

Doktori (PhD) értekezés

Interkulturalitás az egészségügyben

-

egy filozófiai hermeneutikai analízis

Dobos Attila

Debreceni Egyetem

BTK

2020

Interkulturalitás az egészségügyben
-
egy filozófiai hermeneutikai analízis

Értekezés a doktori (Ph.D.) fokozat megszerzése érdekében
a filozófia tudományágban

Írta: Dobos Attila, okleveles filozófus, kulturális antropológus

Készült a Debreceni Egyetem Humán Tudományok Doktori Iskolája
Filozófia Doktori Programja keretében

Témavezető: _____
Dr. habil. Biczó Gábor, egyetemi tanár
(olvasható aláírás)

A doktori szigorlati bizottság:

elnök: Dr.
tagok: Dr.
Dr.

A doktori szigorlat időpontja: 2021.

Az értekezés bírálói:

Dr.
Dr.
Dr.

A bírálóbizottság:

elnök: Dr.
tagok: Dr.
Dr.
Dr.
Dr.

A nyilvános vita időpontja: 2021.

Én, Dobos Attila, teljes felelősségem tudatában kijelentem, hogy a benyújtott értekezés önálló munka, a szerzői jog nemzetközi normáinak tiszteletben tartásával készült, a benne található irodalmi hivatkozások egyértelműek és teljeseek. Nem állok doktori fokozat visszavonására irányuló eljárás alatt, illetve 5 éven belül nem vontak vissza tőlem odaítélt doktori fokozatot. Jelen értekezést korábban más intézményben nem nyújtottam be és azt nem utasították el.

Gyömrő, 2020. december 18.

Dobos Attila

Tartalomjegyzék

Absztrakt.....	6
Abstract	8
Előszó	10
1. A problémafelvetés körülhatárolása – bevezetés.....	12
1.1 A találkozás.....	14
1.2 A „Másik”	16
1.3 Európai és amerikai filozófia	17
1.4 A távolság	19
1.5 Alkalmazás	22
1.6 A választás	26
1.7 A vizsgálódás kiindulópontjának további megvilágítása.....	30
2. A hermeneutikai fenomén kibomlásának állomásai az interpretív antropológiai elméletalkotás szempontjából	37
2.1. Hermeneutika, filozófiai hermeneutika	38
2.2. Friedrich Schleiermacher	43
2.3. Wilhelm Dilthey	52
2.4. Martin Heidegger	56
2.5. Paul Ricouer.....	63
3. Gadamer és interkulturalitás	70
3.1 A hagyománytörténés felértékelődése	75
3.2 A köztes hely (<i>Zwischenstellung</i>).....	85
3.3 Tapasztalat, közös nyelv, dialogicitás.....	91
3.4 A kultúra-vonatkozás.....	95
4. A kultúra interpretív antropológiai megközelítése	98
4.1. Jelentésteli és interpretált világ.....	98
4.2. A módszer kérdésköre	104
4.3. Geertz tudománya	107
5. Interkulturalitás az egészségügyben.....	109
5.1. A modernkori medicina értelmezési modelljei	110

5.2.	A biomedicina antropológiai kritikáiból	121
5.2.1.	Ki a beteg?	121
5.2.2.	Az erkölcsi dimenzió	124
5.2.3.	Az idegenség-reprezentációk konstrukciójáról.....	126
5.3.	Bioetikai vonatkozások	128
5.3.1.	A diverzitás diverzifikációja	131
5.3.2.	Az értékek kulturális dimenziói	135
5.3.3.	A morális döntéshozatal és a nyelv kérdésköre	138
6.	(Inter)kulturális kompetencia és orvos-beteg találkozás	143
6.1.	A kulturális intelligencia megközelítés: CQ, vagyis a kulturális kvóciens	145
6.2.	A kultúra-biztonság (<i>cultural safety</i>) megközelítés.....	149
6.3.	Lister taxonómia megközelítése	151
6.4.	Campinha-Bacote: a kulturális kompetencia folyamat modellje	153
6.5.	Az orvos-beteg modellekről	154
6.6.	Értékelés	157
7.	Az eredmények összefoglalása	159
	Felhasznált irodalom.....	162
	Saját publikációk.....	174

Absztrakt

A dolgozat problémafelvetése három diszciplína: filozófia, antropológia és az egészségtudományok keresztmetszetében helyezhető el. Az írás egyfajta öndefiníciós kísérletként értelmezhető, melynek során e három tudásterület ontológiai, episztemológiai és normatív különbözőségeinek feszültségterében próbálja megvilágítani azt a pozíciót, ahol az interkulturális tapasztalat értelemteli módon elhelyezhető. Az interkulturalitást egyúttal, mint módszertani eszközt használja a kutatás a medicina egynémely aspektusának interpretív antropológiai szempontú elemzéséhez. Felvázolja a geertzi interpretív antropológiában munkálkodó filozófiai hermeneutikai összefüggéseket, majd rámutat arra, hogy hermeneutika és antropológia belső egymásravezetése az idegenség centrális koncepciójában ragadható meg: míg előbbi elsősorban a történeti idegenséget próbálja megszelídíteni, utóbbi a térbelit, vagyis a kulturálisan távoli, idegen világok érthetővé tételén fáradozik. A gadameri hermeneutika vonatkozó gondolatmeneteinek elemzésével arra konkludál, hogy a történeti idegenséget és a kulturális idegenséget hermeneutikailag meg kell különböztetni egymástól, az időhorizontok átjárhatóságának a hagyománytörténelemben megalapozott gadameri koncepciójából nem következik ugyanilyen módon a kultúrahorizontok átjárhatósága, vagyis a szociokulturális Másik, vagy az empirikus idegen megragadhatósága. Ennek folyományaként a horizontösszeolvadás ismert koncepciója sem alkalmas a szakirodalomban bevett módon a kulturális idegenség megértésére, ugyanakkor a tulajdonképpeni dialógusban megalapozott nyelviség gadameri elképzelése utat nyit az interkulturális megértés felé. A medicina világára, értelmezésmódjaira ezután az interpretív orvosi antropológia szemüvegén keresztül tekintve és az idegenségtapasztalatot módszertani szempontból hasznosítva a dolgozat felvázolja az egészségügyben megjelenő, interkulturalitás által támasztott kihívásokat. Ezek közül kitüntetett helyen az orvos-beteg találkozást, mint interkulturális eseményt azonosítja és két távoli világ találkozásaként írja le. E találkozásban rejlő problémák megoldásához bemutat néhány, széles körben

használatos kompetencia alapú modellt, majd a gadameri filozófiai hermeneutika vonatkozó elemzését hasznosítva felmutatja ezek elégtelenségét vázolja egyúttal a tulajdonképpeni dialogicitásban megalapozott megoldási javaslatát.

Abstract

Interculturality in health care – a philosophical hermeneutical analysis

The origination of the problem in this piece of work lays in the intersection of three disciplines: philosophy, anthropology and health sciences. It may be understood as an attempt to self-definition amongst the tension drawn from the ontological, epistemological and normative differences of these fields. In doing so, it tries to shed light on the position where the experience of interculturality appears intelligible in this space. At the same time, interculturality is taken as a methodological tool to analyse some aspects of medicine from an interpretive anthropological perspective. It delineates the philosophical hermeneutical implications of interpretive anthropology and points out that the mutual inner relatedness of hermeneutics and anthropology can be identified in the central concept of strangeness: the former tries to tame the historical strangeness, the latter attempts to elucidate spatial, so cultural strangeness. The research concludes by the analysis of the related Gadamerian hermeneutical concepts that historical and cultural strangeness have to be hermeneutically distinguished. From the penetrability of temporal horizons grounded in the concept of the act of tradition, it does not drive the penetrability of cultural horizons, i.e. understanding of the sociocultural Other, or the empirical stranger. Drawing from this, the concept of the fusion of horizons – contrary as often stated in the literature – does not serve as an appropriate conceptual tool for understanding cultural strangeness. The concept of true dialogue, however, in Gadamer's linguistic theory opens up the possibility towards intercultural understanding. Applying the lenses of interpretive medical anthropology and having use of interculturality as a methodological tool in understanding medicine and its explanatory models, this work features the challenges posed by interculturality in the realm of health care. Amongst them, it highlights the physician-patient relationship and identifies it as a genuine intercultural event: a meeting of two distant worlds. To the resolutions of the problems encoded in this meeting it drafts some widely used cultural

competency-based models and points out their necessary inadequacy in addressing this problem. Instead of them, it suggests a resolution grounded in Gadamer's true dialogue concept.

