élő. Hármaskönyv a globalizációról.* Ökotáj, 2000.

lehet mégis fennmaradni – másként, hogy hogyan fejleszthet ki az ember olyan cselekvésmódot – a kommunikációt –, amelyre támaszkodva, és ezt követően hogyan alkothat meg az ember olyan közösségi viszonyokat, amelyek az elnyúló antagonizmuson kívül helyezkednek el, már képtelen – holott az ember-ember viszonyt megfejteni kívánó tudománynak, ha erre a megnevezésre érdemes kíván lenni, éppen ennek a kérdésnek a megválaszolása a feladata. Minthogy azonban megelégszik a létezőbe zártasága miatt a létező viszonyban keletkező elnyúló antagonizmus értelmezésére képtelen és ezért fenntarthatatlan társas kapcsolatok mibenlétének feltárásával, s nem hajlandó a kérdést feltenni: hogyan maradhat fenn az emberi kapcsolat, ha közben felemészti saját létezési feltételeit, még a Habermas által kifejlesztett társadalomtudomány és ebből következő kommunikatív cselekvésre irányuló meghatározás is elve kudarcra ítéltetett. Részint, mert ez a társadalomtudomány tehetetlen az elnyúló antagonizmust meghaladni képes emberi viszonyok megértésére, részint, s ebből következően azért, mert megsértvén a tudományok számára előírt értékmentességi normát, maga is normatív.

Igen tanulságos röviden áttekinteni azt az eljárást, amellyel Habermas a kommunikatív cselekvés fogalmát úgy rövidíti meg, hogy az képes legyen a létezőbe zárt ész befogadására, s a bölcsesség kizárására. Habermas ugyanis, miután az instrumentális és a funkcionális ész alkalmatlanságát a kommunikáció megalapozására – anélkül, hogy a „bölcsesség” továbblépő rekonstrukciójának lehetőségét felvetette volna – bizonyította, az állítása szerint George Herbert Mead és Emil Durkheim által véghezvitt fordulatot, a szubjektumról az interszubsztivitásra, majd a saját kommunikativitás fogalmára, fejti ki. Jelzem előzetesen, hogy e kifejtéshez, leplezetlenül megvilágította a tudományok módszertanában érvényesülő ésszerűséggel meghatározott „metafilozófiai” fordulatának lényegét: azt hogy ez a fogalom, miközben meghaladást ígér, valójában visszatér az előzőekben hevesen bírált szubjektum, illetve tudatfilozófiai alapozáshoz, pontosabban ezek legáltalánosabb elvének az érvényesítéséhez, a „létező filozófiájához.” Ezzel a 80-as években kidolgozott, a bíralt alapokhoz való „visszatéréssel” kapcsolatban annyit jegyzek itt meg, hogy az eltelt több, mint negyedszázad alatt Habermas szilárdan kitartott e visszatérésénél, s éppen ez akadályozta meg abban, ahogyan ezt kifejtettem, hogy a vallás erkölcsi igazságain túli igazságainak lehetőségét is felvesse. Ezért a három évtizeddel ezelőtti álláspontját éppolyan joggal tekinthetem érvényes álláspontjának, mintha ma írta volna.

Annak érdekében, hogy Habermas eljárását kellőképpen megvilágíthassam, egy rövid kitérőt teszek, hogy egyrészt elméletének erejét és megoldó képességét – a társas kapcsolatok természetének megvilágítását, illetve rendszer és az életvilág megkülönböztetését –, másrészt azok korlátait is felvázolhassam, immár nem az instrumentális, hanem a funkcionális és a kommunikatív ész felől tekintve is. E kitérő során először azt jelzem, hogy Habermasnak abban természetesen igaza van, hogy a szubjektum, én és tudat filozófiákhoz viszonyítva az interszubsztivitásra áttérés hatalmas fordulat, s még nagyobbak ismerhetjük el az általa

véghez vitt fordulatot, a kommunikativitásra való áttérést. S az is kétségtelen, hogy amint jeleztem, a társas kapcsolatokat, és azok alapját, a „szociális” integrációt ezen áttérések révén kielégítően meg lehet magyarázni. Ezeknek a fordulatoknak a révén azonban még csak észlelni sem lehet a sok ezer évig sikerrel működő „létközösségeket”. Ennél is érdekesebb a kommunikáció mibenlétének meghatározása szempontjából, hogy az általa racionálisan elképzelt interszubbjektivitásra – interakcióra –, illetve ugyancsak racionalizált kommunikativitásra épített életvilág kategóriájában, fogalomképzési módszerének problematikussága következtében több, egymástól lényegesen különböző együttélési módot hozott közös nevezőre, egyneműsített, olyanokat is, amelyek teljesítményeire azonban a későbbiekben kiemelten számít. S éppen ennek az individualitásra – a vallásos állampolgárookra – alapozott egyneműsítési stratégiának a következtében nem ismerhette fel annak az életvilágon belül, illetve a rendszeren kívül felépített közösségnek, a keresztény szakrális közösségnek azokat a sajátosságait, amelyek pontosan azt a szolidaritási potenciált képesek fenntartani, amelynek kiélésével akarja megtámasztani, s a globalitástól megmenteni az általa mintegy az emberiség „normál-állapotának” tartott modernitást.

Ha ugyanis gondosan megfigyeljük az ember-tárgy viszonyon túli, ember-ember közti interszubbjektivitás, vagy interakció, illetve a kommunikáció habermasi meghatározásait, azoknak olyan közös jellegzetességüket vehetjük észre, amelynek konstrukciós alapszabályára a metafizológiára áttérésekor már ráismertünk. Arról van ugyanis szó, hogy nemcsak az ember-tárgy, hanem az ember-ember közti kapcsolat változatait megnevező fogalmak eszmei konstrukciójakor, a felvilágosult modern – és mint jeleztem, a keresztény – gondolkodás alapszabályát követve, Habermas azoknak a létviszonyokról való leemelésével kezdi meg interpretációját. E szétválasztásnak következtében a már hivatkozott sajátos gondolati képződménynek, a „léttelen létezőnek” válnak ezek a fogalmak is a különböző változataivá. Amivel kapcsolatban arra a következtetésre juthatunk, hogy az ember-tárgy kapcsolat kudarcának meghaladására kidolgozott metafizológia, mint a modernista módon felfogott „létező filozófiája,” ha ezt a kifejezést, túlságosan önleplező volta miatt Habermas nem is használja, az alapja az ember-ember viszonyokról kidolgozott álláspontjának is.

Így is kell lennie ennek, ha a modernista fogalom-konstrukció alapszabályát meg akarja őrizni, s mivel a modernitást védelmezi, alapszabályát is el kell fogadnia. Érthetővé választását az teszi, hogy csak ezzel a fogással tud megmaradni az „ész” fogalmi tartományában, s ez feltett szándéka. Azt az egyébiránt elfogadható keletkezési indokát adja egyik fő kutatási területének, a szociológiának, hogy a születőben lévő polgári társadalomnak szüksége volt az egyházi közösségektől eltérő, s a saját jellegzetességeiket – amint Habermas mondja: működési anómiáikat – híven elbeszélő tudományos leírásra, s ennek egyik jellegzetessége éppen az ész. Ez viszont azt jelzi, hogy az „ész” távolról sem az az univerzális fogalom, mint amiként azt Habermas beállítja, hanem – helyezzük azt szubbjektív, interszubbjektív, vagy éppen kommunikatív környezetbe, s változtassuk meg ennek

megfelelően létezési tulajdonságait – a létől elválasztott létezőnek a képessége marad. Ennek a ténynek a most tárgyaltak felől tekintve az a legnagyobb problémája, hogy miközben az így kialakított fogalom a létezőn belüli típusok megkülönböztetéséhez alkalmas, alkalmatlan a fennmaradás szempontjából nélkülözhetetlen létkülönbségeknek a legközönségesebb és legegyszerűbb észlelésére is.

S ezen a ponton térhetünk vissza Habermas – és sok követője és ellenlábas – sajátos fogalomkonstrukciós eljárásának bemutatására Emil Durkheim kapcsán. Amely példa részint magyarázatot ad arra, hogy Habermas honnét vette a mintát a vallás erkölcsi igazságainak a modernitás határain belül maradó állításához, s ugyanakkor arra is, hogy hogyan alakult ki, már Durkheimnél ez a létől elválasztást előíró konstrukciós szabály. Arra e helyütt sem lehetőség, sem szükség nincsen, hogy teljesen rekonstruáljam Habermas álláspontját, hiszen a modern kommunikáció elméletekhez érve erre nyílik lehetőség, ezért itt a lehető legszűkebben idézem fel gondolatmenetének azt a részét, ahol a kiemelt konstrukciós szabály alkalmazására kerít sort.

Miután bizonyította, hogy az instrumentális ész, s az ennek a konstrukcióját lehetővé tévő szubjektíven megrövidített én-filozófia nem lehet alkalmas a kommunikatív cselekvés megalapozására, Habermas áttér annak bemutatására, hogy honnan kezdhető el e sajátosan emberi cselekvésmód fogalmának felépítése. Georg Herbert Mead és Emil Durkheim munkásságát választja kiindulópontnak, akikkel kapcsolatban megjegyzi:

olyan alapfogalmakat fejlesztett ki, amelyekbe Weber racionalizálódás elmélete beilleszthető és a tudatfilozófia apóriáiból kiszabadítható. Mead ezt a szociológia kommunikációelméleti alapjainak feltárásával, Durkheim pedig a társadalmi szolidaritás olyan elméletével érte el, melyben végül is egybeillik a szociális és a rendszerintegráció⁵⁷

A kifejtő kötetek elmélettörténeti kötetében ennek a gondolatnak, s problémáinak jelzésére részletesen visszatérek, itt azonban, a maltranszformációs eljárás bemutatása érdekében Habermasnak közvetlenül Durkheim álláspontjával kapcsolatos, témánkhoz kapcsolódó egyik megjegyzésére ugrom át:

Mead csak ontogenetikus nézőpontból tárgyalta a nyelv, a kommunikatív cselekvés és az identitás problémáit. Ezért a „társadalom” fejlődéslogikai primátusából indult ki. Ez az instancia nála az „általánosított másik” fogalmában fejeződik ki, mely morálisan szabályozza a kommunikatív cselekvéseket. A morális szabályozás legősibb intézménye a vallás, ennek filogenezisét azonban Mead nem tárgyalja. Ezért kell kiegészíteni az „általánosított másik” fogalmát a „kollektív tudat” durkheimi fogalmával, melyben [...] a kommunikatív cselekvés olyan, nyelvhasználat előtti gyökerét fedezhetjük fel, mely szimbolikus jellegű, azaz maga is »konstruált« tehát bevonható a norma szabályozta cselekvések rekonstruktív vizsgálatába. [...]

