

Lurcza Zsuzsanna

A kultúra és a történetiség hermeneutikai kritikája

A kultúra analizésének tudományossá válása és az ún. törvényszerűségeinek feltárása a felvilágosodás korára vezethető vissza. A 19. században fellendül az érdeklődés a kulturális evolúció feltérképezése iránt, így a kultúra tudományos kutatása elsősorban annak *eredete* felől közelítődött meg. E tudományos vizsgálódási perspektíva már kijelölte és előrevetítette a későbbi szaktudományos kutatások számára az utat. A kultúra fogalmának szaktudományos megközelítései, valamint a kultúra fogalmára vonatkozó definiálási kísérletei javarészt a kultúra eredetére, érvényességére, használatára és korlátaira kérdeznék rá.¹ Ezek a tudományos megközelítések elsősorban a kultúra eredetét vizsgálják, konkrétan azt, hogy hogyan keletkezett a kultúra? Itt mondhatni fel sem merül még a kultúra történeti meghatározottsága. E vizsgálódási horizontokból kiszorol a kultúra mint történetiség, tapasztalat, és a kultúra létmódja is homályban marad, inkább a tradíció és történelemellenesség az, ami jellemző rá, holott a filozófiai vizsgálódásokban a történetiség kérdése és a kultúra történelmi aspektusának előtérbe kerülése úgymond kötelezővé válik. A felvilágosodás azzal a lépésével, hogy az ész teszi meg az autoritás legfőbb forrásának, éppen a tradíciót és a történetiséget kezdi ki, ugyanakkor kiszorítja a kultúra olyan fogalmi elődjét, mint a humanizmus vagy a képzés (*Bildung*). A hermeneutikai megközelítés egyrészt rámutat a felvilágosodás előítéletének előítéletességére, „felvilágosítja a felvilágosodást önmagáról”,² de ugyanakkor nem hódol be a tradicionalizmusnak.

Kultúrafogalmak filozófia és szaktudomány között

Az *eredet* kapcsán az első kérdés abból adódik, hogy a tudomány milyen formában képes egyáltalán arra rákérdezni. A tudomány számára az eredet ugyanis módszertani problémát okozhat, mivel az eredet nem ellenőrizhető le, nem ismételtető meg, nem adatolható. Ez az egyik oka annak, hogy a tudomány önmagában nem válaszolja meg a kultúra eredetére vonatkozó kérdést, ugyanakkor a kultúra – mint általános fogalom – absztrakt marad. A kultúra eredetére vonatkozó igényesebb kultúratudományi kérdésfeltevések nem iktatják ki a filozófiai megközelítéseket, mivel a kultúra eredetére vonatkozó kérdés valójában kimondottan csak tudományosan nem vizsgálható, s maguk a kultúratudományok is a filozófiához nyúlnak vissza, amikor az eredetre vonatkozó kérdést vetik fel.

Lurcza Zsuzsanna (1985) – doktorandus, BBTE, Kolozsvár, lurcza_zsuzsa@yahoo.com

A tanulmány az Európai Szociális Alap által 2007–2013 között a POSDRU/88/1.5/S/60185 számú szerződés alapján társfinanszírozott „Újító jellegű doktori tanulmányok a tudáselvű társadalomban” című projekt keretében készült.

¹ Kroeber, Alfred Louis: *A kultúra fogalma a tudományban. = Mérföldkövek a kulturális antropológiában.* Szerk. Bohmann, Paul – Glazer, Mark. Bp. 1997. 159.

² Fehér M. István: *A megtört tradíció. A hagyomány létmódja idegenség és ismerőség között.* Protestáns Szemle 2001/2–3. 66.

Filozófiailag a kultúra eredetének kapcsán értekezett Rousseau, Kant, Hegel, Humboldt, akik a kultúra eredetére vonatkozó kérdést a korszakokra jellemző nyelvproblematika felől közelítették meg. Már Rousseau felismerte a nyelv eredetére vonatkozó kérdés körben forgását tudniillik hogy a nyelv feltételezi a társadalmat, de a társadalom is a nyelvet, avagy a beszéd a nyelvet és a nyelv a beszédet, azonban elgondolása szerint „a nyelvek nem születhettek meg és nem szilárdulhattak meg egyedül az ember erejéből”.³ Rousseau állásfoglalása a nyelv és a beszéd eredete kapcsán – Vico gondolatait továbbfejlesztve – úgy fogalmazható meg, hogy „a beszédet elsőként nem a szükségletek, hanem a szenvedélyek hívták életre”.⁴ Míg Rousseau és Kant szerint a nyelv fokozatosan fejlődik ki, addig Herder és Humboldt szerint a nyelvre nem jellemző a fokozatos fejlődés. Itt azonban nincs mód arra, hogy e nyelvfilozófiai kérdéseket tovább vizsgáljuk, mindössze az a cél, hogy kimutassuk – a kor gondolkodói számára –, az a fő kérdés, hogy a nyelv, a kultúra, a társadalom mint valami „nem természeti” hogyan jött létre a természetből. A kezdet már mindig elkezdődött? Vajon a körbenjárás az eredet problematikája, nyelv és beszéd, nyelv és gondolkodás, természeti és nem-természeti párbeszéde? Vajon a nyelv, a kultúra, a társadalom jelenségeire szóló magyarázatok kizárólag a természetből érthetőek meg, vetíthetőek vissza? – tehetjük fel jogosan a kérdést.

Hegel az eredetet a genezis kapcsán veti fel. Abból indul ki, hogy az első emberi állapot a paradicsombeli ártatlanság állapota, amelyre a természet egysége a jellemző.⁵ A bűnbeesés utána viszont a kultúra kiválni látszik a természetből, s ekképp egyfajta megkettőződés jön létre, kivetettség, diszharmonia és a „nem természetesség” állapota. A természetes állapot azonban nem hasonlik meg, ekképp a kiválás nem is természetes, hanem a szellem műve, azaz szellemi *történet*, ugyanis a szellem különbözik el önmagától, a természetes állapotban alakuló élet egyedüli célja így önmaga naturalitásának „feláldozása”, azaz szellemivé válása.⁶ A természet nem tisztán csak természet vagy külső világ, hanem az a közeg, amelyben az ember megismeri Istent. A véges szellem tudatossága Istentől a természet közvetítése által jut el hozzánk, a természet így a szellem és az ember számára való.⁷ Hegel oda jut el, hogy az, hogy milyen volt a természetes, valójában csak utólag látszik meg, mivel az, hogy mi is a természetes, a megkettőződés után érthető meg, így tulajdonképpen csak a megkettőződés után keletkezik a normális, a valódi természetes, mivel „a szellemi ember valami többet hoz így létre, mint az egyszerű természetes”.⁸ Az embernek az így elgondolt természetessége azonban természetes marad, de másképp. Ebben a természetességben az emberhez hozzá illő természetesség mint kíváncsiság és akarat érvényesül, ezért mondhatni „gonosz”. Éppen azért, hogy akaró lény, már különbözik az állatoktól, s így van meg a maga természetességében, azért gonosz, mert természetes.⁹ Ezért van az, Hegel szerint, hogy a kiinduló gondolat, miszerint az

³Rousseau, Jean-Jacques: *Értekezés az emberi egyenlőtlenségek eredetéről*. = Uő: *Értekezések és filozófiai levelek*. Bp. 1978. 107.