Előszó

Jelen írás elsősorban egy olyan kísérletként fogható fel, amely egy meghatározott, praktikus módon próbálja meg hasznosítani a Gadamer-i filozófiai hermeneutika és a Geertz-i interpretív antropológia egymással sokszor összhangban lévő, egymást átható és megtermékenyítő gondolatait az egészségtudományok területén. Az elmúlt tizenöt év oktatási-kutatási tevékenysége lényegében egy olyan küzdelemként körvonalazódik számomra, amely e három tudásterület – filozófia, antropológia, medicina – ontológiai, episztemológiai és normatív különbözőségeinek feszültségterében bontakozott ki, s amely egyfajta öndefiníciós igénnyel próbálja megvilágítani azt a pozíciót, ahol régi szenvedélyem, az interkulturális tapasztalat értelemteli módon elhelyezhető és egyúttal munkára fogható. Mára, e jelzett három nagy episztémikus területen az elméletek, koncepcionális keretek oly mértékű felhalmozódása figyelhető meg, hogy az ide tévedő kutatói tekintet szükségképpen válaszút előtt áll: vagy egy távoli pontról megkísérli végigpásztázni e terepet, vagy pedig egy neki tetsző csapásirányt követve belevág a sűrűjébe. Mindkét eshetőség jól definiált szempontokat igényel, ám értelemszerűen mást képes nyújtani. Az előbbi eset azzal kecsgetti az olvasót, hogy képes képet festeni ama elbűvölő változatosságról, amely e horizontot tarkítja, ám adós marad a megalapozott elképzelhető válaszokkal; utóbbi lehetőség pedig kénytelen felvállalni, hogy talán nem a legmegfelelőbb eszközökkel vág neki a kihívásnak, hogy legalább néhány kérdésben elérje célját, némi eligazítást nyújthasson és válaszlehetőségeket legyen képes felvázolni. E munka ez utóbbi eljárást követi, és azt az utat kívánja bemutatni, amit szerzője bejárt, amióta e három terület keresztútján talált önmagára, annak reményében, hogy - szükségszerű - korlátaival együtt hozzátegyen egy darabkát a közös gondolkodás révén körvonalazódó ismeretekhez.

Ezen az úton szerencsére volt egy társam, aki mérhetetlen türelmével és felbecsülhetetlen bizalmával mindvégig mellettem állt, aki nélkül e sorok nem íródhatnának most, és akinek mindezért örök hálával tartozom.

1. A problémafelvetés körülhatárolása – bevezetés

A 21. századra a tudás gyarapodásának eddig soha nem látott mértékű felgyorsulását tapasztaljuk, amely természetszerűleg hozott felszínre jó néhány társadalmi és erkölcsi kérdést, amelyek tisztázása nagyrészt még megoldandó feladat. A medicina², mint törekény életünk egyre meghatározóbbá váló intézménye³, ha lehet, még erőteljesebb tudásfelhalmozást mutat, s ennek eredményeként a benne működő szemléleti formák, a gyógyításra, az emberre, az egészségre-betegségre vonatkozó értelmezési modellek is rendre megkérdőjeleződnek, újraíródnak. Egy forrongó időszak tanúi lehetünk, ahol a modernitásból megismert változékonyság⁴ alapkarakterként meghatározóbb, mint valaha. Számos ragyogó írás⁵ olvasható a medicina, mint tudomány történetének alakulásáról, a mögöttes világképek és ismeretelméleti pozíciók változásáról, még ha az első látásra egyszerűnek tetsző feladat, ti. a gyógyítás történetének áttekintése, nem is nélkülöz minden nehézséget.⁶ Érdemesnek tartom ugyanakkor elkülöníteni

¹ Magyarul kissé nehézkesen visszaadható nyelvi lelemény, kb. am. „A Másik, mint másik mindig más is, mint másik.” vagy „A Másik önmagában mindig más is, mint pusztán önmaga” – a Warwicki Egyetem Angol nyelv és összehasonlító irodalom tanszékének professzorától: Docherty: Postmodernism: An introduction. in: Docherty, T. (szerk.): Postmodernism: A reader. Routledge, 1992. 26. o

² A dolgozatban mind az „egészségtudományok”, mind pedig a „medicina” kifejezést használom, noha jelentésmezéjének tágassága okán az előbbit részesítem előnyben, hacsak valamely kontextus rigorózusabb diszciplináris keretek megvonását kifejezetten nem igényli. Ez lényegében az egészséggel való legtágabb értelmű foglalatosság egészét felölelő interdiszciplináris keret, melybe a kuratív és a preventív szemlélet ugyanúgy beletartozik, mint a szomatikus és pszichés (esetenként spirituális) tényezők figyelembevétele.

³ cf. Bánfalvi, A: Medikalizáció in: Lázár, I – Pikó, B: (szerk.) Orvosi antropológia. Budapest, Medicina, 2012. 521.o.

⁴ cf. Baumann, Z. Liquid Modernity. Polity Press, 2000.

⁵ A nyugati orvoslás tekintetében pl. Magner, L.A.: A History of Medicine. 2nd ed. Taylor and Francis. 2005. vagy Strathern, P: A Brief History of Medicine. Running Press, 2005. A nem-nyugati orvoslás történetének vonatkozásában lásd pl. Selin, H. - Shapiro, H.: Medicine across Cultures. Kluwer, 2003. A gyógyítás társadalomtörténetének taglalását nem tekintem a medicina történetének részeként ebben az összefüggésben, sokkal inkább társadalomtudományi, ill. társadalomfilozófiai kérdésnek fogható fel.

⁶ Érdemes itt utalni az ismert anekdotára, amikor is egy sebész a történész ismerősének azt találta mondani, hogy ha nyugdíjba vonul, azt tervezi, orvostörténész lesz, mire a történész azt válaszolta,

egymástól a medicinát érintő különféle értelmezésmódokban megjelenő területeket: 1) azt, ami az emberi testen belül történik, 2) ami az ember és a gyógyító folyamat viszonyában tétéleződik, és 3) ami az ember és szociokulturális ill. fizikai környezetének vonatkozásában jelenik meg. E három dimenzió természetesen áthatja egymást, folyamatos kölcsönviszonyban működik, ugyanakkor a reflexió képes praktikus és világosan elkülöníteni egymástól őket, kijelölve a vizsgáldás kereteit és fókuszát. Az elsőként említett terület a medicinán kívül főként a természettudományok és azok ismeretelméletét firtató filozófiák illetékességi területére esik. Az utolsó dimenzió önmagában is igen összetett, helyet foglalnak benne epidemiológiai, epigenetikai, neuroantropológiai kutatások épp úgy, mint az orvostudomány társadalomtörténeti megközelítése, ahol a gyógyítás úgy is megjelenik, mint társadalmi intézmény, és így az emberi közösségekben betöltött funkciója kerül elsősorban a figyelem középpontjába, ami azonban szoros összefüggést mutat azzal, ahogyan a medicina önmagáról és benne az emberhez való viszonyáról vélekedik.⁷ A modern patológia – és nem mellesleg a közegészségtan – atyjaként aposztrofált porosz Rudolf Virchow, számos tévedése ellenére⁸ megkerülhetetlen jelentőségű, emblematikus alakja az orvoslás történetének. Sebészként, sejtbilógus kutatóként, több mint 2000 tudományos cikk szerzőjeként a 19. század közepén előrevetítette a medicina társadalmi és politikai szerepének felértékelődését, egyenesen társadalomtudományként azonosítva azt híres aforizmájában: „Ha a medicina be kívánja tölteni nagyszerű hivatását, be kell hatolnia a politikai és társadalmi élet világába. Hát végül nem mindig úgy találjuk,

hogyan ő pedig nyugdíjazása után neuropatológusként fog tevékenykedni. cf. Kushner, H.I.: Medical historians and the history of medicine. The Lancet, vol. 372(9640). 2008. 710-711. o.

⁷ Az orvostudomány és a humán tudományok eredendő viszonyához lásd Foucault: Elmebetegség és pszichológia / A klinikai orvoslás születése. Corvina, Budapest, 2000. 319 o. „A lehetőség az egyén számára, hogy saját megismerése alanya és tárgya lehet egyszerre, oda vezet, hogy a tudásban megfordul a végesség játéka. [...] Ez az a fordulat, amely filozófiai konnotációként szolgált a pozitív orvostudomány megszervezésében, és megfordítva: empirikus szinten ez volt annak a kapcsolatnak az első ábrázolása, amely a modern embert egy eredendő végességhez köti. Ez a magyarázata az orvostudomány meghatározó szerepének a társadalomtudományok egészében...”