⁵⁷ Habermas, id. mű: 137. oldal.

Durkheim kérdése az volt, hogy miből származik a kollektív tudatformák kényszerítő jellege. A magyarázatot ő is a „szabály” fogalmával kezdi, majd a technikai és az erkölcsi szabályok összehasonlításán át jut el a „kötelezettség” fogalmához, melynek két fontos jellegzetessége, hogy a) személytelen, b) mint öncél, belsővé válik, mint érték szükségletté. Ez a két jellegzetesség eredetileg a „szentségben” volt közös, az erkölcs tehát a szentségből ered.⁵⁸

Eddig a fejtegetés, Durkheimnél és Habermasnál egyaránt azzal kecsegtet, hogy a létező filozófiájának korlátait áttörik és komolyan megvizsgálják a vallás, közelebről a szentség primitívek által kidolgozott fogalmának teljesítményét, s eljutnak azoknak a mi szempontunkból döntő vonásához, oda, hogy egyetemességre törekvő indítékaiknak megfelelően e „primitívnek” tartott elődeink felismervén a létező önmagában való elégtelenségét, a létet ismerik fel a létezés alapjaként, a szakrális minőségű létet. Engedvén azonban a modernista fogalomkonstruálás első számú szabályának, ahelyett hogy kommunikáció és lét összefüggéseit kezdenék vizsgálni, Durkheim és Habermas is megrövidítik az értelmezési kereteket, leszűkítik az értelmezés horizontját, visszalépnek a létező határain belülre, s Habermas interpretációjában így folytatják gondolatmenetüket:

A kötelezettségek forrása csakis a „társadalom” lehet, amelyet Durkheim kollektív lényként megszemélyesít és istennel azonosít. [...] Durkheim mutatta ki először mindenfajta szentség jelentéséről egyértelműen hogy mindig egy közösség praxisából, rituális kultuszaiból keletkezik, s csak ezáltal marad fenn. A rítusnak tehát funkciója van: kommunikatív formában állandósítja a közösség normáit, s a rituális cselekvésekben a tagok egymás számára tanúsítják ezek érvényességét.⁵⁹

Azaz mindkét gondolkodó beleesik abba a csapdába, amit a szentség különböző interpretációi feszítenek ki a kutatók számára. Az, hogy a szentségnek különböző meghatározásai lehetnek, fogalmának objektivitása helyett annak szubjektivitását igazolják – azt, hogy szerintük minden közösség, miközben önmagát igyekszik megérteni, szükségképpen jut el a szentség feltevéséhez, s ennek a szentségnek arra a közösségre, annak fejlettségi fokára jellemző meghatározását dolgozzák ki. Meglehet, hogy így is történt valaha a szentség megértése, az azonban, hogy e „szubjektív megoldások” mindegyike azt feltételezi, hogy önmaga számára nem elegendő sem a személy, sem a közösség, s ezért Isten és a szentség fogalmaival szubjektivitásukon túlmutató középpontot kerestek létezésük megalapozására, elkerülte ezen alkotók figyelmét. A szubjektivitásukon túlmutató középpont pedig, az instrumentális észtl teljességgel elütő, mert a közösség és a szentség alapítója között kommunikatív viszonyt feltételez, megnyitja a kommunikatív cselekvést, s vele együtt a kommunikáló személyt és közösséget egyaránt az esetükben szakrális létre. Amit másként úgy is fogalmazhatunk, hogy a primitívek szerint a kommunikáció, hasonlóan az előző részben felvázolt instrumentális oksághoz, sokkal „komplexebb” cselekvés, mint ahogyan azt

⁵⁸ Uo.: 140. oldal.

⁵⁹ Uo.

a létet elhagyó és ezzel a „szintcsökkentés” hibáját elkövető modern racionális interpretációk meghatározzák.

A szintcsökkentés és a létező határain belülre való visszahátrálásuk következménye az, hogy mikor Habermas már konkrétumaiban is újra találkozik a szakrális közösségekkel, s azok nagy komplexitású kommunikatív cselekvéseivel, folytatja a szintcsökkentés műveletét. A lét kizárásával a megfontolandó „instanciák” közül Habermas a megértést visszavezeti a szimpla, a létviszonyaitól megfosztott társas szintű kölcsönösségbe, s az így megcsonkított és ezzel a metafizológiái tárgyalás számára elérhetővé tett kölcsönösség különböző, immáron csak e konstrukcióban létező formális tulajdonságaik közötti különbségekkel határolja el egymástól.

Ennél a sajátos maltranszformációnál is érdekes eljárást vesz igénybe: a metafizológiailag megcsonkított kölcsönös megértést az instrumentálisan szubjektív ész filozófusainak állításával veti egybe, ahol a siker eleve garantált számára. Így vezeti be a szakrális, a „*kölcsönös megértés formáira*” támaszkodva, mint pusztán gondolati konstrukciót, az emberi kapcsolatokon belüli különbségek megmagyarázására, s teszi azt e művelet révén a metafizológia számára is tárgyalhatóvá.

Lukács a tárgyiassági formákat olyan elvekként határozza meg, amelyek előzetesen befolyásolják a társadalmi totalitáson túl az egyéneknek az objektív természettel, a normatív valósággal és saját szubjektív természetükkel folytatott küzdelmét. Lukács azért beszél apriorisztikus „tárgyiassági formákról”, mivel a szubjektumfilozófia keretében a megismerő, ill. a cselekvő egyén, valamint az észlelhető, ill. manipulálható tárgyak közötti alapviszonyból kellett kiindulnia... A kommunikációelmélet által végrehajtott paradigmaváltás után a lehetséges kölcsönös megértés személyköziségének formális tulajdonságai vehetik át a lehetséges tapasztalat objektivitása feltételeinek a helyét.⁶⁰

A kiemelt részekkel arra kívántam felhívni a figyelmet, hogy Habermas olyan újabb lépésre szánja el magát, amellyel elkerülheti a létezőből való kilépést: kijátssza egymás ellen a létezőn belüli lehetséges megoldásokat: a szubjektív és az interszjektív, s erre az utóbbira támaszkodó kommunikativitást. Ezáltal elérheti azt, hogy mestere, Adorno és a saját metafizológiai elméletét a marxizmushoz és a rendszerelméleti megoldásokhoz viszonyítva, illetve általánosítva, jogosan tekinthessük a létező filozófiáján belüli paradigmaváltásnak, ugyanakkor azonban szem elől téveszti azt a korábban már hangsúlyozott tényt, hogy e paradigmaváltás, a szintcsökkentés konstrukciós hibája következtében belül marad az éntilozófiák legkülönbözőbb változatainak, így az interszjektivitásnak, mi több az ő kommunikativitás fogalmának is közös és közösen hibás keretet nyújtó „létező filozófiájának” a keretein. És, hogy eme a közös létfilozófiái kereteken belül maradás szorítja rá őt is arra, hogy eltekintsen a léthez való viszony különbségeitől, s kénytelen legyen beérni a „formális tulajdonságok” weberi tévedésének megismétlésével.

⁶⁰ Uo. 205 oldal.

Az elmondottakkal kapcsolatban azt érdemes hangsúlyozni, hogy Habermas eme megoldásának nem is az itt elkövetett formalista szintcsökkentésnek az elméletalkotásban nehezen elfogadható „tévedés” a legnagyobb problémája. Ennél is súlyosabb gondot okoz az, hogy ezáltal a kommunikációnak és vele kölcsönös megértésnek csak olyan megoldását adhatja, ami ugyancsak a szubjektivitás keretein belül marad. Ezt azzal szemléltetem, hogy – majd a maga helyén bizonyítsam is – az a megegyezés, amely a létezőn belül marad, védtelen az elnyúló antagonizmus csapdájával szemben. Ez utóbbi teszi ugyanis lehetővé azt, hogy a léttelen létezőn belüli megegyezések addig, míg nem válik az antagonizmus közvetlenné, részint elegendők legyenek a „társas kapcsolatok” megalkotásához, részint, hogy nem is csak látszólagos, hanem speciális, a megvalósíthatóság „sikereihez” is vezessenek. Az elpusztult társas viszonyok, rosszul felépített társadalmak, vagy önelégültté romlott közösségek – mint amilyen többek között az ógörög pártor társadalom volt – bizonyítják, hogy akkor, amikor az antagonizmus közvetlenné válik, a szubjektivitás határvédelmének erejétől függő sebességgel derüljön ki, ezen egymással való megegyezés ontológiai korlátozottsága. S az, hogy a kommunikáció és eredménye, a kommunió olyan megértése, amely az elnyúló antagonizmussal szembeni védettséget is biztosítja, s amely megoldások a koraembert mindmáig fenntartották, nem alapozható az instrumentális és funkcionális racionalitásokkal szemben kijátszott metafizikai alapozottságú kommunikatív racionalitásra, s ezért az ezt a kommunikativitást magába foglaló paradigmaváltás sem elegendő mai, pusztulással, illetve az ész önpusztításával fenyegető problémáink megértéséhez. Erre kizárólag a létező és a lét közötti kapcsolatok feldolgozására kifejlesztett bölcsességre támaszkodó kommunikációelmélet lehet alkalmas.

Jól világít rá erre a problémára, s egyben arra is, hogy ki nyújtott a mai Habermas számára mintát a vallás erkölcsi igazságainak az elfogadhatóságára – vajha ezt Habermas időben kezdte volna hangsúlyozni:

Max Weberhez hasonlóan Durkheim is felveti a kérdést, hogy fennmaradhat-e egyáltalán a szekularizált morál – s úgy véli, hogy akkor biztosan nem maradhat fenn, ha a szekularizáció a haszonelvűség értelmében vett világosságot jelent. Hiszen ezáltal éppen az érvényes normák kötelezettség-jellegének erkölcsi alapjelensége veszne kárba (ahogyan ezt valamennyi empirista etikában láthatjuk). Ezért bírálja H. Spencert is.⁶¹

A Habermas által vétett, s egymásból következő kettős fogalomkonstrukciós hibának igen súlyos következményei támadnak akkor, amikor a kommunikáció fogalmát, s a kommunikációt – és vele a számára is fontossá vált erkölcsi szolidaritáspotenciál fennmaradását és kihasználhatóságát – biztosító közösséget kellene megértenie. Utóbbi ugyanis csak a létezés fogságából való kiszabadulás, s lét és létezés gondolati újra összekapcsolása révén válik egyáltalán észlelhetővé és a megfelelő fogalmak újrakonstruálása, immár filozófia és tudomány

⁶¹ Uo: 140. oldal.

korábban jelzett újra összekapcsolása révén, a vissza-előrettekintés követelményét is teljesítő módon elbeszélhetővé.