⁴Rousseau, Jean-Jacques: *Esszé a nyelvek eredetéről, melyben a melódiáról és a zenei utánzásról is szó esik*. Bp. 2004. 6.

⁵Vö. Hegel, G. W. Fr.: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke 12. Frankfurt am Main 1986. 78–79.

⁶Vö. Hegel, G. W. Fr.: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*. Werke 17. Frankfurt am Main 1986. 248.

⁷Vö. uo. 249.

⁸„der geistige Mensch fordert aber etwas Höheres als bloß Natürliches.” Uo. 250.

⁹Vö. uo. 253.

emberiség első állapota az ártatlanság állapota, valójában az állati ártatlanság állapota. Viszont „az embernek bűnösnek kell lennie; ő jó, de nem úgy kell jó legyen, ahogy egy természeti dolog jó, hanem ő a bűne, akarata kell legyen”,¹⁰ ez az, ami az embert igazán emberré teszi, hisz az ártatlanság csak az akaratélküliséget fejezi ki.

Hegelnek az eredetre vonatkozó eszmefuttatása ahhoz a következtetéshez vezet el, hogy a természetes mint természetes nem kifejezetten a naturális sajátság felől gondolható el, hanem a valódi természetes már éppen a naturális és a szellemi összjátékának közegében áll. Sajátos emberi szemlélődési módunk felől vizsgálva a természetes és a szellemi sosem úgy van jelen, hogy a naturális leválasztódik minden szellemi szférától, vagy pedig fordítva, hanem ezek a világ- és az öntapasztalatunkban együtt jelentkeznek, nem pedig mesterséges leválasztás vég-eredményei, amelyek a leválasztás után végre vizsgálhatóak lennének. Mindez azt jelenti, hogy az így elgondolt természetes – amely a naturális és a szellemi egymásba játszásaként van jelen – az, ami valóban természetesen adódik számunkra, s ez már mindenféle vizsgálódás és kérdés előtt a maga természetességében jelen is van. A kultúra vonatkozásában ez azt jelenti – a természetesnek és a szelleminek a mesterséges szétválasztásától eltekintve –, hogy az ami naturális, a szellemi által válik természetessé, s az, ami szellemi, a naturálisban is kiütközik és természetessé válik, maga „a természet is történeti” – állítja Heidegger.¹¹

A filozófiai megközelítésekkel ellentétben, *kultúrológiai* vonalon Leslie A. White a kultúrát úgy vázolja fel az eredet, energia és evolúció felől, hogy a kultúra „olyan mechanizmussá válik, amely az ember szolgálatára birtokba veszi és munkára fogja az energiát, másodsorban pedig olyanná, mely irányítja és szabályozza az emberi viselkedést a létfenntartással”.¹² Filozófiailag azonban a kultúra a maga lét- és jelentéstartalmaiban közel sem alacsonyítható pusztán mechanizmussá, s nem is a birtokbavétel által lehet kifejezni vagy megérteni. Mi módon lehet birtokba venni a kultúrát? Ugyanakkor mi birtokolható általa, és ki az, aki birtokolja? Nem mondható-e – ha már a birtoklásról mindenképp szólni kell –, hogy a kultúra ugyanúgy birtokol minket? Valójában a birtoklás kifejezés sem adekvát, ugyanis itt nem annyira a birtoklásról, mintsem az *összetartozásról* van szó. Ugyancsak a természet birtokbavételenék gondolata jelenik meg az amerikai kultúratudomány atyjaként emlegetett Tylor szociálandropológusnál is: „kultúráról mint egy közösség irányított magatartásáról akkor beszélhetünk, ha a természet birtoklása anyagi, erkölcsi és szellemi téren olyan állapotot teremt meg, mely magasabb és jobb, mint az, melyet az adott természetes viszonyok nyújthatnak; ismertetőjele a szellemi és anyagi értékek összhangzatos egyensúlya, és eszményképe, melyben a közösség különböző aktivitásai összpontosulni igyekeznek, lényegében egyöntetű.”¹³ Tylor a definíciót a következőképp folytatja: a kultúra „olyan komplex egész, amely magában foglalja a tudást, hitet, művészetet, erkölcsöt, jogot, szokásokat és mindazon egyéb készségeket és magatartást, amelyet az ember, mint valamely társadalom tagja sajátított el.”¹⁴ Ugyancsak antropológiai vonalon Ralph Linton a kultúrát

¹⁰ „Der Mensch soll schuldig sein; insofern er gut ist, soll er nicht sein, wie ein natürliches Ding gut ist, sondern es soll seine Schuld, seine Wille sein” Uo. 253.

¹¹ Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Bp. 1989. 446.

¹² White, A. Leslie: *Az energia és a kultúra evolúciója*. = *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. 483.

¹³ Tylor, Edward Burnett: *A primitív kultúra*. = *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. 120.