⁸ pl. a Darwinnal és Semmelweissel kapcsolatos kritikái ma már biztosan nem állnák meg helyüket.

hogy a társadalom tökéletlenségei állnak a nép betegségeinek háttérében? Az orvoslás társadalomtudomány és a politika nem más, mint orvoslás nagyban.”⁹

1.1 A találkozás

Ami jelen dolgozat terrénumát illeti, a fentebbi tagolásban a középső területre esik: álláspontom szerint egyúttal ez a dimenzió tekinthető a legérzékenyebbnek, ahol végül is eldőli az egész vállalkozás (ti. a gyógyítás) sikere. A társadalom- és humántudományi megközelítések egész sora ill. az egészségtudományok különböző kutatási hagyományai próbálják e területet megfelelően tematizálni a bioetikán, kommunikációelméleten át az orvosi antropológia, ápolástan és pszichológia fogalomkészleteit is beleértve. Gadamer 1989 szeptemberében egy – témám szempontjából jelentős – előadásában felhívta a figyelmet egy orvosától származó megjegyzésre: minden „kezelés” a *palpus*-szal, a kéz tapintásával kezdődik – ahogyan ez a magyarhoz hasonlóan a német *Behandlung* kifejezésben is tetten érhető¹⁰. E hagyományos kép, ti. az orvos megtapintja a beteget, tökéletesen szimbolizálja, hogyan kapcsolódik össze e három elkülöníthető terület: az orvos, a test belső működésének ismerője megérinti az egyedi, partikuláris történeti, szociokulturális és fizikai környezet megjelenítőjeként elé kerülő páciens testét, létrehozva ezzel egy sajátos kapcsolatot, amely az egész kezelés alatt fenn áll. A modern, technicizált medicina világában e kép egy radikális kritikát fogalmaz meg: hogyan kerülhető el, hogy szem elől tévesszük a páciens, s helyette, mint adathalmazra és betegségek gyűjteményére tekintünk (elszemélytelenedés)? Nem célom állást foglalni a vitában, amely a modern diagnosztikai eszközök és a kézzel történő fizikai vizsgálatok szerepe és jelentősége körül zajlik, de saját témakijelölésem szempontjából is lényeges rögzítenem, hogy a történeti leírások tanúsága szerint az orvoslás gyökereitől fogva megtalálható érintés és a legutóbbi évtizedben megjelenő orvosi

⁹ cf. „If medicine is to fulfill her great task, then she must enter the political and social life. Do we not always find the diseases of the populace traceable to defects in society? Medicine is a social science, and politics nothing but medicine on a grand scale.” Eisenberg, L. Rudolf Ludwig Karl Virchow, where are you now that we need you?, *The American Journal of Medicine*, Volume 77, Issue 3, 1984. 524-532. o.

¹⁰ Gadamer, H-G. *The Enigma of Health*. Stanford UP, California, 1996. 125. o.

mozgalmak ezt újraértékelni igyekvő tendenciái¹¹ összhangban vannak a medicina önszempléjének kritikai újraértelmezését sürgető társadalmi változásokkal.¹² Az érintésben¹³ a kapcsolat alapozódik meg és fejeződik ki, s ez, az orvos és a beteg között létrejövő kapcsolat – amely tehát a fentebb említett hármastagozásban középen áll – jelenti jelen írás problémafelvetésének tágabb keretét is. Ezen a kapcsolaton keresztül szemlélhető a medicina sikeressége: a páciens és a magával hozott életvilága, valamint az orvos és az általa megjelenített tudás és hatalom találkozásának eredménye. E sikeresség természetesen távolról sem mérhető pusztán biológiai vagy fiziológiai mértékegységekben, ha az orvoslásra nem pusztán alkalmazott biológiaként szeretnénk tekinteni, ahogyan azt az orvosi antropológia valamennyi irányzata posztulálja. A siker alapvető mértékegysége ebben az összefüggésben az elégedettség, amely a biomedicina és a páciens eltérő szociokulturális fogalom- és értékészlete mentén artikulálódik. Fontos felhívni itt a figyelmet arra a fejleményre, amely a 90-es évektől egyre hangsúlyosabban jelenik meg az orvosi antropológiai diskurzusban, ti. a biomedicinát bármennyire is nemzetközi politikai és gazdasági tényezők, valamint az orvoslást oktatók és élettudományokkal foglalkozó tudósok (*bioscientists*) globális közössége formálja, annak gyakorlata, szervezése, tanítása vagyis „használata” lokális kontextusokban történik.¹⁴ Így tehát többesszámban, a biomedicina kultúrájáról is szükséges beszélnünk.

¹¹ lásd pl. a Stanford School of Medicine-en működő Stanford Medicine 25 csoportot (<https://stanfordmedicine25.stanford.edu/about.html>), ill. a Program for Bedside Medicine kezdeményezést, amely a betegágy melletti fizikai vizsgálatok szükségességét hangsúlyozza és tanítja végzős medikusoknak ill. rezidenseknek. 2015 óta évente megrendezésre kerül a Stanford 25 Skills Symposium, ahol továbbképzésnek is helyet adva bemutatják és promótálják a 25 legfontosabb fizikális vizsgálatot. Lásd továbbá a Society of Bedside Medicine (<https://bedsidemedicine.org/>) globális szervezetet, ugyanilyen célkitűzésekkel.

¹² Itt röviden utalni szükséges a fentebb már megidézett, később részletesebben taglalandó medikalizáció jelenségkörére: az elégedetlen páciensek és pályaelhagyó orvosok növekvő számára, a komplementer medicina jelentőségének felértékelődésére, az erkölcsi kategóriák normális-abnormális viszonyrendszerbe transzponálódására, a társadalmi élet mind nagyobb szeletének orvosi befolyás alá kerülésére, stb.

¹³ Az érintés transzformatív, kommunikatív és spirituális funkcióiról lásd pl. Horton, R: Offline: Touch – the first language. The Lancet. Vol 394 October 12, 2019. 1310. o.

¹⁴ cf. pl. Delvecchio Good, M-J. Cultural studies of biomedicine: An agenda for research. Social Science & Medicine, Vol. 41(4) 1995. 461-473. o. vagy Traweek, S. An introduction to cultural and social studies of sciences and technologies. Culture, Medicine and Psychiatry 17,1993. 3–25.o.

Az orvos-beteg e kapcsolódását ezért koncepcionális és módszertani megfontolásokból is az interkulturalitás diskurzus kontextusába helyezem és két távoli világ találkozásaként azonosítom: egyrészt a professzionális és laikus (orvos¹⁵ identitás – beteg identitás), másrészt pedig adott esetben két eltérő kulturális identitás¹⁶ találkozásaként. E távolság, tézisem szerint egy olyan módszertani eszközként értelmezhető, amelyben az antropológiai és a hermeneutikai problematika egyaránt osztozik, s amely egyúttal az orvosi antropológia kutatási programjain keresztül a medicina önszemléletére is megtermékenyítő hatású.

1.2 A „Másik”

A szociokulturális Másik megértésének feladata és annak tematizálása minden bizonnyal továbbra is az elkövetkező időszak nagy kihívásai közé tartozik úgy a társadalomtudományokban, mint a filozófiában, a politikában vagy az egészségtudományokban.¹⁷ Állítható ez annak ellenére is, hogy az elmúlt fél évszázad – főként – társadalomtudományi és filozófiai diskurzusaiban, bár változó intenzitással, de egyre hangsúlyosabban jelenik meg az idegen kérdésköre.¹⁸ Az elmúlt néhány évtizedben felerősödő globális folyamatainknak és a technológiai környezet robbanásszerű fejlődésének köszönhetően a távolságok radikálisan zsugorodtak, ezzel a glóbuszt egyre inkább világfaluvá¹⁹, vagy egyetlen helyé

¹⁵ A szövegben sokszor a rövidség kedvéért csak az orvos szerepel az egészségügyi rendszer szakmai képviselőjeként, azonban a legtöbb esetben az ellátórendszerben tevékenykedő valamennyi, beteggel érintkező egészségügyi szakdolgozó ideértendő. A speciális helyzeteket minden esetben külön jelzem.