E helyt ismét csak arra van lehetőségem utalni, hogy részletes kifejtésüket a történeti, illetve elméleti kötetekben tehetem meg, itt is utalni szükséges azonban arra, hogy e szintcsökkentő manipuláció következtében az ókori, középkori és a ma is megmaradt közösségekről még csak említést sem találunk a modernista irodalomban, így Habermas ide vonatkozó fejtegetéseiben sem. Ebben minden bizonnyal szerepet játszik az is, hogy a közösség fogalmát az egyoldalú liberális szociológiákkal szemben a társadalomtudományokban, közelebbről a szociológiában felvető kiváló liberális politikus és tudós, Ferdinand Tönnies is elfogadta a felvilágosult modernitás első fogalomkonstrukciós alapszabályát, lét és létező elválasztását egymástól és az önmagának elegendő létező szerinti tárgyalását nagyszerűen meglátott témájának, a közösségnek. Somlai Péteré az érdem, hogy Tönnies munkásságával megismertette az érdeklődő magyar közönséget, s az elemi közösséggel, a családdal kapcsolatos kutatásai és eredményei bizonyítják, hogy nem rajta múltott az, hogy a „közösség” fogalma nem válhatott a szociológiai diskurzus kitüntetett fontosságú részévé.⁶² ⁶³ Az *Európa és Magyarország társadalmi léttörténetéhez* című kötetemben⁶⁴ vázoltam, hogy az ókori és a középkori közösségszervezés a Ferdinand Tönnies által feltárt vérségi kötelékek felett megalkotta azokat a mágikus, illetve egy istenre alapozott szakrális közösségeket, amelyek részint a kommunikáció és a szolidaritás eredményeként jöttek létre, részint pedig a létre alapozott szolidaritásnak és a kommunikációnak a fennmaradását és működését tették lehetővé. Itt csak jelzem, hogy később részletesen kifejthessem, hogy például a keresztény egyház a keresztszülők, szakrális testvérek, szakrális rokonok és a szakrális nemrokon, rokonságon túli komaság intézményeivel olyan, a vérségi kötelékek felett és azokat is szabályozó közösségi világot hozott létre, amely az ember kiteljesedését, a szolidaritás működését és a kommunikációt egyáltalán lehetővé tette. S Habermas vissza-előre fordulata azt is bizonyítja, hogy a győztes nem mindig a fejlettebb is, s ezért a modern, illetve globalista társadalomszervezési elveket, a földi életlehetőségek veszélyeztetése miatt sem feltétlenül kell jobbnak is tartani a létre tekintő szakrális közösségszervezésnél.

Mindebből az is következik, hogy a többszörösen is – „társadalomnak” tekinti a közösségeket, a rációt mindenek elé helyezi, stb. – normatívnak bizonyult „társadalomtudomány,” horizontális komplexitást leíró teljesítménye okán mindenképpen méltánylandó eredményei ellenére sem képes arra, hogy az emberi együttélési módokat egyáltalán olyanak észlelje, amilyenek azok, s

⁶² Somlai Péter: Gondolatok egy közösség-elmélet viszontagságos történetéről. In: Ferdinand Tönnies: *Közösség és társadalom*. Gondolat, 1983. 335–353. oldal.

⁶³ A közösség létező szintű tematizációjának, s még inkább létkérdéseket is tárgyaló problematizációjának elmaradása kettős veszteséget okozott. Egyrészt a társadalomtudományokat sújtotta azzal, hogy behatárolta gondolkodásukat a "társadalom-életvilág" dichotómiába, másrészt a rendszerváltás politikai tematizációját is hátrányosan érintette, mivel megakadályozta, hogy a rendszerváltás céljának meghatározásakor az akkor aktív csoportok a nyugati bázisközösségek és bázisdemokrácia irányát is lehetőségként tárgyalják.

⁶⁴ Vass Csaba: *Európa és Magyarország társadalmi léttörténetéhez*. MPP Alapítvány, 2003. 521. oldal.

ezért mai alakjában alkalmatlan arra, hogy feladatát, az együttélési módokat, s ezen belül a kommunikatív cselekvést egyáltalán szóba hozza. Ezért azt javaslom, hogy a szubjektumról az interszubjektivitásra, illetve a kommunikativitásra való részleges, a létezőn belüli paradigmaváltást egészítsük, s teljesítsük ki a létviszonyokkal is számot vető – vissza-előretekintő – ontológiai paradigmaváltással, a lét és létező egységét elgondoló paradigmával a kommunikatív cselekvés, alanyai és közössége kapcsán is. Azt a paradigmát pedig, amelyben ezt az előretekintő újraegyesítést véghez vihetjük, „az emberi együttélési – lét – módok elméletének nevezem, s azt várom tőle, hogy az említett programon túl a kommunikáció tétjeire, a fogalmának pontos meghatározásától elvárt választ is megadhatjuk általa.

S jelzem, hogy természetesen e tekintetben is óriások vállára állhatunk. Szent Ágostont idézem ide elsőként, akinek híres „*Vallomások*” című művét csak a modernista énfilozófia szemüvegén keresztül lehet pusztán a szubjektum és a szubjektivitás, az én-elmélet első jelentkezésének tekinteni és láttatni. Ha e művet az interszubjektivitás perspektívájából is szemügyre vesszük, azonnal kitűnik, hogy e mű középponti témája nem a pusztán, s nem is elsősorban a szubjektivitás, hanem és ellenkezőleg, sajátos típusú, a szakrális interszubjektivitás: a lélek és az Úr közti interakció. Mi több, vannak – egy másik művében, a *Civitas Populi*-ban is konkretizált – részei, amelyek a lélek és az Úr közötti kommunikációról szólnak, s ezen keresztül az ember-ember közötti kommunió és kommunikáció lehetőségét is tartalmazzák. Ágostonnal ugyan – hogy a katolikus-református egyensúly is kialakulhasson – a történeti részben nem foglalkozom, de az ő művének általánosításaként is felfogható például Ferdinand Ebnernek az „én-Te” interakcióról és expliciten kimondott kommunikációjukról kialakított, s az emberi viszonyokban is érvényesnek tartott modellje, amelyet majd Martin Buber fejleszt tovább. S mindhárman, Ágoston, Ebner és Buber is kiterjeszti mondanivalóját az ember-isten kapcsolatról az ember-ember közti szakrális interakcióra és kommunikációra is, példát mutatván arra, hogyan lehet – igaz a keresztény valláson belül – létet és létezőt egymással újra összekapcsolni. S hangsúlyozom: példájuk nem elsősorban a keresztény vallás miatt lényeges ezen a ponton, hanem azért, mert e vallás ontológiai potenciálját az ember-ember közti kommunikációban, kommunikatív cselekvésben és közösségben is felfedezik, s leírják, s ezzel példát adnak arra, hogyan lehetséges az emberi együttélés létmódjait, s nemcsak a megértés formális különbségeit elbeszélni.

Az itt feltártak következtében viszont az „ész” fogalmának a Habermastól már idézett pozitívnak tartott tulajdonságán túl, újabb, s a kudarokat okozó normatív tulajdonságát ismerhettük meg: valóban egyetlen együttélési mód, a társas-társadalmi kapcsolatok – ezen belül viszont valóban két variáns, a rendszer és a sajátosan konstruált racionalizált életvilág – észlelésére és elbeszélésére alkalmas csupán. Ahogyan éppen ennek a kapcsolatnak a leírására építették ki klasszikusai – a társadalomtudományokat. Az ész e negatív normativitása is, természetesen, átszarmazik a reá épített cselekvéseméletekre és társadalomtudományra is, s ez a normativitás képes olyan erős gátakat emelni az észlelés és elméletalkotás elé, amelyek

elzárják előle a létezőn túlra való átlátást. Ezért az emberi együttélési módok célszerűen, azaz kizárólag a léttől elválasztott létező, a társas kapcsolatok észlelését és leírását lehetővé tévő módon, „racionálisan” megrövidített és beszűkített fogalmi horizontjával kapcsolatban, annak érdekében, hogy a többi emberi együttélési módot is legyen alkalmunk megismerni és leírni, a létre való rálátást biztosító horizonttágításra van szükség. El kell ezért hagyni a racionálisan megrövidített társadalomtudományok terepeit, s az emberi együttélési módok – mondhatni ontoszociális, vagy ontokommunió szerinti szemléletű – vizsgálatát kell célba vennünk.

4.

Távolodóban a telefonálástól, a szituáció magyarázatoktól és a szarka tudománytól.

A kommunikatív jelenség elméletei

Kezdjük az elején. S tegyük fel, mindjárt az egyik, még nem a kommunikációelméletek történetéről, inkább a máról szóló eredendő kérdést: miért hogy a modern, s köztük is elsősorban az e könyvben minket foglalkoztató „emberi kommunikációról” szóló kommunikációelméletben nem a Lazarsfeldék által negyed századdal korábban kidolgozott, s emberek közötti folyamatokra kérdező „ki, kinek, mikor, hol, miért s mit mondott?” kérdéssor honosodott meg, hanem Claude Shannon információmennyiségek áramlásáról szóló műszaki-matematikai kérdésre válaszoló modellje vált kiindulóponttá?

Mert amikor az emberi kommunikációt vizsgáljuk, azt, hogy a Lazarsfeld-modell, bár emberek közötti történéseket von be a vizsgálati körbe, de csak az újságírás hírszerkesztési alapszabályáról, s nem a „kommunikációról” beszél, nem tarthatjuk komoly érveknek.

5.