¹⁴ Uo. 121.

a következőképp határozza meg: „a kultúra [...] elképzelések, szokások és kialakított érzelmi reakciók szervezet csoportja, amelyekben osztoznak egy társadalom tagjai.”¹⁵

E szociálintropológiai definíciók felől szemlélődve a kultúra úgy jelenik meg mintha az képességek összessége volna. Itt a kultúra egy olyan objektum, amely tőlünk és rajtunk kívül áll, amely minket kívülről határoz meg, s nem olyanképp, mint ami hozzánk is tartozik, amelyben már mindig is benne állunk. A kultúra úgy jelenik meg, mint ami egy vizsgálható objektum, s nem úgy, mint ami önálló életet él, melyet a benne álló identitások is generálnak, és amelyeket a kultúra is formál, még azelőtt mielőtt arra rákérdeznének. A kultúra viszont nem kívülről vizsgálható objektum. Ezekben a felvetésekben és definíciós kísérletekben az a fajta tudományosság érvényesül, amelyet valamiképp a humántudományok egyes irányzatai napjainkban is releváns vizsgálódási perspektivaként gondolnak el, amikor olyan tudományosságot igyekeznek szentesíteni, amely valójában nem lenne alkalmazható saját problémáik megértésére és értelmezésére, mert ezen problémák természete más értelmezést kíván meg, mégpedig olyan értelmezést, amely a dolog természetére hangolódik, nem pedig egy diszciplína előre kiépített (vagy homályban hagyott?) vizsgálódási és módszertani rendszeréhez igazodik. Ezért van az, hogy amikor ezekből a megközelítésekben vizsgálják a kultúrát, leválasztják azt saját közegének szférájáról, leválasztják saját létmódjáról, s végül abból, ami még a kultúrából maradt (ha maradt még valami), állítanak elő általános érvényű következtetéseket, vagy pedig kizárólag már az eleve történeti, kulturális, nyelvi, vallási stb. kereteken belül megfogalmazódott etnográfiai leírásokra korlátozódnak.

Az amerikai antropológia kulturális realizmusa az elméleti megközelítések és problematizálások hiányában a kultúra fogalmának definiálását az etnográfiai leírások halmazából állítja elő. Az etnográfiai leírások java része „az alacsonyabb fejlettségi szinten álló törzsek civilizációjának és a magasabb fejlettségi szinten álló nemzetek civilizációjának”¹⁶ az összehasonlításával foglalkozik, Európában az etnológiai kutatások ugyancsak az ún. „egzotikus”, Európán kívüli „egyszerű” társadalmak kutatására irányulnak. A kultúra meghatározása és definiálása itt az etnográfiai leírásokra korlátozódik, amelynek módszertana már eleve készen állóként vet össze két kultúrát, úgy, hogy a *saját* kultúra már mindig is felsőbbrendűként jelenik meg az ún. „primitív” kultúrával szemben. Habár az amerikai kulturális antropológia – a kulturális relativizmus nevében – a különböző kultúrák egyenértékűségét hirdeti, vizsgálódási horizontjában a másik kultúrát mégis valamiképp alacsonyabb rendűként, „fejletlenebbként” kezeli. Derrida rámutat, hogy az etnológia olyan európai tudománnyá lesz, amely akarva akaratlanul a hagyomány fogalmait használja, le is leplezi az etnocentrizmus premisszáit, de ezzel párhuzamosan az etnológus diskurzusaiba is foglalja azt.¹⁷ Derrida jogosan megfogalmazott kritikáján túllépve az antropológia kulturális realizmusa nem rendelkezik az etnográfiai leírások autentikusságának iránypontjait és értelmezési lehetőségeit kijelölő értelmezésmérettel sem.

¹⁵ Linton, Ralph: *Kultúra és normalitás. = Mérföldkövek a kulturális antropológiában.* 285.

¹⁶ Tylor: *i.m.* 108.

¹⁷ Vö. Derrida, Jacques: *A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diszkurzusában.* Helikon 1994/1–2. 24–25.

A szaktudományoktól a filozófiai hermeneutikáig

A szaktudományos vizsgálódási horizontok tágítására vonatkozó igény jelenik meg J. Assmann és C. Geertz munkásságában. Assmann a kultúrát az *összekötő erő* felől közelíti meg, amely által kapcsolat létesíthető a múlt és a jelen dimenziói között, ezt nevezi a *kultúra konnektív struktúrájának*,¹⁸ amelyben az egyéni és a közösségi identitásunk alakul. Assmann elgondolása szerint azáltal, hogy a kultúra összekapcsolja a jelent a múlttal, perspektívát nyit a jelennek, helyesebben fogalmazva, a kultúra ezen természete formálja magát a jelent is, a jelen így a múlt által határozza meg magát mint a múltból alakulót, a jelen úgy jelen, hogy magába zárja a múltat is, mely az elbeszélésekben, mitikus történetekben, kulturális objektumokban maradt fenn és szól hozzánk. Ez viszont fordítva is ugyanúgy érvényes, vagyis a múlt is csak annyiban múlt, amennyiben az illető társadalom azt rekonstruálni képes, ekképp maga a múlt is folyamatosan a jelen interpretációs és rekonstrukciós potencialitásától függ. Az interpretációs és a rekonstrukciós potenciál mellett elkerülhetetlen megemlíteni a mindenkori hatalom és politikai uralom szerepét a kollektív emlékezet tekintetében. A hatalmi, politikai elit magában hordozza nemcsak a jövővel, hanem a múlttal kapcsolatos döntéseket is. A hatalmi, politikai elit a múltból legitimálja magát, a jövőre nézve pedig igyekszik megörökíteni, fenntartani önmagát és hatalmi státusát.

Amikor Assmann a kultúrát konnektívumként vizsgálja, akkor az emlékezésnek a közösségalapító jellegére mutat rá, „az emlékezés kultúrája a »közösségalapító emlékezettel« függ össze”,¹⁹ ekképp valamennyi közösség emlékezetközösségnek tekinthető. Az emlékezetközösségben alakul az egyénnek és a csoportnak az identitása, kapcsolatot létesítve a múlttal, a múltban élő emberekkel és értékekkel, ezért az emlékezés kultúrája a múltra való vonatkozásnak tekinthető. A kollektív emlékezetnek a múltra való vonatkozása azonban mégsem a múltnak mint olyannak a változatlan fennmaradását jelenti, hanem valójában csak annyira a „valóságos” múlt, amennyiben az illető társadalom rekonstruálni tudja azt. Így a múlt rekonstruálása mindig egy kulturális újratemtése a múltnak, mely függ a jelen értelmi szükségleteitől és interpretációs intencióitól. Ezen a ponton Assmann egyfajta elmozdulást képvisel a kifejezetten szaktudományos megközelítések irányából az értelmezés elmélete felé.