¹⁶ Kulturális identitás alatt a szociokulturális önazonosságot értem, amely nem azonos valamely „nemzeti” vagy etnikai kultúrával.

¹⁷ cf. Charles Taylor: *Gadamer on the Human Sciences*. In: R.J. Dostal (szerk.): *Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge UP. 2002. p.126. valamint Wim Binsbergen: *Intercultural Encounters*. LIT, Münster, 2003. p. 383.

¹⁸ A szociokulturális „Másik” és az „Idegen” kifejezéseket e dolgozatban szinonimaként használom, a nagy kezdőbetűvel való kiemelés a kortárs angol nyelvű irodalom gyakorlatát követi (Other), és egyúttal a fogalmi funkcióra is utal, amelyet az „idegen” mint sajátos problématerületet kijelölő terminus jelenít meg. Mindkét elnevezésnek meggyökeresedett helye van különböző hagyományokban (pl. fenomenológia, filozófiai hermeneutika, antropológia), ha a szövegösszefüggés megkívánta, a szóhasználatban ezeket igyekeztem figyelembe venni.

¹⁹ Marshall McLuhan 1961-ben (sic!) alkotott kifejezése, amely azon megfigyeléséből ered, miszerint az elektronikus média képes hatékonyan összekötni az egymástól távol élő embereket.

alakítva²⁰, némelyek szerint egyenesen egy 'globális emberiségkultúra' [*globale Menschheitskultur*]²¹ felé tartva. Az emberi interakciókat gátoló tér és idő távolságfaktor nullához közelítése, ill. ennek társadalmi következményei – melyet összefoglalóan és némiképp leegyszerűsítően nevezhetünk globalizációnak – lényegében mindent átható és még ma sem maradéktalanul átlátható átalakulásokhoz vezettek. Ennek eredményeként a más emberekkel, közösségekkel, intézményekkel való találkozásból létrejövő kapcsolatok egyre egyértelműbben rántották le a leplet arról a nagyrészt előfeltevésként megbúvó szellemi tartalomról, miszerint tudjuk, ki a Másik és birtokunkban vannak azon ismeretek is, amelyek segítségével megérteni is képesek vagyunk őt. Ez nyilvánvalóan a Másik fogalmának főként euro-amerikai egyoldalú megkonstruálását és az erre épülő kapcsolatteremtési kísérleteket jelentette.²²

1.3 Európai és amerikai filozófia²³

A fentebb említett globális folyamatnak ugyanakkor az is egy jelentős folyományaként azonosítható, hogy a különféle episztémikus hagyományok érintkezése folytán szubsztanciális kérdések, kételyek erősödhetek fel az egyes tudásformák öndefiníciós kísérleteiben is. A filozófiában a görög-római metafizika talaján kialakult gondolkodásforma találkozása a kínai, indiai s később afrikai filozófiákkal Locke, Kant és Hegel óta nyomon követhető, és bár a korszakban jelentősebb érdeklődés alakult ki a frissen felfedezett Kínai civilizáció és a

²⁰ Peter Singer: *One world*. Yale UP, 2004.

²¹ „Meine These ist, daß wir gegenwärtig am Beginn einer globalen Menschheitskultur leben, die etwas grundsätzlich Neues gegenüber allen bisherigen Kulturen darstellt, insofern diese jeweils regional beschränkt waren”. F. M. Wimmer: *Interkulturelle Philosophie: Geschichte und Theorie*, 2. überarb. Auflage, Passagen Verlag, Wien, 2001. p. 57.

²² Berg, E.- Fuchs, M: *Kultur, soziale Praxis, Text*. Frankfurt am Main, 1993. 9.o.: „Es fällt auf, daß es sich um eine Debatte handelt, die fast ausschließlich im Westen geführt wird und an der Autoren aus "nicht-westlichen" Gesellschaften nur am Rande beteiligt sind.”

²³ utalás Bodi Wang: *What does „moving away from Eurocentrism” mean for academic philosophy c.* előadására, amely elhangzott a CEU MAP (Minorities and Philosophy) szimpóziumán 2019. május 3-án Budapesten. A szerző itt olyan kutatókra hivatkozik, akik 2016-ban provokatíve azt javasolták, hogy a filozófia tanszékek nevét át kellene írni „Európai és Amerikai Filozófia Tanszék”-re.
<https://philosophy.ceu.edu/events/2019-05-03/philosophy-and-of-inclusion>

kereszténységénél régebbi gyökerekkel rendelkező szellemi hagyományai iránt²⁴, valójában a legutóbbi időket megelőzően e reflexió sokszor sommás ítéletekben végződött, legtöbbször ezzel leginkább tagadva e hagyományok valódi filozófiai jellegét.²⁵ Más esetekben, mint például Leibniz vagy – a német Newtonként is aposztrofált – Christian Wolff²⁶ esetében találkozhatunk ugyan egyfajta elhivatott érdeklődéssel (vagy éppen sinofil beállítódással) főként a konfucianus erkölcsfilozófiát illetően, azonban a nagy földrajzi felfedezések révén lassacskán tudatosuló tény, miszerint az Európától távoli vidékek lakói épp úgy emberek²⁷, ráadásul helyenként ősbibb műveltség létrehozói, birtokosai, nagyon nehezen emészthetőnek bizonyult az utóbbi kétszáz év európai perspektívájából tekintve.²⁸ Ennek – a német nyelvterületen való elutasító attitűdnek – a fényében különösen érdekes, hogy az interkulturális filozófiai mozgalom prominens alakjai, intézményei főként németajkúak: Franz M. Wimmer, Heinz Kimmerle, Ram Adhar Mall, ill. a „Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie”, a „Wiener Forum interkulturellen Philosophierens”, „Internationale Kolleg Morphomata”, „polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren”. Magyarozatként adódhatna Husserl munkásságának hatása az interszubjektivitásból kinövő interkulturalitás fenomenológiai elemzése kapcsán, de az interkulturális filozófiai mozgalom egyáltalán nem erre a hagyományra épít.²⁹ Más tradíciók tükrében a saját hagyomány, mint értelmezési keret sajátzerúségei is érzékelhetőbben domborodnak

²⁴ cf.: Lach, Donald F. „The Sinophilism of Christian Wolff”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 14, No. 4, 1953. 561. o.

²⁵ vö. pl. G. W. F. Hegel, *Előadások a filozófia történetéről*, I., Akadémiai Kiadó, Budapest, 1977, 104–110.

²⁶ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Novissima Sinica: Historiam nostri temporis illustratura = Sämtliche Schriften und Briefe*, IV. Reihe (Politische Schriften), 6. Band, Akademie Verlag, Berlin, 2008, 385–480. idézi: Takó F. Pár-beszéd in: *Első Század* 11. évf. (2012) 2.sz. Ez található meg Kimmerle munkáiban is.

²⁷ cf. pl. a Husserl híres bécsi előadásában (1935 májusában) elhangzottakkal, ahol is az arisztotelészi *animal rationale* koncepcióra hivatkozva megengedi, hogy a pápuákat embernek és ne állatnak tekintsük: „Nach der guten alten Definition ist der Mensch das vernünftige Lebewesen, und in diesem weiten Sinne ist auch der Papua Mensch und nicht Tier.” majd hozzáteszi, hogy az egyetlen filozófia az egészséges, európai szellemiségtől függ. in. Walter Biemel (Hg) *Husserliana* VI. 2. Auflage, Haag, 1976. p. 337–338.

²⁸ cf. Takó Ferenc: Pár-beszéd in *TÖP* 2012 Nyár. XI/2. *Első Század* online.

²⁹ pl. Wimmer: *Interkulturelle Philosophie* c. munkájában Husserl neve mindössze egyszer szerepel, de csak mellékesen, egy tanítványának, Ludwig Ferdinand Claußnak jellemzésekor. Ugyanez elmondható Heinz Kimmerle hasonló című munkájáról is, ahol egyetlen utalás történik Husserlre, a „Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit” c. bécsi előadásában megfogalmazott, az európai emberiség veleszületett entelecheia-át taglaló koncepció révén.

ki, az önreflexió, az önmegértés és végső soron a legitimáció felé tolva ezzel az alapvető kérdések irányultságát: felmerül ugyanis a kérdés, milyen érvennyel bír a tudás, ha annak partikularitása lelepleződik. E folyamat eredményeként értelmezhetjük az interkulturális filozófiai mozgalom megjelenését, intézményesülését majd a komparativizmus meghaladását egyaránt.