A „kommunikációelmélet” alkotás két útja

Az idézett kérdés mélyén, s ezt nemcsak elismerni, de a kommunikációfogalom pontosságára érdekében hangsúlyozni is kell: jogosan munkál az az észrevétel, hogy míg a kommunikációhoz legalább két aktív félre van szükség, a Lazarsfeld-modellben a másik fél csak rejtetten – olvasóként, azaz csak passzív tájékozódó félként – van jelen. A két aktív felet szerepeltető Shannon-moddal szemben azonban, a kommunikáció fogalom pontos meghatározása érdekében ugyanilyen joggal vethetjük fel, hogy abban a két „alany” valójában nem is „alany,” hanem „tárgy,” mi több, az éntilozófia önellentmondását idéző dolog,⁶⁵ nem ember, hanem félig meddig műszaki berendezés: adó- és vevőkészülékek, s az emberek csak mint a készülékben áramló információ „adóí” és „vevői” kerülnek számításba vételre, emberi voltukban azonban nem. S ez, mi más lenne, mint a kommunikációelmélet mélységes következtelensége? Az pedig a kommunikációtudomány újabb következtelenségét demonstrálja, hogy a Lazarsfeld-moddal vonatkozó kifogás ellenére, a sajtóban történőkről is, mégis „tömegkommunikációként” kell beszélnünk, majdhogy nem kiteljesítve, és más ellentmondásnak alig hagyva helyet, a zűrzavart a kommunikáció fogalma körül. Merthogy rámutatva e zűrzavarra, e „tömegkommunikációval” kapcsolatban azok mindenképpen, s minden bevezető tanfolyamon már jogosan felmerülő és tisztázandó kérdések, hogy a „tömeg” diffúz, szétfolyó alakzata hogyan lehet alanya egy határozott szándékkal rendelkező kommunikatív aktusnak, s megfordítva: miért, hogy a médiumokból terjedő egyirányú tájékoztatást miért nevezzük meg a kölcsönösséget feltételező, kétirányú kommunikáció fogalmával? A kommunikáció fogalom pontos meghatározásának emberi-közösségi téjeinek ismeretében továbbá azt sem tekinthetjük elfogadható észrevételnek, hogy Shannon-moddal „általános” modellt, amely a természetnek, a kavicsoktól kezdve minden tárgyra érvényes, mert akkor e modell magyarázó ereje nem haladja meg a fizikából jól ismert hatás-ellenhatás modellténe magyarázó erejét, s ezért tisztázatlanná válik, hogy miért is kell a „kommunikáció” fogalmat is igénybe venni megnevezésére.⁶⁶ A korábbiakban az instrumentális

⁶⁵ Tárgy és dolog különbségéről könyvtárnyi filozófiai irodalom szól, amelyek közül itt Hegelnek "A szellem fenomenológiája" című művére utalok. Akadémiai Kiadó, 1972.

⁶⁶ Mert hiszen a két kavicson kívül a hatásához szükséges közvetítő csatorna – ha matematizálni akarjuk a csatornát, akkor a nulla értéket, ami nélkül a matematikai folytonosság elve tarthatatlanná válna, éppen a hatásba vett tárgy, itt a kavicsok maguk képezik – és a hatás, mint információ is jelen van már két kavics ütkezésénél, s ezért ezt is kommunikációnak kellene nevezni. Ami, valljuk meg, elég nevelésesen hangzana. S a zaj fogalmát is meghatározhatjuk, ha a közvetítő, a másik kavics, maga ellenállást fejt ki, azt pedig, mert fizikai ismereteink szerint nem tehet mást, teszi. Az természetesen vitathatatlan, hogy Shannon modellténe valami általánost ír le, az is vitathatatlan azonban, hogy ennek a meghatározásnak a

észnek a kommunikáció fogalmának meghatározására való alkalmatlanságára már csak utalnunk kell, hogy láthatóvá váljon eme műszaki-matematikai, instrumentális racionalitásnak engedelmessé megközelítés problematikus volt a kommunikáció jelenségének tanulmányozására. S ezen az sem változtat, hogy valóban színvonalas kutatók sokasága tett erőfeszítéseket, hogy kiragadja a kommunikáció fogalmát az instrumentális ész hatalmából, s mint Roman Jakobson vagy Viktor Zsirmunskij is, a formalista funkcionális ész birodalmának segítségével egészítse ki ezt a műszaki-matematikai fogalmat.

Amint ugyanis azt Jürgen Habermas meggyőzően bizonyította, a funkcionális ész sem elegendő ahhoz, hogy a kommunikáció fogalma meghatározásának másik útját, a kommunikatív jelenséget feltáró kommunikatív ész, s még kevésbé a lét és létező kapcsolatára alapozott kommunikációhoz szükséges „bölcesség” megértésére.

szimpla átvételével amit veszítünk, az éppen az emberi kommunikáció sajátosságának a megnevezése. S ebben a könyvben a kommunikáció fogalmának éppen az ilyen túlzottan szélesre tárásával szemben kívánok érveket felhozni, az emberré válásban játszott szerepére és az emberi specifikumokra hivatkozva.

5.1

A „szarka tudomány” látszata és valósága

Odahagyva a telefonálás műszaki-matematikai fogalmának az instrumentális észre alapozottsága miatt eleve kudarcra ítélt kísérletét, az emberi kommunikációra vonatkozó modern tudományt kidolgozó kutatók két úton indultak el. Közülük az egyik irányzat, a műszaki-matematikai nem rendeltetésszerű felhasználása, valamint különféle kiegészítései, valamint ezek elméletalkotási kudarcai egyeseket olyan, szélsőségesnek – meglehet, inkább szélsőségesen felületesnek – nevezhető vélemény megfogalmazására sarkallták, miszerint kommunikációtudomány nincsen, csupán egy „szarka tudomány,” amely e tulajdonságánál fogva ki sem érdemli a tudomány megnevezést.

5.1.1 A vád egyik látszólagos alapja: a telefonálás műszaki elméletének kiegészítései

Ez utóbbival kapcsolatban fontosnak tartom arra irányítani a figyelmet, hogy a Bell Telefontársaság nem azt a feladatot adta matematikus kutatójának, Shannonnak, hogy fejtse meg, hogy mi történik, mikor két ember egymással beszélget, s még kevésbé azt, hogy az emberi kommunikáció általános modelljét alkossa meg – s az információelmélet megalkotója zsenialitásának ismeretében ezt a mulasztást, nevezetesen, hogy az információátvitelen felül a jelentés-, vagy még inkább értelemátvitelkor milyen matematikailag is leírható folyamatok zajlanak, igen sajnálatosnak tarthatjuk. Bizonyosra vehetjük, hogy nemcsak a kommunikáció tudományban szűntek volna meg információ és jelentés, információ és értelem összekeveréséből következő félreértések, illetve zavarok. A Bell társaságot ellenben nem a jelentés-, illetve az értelemátvitel kérdései foglalkoztatták, lévén gazdasági vállalkozás, hanem az, hogy hogyan tudna versenytársaival szemben előnyre, s előnyét felhasználva magasabb profitra szert tenni. Ezért a feladat, amit Shannonnak és mérnöktársának, Weavernek megoldania kellett, nem az volt, hogy mi történik az emberi kommunikáció folyamatában, s nem ennek általános modelljét kellett kidolgozniuk, hanem, hogy magyarázzák meg, hogyan lehet a telefonálás közben fellépő műszaki zavarokat – a „zajt” – minimalizálni, vagy teljesen ki is szűrni, illetve, hogyan lehet minimálni az átvitelhez szükséges anyagok mennyiségét, s közben maximálni a csatorna kapacitását.⁶⁷ A két

⁶⁷ Sajnálatos, hogy a kommunikációtudomány a későbbiekben e fogalommal, a csatornkapacitás jelenségével nem foglalkozott a súlyához méltóan, mert akkor láthatóvá vált volna, hogy a jelzések különböző nem-emberi és emberi változatai és egymásra is épülő rétegei mire alkalmasak egyáltalán, s mire nem. S, mert az emberi kommunikáció

alkotó e feladatot, amint arról szó volt már, a zsenialitás határát súroló módon teljesítette is, s ennek figyelembe vételével őket nem érheti szemrehányás mindazért, amire a feladatuknak megfelelő megoldást mások ott is alkalmazni kezdték, ahol annak nem lehetett helye, illetve, hogy az instrumentális illetve a funkcionális formalizmus bővületébe esett irodalmárok és nyelvészek a maguk szempontjaival igyekeztek kiegészíteni modelljüket.

A kommunikációelmélettel kapcsolatos, máig zavarokat okozó nehézségek viszont éppen akkor kezdődtek, amikor nemcsak formalista kiegészítésébe kezdtek modelljüknek, hanem, minden bizonnyal e matematikai modell látványossága miatt azok, akik korábban „csak” azzal foglalkoztak, hogy az újságírás műveléséhez milyen emberi cselekvésekre van szükség, de tárgyuknál fogva az emberi kommunikációról gondolkodtak, áttértek Shannon modelljének az emberi kommunikációra való alkalmazására. S nemcsak áttértek, de az emberi kommunikáció folyamatának elbeszélésére való alkalmatlanságának szinte azonnali kiderülése ellenére, makacs kitartással kísérleteztek azzal, hogy úgy toldozzák-foldozzák ezt a modellt, hogy az valami érvényeset mondhasson az emberi kommunikációról, vagy annak legalább valamely részéről. E kiegészítgetés közepette, s ezt is hangsúlyozni kell, nemcsak a műszaki folyamatoknak, de az emberi kommunikációnak is igen fontos formai elemei kerültek felszínre, mindazonáltal ettől nem változott az alkalmatlan modellre rárakott elméletforgácsok együttesének tudományos státusa: ezek a „szarka tudomány” minősítés megcáfolására továbbra is alkalmatlanok maradtak, mi több, igazolták e minősítést.