C. Geertz vizsgálódási horizontja már határozottan eltér a kísérleti tudományok törvényszerűségeitől, és az értelmezéshez, valamint a jelentések feltárása felé fordul. Habár nem ért egyet azzal a nézettel, miszerint a kultúra elméleti keretben lenne értelmezhető, mégis egyfajta nyitást képvisel a szaktudományos megközelítések talaján megfogalmazódott interpretatív elméletével, a kultúra értelmező elméletének lehetőségeit vizsgálva. Geertz ezzel a lépésével az antropológia módszereit illeti kritikával, mivel elgondolása szerint az antropológia törekvése a kultúra fogalmának megvilágítását illetően minduntalan csak körvonalazza és ugyanakkor korlátozza e fogalom megértését, s nem tartja tiszteletben annak „uralmi igényeit”.²⁰ Geertz kritikailag viszonyul a Tylor féle kultúra-definícióhoz is, mivel Geertz a kultúrát inkább egyfajta szemiotikai hálónak tekinti, amely éppen az értelmező tudomány által válik vizsgálhatóvá, mintsem száraz leírásnak.²¹ Geertznek a kultúra definiálására vonatkozó antropológiai kritikája

¹⁸Vö. Assmann, Jan: *A kulturális emlékezet*. Bp. 1999. 16.

¹⁹Uo. 30.

²⁰Geertz, Clifford: *Sűrű leírás. = Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. 714.

²¹Vö. uo. 715.

a vizsgálódási irányt az értelmezés és a hermeneutika felé fordítja, kihangsúlyozva, hogy „a kultúra tanulmányozása során a jelentéshordozók nem tünetek vagy tünetegyüttesek, hanem szimbolikus cselekedetek vagy szimbolikus cselekedetegyüttesek, a cél pedig nem a terápia, hanem a társadalmi beszéd elemzése”.²² Azt is kihangsúlyozza, hogy „a kulturális elemzés lényegéhez tartozik, hogy befejezetlen”,²³ éppen ezért az értelmezésnek magának is folyamatosan fenn kell állnia. A Geertz által képviselt értelmező antropológia már határozottan módszertani nyitást képvisel a hermeneutikai megközelítések irányába (a részt vevő megfigyelő, a sűrű leírás, száraz tények helyett interpretált valóság).

Összegzésképp elmondható, hogy a tudományos, evolucionista elméletek háttérbe szorították a kultúrának a történetiség felől feltárható értelmezési lehetőségét, és egy genetikus perspektívából szemlélődtek. Később azonban a történetiség kérdése hangsúlyos szerepet kap az amerikai antropológiában is, lásd Franz Boast, aki megalapítja az antropológiai kutatásokon belül a történeti iskolát, amely által kijelöli az ún. modern antropológia irányát. Azonban ebben az új vizsgálódási beállítódásban, amely antievolucionistának vallja magát, mégiscsak a fejlődés vizsgálata marad a központi kérdés, mindössze más kritériumok alapján. Az antropológia kezdetben az evolucionista elmélethez és a természettudományos vizsgálódási perspektívához állt közel, a modern antropológiai szemléletben viszont már a történetiség is helyet kap. A Graebner osztrák–német iskola szembeállítja az evolucionista szemléletet a történetiséggel, azonban az etnológia módszertanát úgy alapozza meg, hogy a „primitív” népeket a múlt és a saját múlt élő archívumaiként tekinti, ez viszont ugyancsak mechanikus értelmezésnek minősíthető.

Az antropológiai koncepciók nagyrészt empirikus fogantatásúak, elméletileg beszűkítők, mivel egy meghatározott elméleti horizonton belül mozognak, s ebből a rendszerből kitekintve nyújtanak egyfajta értelmezési keretet empirikus adatok vizsgálatához, vagy pedig éppen a száraz leírásra orientálódnak, ezért is kevésbé teszik lehetővé az elméleti horizontoknak a tágítását, illetve más szempontok szerinti újraalkotását. Mindez ahhoz a következtetéshez vezet el bennünket, hogy egy olyan tapasztalati világ vizsgálatában mint amilyen a kultúra is, megkerülhetetlenek az értelmezéséhez és a megértéséhez olyan kérdések, amelyeket a szaktudományok a maguk módján nem tudnak megválaszolni, legtöbbször fel sem vetnek, mivel a módszertani tudatuk és eszköztáruk nem képes erre kiterjedni.

A gadameri hermeneutika és annak a humanista tradícióhoz való visszanyúlása a kultúra fogalmának és jelenségének filozófiai-kultúrológiai megalapozásában elengedhetetlen, hisz éppen olyan kérdésekre irányul, amelyre a tudományok és szaktudományok a maguk vizsgálódásbeli beállítódásukban nem képesek felvetni. A humanista, történeti-filológiai tradícióhoz vezethető vissza egyáltalán az a szellemtudományi beállítódás, amely a természettudományos megismeréssel, pozitívizmussal, naturalizmussal szembehelyezkedik, s amely közegében a filozofálás új teret nyer. Gadamer szerint azonban a hermeneutika státusa nem azon áll vagy bukik, és nem is az a feladata, hogy a megértés módszereit kidolgozza, „hanem azokat a feltételeket kell feltárni, amelyek közt a megértés történik”.²⁴ Ezek a feltételek azonban nem módszer jellegűek, a hermeneutika a szaktudományok kérdéseire ezért kereteket nyújthat, de módszert

²² Uo. 737.

²³ Uo. 739–740.

²⁴ Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Bp. 1984. 210.

nem. Egy ilyen keret lehet a kultúra játék által elgondolható létmódja, a képzés és a képződés, a kultúrában jelenlevő értelem- és jelentéstartalmak „fordítása” és értelmezése,²⁵ a hatástörténeti tudat tudatosítása, a végesség tudata, a dialógusfolyamat és történetiség kérdése, vagyis a *paideiához*, *Bildunghoz*, *humanizmushoz* való visszanyúlás. Mindezek mentén a történetiség kérdése kerül előtérbe.

Kultúra és történetiség

A lineáris időszemlélet határozott módon csak a 17. századtól kezdve fogalmazódik meg, uralkodó eszmévé pedig csak a 19. századtól válik. A történetiségünkre való rámutatás egészen Vicóig vezethető vissza. A történetiség Vicónál éppen abban a vonatkozásban merül fel, amit ma kultúra kifejezéssel illetünk. Ez a történetiség egy meghaladott természet, amely már más ontikus státussal rendelkezik, „*egy örök eszmei történelem*, amely szerint időben lefolyik az összes népek történelme”²⁶ Vico kimutatja, hogy a történelmi világot emberek alkották, amennyiben pedig emberek alkották, annyiban meg is érthető. Rousseau is, amikor a nyelv fokoza-tosságának kérdését taglalja, a történelem folyamatosságára és visszafordíthatatlanságára utal, s szembehelyezkedik a körkörös-ciklikus elméletekkel. A kultúra történeti megközelítése jut hangsúlyos szerephez Herdernél, aki továbbviszi azt a vicói gondolatot, miszerint a történelem megérthető, és az állítja, hogy amennyiben megérthető, annyiban tökéletesíthető is. A kultúra kérdése a történetiség és a nyelv felől bukkan fel Vicónál, valamint a 18. század nyelvfilozófusainál, és oda is jutunk vissza Heideggernél, Gadamernél.