1.4 A távolság

Az összehasonlító módszer lehetőség-feltétele ugyanis, hogy meghatározhassuk azokat a kategóriákat és szempontokat, amelyek alapján magát az összehasonlítást elvégezzük: a *tertium comparationis*³⁰ ugyanakkor szükségszerűen magán viseli horizontjainkat, melyek mint 'saját árnyékaink, velünk sétálnak'³¹. Árnyékaink, hiszen teljesen soha nem sajátíthatóak el, soha nem ragadhatók meg fogalmilag maradéktalanul, mégis hozzánk tartoznak, s nem hagyhatjuk magunk mögött Schlemihl Péter³² módjára őket (vagy ahogyan Gadamer egy helyütt fogalmaz: soha sem oldódunk fel az öntudásban³³). Érdekes itt megjegyezni e koncepció (*tertium comparationis*) kétértelműségét: Waldenfels az imént jelzett értelemben használja itt és másutt az episztemológiai probléma jelzésére: nem lehetséges önmagunkat kiszublimálni egy „semleges harmadik” pozícióba, ahonnan szemlélve a két összehasonlítandó dologiság átlátható módon egymáshoz mérhető. Ugyanakkor Mikszáth anekdotájában³⁴ egy másik értelmezésben jelenik meg a fogalom: a saját jobban megismerhető, megérthető, ha kilépünk belőle és messziről hozunk támpontot, vagyis kibővítjük a horizontot egy perspektívaváltással. A magyar nagyurak nagysága nem egymáshoz hasonlítva – például Debrecenből és Pest-

³⁰ a kifejezés eredetéről és használatáról folyó vitához lásd: Lei Zhu, L. On the origin of the term *tertium comparationis*, *Language & History*, 60(1), 2017. 35-52. o.

³¹ cf. Waldenfels, B.: Comparing the incomparable: crossing intercultural borders. in: Xie, M. (szerk.): *The Agon of interpretations*, p.85.

³² Adelbert von Chamisso: Peter Schlemihls wundersame Geschichte c. novellája, mint az árnyékvesztés irodalmi toposza, több helyen megjelenik az idegenről folyó eszmecserékben.

³³ Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. Gondolat, Budapest, 1984. 214. o. (továbbiakban: IM) = *Gesammelte Werke*. Tübingen. 1990. (továbbiakban: GW és kötetszám) 1. kötet, 307.o. (=GW1: 307) „*Geschichtlichkeitsein heißt, nie im Sichwissen Aufgehen.*”

³⁴ Mikszáth K.: *Tertium comparationis*. in: *Uő: Anekdoták – II. Révai*, 1917. 118-123.

Budáról nézve – akkora, amekkorának ismerhetjük, hanem egy harmadik, jellemzően kontextus-idegen távolságból – a humoros anekdotában London távolságából – szemlélve jelenik meg „tulajdonképpen” méretében és természetében. Így a tertium comparationis valódi megismerési igényt jelent be az önértelmezés számára, akár identitásválságot is előidézve a megváltozott értelmezések révén. A Pesti Hírlap 1888. szeptember 12-i számában tárcaként megjelenő írás ekként tehát a csupán idegen kontextusban megmutatkozó ’valódi’ természet koncepcióját jeleníti meg, ami az általában vett távolság hermeneutikai funkciójának tudatosítását idézi, amelyet Gadamer az 1985-ös önkritikus felhangot megütő „Fenomenológia és dialektika között” c. írásában³⁵ kifejezetten hangsúlyoz (jelezve egyúttal, hogy a fő műben ezt a kérdést némiképp alulexponálta).

Antropológiai kontextusban érdemes megemlíteni Horace Miner nagyhatású és kontroverz tanulmányát³⁶, amely 56 évvel megjelenése után is az angol nyelvű antropológiai folyóiratok egyik legprominensebb gyűjteménye, az AAA³⁷ adatbázisaként működő, 35 teljes szövegű periodikát tartalmazó Anthrosource legtöbbet olvasott cikke volt³⁸. A tanulmány egy észak-amerikai népcsoport testet érintő, különös szokásainak leírására vállalkozik a kor tudományos, etnográfiai standardjainak megfelelően – ráadásul az akkori világ egyik vezető antropológiai szaklapjának hasábjain (American Anthropologist). A szöveg görbe tükröt állít az amerikai kultúrának azzal, hogy saját szokásait írja le egzotikus fogalmakba burkolva és egy fiktív törzsnek tulajdonítva, akiknek nevét visszafelé olvasva a figyelmes olvasó már az elején rájöhethet, hogy valójában itt az amerikai (Nacirema = American) életmód kerül megjelenítésre.³⁹ Az összehasonlítás alapja itt egy malinowskiánus⁴⁰ funkcionista gondolat, ti. egy társadalmi intézmény természetét a funkciója határozza meg, így az emberek igényeinek kielégítésére létrejött

³⁵ GW2: 3-23.

³⁶ Miner, H. Body Ritual among the Nacirema. American Anthropologist 58(3):503–507. (1956)

³⁷ Amerikai Antropológiai Szövetség

³⁸ a pontosság kedvéért 2012-ben, de az azt megelőző évben „csak” 7. cf: Burde, M. (2014), Social-Science Fiction: The Genesis and Legacy of Horace Miner's “Body Ritual among the Nacirema”. American Anthropologist, 116: 549-561. <https://doi.org/10.1111/aman.12123>

³⁹ Nota bene, nem ez a jellemző.

⁴⁰ Bronislaw Malinowski (1884-1942) lengyel születésű nagy hatású antropológus, a funkcionális és a modern szociálintropológia atyjaként aposztrofálja a mai történetírást.

kulturális gyakorlatokat is. Ennek fényében mutatja fel a kortárs amerikai egészségkultúra lehetséges előfeltevéseit (pl. a test alapvetően rút és legjellemzőbb karaktere a romlandóság, az elsoványodás, stb). Itt szintén a távolság jelenik meg funkcionálisan centrális módszertani elemként: egy távoli, idegen kontextusban a saját karakterisztikum a magától értetődőség reflexeitől megszabadítva mutathatja fel természetét.⁴¹ Az elmúlt hatvannégy évben több, egymással esetenként ellentétes mértékadó olvasata is megszilárdult a szövegnek. Egyrésztől sokan amellet érvelnek, hogy e szatirikus stílus gyönyörűen ki tudja domborítani az etnográfiai írás erényeit, fel tudja mutatni a benne lévő potenciált, ti. az idegen hagyományok értelmezhetővé tételével. Másrészt azonban többen úgy vélik, hogy éppenséggel aláássa az etnográfiai leírások legitimitását és a majd' két évtizeddel később az antropológiaelmélet középpontjába kerülő „othering”⁴² kivételesen példaértékű megnyilvánulásaként tekintenek rá. Ennek ellenére a *tertium comparationis* általam kiaknázni kívánt értelmében ismét csak a 'távolság' funkcionalitása kerül középpontba, amely tézisemben hermeneutika és antropológia lényegi egymásra vonatkozását jeleníti meg.

A fentiekhez szorosan hozzátartozik egyúttal egy hatalmi dimenzió is, amely a posztkolonialista önreflexió közegében válik igazán nyilvánvalóvá: ki birtokolhatja azon pozíciókat, melyekből a definíciók, kategóriák, szempontok meghatározódnak? Az interkulturális filozófia reflektál e korlátra és a polilógust, a sokszólamú beszédet helyezi előtérbe az egyneműsítő vagy univerzalizáló attitűd ellenében, radikális kihívást jelentve be ezzel az eurocentrikus filozófia hegemóniájával szemben. A filozófiának ez a nyugati felfogása, miszerint az lényegileg a Thálésszal kezdődő ógörög hagyományban gyökerezik, csupán a 18. század végétől terjed el. Azt megelőzően a világ más részeinek intellektuális hagyományait egyenértékűnek –

⁴¹ Hasonló elven alapuló bölcsességek a popkultúrába is átszűrődtek, melyre kiváló példa lehet a kanadai természetgyógyász, Mary Ellen Kelly elhíresült mondata: „Natives who beat drums to drive off evil spirits are objects of scorn to smart Americans who blow horns to break up traffic jams.” kb.am: Az ártó szellemek ellen dobszóval védekező bennszülöttek azon intelligens amerikaiak gúnyolódásának céltáblái, akik dudára könyökölve próbálnak meg kikecmeregni a közlekedési dugóból.