A „szarka tudomány” vádjának megfogalmazhatóságát tovább erősítette az a tudomány szempontjából váratlan, de a tudományon kívüli megrendelések felől tekintve nagyon is várható fejlemény, mikor a modellt a telefonálás közben történőkről a kutatók az általában vett emberi kommunikáció leírhatóvá tétele érdekében nemcsak kiegészítették, hanem át is vitték az emberi beszéd néhány speciális területére is. Így került sor a Shannon-modell és kommunikáció meghatározás alkalmazására a médiában, vagy a társas- illetőleg rendszerleges folyamatokban – a piac, a gyógyítás, a társadalmi nemek tartományaiban – , vagy a kultúrák közötti kapcsolatok szempontjából alkalomszerűen fontossá vált területeken is.⁶⁸

Ez a kiterjesztés váratlan volt a tudomány szempontjából, amelynek elemi feladata az alkalmas kutatási módszertan kidolgozása előtt is, a tudomány „tárgyának” meghatározása lenne, azaz a kommunikáció mibenlétének vizsgálata, amelyet azonban, teljesen alaptalanul, e kísérlet „hősei” Shannon válaszával, megoldottnak tekintettek.

meghatározásában kiténtetett a jelentősége, e kiinduló fogalomnak az alkalmasan "jelzészint és lét-tér" kapacitással mélyített változataira a későbbiek folyamán jelentősen építke majd.

⁶⁸ S minden bizonnyal nem járunk messze az igazságtól, ha feltételezzük, hogy mindezekre a fejleményekre az amerikai viszonyok derítenek fényt: ott a "tudomány," kevés kivételtől eltekintve, az alkalmazók profitigényeinek a szolgálatában áll, ami a kommunikáció elmélet helyett a különböző irányzatok és témakörökre töredezettség képét kell, mutassa.

Közbevetés: a fogalmak értelmezési szintjei, a kommunikáció fogalom alul- és túláltalánosítása

Heidegger semmi és lét kapcsolatára vonatkozó felvetését parafrázálva azt a kérdést tehetjük fel, hogy hogyan, hogy kommunikáció van, mintsem inkább, hogy nincsen. A választ vulgárisan is megadhatjuk, de vizsgálhatjuk mélyebb összefüggéseiben is. A későbbiek során a „kommunikáció” fogalmának minden alkotó összetevőjét alávetjük majd ennek a mélyebb vizsgálatnak, itt azonban elegendő azt kérdezni, hogy a kommunikáció meglétéhez mi az a legáltalánosabban szükséges természeti feltétel, ami nélkül az emberi kommunikáció nem létezhetne, de amely szükséges feltétel még nem tájékoztat bennünket arról, hogy milyen alkotórészekből is áll össze az elégséges feltétel.

S e kérdésre adott válaszból világossá válik a tény, hogy a kommunikáció fogalmát, ha annak legáltalánosabb szükséges feltételei felől vizsgáljuk, alulmeghatározottnak kell tekintenünk. Shannon modellje ugyanis a kifejlett információcsere modelljét vázolja fel, anélkül, hogy annak elemi feltételire is figyelemmel lenne. Hangsúlyozni kell itt is, hogy ez nem is volt feladata, mikor azonban azt a kérdést tesszük fel, hogy hogyan hogy kommunikáció, a legáltalánosabb feltételek felől tekintve, „van,” akkor a fizikai természet elemi tulajdonságaira kérdezzük rá, nem a kifejlett modellre. E legegyszerűbb fizikai természeti tulajdonság a „hatás-ellenhatás” tulajdonsága.

Voltaképpen akkor, ha azt feltételezzük, hogy a természet nem egyetlen homogén massa, hanem tagolt létező, akkor elegendő lenne a hatás tulajdonságát is kiemelni, hiszen amennyiben e tagolt létező legalább két tagja hat, akkor, a kedvező feltételek: tér- és időbeli szinkronitása esetén a kölcsönhatás áll elő. A hatás-ellenhatás, vagy a kölcsönhatás tulajdonságától viszont igen hosszú, itt azonban nem részletezhető út vezet odáig, míg az információcsere folyamatára sor kerülhet. Ezért joggal mondhatjuk, hogy a Shannon modell a lehetségeshez viszonyítva aluláltalánosított. Ezért azt állapíthatjuk meg, hogy a kommunikáció lehetőség-feltételeit tekintve számos olyan jelenség van, ami az információcsere modelljéből kimarad, amit e modell nem képes megnevezni.

Ugyanakkor, ha azt vizsgáljuk, hogy a szó valódi értelmében, azaz az értelemmegértést is feltételező kommunikációra vonatkozóan milyennek tekinthetjük a telefonálásból mintázott modellt, túláltalánosítottnak is tekinthetjük. Amikor ugyanis a kérdést, hogyan lehetséges, hogy kommunikáció van, feltesszük, akkor azt a kérdést vizsgáljuk, hogy a legáltalánosabb feltételek szerint – ami nem azonos az evolúcióval modellezhető történeti feltételekkel – hogyan lehetséges a végső értelem, a létértelem megértése. Ekkor nem az információra kérdezzük rá, hanem a szükséges után az elégséges feltételre: a lét és az értelem kapcsolatára, s arra, hogyan részesülhet ebből a létértelemből a kommunikációban részt vevő fél, valamint arra, hogy mi az a tulajdonsága a létértelemnek, amelynek révén a kölcsönös megértés létrejöhet. Eme kérdéseket feltéve válik láthatóvá az információcsereként meghatározott kommunikáció fogalom túláltalánosítása. Az információcsere ugyanis jóval többet enged

meg, mint a kommunikáció, jóval több jelenség tartozik értelmezési tartományába, mint az ebből a szempontból egyedüli kommunikáció. Amely túláltalánosításnak a következtében olyasmit is kommunikációnak kell tartanunk, ami nem az, s ezért olyan tulajdonságokkal való kiegészítésre szorul, ami a modell minden elemét megváltoztatja.

Az előző fejezetekben láttuk, hogy ennek a sajátos paradoxonnak: az egyszerre alul- és túláltalánosítottágnak az oka az instrumentális észre való támaszkodás a fogalom kialakításakor. Az instrumentális, az alany-tárgy kapcsolatot modellezni szándékozó ész ugyanis az a sajátos konstrukciós elv és aktivitás, amely egyrészt a passzív szereplőket – s ezzel a hatás-ellenhatás teljes tartományát – kirekeszti a megfontolandók közül, másrészt olyan szereplőket is beemel, aktivitásuk miatt, „akik” alkalmatlanok a jelentés, s még inkább az értelem konstruálására és megértésére.

Végző soron az a paradoxonhoz vezető fogalomkonstruálási stratégia, amely a Bell Társaság által megszabott feladatra az instrumentális ész által elérhető egyszerre alul- és túláltalánosított meghatározáshoz vezetett, valamint ennek hiányosságai és e hiányosságok elfogadása, együtt adnak alkalmat arra, hogy csak elmélet-forgácsokat lehessen kidolgozni, s hogy ezek együttesét a „szarka tudomány” megnevezéssel lehessen illetni. Amely szarka tudomány mélyebb értelme szerint nem az „összelpokodással” jellemezhető, hanem az alul- és túláltalánosításból származó kettős kiegészítésre szorultságból.

A továbbiakban olyan kommunikáció fogalom megalkotásának fontosságára irányítom a figyelmet, amely sem a szükséges, sem az elégséges feltételeit tekintve nem hagy sem hiányosságokat, sem többletet nem generál, hanem „pontosan kitölti” az egyértelmű meghatározás által kínált teljes horizontot. Ami nem könnyű feladat, mivel lévén a kommunikáció jelensége olyan mértékben összetett, mint amennyire, szakszerű hozzáértéssel ma még nem rendelkezünk – a szükségességét azonban fel kell, és lehet vetni, s a „bölcesség” fogalmának korszerűsített változata ígéri ennek a feladatnak a megoldását.

Az alul- és túláltalánosított fogalmakkal kapcsolatban még egy tanulságot feltétlenül jelezni kell ezen a ponton is – azért is, mert a későbbiekben ennek kitüntetett szerepe lesz. Minden fogalom, legyen az alul-, túl- vagy jól általánosított – ez utóbbi az egytetemesítettség – saját értelmezési tartománnyal rendelkezik, amely értelmezési tartománynak saját határai vannak, amelyek e fogalmak számára értelmezési horizontot képeznek. A fogalmak, attól függően, hogy milyen kiterjedésű értelmezési horizontjuk, lehetnek alkalmasak a jelenségek, s tágabban a világuk felfogására és meghatározására. Ami e horizonton belülre esik, annak, legalábbis az értelmezési tartomány által lehetővé tett meghatározására és elbeszélésére van lehetőség, ami e határon, értelmezési horizonton – akár hierarchikusan, akár horizontálisan – kívül esik, annak nemcsak meghatározására, de legelembb észlelésére sincsen a megfigyelőnek – elbeszélőnek lehetősége. Amit másként úgy is fogalmazhatunk, hogy minden fogalom rendelkezik saját világ-, vagy létértelmezési kapacitással. Ez az értelmezési

kapacitás az, ami megmutatja, hogy mely fogalomra támaszkodva mit észlelhetünk, illetve értelmezhetünk a tárgyból, a világból és végül a létből – horizontálisan.

Az értelmezési horizont, mint határ így lehatárolja a tárgy, a valóság, a világ és a lét érzékelhető és megérthető részét. Ez a határoltság önmagában nem jelent problémát, ez a fogalomfejlődés természetes állomása lehet, ha maga a meghatározás nyitott az észlelési-értelmezési kapacitás hiányosságai által keltett feszültségek, konfliktusok érzékelésére. Ekkor ugyanis van esély a horizont kitágítására, a tárgy, valóság, a világ, a lét újraértelmezésre, s ha ezeket a kitágítási kísérleteket szakmai tekintetben pozitívan szankcionálják, akkor e szempontból az eljárást és környezetét tudományosnak nevezhetjük. Akkor azonban, ha ezen értelmezési horizont határaihoz, a tárgy és valóságészlelés, a világ és létmegértés elé kapacitás gátakat emelnek, határőrizeteket szerveznek és a határátlépési kísérleteket negatívan szankcionálják, akkor a tudomány helyét az ideológia veszi át.

A fogalomalkotási stratégia, a felépített horizont és annak nyitottsága, vagy a büntetett horizont átlépési eljárásai, a fogalom tárgy-, világ- és létértelmezési kapacitása együtt azt a közhelyszerű tényt teszik részleteiben is elbeszélhetővé, hogy minden fogalom a jelenségeknek csak bizonyos tartományát, s azon belül csak bizonyos szintjét képes észlelni, értelmezni és elbeszélni. Ezért a fogalmak eme horizont és határőrizet elemzése lehetővé teszi kapacitás összehasonlításukat, s annak rögzítését, hogy mit képes egy-egy fogalom a tárgyról, a világról és a létről elbeszélni egyáltalán.