Történetiség kontra periodikusság

A modern nyugati kultúra történetiségével szembehelyezkedő periodikus időszemlélet számos korszak és kultúra gondolkodásmódját hatotta át. Az archaikus társadalmak és a korai kultúrák felfogása szerint az idő körkörös és szüntelenül megújul ad infinitum. Néhány irányzat újra létjogot akar adni a ciklikus időszemléletnek, „ezek az irányzatok eltekintenek a historizmustól, de magától a történelemtől mint olyantól is”²⁷ M. Eliade vallástörténész szerint ezek a szemléletek a történeti idő elleni lázadás jegyében fogalmazódnak meg. E kísérleteknek pedig az a céljuk, hogy a túlterhelt történelmi időt visszahelyezzék a kozmikus, körkörös és egyben végtelen időbe.

A modern nyugati ember általában elveti a periodikusság gondolatát, és tagadja az ismétlés archaikus felfogását. Ezzel szemben az archaikus ember életében az idő felosztását a rítusok határozták meg, „azok a szertatások szabják meg tehát az időegységeket, amelyek a közösségi

²⁵ A hermeneutikai szemléletben a kultúra fordításként is megragadható mint értelem- és jelentéstartalmak fordítása. Mégse pusztán fordításról, hanem értelmezésről is van szó, hisz a múlt értelem- és jelentéstartalmait újraalkotva áthelyezzük jelenbeliségünkbe. Ez egyrészt nyelvi kérdést, de másrészt fogalmi kérdés is, a hagyomány „nyelvi konstitúcióját tekintve a feladat valamely múltbeli nyelvezetnek, fogalmiságnak a jelen nyelvére való átültetése”. Lásd. Fehér M. I.: *i.m.* 62.

²⁶ Vico, Gian Battista: *Az új tudomány*. Bp. 1963. 114.

²⁷ Eliade, Mircea: *Az örök visszatérés mítosza*. Bp. 2006. 220.

élet folytonosságának teljességét hivatottak fenntartani”.²⁸ Az idő periodikus megújítása előfeltételezi az új teremtést, amely tulajdonképpen a kozmogóniai cselekedet *ismétlése*. Minden rítus és szertartás kifejezi a teremtésről való megemlékezést, a kozmológiai tett megismétlését. A szertartások nemcsak azt jelképezik, hogy egy időszak egyértelműen véget ért, és új kezdődik, hanem azt is, hogy az elmúlt idő eltörölt. Minden új év ezáltal az idő újrakezdése, a kezdetétől fogva való ismétlése a kozmogóniának. Az archaikus társadalom így évente visszatér a káoszba, minekután bekövetkezik az új teremtés. A világ teremtése így mindig megismétlődik ad infinitum. Eliade rámutat, hogy az archaikus társadalmakat egy időszakos megújulási vágy jellemzi, ezt pedig az idő semmissé tételével érik el. A megújító szertartások, archaikus rendszerek legfontosabb vonása, hogy eltörlik a konkrét időt, azaz történelemellenesek. Az idő minduntalan való megújítása, továbbá az időszakos teremtés felfogása éppen a történelem felszámolását szorgalmazza. Az archaikus ember így nem próbálja önmagát történeti lényként felfogni, számára az emlékezet, csakúgy, mint az idő, nem érték, ezért a mitikus ember a folyamatos jelenben él.

Az emberiség elpusztulásának és újjászületésének ciklikus felfogását a történelmi kultúrák is megőrizték, a *Nagy Év* gondolata az egész hellenisztikus világban elterjedt, később a rómaiak, bizánciak is átvették. E szerint az elképzelés szerint a világegyetem örök, de időszakonként, minden Nagy Évben elpusztul, majd újjáalakul. Eliade ezeknek az elgondolásoknak a derülátó voltára hívja fel a figyelmet, „e derülátás, tömören fogalmazva, azt a tudatot jelenti, hogy az időszakos világszerencsétlenségek természetesen, sőt értelmük van, de mindennekfelett: sohasem véglegesek”.²⁹

A kozmikus és mitikus felfogásokat áthatja az elmúlt dolgok ciklikus újramegjelenésének az elképzelése. E nézet arra az elgondolásra alapoz, hogy ahhoz, hogy a dolgok megmaradjanak, *ismétlésre* és *visszatérésre kell kényszeríteni* őket. Az idő itt valójában csupán arra való, hogy a dolgok megmutatkozhassanak és létezhessenek. Az archaikus ember számára minden örökkön-örökké ismétlődik, a hagyományos társadalmakban így kimutatható egyfajta történelemellenesség, mivel azok nem hajlandóak a történelmet elfogadni vagy értelmet tulajdonítani neki.

A modern filozófia meghatározó történetiségkritikája Nietzschehez kapcsolódik, azonban ez a történetiségkritika és „történelemellenesség” áthatóbb vizsgálatot igényel, hisz ez is egyike Nietzsche paradoxonainak. A *Második korszerűtlen elmékedéseket* Nietzsche a történelem kérdéskörének szentelte, ahol kifejti, hogy a múltnak alárendelt történeti ember életét az emlékezés irányítja, „a túlértékelt múlt az önmagát a jövőre nyitottnak tekintő egzisztencia minden cselekedetének egyetlen forrása lesz, és így a történelem gyakorlatilag az élet szinonimájává válik”.³⁰ Nietzsche rámutat arra, hogy az európai kultúra időhöz kapcsolódó viszonya fokozatosan alapozta meg a történelmi szemléletet, továbbá hogy a nyugati kultúrában a történelmi szemlélet diadala érvényesül. *A történelem hasznáról és káráról* című művében kijelenti, hogy szükség van a történelemre, de másképp van rá szükség. A hagyományos időszemlélet meghaladására tett kísérlete során bevezeti a *történetietlen* és *történelemfeletti* világlátás fogalmait. A történetietlen világlátás strukturális jellemzőit ugyancsak *A történelem hasznáról és káráról*

²⁸ Uo. 82.

²⁹ Uo. 132–133.