⁴² Az antropológiában az ismeretprezentációs válságként jelölt folyamat egyik kulcsmozzanata, miszerint az etnográfiai szöveg szerzője hatalmi helyzetéből adódóan képes „másítani”, azaz bármely tartalmat, jelenséget képes egzotikusként, idegenként, másként ábrázolni a honi világ tagjai számára.

vagy esetenként magasabb rendűnek – fogták fel.⁴³ Természetesen nem a magasabb rendű intellektuális tevékenységeket, az ősi kultúrák gazdagságát és értékét vonták kétségbe az európai filozófia prominens nagyjai, csupán azt, hogy az ezekben megjelenő intellektuális tevékenységek a par excellence filozófia körébe tartoznának.⁴⁴ De miért ne illethetnénk egy partikuláris tevékenységet egy bizonyos névvel, míg a világ más részeinek más tevékenységeit más névvel? Erősen leegyszerűsítve tehát például miért ne állíthatnánk: „filozófia az, amit a görögök műveltek a lét értelmére irányuló kérdés megfogalmazásakor és megválaszolásakor”? Lényegében azért, mert a filozófiához egyúttal olyan attribútumokat rendeltek, mint az 'igazi tudáshoz vezető út', a 'minden tudományok szülőanyja', vagy mint az emberi szellem kiművelésének legmagasabb rendű formája.⁴⁵ Tehát, ami nem filozófia, az nem teljesítheti be e küldetéseket, így az Európán kívüli hagyományok sem.

A távolságot így egyfajta ismeretelméleti horizontba ágyazva, azt ismét munkára fogva, a – nyugati típusú – filozófiai gondolkodás azon előfeltevései jelenhetnek meg, amelyek révén önmaga és korlátjai is pontosabban értelmezhetőek. Jelen munka e tekintetben mindazonáltal arra szorítkozik csupán, hogy jelezze: az eurocentrizmus meghaladását igénylő transzcendentális reflexió módszertani eszköze, a hermeneutika és antropológia centrális fogalmaként azonosítható *távolság*, itt is gyümölcsözőnek tűnik.

1.5 Alkalmazás

⁴³ cf. Wimmer, F.M.: How Are Histories of Non-Western Philosophies Relevant to Intercultural Philosophizing? in: Confluence: Online Journal of World Philosophies. Verlag Karl Alber Freiburg / Munich. Vol. 3. 2015. p.127-128.

⁴⁴ cf.: Kimmerle, H.: Der Philosophiebegriff der interkulturellen Philosophie. Traugott Bautz Nordhausen 2009. 7. o: „Um diesen Philosophiebegriff vom Denken in anderen Kulturen, besonders vom indischen und chinesischen Denken abzugrenzen, spricht Hegel von ›echter‹ oder ›eigentlicher‹ Philosophie, die allein als Philosophie anerkannt wird.”

⁴⁵ cf: Márkus Gy. A „rendszer” után: a filozófia a tudományok korában. in: Márkus, Kultúra, tudomány, társadalom Atlantisz 2017. 334. ill. Hegel és Husserl idézett gondolatait a 25 és 27 lábjegyzetben

A szociokulturális Másikkal vagy az idegennel történő kapcsolatteremtő kísérletek problematikájának a vázolt teoretikus vonatkozásain túl messze ható praktikus következményei is vannak, amelyek közül jelen kutatás az egészségügyi szcéna azon fentebb említett szeletére fókuszál, amely a találkozásnak ad helyet. A gondolatmenet tehát azzal az előfeltevéssel él, hogy az orvos – beteg viszonyban rejtekező idegenség mozzanata egy olyan támpontot szolgáltat, amelynek filozófiai hermeneutikai alapú elemzésével pontosabban érthetjük meg a medicina e kulcsmozzanatát és annak problémáit. Ez a dolgozat tehát eme utóbbi értelemben az alkalmazott filozófiai munkák sorát kívánja szaporítani.

Az alkalmazott filozófia mibenlétére vonatkozó kérdés önmaga, úgy vélem – ha létezik ilyen egyáltalán –, metafizikai kérdés.⁴⁶ A filozófia lényegét és művelésének különféle lehetőségeit, célját és hasznát illető kérdések egyidősek magával a filozófiával, azonban az önmagát „alkalmazott filozófiaként” azonosító irányzat csupán néhány évtizedes múltat tekint vissza. A *Journal of Applied Philosophy* című, e tekintetben mérvadó szaklap például 1983-ban indult útjára, az akkor egy éves skóciai székhelyű *Society for Applied Philosophy*⁴⁷ gondozásában. A 25 éves jubileumi számhoz írott szerkesztőségi előszóban egy tömör definíciót olvashatunk: „Az alkalmazott filozófia nem más, mint filozófiai érvelés alkalmazása gyakorlati vonatkozású dolgokra.”⁴⁸ Persze joggal vetődhet fel a kérdés, hogy ezek szerint mindaz, ami kívül esik az alkalmazott filozófia terepén, olyan elméleteket jelent-e, amelyeknek nincs gyakorlati vonatkozása? Vagyis például az emberi természetről való elmélkedés eredményeit nem lehetne a mindezt elgondoló egyén életére vonatkoztatni anélkül, hogy e folyamatot ne alkalmazott filozófiaként íránk le? Így tehát minden filozófia „alkalmazott” lenne, s nyilvánvaló, hogy egy ilyen

⁴⁶ E megjegyzéssel arra a diskurzusra utalok, ami a metafizika státusát illeti, ti. kérdéses, hogy a metafizika, mint a filozófia filozófiája, maga a filozófián kívülre helyezendő ún. genitivus-filozófia-e, avagy a tulajdonképpeni filozófia leglényegibb részeként nincs szükség a megkülönböztetésére. cf. Søren Overgaard – Paul Gilbert – Stephen Burwood: *An Introduction to Metaphilosophy*. Cambridge University Press, 2013. 17-44. o.

⁴⁷ Affiliációját tekintve: University of Aberdeen, honlap: <https://www.appliedphil.org/>. Magyarországon 1998-ban alakult meg az Alkalmazott Filozófiai Társaság, a németországi Baden-Badenben működő Gesellschaft für angewandte Philosophie 2001-ben. Németországban több egyetemhez kötődően is alakultak társaságok, tanszékek, sőt mester fokozatú képzési program is létezik.

⁴⁸ lásd: Suzanne Uniacke and Alan Carter: Editorial. JAP. Vol. 25./1: „*Applied philosophy is the application of philosophical reasoning to matters of practical concern.*”

megkülönböztetés értelmét veszítené. Számos esetben az alkalmazott etika szolgál példaként a tulajdonképpeni alkalmazott filozófia megértéséhez, s valóban, ha az említett folyóirat tartalomjegyzékeit átfutjuk, jelentékeny részben találunk erkölcsi kérdésekkel foglalkozó írásokat is. Ebben a megközelítésben az alkalmazott filozófia egy már kimunkált, kikristályosodott koncepciónak valamely, a filozófia hagyományos repertoárján kívül lévő helyzet megoldására való felhasználását jelöli: például amikor egy társadalmi probléma értelmezéséhez, megoldásához az utilitarizmust, mint elméleti keretet hívjuk segítségül.⁴⁹ Vagy éppen ha egy általános normatív etikai koncepciót, mint amilyen a deontológiai megközelítésekben ismert kettős hatás elve⁵⁰ egy orvosi dilemma (pl. malignus daganat eltávolítása a méhvel együtt, miközben önállóan még nem életképes magzat fejlődik benne) megoldására alkalmazunk. Ilyen esetekben a filozófián kívül eső, külsődleges terület sajátos céljai alá rendelődnek azon tudástartalmak, amelyek segítséget jelenthetnek e területen megfogalmazott kérdések újraértelmezésében, megoldásában. Sőt, a gyakorlatban felhasznált, lényegében ezzel újraalkotott elméleti tudás maga is hozzájárulhat az elmélet fejlődéséhez: „Az alkalmazás tehát nem egyszerűen átvitel útján történő felhasználás, hanem egy másik közegben, egy másik világban történő létesülésre/létesítésre való alkalmassá válás és alkalmasság is egyben. Pontosabban: nem a tudás megalkotását követő felhasználás, mint második lépcsőfok, hanem egy bizonyos értelemben magának a tudásnak a megalkotása.” – írja Veress Károly az első magyar nyelvű alkalmazott filozófiával foglalkozó tanulmánykötetben⁵¹. Más, valamivel szélesebb megközelítésben, az alkalmazott filozófia azon igény felismeréséből származik, miszerint számos közéleti kérdést – legyen az politikai, gazdasági, egészségügyi, tudományos-technikai, stb. – filozófiai „módszerek”, úm. a kritikai gondolkodás, a kérdezés primátusa vagy a megalapozó értékekre és

⁴⁹ cf. Overgaard et al.: i.m. 207.sk.o

⁵⁰ Aquinói Szt. Tamás *duplex effectus* elmélete, amely szerint nem minden esetben bűn, ha előre látjuk, hogy egy cselekedetünk rossz következménnyel jár és azt mégis megtesszük. Gondolatmenete alapján 4 feltétel teljesülése esetén azon előre láthatóan rossz következménnyel járó cselekedetek, amelyeknek jó következménye is van, végrehajthatóak anélkül, hogy erkölcsileg elítélhetőek lennénk. A kettős hatás elve nagy népszerűsége tette szert a bioetika bizonyos területein (mellékhatások problémája), ill. a neotomizmus révén a katolikus teológiában.