A hermeneutika által megalkotott, az előzőekben jelzett „síkbeli kiterjedést” jelentő értelmezési horizont fogalma azonban nem tárja fel a fogalmak teljes világ-, illetve létértelmezési kapacitását – azt mondhatjuk, hogy ez a fogalom az előző fejezetekben jellemzett „létező filozófiájának” a határai között marad. Ennek következtében az értelmezési horizontnak ez a fogalma nem elegendő ahhoz, hogy az emberiközösségi, azaz új létmódot – amely pedig a kommunikáció fogalom tétjei közé tartozik – megválaszolhassuk általa, azt két dimenzióval ki kell egészíteni.

Az egyik dimenzió, amellyel az értelmezési horizont fogalmát kiegészíteni szükséges, s amelyre utaltam már az előző fejezetben, ugyancsak „tér” dimenzió, pontosabban a síkot térré mélyítő „szint” dimenziója. A későbbiekben e szinteket részletesen kell majd tárgyalnunk ahhoz, hogy a kommunikatív cselekvést elkülöníthessük azoktól a beszédcselekvésektől, amelyek nem kommunikatívak, itt elegendő utalnunk a lét és a létező közötti szintkülönbségre, s arra, hogy a kommunikáció fogalmának meghatározásához e két értelmezési szint viszonyát kell megvizsgáljunk. Ennek következtében az értelmezési horizont, s ennek alapján egy-egy fogalomvilág elbeszélési kapacitásának a fogalmain a továbbiakban egyszerre értem majd a szélességi kiterjedését és a létre is nyitott mélységi szintjét ezeknek.

Miután az értelmezés és a fogalom megértési kapacitásának térszerkezetét helyreállítottuk, arra is szükség van, hogy a „horizont” fogalmát az időre is kinyissuk. Másutt részletesen

kifejthetem, ezért itt csak utalok arra, hogy az idő értelmezésében egyszerre alkalmaznunk kell a köznapi „tartam” és annak irányai fogalmát, amely a létezőhöz kapcsolódik, s a lét időminőségeinek a fogalmát is. Így az elméletek és a fogalmak értelmezési horizontján azok téridő-minőségeinek az egységét értem, olyan horizont fogalmát, amely egyszerre alkalmas a létező, a lét és ezek egysége szerint megmutatni egy elmélet, illetve egy fogalom „horizontját,” s ez a horizont fogalom későbbiekben döntő fontosságúvá válik a kommunikáció fogalmának a kifejtésében.

Visszatérve a létezőn belüli instrumentális ész műveleteivel egyszerre alul- és túláltalánosított modellhez, jelzem, hogy maga a modell értelemszerűen oda szorította ki a felmerült kérdések megválaszolására vállalkozókat, ahol könnyű sikert remélhettek: a már elfogadott, eredményeikkel bizonyított elméletek diszciplinárisan „idegen” tartományaiba. S mert a telefonálással kapcsolatban felmerült kérdések megválaszolására használták a diszciplínák eredményeit, nem alakulhatott ki az emberi kommunikáció szakdiszciplináris – például társaslélektani elmélete sem –, ellenkezőleg csak egyes beszédjelenségek egyes társaslélektani szabályokra alapozott magyarázatait lehetett megadni. Aminek következtében ma, az ezen az úton elindulók által összerótt, de egységes elbeszélésbe nem foglalt és nem is foglalható ismeret töredékek halmaza valódi „szarkatudomány” kialakulásához vezetett.

5.1.2 A beszédhelyzetek „tudományos” leírási törekvései miatt keletkezett látszat

A „szarka tudományra” vonatkozó, látjuk majd a továbbiakban is, a kommunikatív jelenséget elbeszélő, az emberi történelem egészén végig vonuló elméletek miatt teljességgel megalapozatlan vádjának megfogalmazására azonban nemcsak a telefonálás instrumentális elmélete és annak kiegészítései, hanem egy másik problematikus elnevezési gyakorlat is alkalmat adott a kérdés felületes értékelői számára. Ahhoz azonban, hogy ezt a másik problematikus eljárást jelezhesen, szükség van egy kitérőre a szimbolikus-nyelvi eszközök igénybevételével megvalósuló „beszéd” és a „kommunikáció” fogalma közötti kapcsolat megvilágítása céljából. S ezen a ponton már talán feleslegesnek is tűnhet hangsúlyozni, hogy ebben a fejezetben e kérdést kizárólag csak jelezni lehet alkalmam, ám a kifejtés során e megkülönböztetésnek és hasonlóságaik jelzésének fontos szerep jut majd.

Amikor a kommunikatív cselekvés fogalmának meghatározásával kísérleteznek a legkülönbözőbb irányból közelítő szerzők, szembe találják magukat a beszéd-cselekvés problémájával. A beszéd-cselekvés és annak valóságalkotó, „teremtő” ereje sok ezer éve közismertnek tekinthető, de csak a múlt század közepén vonult át a teológiából az angol analitikus filozófia egy sajátos szempontú, John Austin által kidolgozott, a beszédaktusokról szóló módosításának köszönhetően a modern tudományba. Ez a fogalom játszott közvetítő szerepet Habermas számára is, ahhoz, hogy Weber társadalmi cselekvés elméletéről a

kommunikatív cselekvés elméletére áttérhessen. Bírálja azonban Austint azért, mert „összezavarja a képet.”

A perlokúciós hatásokat, mint teleologikus cselekvések eredményeit általában a világban előforduló állapotokként írhatjuk le, amelyeket a világba való beavatkozással idézhetünk elő. Illokúciós sikereket ezzel szemben olyan személyközi kapcsolatokban érünk el, amelyekben a kommunikáció résztvevőinek kölcsönös megértésére van szükség a világ nagy részét illetően. [...]

Elemzésünkéből kiderül, hogy a perlokúciókat felfoghatjuk a stratégiai interakciók sajátos osztályaként, ahol eszközként használják az illokúciókat a teleologikus cselekvés összefüggéseiben.

A kommunikatív cselekvéshez számítom tehát azokat a nyelvileg közvetített interakciókat, amelyekben valamennyi résztvevő beszédaktusaival csakis illokúciós célokat követ. Nyelvileg közvetített stratégiai cselekvésnek tekintem viszont azokat az interakciókat, amelyekben a résztvevők közül legalább egy perlokúciós hatásokat vált ki a másiktól. Austin nem választotta szét ezt a két esetet két interakció típusra, mert hajlott rá, hogy a beszédaktusokat, tehát a kölcsönös megértés aktusait azonosítsa magukkal a nyelvileg közvetített interakciókkal.⁶⁹

Habermas fejtegetéséből, amelyben elhatárolja egymástól a kommunikatív és a stratégiai interakció és cselekvés típusait, amellet foglal állást, hogy a kommunikáció a beszédnek az egyik, sajátlagos típusa. S a későbbiekben ezt az azonosítást-megkülönböztetést magam is elfogadom és követem. Azzal, hogy a stratégiai és a kommunikatív cselekvéseken belül is megkülönböztetek majd – például a létminőségeik szerint – különböző típusokat és a két, Habermas által itt jelzett beszéd típuson kívül másokat is leírok majd.

Beszéd és kommunikáció azonosságának és különbségének eme leírása alkalmas szolgált arra is, hogy a főképpen Amerikában kialakult gazdasági, politikai, kulturális, illetve gender igényekre adott válaszokat is megkülönböztessem egymástól. Ezen igények túlnyomóan nagy része nem valamely koherens kommunikációelmélet megalkotására szólította fel a szakértőket, ellenkezőleg valamely speciális beszédhelyzet sajátosságainak a leírását várta el tőlük. Például a nők hátrányos megszólalási lehetőségeinek igazolását a férfi-szervezetekben, a PR megszólalások sikerfeltételeit, a politikusok „eladásának” eljárási szabályait kellett megmagyarázniuk. Természetesnek tekinthetjük, hogy ezen kiemelt beszédhelyzetek megválaszolásához, amikor, ismét hangsúlyozom valamely célelés sikerfeltételeit, vagy azok akadályait kellett leírniuk a szakértőknek, nem kommunikációelméletet alkotniuk, minden elérhető tudomány e beszédhelyzetekben alkalmazható elemeit felhasználták magyarázataikban. S a bírálók, akik ezt az eljárást a „szarkáéhoz” hasonlították, voltaképpen nem a kommunikációelmületről, hanem saját felületességükről tettek tanúbizonyságot.

Arról van ugyanis szó, hogy kettős hibát vétettek: egyrészt nem azért bírálták ezen szakértőket, amiért bírálni lehetett volna őket: mert a nem kommunikatív beszéd cselekvéseket

⁶⁹ J. Habermas: uo. 95–96. oldal.

kommunikációnak nevezték, hanem másrészt azért, amiért nem lenne szabad őket kritizálni: mert az elméletalkotástól valóban idegen, de a szakértői jelentésekben ugyancsak megszokott magyarázatalkotási eljárást, a biztos ismeretekkel való értelmezés módszerét alkalmazták.⁷⁰ Amiért is a szarka tudomány megnevezés ezekben az esetekben sem indokolt, s amint jeleztem, mindössze azt bizonyítja, hogy alkalmazóinak fogalmuk sincsen arról, hogy a kommunikáció jelensége milyen tartalmakkal rendelkezik.

Végül jelzem, s a későbbiekben bizonyítom is: *a kommunikáció jelenségét leíró elméletek, s ezért kommunikációtudomány is van.*

⁷⁰ Itt jegyzem meg, hogy a sok szempontból igen figyelemre méltó Em Griffin a kommunikációelméletek három típusát különbözteti meg: az egyirányú teke, a kétirányú pingpong, és a tranzaktív elméleteket. Ezzel kapcsolatban azt kell észrevennünk, hogy Griffin is azokat az írásokat sorolta a kommunikációelméletek közé, amelyek magukat annak nevezték, s nem a kommunikatív jelenségről szóló elméletekről beszélt. Persze, amikor valaki elmélettörténet könyvet ír, az előbbi felosztás is megengedett.