³⁰ Biczó Gábor: *A „történeti lét” időstruktúrája Nietzsche korai bölcséletében.* = *Európa Nietzsche után.* Szerk. Loboczky János. Eger 2005. 61.

című művében vizsgálja, ahol egy metaforával fejezi ki a történetietlenség lényegi problémáját: az emlékezésre képtelen állat a folytonos felejtésben él, ezáltal képtelen megragadni a pontoszerű horizontjából az idő folyamatát. Szembeállítja a történetiséget és a történetietlenséget, e kettő közül pedig a történetietlenség és a felejtési tudás az, ami elhozhatja a boldogságot, „aki nem képes minden múltat feledve a pillanat küszöbére telepedni, aki nem tud egy ponton – mint a győzelem istennője – szédülés és félelem nélkül megállni, az sosem fogja tudni, mi a boldogság, s ami még rosszabb: sosem fog olyasmit cselekedni, ami másokat tesz boldoggá”.³¹ A történeti ember hiszi, hogy a létezés értelme annak folyamatosságában rejlik, azért fordítja tekintetét a múlt felé, mert a jelen a folyamat eddigi menetéből tanulja megérteni. A történelemfeletti ember viszont nem a folyamatban látja a lényegét, mivel számára a világ minden egyes pillanatban elkészült, és a végéhez ért, a múlt és a jelen ugyanaz. A történelemfeletti szemléletről akkor beszélhetünk, ha valaki képes a történelem nélküli légkört számtalanszor és minduntalan föllelni, „a történelemfeletti ember mentes a történelemtől, mert a létezés értelmét egyáltalán nem a fejlődésben látja”.³² A történelemfeletti ember a világot a totális jelenlét örökkévalóságának egységeként szemléli, ezért a történelemfeletti szemlélet meghatározó körülménye a jelenbeliség.

Mind a történeti, mind a történetietlen szemlélet szükséges egy egyén, nép vagy kultúra egészségéhez, a lényegi kérdés, hogy képesek vagyunk-e kellő időben felejtetni és kellő időben emlékezni – állítja Nietzsche. Heidegger Nietzsche-olvasatában az emberre a történetiség és a történetietlenség, a felejtés és az emlékezés egyaránt jellemző, az *összetartozás* értelmében.³³ Minden cselekvéshez felejtés is tartozik, azonban tudnunk kellene azt, hogy hol a határ, amelynél a múltat el kell felejtetni, hogy ne váljék a jelen sírásójává – ahogyan Nietzsche fogalmaz. A történeti embereknek már-már elképzelésük sincs arról, hogy milyen is lehet történetietlenül gondolkodni. Mindezzel a történelem túlbujánzására és a múlt *tekintélyére* mutat rá, az életet ez a történeti érzék nem konzerválja, hanem mumifikálja, „csak az élet őrzéséhez ért, nemzéséhez nem; ezért becsüli le a keletkezésben lévő, ebben az irányban nincs kitaláló ösztöne”.³⁴

Nietzschénél tehát a történelem túlbujánzásának az ellenszere a történetietlenség és a történelemfeletlenség. A történetietlenség háttérbe szorítja a túlzott emlékezést, tehát felejtési tudást jelent, a történelemfeletlenség pedig megerősíti az alkotás maradandó értékébe vetett hitét. Történelemfelettek azok a hatalmak, amelyek elterelik a figyelmet a folytonos keletkezésről és alakulásról, és helyébe a létezésnek az örök és változatlan karaktereit állítják, ilyen pl. a művészet. Nietzsche a történelem és a történetiség helyébe az ember *önteremtését* állítja, a történelmi szemléletet az ahistorikus örök visszatérés gondolata váltja fel, melynek egy lehetséges értelmezési lehetősége – más nietzschei fogalmakhoz hasonlóan – ugyancsak paradoxonként ragadható meg. Az örök visszatérés gondolata és az ismétlés ugyanis teremtő megújulás és elváltozás, nem pusztán a múlt változatlan visszahozása. Enélkül a hagyomány és a kultúra önmagába zártan üresedne ki, veszítené el értelmének addig fennálló státusát. Az ismétlés, ha ugyanannak a visszatérése, akkor az az azonosságba való visszaesést szolgálja, nyelvi és fogalmi azonosságba való visszaesést, melyben az alkotás és önalkotás kiiktatódik. Nem a

³¹ Nietzsche, Friedrich: *Korszerűtlen elmélkedések*. Bp. 2004. 98.

³² Uo. 68.

³³ Vö. Heidegger, Martin: *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung. „Vom Nutzen und Nachteilen der Historie für das Leben”*. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 46. 15.

³⁴ Uo. 115.

változatlan formába való visszahozás és helyezés vagy a tiszta továbbvitel a lényeg, hanem a *teremtő alkotás*. Nietzsche arra igyekszik rámutatni, hogy a történelemnek mint olyannak valójában nem a múltat, hanem a jelent kell szolgálnia, ehhez a szolgálathoz szükség van a múlt ismeretére, de úgy, hogy a kreativitásra, alkotásra való nyitottság ne szűnjön meg.

A történetiség hermeneutikai megközelítése

A 20. századi filozófiai hermeneutikában a *történetiség* kiemelkedő szerephez jut. Már Heidegger is a történetiséghez való oda- és visszafordulás fontosságára irányítja a figyelmet. Heidegger filozófiai *destrukciója* a történelemhez és a hagyományhoz oly módon való odaforulást jelent, amely először is annak a tudatosításával társul, hogy a történetiségünkben és a hagyományunkban már mindig is benne állunk, a destruktív pedig azt jelenti, hogy a hagyományt ezek talaján építi le, minekutána konstruktívan újra érthetővé is teszi a jelen számára, így destrukció és konstrukció egymás mellett párhuzamosan van jelen. Heidegger a kultúra fogalmát a történetiség felől értelmezi, így a jelenvalólét léte időbeli, a jelenvalólét időbeli létmódja pedig történeti, vagyis létünk alapját a történetiség határozza meg,³⁵ ugyanakkor a jelenvalólét eredendően már maga is történik, a „létező létét a történetiség konstituálja”,³⁶ a tény pedig, hogy egyáltalán történelemmel foglalkozunk és foglalkozhatunk, onnan ered, hogy mi magunk is történetiek vagyunk. Heidegger szerint így az, hogy tanúi vagyunk az ittlétnek, velünk történelemként esik meg. Megközelítései abba az irányba mutatnak, hogy van valami fontosabb a kultúránál, így már nem a kultúra és nem az ember a tét. Az ember történeti létezése a tét, ahogyan az a lét igazságából ered. Heidegger szerint tanúi vagyunk az egészében vett létezőbe való beletartozásnak, és ez velünk történelemként történik.