⁵¹ Veress K: Az alkalmazás értelme in. Karikó Sándor (szerk.): Az alkalmazott filozófia esélyei. Áron K. Bp. 2002. 28. o.

előfeltevésekre való reflexió segítségével hatékonyan lehet és szükséges megvilágítani.

A fentiekből világos tehát, hogy nem elmélet és gyakorlat viszonyáról van szó, amint azt más tudásterületek esetében láthatjuk, s az alkalmazott filozófia nem kevésbé elméleti, mint bármely akadémikus filozófia. Sokkal inkább a filozófiának a nyugati társadalmakban bekövetkezett szemléletváltozása áll létrejöttének hátterében. Az az episztémikus funkció, amit a modernitásban a filozófia elfoglalt, főként a megismerés köré koncentrált, s a tudományok rendszerében kereste saját helyét. A 20. század második felétől – írja Rorty – „a filozófusok erőtlenséget tettek, hogy tevékenységük arcukat a matematika és a természettudományok mintájára alakítsák ki. Ezt az időszakot azonban igazából a tudomány egyéb területeitől és a kultúrától való elzárkózás, a filozófia autonómiájához való ragaszkodás jellemezte.”⁵² E törekvés nyilvánvaló sikertelensége révén egyfajta válsághelyzet alakult ki a filozófia önszemléletében, amely olyan lényegi problémaként jelent meg, ami a filozófia önszemléletét és európai gyökereihez való visszafordulását éppenséggel elősegítették.⁵³ Ebben a folyamatban, a nagy rendszeralkotói igények eltűnése után az is bizonyosságot nyert – így Veress Károly –, hogy „az európai kultúrában filozófiának nevezett szellemi teljesítmények egy meghatározott kultúrára jellemző léttörténés szerves összetevőit alkotják, annak mindenkori alakítóiként és önértelmezéseiként. Ily módon a filozófia a léttörténések mozzanataihoz, eseményeihez való résztvevő odafordulásban nyerheti el a mindenkori valós értelmét.”⁵⁴ Ez természetesen együtt jár az alkalmazott filozófiát érintő vélekedések új perspektívába helyeződésével, fokozatos átértékelődésének megjelenésével is.

Fentebb már megidéztük azt a kételyt, aminek alapján minden filozófiát alkalmazott filozófiának is kellene neveznünk egyben, hiszen bármely filozófiai elmélet számára nyitott ama lehetőség, hogy valamely élethelyzet éppen ezen elmélet szemüvege,

⁵² Rorty, R.: Professzionális filozófia, transzcendentalista kultúra. In: Beck, A. (szerk.) A filozófia az amerikai életben. Pompeji, 1995. 188.sk. o.

⁵³ cf. Márkus György: A „rendszer” után: A filozófia a tudományok korában. in: uő. Kultúra, tudomány, társadalom. Atlantisz, 2017. 337. sk.o.

⁵⁴ Veress K: im. 30.

eredményei révén válik megvilágíthatóvá, átláthatóvá, értelmezhetővé. Ha ebből arra konkludálunk, hogy az alkalmazás mintegy bensőleg, tehát a filozófia lényegéhez tartozóan jelenik meg, a hermeneutikai hagyomány egy fontos fogalmához érkezünk. Az alkalmazásról [*Anwendung*], mint kitüntetett filozófiai hermeneutikai koncepcióról Gadamer főművében azt olvashatjuk, hogy a megértés folyamatának integráns részeként, nem pedig különálló végrehajtásformájaként kell felfognunk, mint ahogyan azt a romantikát megelőző pietista koncepció láttatta (ti. a *subtilitas intelligendi, explicandi* és *applicandi* mozzanatai).⁵⁵ Az alkalmazás ekképpen nemcsak a filozófiai hermeneutika lényegi része, amennyiben az ontológiailag radikalizált hermeneutika önmaga hermeneutikai filozófiaként – is – érthető. Így, ahhoz hasonlóan, ahogy egy szöveg értelmének „hozzáidomítása” ahhoz a szociokulturális léthelyzethez, hagyománytörténelmi momentumhoz, amelyben értelmezése végbemegy, inherens része a megértés folyamatának (megtörténik), egy filozófiai gondolatmenet valamely konkrét problémára való alkalmazása során „idomul” hozzá, így gazdagodik vele és általa. Ebben az értelemben szeretném a következő írást alkalmazott filozófiai okfejtésnek tekinteni: a talaj, amelyen lábát megvetve értelmezni igyekszik az orvos-beteg találkozást, mint interkulturális eseményt, a filozófiai hermeneutika gondolatvilágából és eszköztárából táplálkozik, ugyanakkor az interkulturalitás illetően tematizálása a gadameri filozófiai hermeneutika számára is tanulságos belátásokkal szolgál⁵⁶.

1.6 A választás

A fentiekben igyekeztem számot adni arról, milyen célkitűzések vezérlik e munkát és milyen feltételek mellett véli kivitelezhetőnek saját útját bejárni. Szükségesnek vélek ugyanakkor arról is szót ejteni, mit és milyen megfontolásból nem vállal a dolgozat, noha adott esetben jogosan merülhet fel némely szempont körüljárásának vagy érvényesítésének igénye.

⁵⁵ IM: 218-220 (=GW1: 312-313)

⁵⁶ Lásd majd az idő- és kultúrahorizontok ill. a horizontösszeolvadás problémáit.

Az orvos-beteg találkozásban felmutatott idegenség önmagában, mint filozófiai toposz problematizálása eléggé széleskörű ahhoz, hogy felmerüljön a kérdés: miért éppen a hermeneutikai „paradigma” szolgál a munka koncepcionális keretétül? A dolgozat nem tekinti céljának az idegen-problematika strukturált, szisztematikus bemutatását, sem pedig a mögöttes ismeretelméleti álláspontok ütköztetését, elemzését. Tekintve e probléma méreteit és komplexitását, ez önmagában egy önálló monográfia anyagául szolgálhatna⁵⁷. Döntésemet azonban elsősorban mégsem e volumen magyarázza. Nagyobb részt koncepcionális, de ugyanakkor személyes okok is vezéreltek – bár vélhetően e kettő nem választható el egymástól *clare et distincte*, amennyiben meggyőződésem fogalmi természetű. Álláspontom szerint Cassirernek igaza volt⁵⁸, amikor az ember *differentia specifica*-ját a szimbólummanipuláló képességében ragadta meg, és az *animal symbolicum* (vagy *homo symbolicus*) által létrehozott mindenhol jelenlévő szimbolikus formák alapján vélte megérthetőnek az emberi természet sajátlagosságát.⁵⁹ Ez az a képesség, melynek révén – úgy tűnik – minden emberi közösségben tetten érhető a környező világ átalakítása, úgyszólván megkettőzése azáltal, hogy a megnevezés erejénél fogva bármely dolog megjelenhet önmagától eltérően bármi másként is. Ebben az összefüggésben nem a dolog maga – bármi legyen is az –, hanem neki társított jelentése lesz mérvadó a közösség életében.⁶⁰ Ez a komplex és rugalmas jelentéstulajdonítás az, melynek révén képessé vált horgonyt vetni az idő kérlelhetetlen folyásában és a nyelv birtokában leírni, megőrizni tapasztalatait. A dolgozat alapfeltevése szerint ez a tulajdonság – ti. a jelentéstulajdonítás – minden emberi közösségre jellemző, amennyiben – bár igen eltérő mértékben – átalakítja környezetét, hogy létrehozza honi világát (*heimwelt*), melyben saját túlélésnek

⁵⁷ Magyar nyelven újabban Biczó Gábor adta széleskörű bemutatását és elemzését az „idegen” problematika antropológián belüli utóbbi másfél évszázados történetének. lásd: Biczó, G.: A „Mi” és a „Másik”. Az idegen megértésének tudománytörténeti vázlata az antropológiában a 19. század második felétől napjainkig. L’Harmattan. 2018.