5.2

A kommunikatív jelenség elméleteinek útja, a paradigmaticus állapot kérdése

A kommunikáció instrumentális információcsere modelljének értelmezési kapacitása, annak egyszerre szűk, szintcsökkentett és időtlenített szemléletmódja miatt szükségképpen merült ki az alul- és túláltalánosított „információ,” illetve „csere” határainál. Ennek a modellnek a kommunikáció tétjei megválaszolására vonatkozó kudarcával azonban nemhogy nem zárult le a kommunikatív jelenség minden értelmezésének minden lehetősége, hanem valójában el sem kezdődött, s csak erről az útról derült ki, hogy sok hasznos részismerete ellenére, és sok téves megállapítása miatt zsákutcába vezetett. A kommunikáció fogalmának meghatározására azonban nyílt egy másik út is. Az ezen az úton járók immáron nem a telefonálás műszaki folyamatának matematikai modelljét keresték, hanem az emberi kommunikáció mibenlétének kérdésre keresték a választ, s amely úton, mint tudjuk, s mint e tudásunkat részletezem a következőkben, a nem az alul- és túláltalánosítás hiányosságai miatt toldozás-foltozásra ítélt szarka tudományt, hanem a kommunikáció pontosan kitöltött horizontja megfejtésével kecsegtető valódi tudományához lehetett, s lehet majd elérkezni.

Kiegészítés: a kommunikatív jelenség vizsgálata és válasz-lehetőségei

Az ezen az úton járók másféle fogalomalkotási stratégiát választottak, mint amit a telefonálás műszaki-matematikai folyamatainak modellezéséhez, illetve ennek a kiegészítéséhez kellett alkalmazni. Akik az emberi kommunikáció sajátosságainak meghatározását tűzték ki célként maguk elé, nem egyetlen, emberi beszéddel összefüggő folyamat megértésére tettek kísérletet, bár, ha egyetlen kommunikatív cselekvési aktust is elemzünk a megfelelő, a szükséges és az elégséges feltételeknek és a konkrét lezajlásnak egyaránt megfelelő módon, akkor is fel lehet tárni az emberi kommunikáció sok fontos vonását.

A kommunikáció tudományos fogalmának megalkotásával kísérletezők azonban az egyes beszédhelyzetekben történtek helyett arra a kérdésre keresték a választ, hogy mi is a kommunikatív jelenség? Mely tulajdonságai különböztetik meg a kommunikatív jelenséget a beszéd-cselekvés más típusaitól, s milyen – filozófiai és tudományos – alapozása lehetséges és szükséges az így megértett kommunikatív jelenségnek. S a válaszok a kornak megfelelően, illetve a létviszonyokról való előzetes állásfoglalástól függően alakultak ki.

A kommunikáció tudományos fogalmának kidolgozási körülményeit illetően e helyütt még két fontos összefüggésre indokolt rávilágítani.

Először arra a különös tényre szükséges ismételt figyelmet fordítani, hogy a kommunikáció, illetve ennek valamely fontosabb megvalósulási módja mibenlétével elsősorban nem a „kommunikáció” kutatói foglalkoztak: teológusok, filozófusok, szociológusok, antropológusok, a kognitív tudomány művelői tettek kísérletet arra, hogy megfejtsék ennek a rendkívül összetett jelenségnek a lényegét és járulékos sajátosságait. S ennek a ténynek igen messzemenő következményei vannak a kommunikációtudományt illetően. Többek között e tényből, mármint abból, hogy a kommunikáció tudósai közé sorolt szakértők jelentős része csak a kommunikáció egyes eseteiről ad, más diszciplínák eszköztárából és eredményeiből kölcsönzött magyarázatokat és leírást, addig a kommunikáció mibenlétét más tudományok művelői fejtették meg, adódik az a látszat, hogy a kommunikációtudomány még napjainkban is csak preparadigmatikus állapotban van.

Az előzőekben felvázoltak alapján azonban viszonylag egyszerű azt bizonyítani, hogy annak ellenére, hogy nem a kifejezetten a kommunikációval foglalkozók adnak létszerű kategoriális, vagy lényegi fogalmi meghatározást a kommunikációról, azért egyben az önálló kommunikációelmélet, s annak tárgya meghatározásához is hozzájárulnak. Amikor ugyanis a kommunikáció mibenlétének tétjeiről vázoltam néhány diszciplináris megközelítést, arra a következtetésre jutottunk, hogy a posztmodern társadalomtudományok szinte mindegyike arra a következtetésre jutott, hogy az ember és a közösségek létrejötte a kommunikáció képessége kifejlődésének, röviden a kommunikációnak köszönhető. Amit ezen a ponton úgy is összegezhünk, hogy a kommunikáció képessége az a közös alap, amely e tudományok felépítését lehetővé teszi, s amelyek által felszínre emelt összefüggések együttesen teszik lehetővé a kommunikációtudomány tárgyának a meghatározását. S igen szerencsésen művelik tudományukat a kommunikáció azon tudósai, akik tudományuk tárgyának meghatározásakor eltérnek a katedrák által is kikényszerített diszciplináris sovinizmustól, s hajlandóak mutatkozni az előbbi tudományok eredményeire támaszkodni.

Mindezek alapján, s összegezve az elmondottakat, azt mondhatjuk, hogy a kommunikáció modern tudománya nem egyszerre, hanem több alkalommal született meg, s mindegyik születése valamit hozzá tett a kommunikációtudomány tárgyának meghatározásához, kutatási módszertanával kapcsolatban is fejtettek ki elfogadható tevékenységet, valamint mindegyik körül alakultak ki iskolák is. Mi több, mára kifejezetten kommunikációtudományi paradigmák megalkotásának is tanúi lehetünk, s közöttük, amint az közismert, magyar kísérletek is születtek önálló kommunikációtudomány kidolgozására. Ezek a kommunikációtudományi megoldások, ahogyan az versengő paradigmáktól el is várható, különböznek egymástól, egyfelől a diszciplináris orientációikat tekintve, másfelől atekintetben, hogy a kommunikációnak mely létminőségeit ismerik fel, azaz fogalmaik léthorizontját tekintve is. Ennek következtében azt nem lehet állítani, hogy a kommunikációról szóló tudásunk

preparadigmatikus állapotban lenne, helyesebbnek tűnik, ha úgy fogalmazunk, hogy a kommunikáció mibenlétére vonatkozó tudásunk több, köztük kifejezetten kommunikációtudományi paradigma körül szerveződik napjainkban – s nem elképzelhetetlen, hogy a közeli jövőben megszületik az az integrált tudás, amely a kommunikációtudomány és a paradigmaticusság kérdésességét illető problémafelvetést megnyugtató módon lezárhatja.

Az imént azt jeleztem, hogy a kommunikáció „modern” tudománya – eltérően a telefonálás, illetve az egyes beszédhelyzetek különböző szemléletű megközelítések, illetve diszciplínák tudását felhasználó változataitól – a több, egymással versengő paradigma állapotáig jutott el. A második megjegyzés is, amit az imént ígértem, is ezzel a felismeréssel, illetve ennek alapjával van összefüggésben. Azzal nevezetesen, hogy a kommunikációról való gondolkodás ezen másik útján járók nem különféle beszédhelyzetekben lezajló folyamatoknak a megrendelőik gazdasági- politikai vagy emancipatórikus igényeinek megfelelő interpretációjára vállalkoztak, hanem a kommunikáció jelenségét, annak mibenlétét kívánták megérteni. Erre az összefüggésre támaszkodva, vagyis arra, hogy mindazokat a kísérleteket, amelyek a kommunikáció jelenségét kutatják, s a kommunikáció mibenlétéről általuk felszínre emelt ismereteket a kommunikációtudomány körébe soroljuk, akkor láthatóvá válik, hogy az emberiség történetének általunk belátható kezdeteitől fogva minden korban és minden közösségben, ha nem is e név alatt, de születtek a kommunikáció jelenségéről szóló elméletek. Nem is lehet másként, hiszen, ha hihetünk a posztmodern tudományoknak atekintetben, hogy a kommunikáció ad magyarázatot az ember és a közösség eredetének bizonyos aspektusaira, akkor magától értetődik, hogy a legkülönbözőbb korokban, s a lét legkülönbözőbb természetére vonatkozó előfeltevések alapján születtek, s kellett is, hogy szülessenek elméletek erről a sajátos, középponti jelentőségű alapképességünkről.

5.3

A kommunikatív jelenség elméletei

A kommunikatív jelenség elméleti igényű értelmezéseinek és a nem-kommunikatív képességeinktől való megkülönböztetéséről szólnak majd e könyv következő kötetei. Ez a tény sem teszi azonban fölöslegessé, hogy röviden jelezzem, hogy a történelmünk különböző korszakaiban, hozzáértve az éppen lecserélőben lévő modernitást is, milyen elméleti igényű megfontolások születtek – immáron nem a telefonálás instrumentális, vagy a nem kommunikatív beszédhelyzetek funkcionális magyarázataiként, hanem – a kommunikatív képességünk megértése céljából.

Wulf Schiffenhövel és Simon Roberts⁷¹ munkásságra támaszkodva jelzem majd a „primitíveknek” nevezett korai emberi közösségeken belül megalkotott „elméleteket” a kommunikativitás képességéről. Ezeknek a Schiffenhövel által *homo communicans*-nak nevezett elődeinknek az „elméleteiről és az azok alapján szervezett kommunikációs közösségeiről két összefüggést emelek ki. Elsőként azt aényt, hogy a kommunikáció képességének meghódítása során „primitívnek” elnevezett elődeink szinte minden lényeges elemet már kifejlesztettek, mi több, el is beszéltek. Másodikként azt az ebből következő tény, hogy amennyiben relevánsnak tartjuk az instrumentális és funkcionális ész elégtelenségére vonatkozó bírálatokat, akkor azt kell látnunk, hogy e közösségeket, legalábbis a nem célracionális, hanem interaktivitáson is túli, kommunikatív bölcsesség felől tekintve nehezen nevezhetjük primitíveknek. Kiderül majd ezen leírásokból, hogy korai elméleti kezdeményeiknek a „horizont” kapcsán kifejtettek szerinti komplexitása nemhogy elmaradt volna a későbbiekétől, kiváltképpen az őket primitívnek nevezők által felmutatott komplexitástól, de azt jóval meg is haladta. Mi több, szemben a modernista instrumentális ész által lerombolt lét-határ őrizetekkel, aminek következtében ezek önpusztító „civilizációkat” szerveztek, meglehetősen pontosan szervezett korlátokat emeltek az élettöbblet termelés és az önpusztítás közé. A Goethe varázslóinasának módján elszabadult instrumentális és funkcionális ész által kialakított civilizációhoz, s ennek horizontális differenciáltságához képest ugyan valóban elmaradtak, de, mint azt ennek kiépítési tévedéséig megtett utunk bizonyítja, a mélységi és időszerinti komplexitást tekintve ezen civilizációknál még előrébb is jártak. Aminek felidézésével nem valamiféle romantikus visszavágyódást akarok kifejezni, mi sem áll tőlem távolabb, hanem tény, állapítok meg az instrumentálisan és funkcionálisan

⁷¹ Simon Roberts: *Order and Dispute. An Introduction to Legal Anthropology*. Penguin Books. 1979.

szélesen differenciált civilizációnk és az előbbieket által elsorvasztott és gyarmatosított kommunikatív lehetőségeink ellentmondásossága alapján. E közösségek az instrumentális és funkcionális – ámde alapvetően problematikus – civilizáció terén, ha eltekintünk léthatár-örizeteiktől talán nevezhetők primitívnek, a „disputával” jellemzett kommunikatív szervezetüket tekintve azonban sok tekintetben megelőznek minket, s ezért e tekintetben semmiképpen sem nevezhetők primitíveknek.