Gadamer számára a heideggeri történetiségfogalom hozadéka úgy összegezzhető, hogy „a lét és az objektivitás bármiféle értelmét csak a jelenvalólét időbelisége és történetisége felől lehet megérteni és megmutatni”.³⁷ Rámutat, hogy Heidegger valójában a husserli fenomenológiát folytatja egyfajta ontológiai fenomenológiához és hermeneutikához vagy hermeneutikai fenomenológiához érkezve, amikor a történeti és a természeti lét különválasztásának problematikusságára vagy éppen lehetetlenségére irányítja a figyelmet. A történetiség hermeneutikai hozadéka az elgondolás, hogy a megértés már mindig is történeti megértés. Amikor a megértésfolyamatban benne állunk – a szöveggel, a Másikkal, az idegennel vagy másik kultúrával szemben –, akkor az előítéletek felülvizsgálata válik szükségessé. Ez esetben valójában úgy kell az illető másságára tekinteni, hogy azt önmaga másságából próbáljuk megragadni. Hogyan lehetséges viszont, lehetséges-e egyáltalán az önmagam szemléletének és előítéleteinek ilyen felfüggesztése? A másság érvényre juttatása vagy lenni hagyása nemcsak a másságot igyekszik másságként megragadni, hanem önmaga mássá válására is nyitott. A hermeneutikai szemléletben az előítéletek felfüggesztése – amelyre a felvilágosodás is törekedett – maga is előítélet az előítéletekkel szemben, és erre a gadameri hermeneutika mutat rá, amikor a véges mivoltunkat hangsúlyozza. Vagyis nem léphetünk ki teljesen soha a történetiségünk és hagyományunk talajáról, nem léphetünk ki önmagunkból és valójában „*az egyén előítéletei alkotják, sokkal*

³⁵ Vö. Heidegger: *Lét és idő*. 38–39.

³⁶ Uo. 439.

³⁷ Gadamer: *Igazság és módszer*. 185.

inkább, mint ítéletei, létének történeti valóságát”.³⁸ Amikor a dolgokat a maguk rendje felől próbáljuk megragadni, akkor már mindig is *mi magunk* ragadjuk azt meg saját történetiségünkkel, hagyományban, nyelvünkben, kultúránkban való kiiktathatatlan benne állásunkkal. Ez annyit jelent, hogy a megértés-szituációból nem vághatjuk ki magunkat, hisz ki lenne végül az, aki valamit megragad, megért?

E kérdések a létmód-probléma irányába mutatnak, pontosan arra, hogy a megértésre váró dolog létmódjára az jellemző, hogy az számunkra egy lehetséges megmutatózási formában adódik, de valójában létmódja és sajátága ennél mindig több marad és lesz, ezért nem zárul le az értelmezés sem. Akkor, amikor a hagyomány és a történetiség talaján állóként bármit is megértünk – sőt még a történetiséget és a hagyományt is vizsgálódás tárgyává tesszük –, azt sosem vizsgáljuk kívülállóként. Annálfogva, hogy létünkbe egyáltalán bekerülnek már egy újraértelmezett megértésfolyamat eredményei, vagyis amit adott esetben akár objektívként akarunk vizsgálat tárgyává tenni – mint ahogy a szaktudományos megközelítések java része kutat –, az már mindig a szubjektíve újraértelmezett történeti ön- és világmeghatározás keretén belül lehet „objektív”, vagyis már mindig szubjektív és történeti. A kutatás így már mindig *közvetítés*, ahol a kutatott közvetítve van. *Közvetítés*. Ki, mit, hogyan vetít közzé/közre? Aki közvetít, már mindig értelmez is, úgy, hogy a hagyomány és a saját történetisége alapján közvetít és értelmez, s a közvetített a *vetítés* által kerül létbe, hozza létébe magát a vetítőt is.

Amikor Gadamer a hermeneutika státusát és a hermeneutikai beállítódás sajátosságát meg- és újrafogalmazza, akkor éppen erre a köztességre hívja fel a figyelmet, „az idegenség és az ismerőség közötti hely, melyet a hagyomány a mi szempontunkból elfoglal, nem más, mint a történetileg tekintett, távoli tárgyiasság és a hagyományhoz való hozzátartozás közti hely”,³⁹ ez a hermeneutika helye egyáltalán – mutat rá Gadamer. Az időbeli távolság hermeneutikai jelentősége és a megértés számára való termékenysége ugyancsak a létmód-problémához vezet el. A megértésben ugyanis sosem táruul fel *ugyanaz*, sosem reprodukálódik változatlanul semmilyen sajátosság. Azonban minden feltáruulás valóságos és önmagának valamely vonatkozásaként lehetséges, amely által mindig többet fed fel önmagából és létlehetőségeiből a megismerésre váró dolog, ez pedig minket sem hagy érintetlenül, sem a világ-, sem az önmegértésünket vagy -konstituálásunkat illetően. Így sosem reprodukálásról van szó, hanem olyan termékeny (újra-)alkotásról, amelyben a témává tett sajátosság új vonatkozása kerül napvilágra, s ez a vonatkozás számunkra a világ- és az önmegértés és konstituálás alapja is egyben. Minden újralakítás és újrakonstituálás pedig lét- és értelem-termékeny. Az ismétlés – mint láthattuk – már Nietzschénél sem az ugyanannak a visszatérése, valójában még az örök ismétlés is változasként értelmezhető. *Nem a lét tér vissza, hanem maga a visszatérés konstituálja a létet*, továbbá nem az egyes tér vissza, hanem maga a visszatérés egy, ez pedig a különbözőségben és a sokaságban állítja önmagát. Később Heideggernél az ismétlődés gondolata hasonlóképp tér vissza, „a lehetséges ismétlés nem az »elmúlt« visszahozása, de nem is a »jelen« visszakötése a »túlhaladotthoz«”,⁴⁰ hanem az ismétlés a jelen és a múlt egzisztencialehetőségeire adott válasz. Az ismétlés Heideggernél *egzisztálás*. Az ismétlésben felismerjük újra önmagunkat s ezzel együtt történetiségünket.

³⁸ Uo. 198.

³⁹ Uo. 210.

⁴⁰ Heidegger: *Lét és idő*. 443.