Az ókor „kommunikációelméletei” közül, tekintve, hogy magas kultúrájának nevezett szakasza is több mint kétszerese az azóta eltelt tartamnak, s ezért sokféle elmélet született tárgyunkról, csak egyetlen példát emelhetek ki, hogy bemutassam az akkori álláspontot témánkról. Természetesen az ógörög időszakból idézek fel egy elméletet, a „*zoón logon ekhón*” elméletét, amellyel a görög ember létidentitását határozta meg, ki is lehetne más, mint az e tekintetben Platón tanításának keretei közt megmaradt Arisztotelész. Ebből a meghatározásból világosan láthatjuk majd, hogy a kommunikatív cselekvést e korban a posztmodern írásmóddal lét-esítő cselekvések között helyezték el, miáltal lét és létező egységét e korban is igen fontosnak tartották a kommunikatív cselekvés mibenlétének meghatározásakor is, s ezért a „bölcseesség” szerete szerinti létmódhoz kapcsolták. Mindezek arra is lehetőséget biztosítottak a korszak filozófusai és tudósai számára, hogy a nem-kommunikatív nyelvileg közvetített beszédcselekvéseket is megnevezzék a „*lália*” fogalmával, sajnálatos módon korunkban nem követett példát nyújtva a kommunikáció létteljesítményével ellentétes beszédaktusok megnevezésére is.

A katolikus középkorban, a teremtés Bibliában található, a kommunikáció fogalmának transzcendens módjához kapcsolódó magyarázata okán is, igen sok elemét, s – amit Szent Ágoston kapcsán korábban utaltam is e tényre – magát a kommunikációt is fogalmi szinten értelmezték a korszak teológusai és filozófusai, tudósai is. S annak következtében, ahogyan Istent értelmezték, a kommunikáció teológiai megfontolásának filozófiai interpretációiban a kommunikáló létezőt és az ezt lehetővé tévő transzcendens létet egymással egységben beszélték el. E helyt azonban nem a katolikus, hanem a protestáns értelmezések közül idézem fel Károli Gáspár Bibliafordítását, amelyben a létmód váltással elérhetővé váló „*logion kommunikáció*” és a „*lália*” megkülönböztetése ugyancsak középponti jelentőségű helyet kap, bizonyítván, hogy a református interpretációban is érvényesül lét és létező megkülönböztetése és egysége.

A három nagy történelmi korszak egy-egy kommunikációról szóló elméleti megközelítésének rövid ismertetését követően a *modernitás* számos kommunikációelméleti megközelítéséből emelek ki néhányat, a fontosabb elméleti kísérleteket bemutató példát. E típusok közül elsőként azt az instrumentális, illetve a funkcionális észre – azaz téves alapra – alapozott kísérletet emelem ki, amely a *rendszerelméleti* megközelítéseknek a sajátja, s amelynek legnagyobb alakja Habermas évtizedeken át vitapartner, Niklas Luhmann volt.⁷² A kommunikációelméletet alkotó hazai

⁷² Niklas Luhmann: *Bevezetés a rendszerelméletbe*. Gondolat, 2006.

tudósok közül ide részben Terestyéni Tamás könyvét⁷³ sorolhatjuk. Habermas kommunikatív észre alapozott elméletének, tekintettel arra, hogy e bevezetőben elméletének főbb pilléreit már ismertettem, rövid kivonatóval folytatom majd a huszadik századi kommunikációelméletek ismertetését.

Majd a Max Weber tanítvány Karl Jaspers szakrális szubsztantív egzisztencia-filozófiai kísérletét vázolom,⁷⁴ mint ami mintegy középpont helyezkedik el Habermas létező-filozófiai és a létfilozófiai értelmezések között. Horányi Özséb participatív kommunikáció elméletét⁷⁵ itt említem meg, mivel az osztrák és a szakrális kommunikációról adott, egzisztenciális meghatározásával valóban ebbe a típusba tartozik elmélete, s ennyiben meghaladja Habermas kísérletét. A Habermas által felvetett, de elfogult megközelítse okán egyoldalúan kifejtett „hit – tudomány” dichotómiának ezzel az érdekes, a szakrális formális megközelítéssel való megoldásával arra is példát mutatott, hogyan lehetünk úrrá egy rosszul felépített ellentétben. Ugyanakkor az alkalmazott formális – szintaktikai – logikai elemei révén inkább a Luhmann-féle megoldáshoz kellene sorolni, azzal a megjegyzéssel, hogy elméletében a rendszer- és a transzcendens elméletek egységbe foglalására is példát ad.

Utoljára azt a két megközelítést említem meg, amelyek ugyan a transzcendenshez való explicit viszonyukat tekintve eltérnek egymástól, implicit tartalmaik okán mégis egy típushoz sorolhatók: Ebner és Heidegger létező és lét egységének újragondolásával építkező megoldási kísérleteit. Heidegger, amint utaltam már rá, már korai „fenomenológiai-ontológiájával”⁷⁶ azt a megoldást kereste, ahogyan létező és lét egymással újra összekapcsolható, s az egzisztencia ontologikus megalapozást kap- s ezzel a „beszélő” és a „kommunikátor” ontologikus megkülönböztetéséhez nyújt nélkülözhetetlen alapokat. Késői nyelvfilozófiai munkásságával pedig a nyelv kulturológiai, jelentéshez kötött megértéséről mutatta ki, hogy a nyelv csak akkor nyerhet kielégítő megalapozást, ha filozófiai hermeneutikai szempontból, azaz az elbeszélte léttartalmak felől is végiggondolásra kerül –, s ezzel a kommunikátorok között közvetítő kommunikátum pozitív és az általa is használ „lália”: a fecsegés ontológiai értelmezésével negatív változatait is modern, vagy még inkább posztmodern módon is megkülönböztethetővé tette⁷⁷. Ferdinand Ebner az „én-Te” viszony transzcendens kifejtésével expliciten is a szakrális kommunikáció modern fogalmát dolgozta ki⁷⁸, megmutatván, hogy a kommunikáció lét és létező egységként elgondolt folyamatát különböző létminőségű alapokról kiindulva is el lehet beszélni. A „rajongónak” tartott Ebner által felvetett és kidolgozott „én-Te” viszonyt később Martin Buber⁷⁹ dolgozta ki konszolidáltabb formában, s ide sorolhatjuk a bevezető mottójának szerzőjét, Franz Rosenzweig is.⁸⁰ A

⁷³ Terestyéni Tamás: *Kommunikációelmélet. A testbeszédtől az internetig*. AKTI–Typotex, 2006.

⁷⁴ Karl Jaspers: *Bevezetés a filozófiába*.

⁷⁵ Horányi Özséb (szerk): *A kommunikáció mint participáció*. AKTI–Typotex, 2007.

⁷⁶ Martin Heidegger: *Lét és idő*. Gondolat, 1981.

⁷⁷ Martin Heidegger: *Útban a nyelvhez*. Helikon Stúdió XV. 1991.

⁷⁸ Ferdinand Ebner: *A szó és a szellemi valóságok. Pneumatológiai töredékek*. Nemzeti Tankönyvkiadó, 1995.

⁷⁹ Martin Buber: *Én és Te*. Európa, 1994.

⁸⁰ Franz Rosenzweig: *Nem hang és füst*. Holnap, 1990.

kommunikációelmélet magyar alkotói közül ehhez a csoporthoz tartom legközelebb állónak Buda Béla munkásságát⁸¹, aki az empátia fogalmával a kölcsönösség társaslélektani alapjait dolgozta ki, nemzetközileg ismertté vált színvonalon folyamatai elbeszélését, s ezzel lehetővé tette a szakrális kommunikáció társaslélektani leírását.

A kommunikáció fogalmi meghatározásának ezek a részben implicit, részben azonban explicit kifejtései, látjuk a második, elméleti kötetben, elegendő ismeretet nyújtanak ahhoz, hogy ezek alapján meg lehessen kezdeni *a kommunikáció onto-kommunióra és bölcsességre alapozott elméletének* a felvázolását is. Ettől a megközelítéstől várható, hogy két olyan kérdésre, amelyekre a korábban kidolgozott kommunikációelméletek nem tudtak választ adni, plauzibilis választ tud adni.

Először is, hogy egységes keretben lesz képes elbeszélni a különböző – szakrális, anyagelvű és az itt még nem érintett mesterséges-hatalomelvű – létmódokat jellemző beszéd típusokat és beszédmódokat, illetve, hogy nemcsak az elnyúló antagonizmuson belüli megegyezéseket tudja majd megjeleníteni, hanem az azon kívülre is tekinteni képes, a létnyelvek által közvetített kommunikáció – és közössége – miben létéről tud érvényes mondatokat, s elméletet is megfogalmazni.

Ennek a képességnek a megalapozása céljából először, az első, történeti kötetben, rövid példákon keresztül jelzem a nagy történeti korszakok kommunikáció-felfogásait. Illetve a második, az elméleti kötetben – remélhetőleg a korunk és a kommunikáció fogalmára és elméletére hártott tétek által megkövetelt, lét és létező egységét elbeszélni képes nagy elmélet felé mutató módon – felvázolom azt a kommunikáció fogalmat és megalapozó elméletét, amely az eddigieknél pontosabb és a kommunikáció pontos meghatározása tétjeire is választ képes adni.

⁸¹ Buda Béla: *Empátia*. Gondolat, 1978.