A hermeneutikai hatástörténeti elv, valamint a végesség és az időbeli távolság kérdésének hozadéka a kultúra fogalma körüli problematizálások kapcsán az lehet, hogy a saját és az idegen kultúra megértése is történetileg megalapozott, mivel az időbeli távolság és a végesség által már mindig is korlátozott. Ezzel egy időben viszont termékeny és létkemény, vagyis a saját és az idegen kultúra egyaránt olyan módon tárulkozik fel, hogy az léttöbblethez juttatja, és lehetővé teszi más vonatkozásainak, lehetséges létmódjainak léthez jutását is.

Gadamernél a *horizontösszeolvadás* a megértés lényegi meghatározója. E ponton Gadamer Nietzsche-re utal vissza, aki szerint a historizmus éppen feloldja a mítoszok határoltságában levő horizontot, ami viszont a kultúrák elengedhetetlen feltétele. Gadamer-nél azonban a kultúrát körülhatároló zárt horizont absztrakció, mivel a horizont éppen a dialogikusságban nyeri el létmódjának sajátosságát. Nietzsche és Gadamer vonatkozásában elmondhatjuk, hogy valójában a kultúra horizontja maga is mozgásban van. Nem arról van szó, hogy egy kultúra körül egy zárt horizont lenne, és arról sem, hogy a horizontok összeolvadnának vagy azonossá válnának, hisz ezek mindenike – kultúrák és azok horizontjai egyaránt – mozgásban vannak, s így lehetséges egyáltalán dialógus és játékmozgás. Felmerül tehát a kérdés: létezik-e, és mi módon horizontösszeolvadás, vagy inkább az összeolvadás csak játékok szüntelen sorozata? A hatástörténet, a végesség és az időbeli távolság feloldódik-e, feloldódhat-e a horizontösszeolvadásban? Vagy inkább horizontösszeolvadások szüntelen játékról és játékmozgásáról van szó, de úgy, hogy ezekre is érvényes a hatástörténet, a végesség és az időbeli távolság. Az így elgondolt kultúra helye hermeneutikailag egy köztes hely, amely ebben a közteségben mégis megőrzi sajátosságát. Amennyiben a horizontösszeolvadás felől próbáljuk elgondolni a saját és a más kultúra, vagyis a kultúrák megértését, akkor azt tapasztaljuk, hogy valójában horizontösszeolvadás-folyamatok játéka zajlik, de ez az összeolvadás sosem lesz teljes, hisz ezzel egy időben megvalósul az elkülönültség, a különbözőség és a másság gyakorlata és tudata is. Ezért beszélhetünk egyáltalán a kultúrák között zajló megértésjátékokról.

Hermeneutikailag a másság és a kulturális sokféleség kérdése mint elismerés és elfogadás, mint a másság lenni hagyása és érvényességének elfogadása akképp gondolható el, hogy a másik sajátos létlehetőségünk lehetőségfeltételét alkotja, úgy, hogy ebben a másságában megmarad. Heidegger–Gadamer elismerésfogalma alapján azonban a másik nemcsak saját létlehetőségeim kivételése, hanem mint a más, a másik jelenik meg, a másra való nyitottságot hangsúlyozva. Hogyan gondolható el viszont a másra és a másságra való nyitottság mint társadalmi modell? Fehér M. István Gadamer-olvasatában a nyitottság demokratikus modellként van jelen, úgy mint „sokszínűség, redukálhatatlan pluralitás, emberi méltóság, antidogmatikus beállítódás, önkritika iránti készség, a másik másságának elismerése, érvényre juttatása”.⁴¹ A hermeneutikai beállítódásban a beszélgetés közösségformáló ereje kerül előtérbe, úgy, hogy a beszélgetésben részt vevő felek közösséget alkotnak, vagy a közösségalkotás útjára lépnek, ez viszont nem jelent önfeladást. A közösségben a beszélgetés által mi magunk is alakulunk és másokat is alakítunk, s közösséget alakítunk, úgy, hogy mindez közben a létlehetőségünk feltételét alkotja. A hermeneutikai beállítódás így éppen a pluralizmus jegyeként érvényesül.⁴²

⁴¹Fehér M. István: *Hermeneutika és problémátörténet – avagy létezik-e „a” hermeneutika? A gadameri hermeneutika önreflexiója és aktualitásának néhány vonása.* = *Hermeneutikai tanulmányok I.* Szerk. Fehér M. István. Bp. 2001. 92.

⁴²Uo. 82.

Bármiféle tapasztalat a kultúráról már mindig a kulturális értelmezési lehetőségünk skáláján mozog, ugyanígy a megértés már mindig kulturális megértés, vonatkozzon az a világra, önmagunkra, a saját vagy egy idegen kultúrára. A tapasztalat, az értelmezés és a megértés konkrét formájában mindig egy kultúra keretén belül végbemenő tapasztalat, értelmezés és megértés. Ez egyrészt korlátoz, hiszen azzal jár együtt, hogy nem léphetünk ki saját szubjektív kulturális szemléletünk kereteiből, s emiatt semmiféle tisztán objektív nézőpontból nem láthatjuk be magunkat. Másrészt viszont ez az ún. „zárt” szubjektív nézőpont olyan sajátos nézőpont, amely a kialakított lét- és értelmezési lehetőségeink bővítését szolgálja, ugyanakkor ebben a „zárt” nézőpontban végtelen értelmezési lehetőség rejlik, mivel minden megvalósuló értelmezés a hagyomány és a történetiség által való újraértelmezés lehetőségét juttatja érvényre. A kultúrának az ilyen értelemben elgondolt játék-létszerűsége valójában a változásnak és az önelváltozásnak mint olyannak az igenlését jelenti, amelynek során a másságot és az önmásságot felmutató odafordulás kerül előtérbe. A mássággal és az önmássággal való folyamatos együttlét egy új *humanizmus* lehetőségét hordozza, annak lehetséges nyitásaival és határaival egyetemben.

A Hermeneutical Critique of Culture and Historism

Keywords: culture, origin, historism, periodicity, formation, translation, interpretation, dialogicity, pluralism, humanism, consciousness of finiteness.

In this study a hermeneutical critique of the scientific approach will be presented as a question of historism. The scientific and evolutionary theories of culture which reduce the interpretation possibility of the historicity and the search from a genetic perspective is a starting point. The concepts of social sciences move within a certain theoretical horizon, and this offers an interpretation possibility of these system for analysis of the empirical data. A hermeneutical approach opposes to the cultural-philosophical grounding of the culture, directing us to the questions which both the social science and other scientific disciplines themselves unable to examine.