⁵⁸ cf. Cassirer, Ernst: An essay on man: An introduction to a philosophy of human culture. Doubleday Anchor P. New York, 1954. 43-44.o.

⁵⁹ ez összhangban van mind Heidegger logosz, mind pedig Gadamer nyelviség képzetével, akik szintén nem az *animal rationale*-ban vélték felfedezni embervoltunk kitüntettségének kulcsát.

⁶⁰ Az eszközhasználatot megelőzi ama képesség, hogy valami, mint valamire való eszköz tételeződhessen: adott kő megszűnik annak lenni, ha a szakóca (vagy alapanyaga) jelentését ölti magára.

garanciáját éli meg. Gondolatmenetem ebben az omniprezens, mindenhol érvényre jutó jelentésségben véli megalapozhatónak és megfelelőnek értelmezési horizontja számára a hermeneutikai univerzumot: mint látni fogjuk, ez mind a Gadamer által bejelentett – az ember nyelviségének egyetemességében megalapozott – hermeneutikai univerzalitás igénnyel, mind pedig az amerikai antropológus(-filozófus)⁶¹ Geertz szemantikai kultúra-értelmezésével – vagy ahogyan egy helyütt hivatkozik rá: kulturális hermeneutikájával⁶² – összhangban áll.

Ugyanakkor fontos itt megjegyezni, hogy ez utóbbi megközelítésből jelen munka számára elsősorban nem a szimbolikus formák vizsgálata kerül előtérbe, hanem az az episztemológiai (s a gondolatmenet számára egyúttal ontológiai) alapállás, mely az emberi jelenség és környezete viszonyában tételeződik Geertz megközelítésében. Az antropológiai tudás előállítását és ezzel összefüggésben az antropológiai megismerés tárgyának megkonstruálását érintő problémafelvetések a 20. század második felétől kezdődően először a diszciplína krízisét, majd óriási változását hozták magukkal. E folyamatban döntő szerepe volt Geertznek: „Az antropológiatudomány történetének egyik legnagyobb elméleti horderejű és fontos kutatómódszertani következményekkel járó fordulata a 20. század utolsó harmadában Clifford Geertz személyéhez kapcsolható.”⁶³ Az egész diszciplína megújulásában ikonikus szerepet töltött be, s a nevével fémjelzett interpretív megközelítésmód ill. iskola megteremtésével az antropológiai szemléletmód szűk szakmai körökön túlmutató, egyfajta interdiszciplináris katalizátor szerepét öltötte magára. A dolgozat gondolatmenete szempontjából a leglényegesebb fejlemény éppen ezen hatás eredményeként értékelhető: „A biomedicina akkor vált komparatív vizsgálat tárgyává az antropológiában, amikor azon szimbolikus perspektívák, amelyek nagyrészt Clifford Geertz hatására a vallások tanulmányozása és a pszichológiai antropológia területén fejlődtek ki, az orvosi antropológiába

⁶¹ Az Ohio-béli Antioch College filozófia és angol nyelv szakán kezdte meg felsőfokú tanulmányait Geertz, majd a graduális képzésben – főként Margaret Mead hatására – jelentkezett a Harvardra antropológiát tanulni.

⁶² Geertz, C: *Local Knowledge*. Basic Books, New York, 1983. 5. o.: „This enterprise, ‘the understanding of understanding’ is nowadays referred to as hermeneutics, and in that sense what I am doing fits well enough under such a rubric, particularly if the word ‘cultural’ is affixed.”

⁶³ Biczó, G.: im. 125.o.

ágyazódtak. Az első ilyen tanulmányok használták a biomedicina kifejezést és interpretív lencsén keresztül láttaták elmélet és gyakorlat kulturálisan konstruált természetét.”⁶⁴

A biomedicina antropológiája ezzel egy kutatási irányvá vált, majd a 90-es évekre körvonalazódott egy elkülönült stratégia, amelyet interpretív orvosi antropológiának (*interpretive medical anthropology*) neveznek.⁶⁵ Az interpretív antropológia ontológiai és episztemológiai előfeltevései azonban téziséim szerint legpontosabban a filozófiai hermeneutika genealógiáján keresztül érthető meg.⁶⁶

A dolgozat tehát a mára rendelkezésre álló elméletek és koncepcionális keretek zavarba ejtő sokaságából két, érvelésem szerint inherens módon összefüggő, egymást termékennyé tevő hagyomány, a (gadameri) filozófiai hermeneutika és a (geertzi) interpretív antropológia fogalmi keretei mellett teszi le voksát, hogy segítségükkel az orvos-beteg találkozást, mint interkulturális eseményt értelmezze.

Mindezzel természetesen nem állítom azt, hogy más koncepcionális keretek alkalmazása ne volna helyénvaló vagy lehetne célravezető (pl. az egész Schütz-féle fenomenológiai mozgalom, és az 'újabb' szociálfenomenológiai vagy posztmodern megközelítések), ill. egyúttal elismerem, hogy az ezredfordulóra bekövetkező változások a társadalomtudományi diszkusszióban (különös tekintettel a kutató és a kutatás tárgyának viszonyát illetően megfogalmazott problémákra ill. a társadalom és egyén viszonyának újraértékelésére) számtalan kiaknázható – és kiaknázandó – lehetőséget vetítenek előre, mégis, úgy vélem, dolgozatom fő mondanivalójának megvilágításához ez a keret szolgáltatta az egyik legalkalmasabb hátteret.

⁶⁴ cf. Gaines, A.D. Sociocultural Construction of Medical Knowledge. in: Quah, S.R. (ed) International Encyclopedia of Public Health (Second Edition), Academic Press, Oxford, 2017. 612.o.: „Biomedicine came under comparative scrutiny in anthropology when symbolic perspectives, developed in the study of religion and psychological anthropology largely under the influence of Clifford Geertz, were incorporated into medical anthropology. The first such studies of 'biomedicine' gave it that name and applied interpretive lenses that revealed the culturally constructed nature of theory and practice.”

⁶⁵ főként Arthur Kleinman munkásságának nyomán

⁶⁶ Geertz maga is utal a Schleiermarchertől Gadamerig húzódó tudománytörténeti ívire és Ricoeur-re is saját koncepciójának kimunkálásával összefüggésben, bár hozzáteszi: ő nem abból a tradícióból érkezik, inkább az angolszász filozófia és Pierce jelentésemélete felől. cf. Panourgiá, N: Interview with Clifford Geertz. *Anthropological Theory*. Vol 2(4). 2004. 423. o.

1.7 A vizsgáldás kiindulópontjának további megvilágítása

A kutatói pozíció rögzítése nem csak módszertani vagy stilisztikai szükségszerűség, hanem a hermeneutikai dimenzióban tájékozódó szöveg legsajátabb tulajdonsága kell, hogy legyen. A fenti fejtegetéseken túl, úgy érzem helyénvaló e szakaszban kitérnem még egy aspektusra, amely kiindulópontomat transzparenssebbé teheti: tanulmányaim, majd későbbi munkám⁶⁷ során is az általam választott két tudásterület egy-egy jelképes alakja, a már megidézett Hans-Georg Gadamer és Clifford Geertz gondolatvilágánál horgonyoztam le. Mindkét gondolkodó – mondhatni – észrevétlenül ejtett rabul, s csupán egy későbbi reflexió készítetett arra, hogy megpróbáljam felfedni azokat a közös vonásokat, amelyek e vonzódásokat magyarázhatják. Ugyanakkor mára világossá vált számomra az is, hogy nem csak e két „iskola”, ti. a filozófiai hermeneutika és az interpretív antropológia lényegi egymásrautaltsága, inherens egymásra vonatkoztathatósága⁶⁸ indított el egy kutatási tematika mentén, hanem közvetve két, az egészségügy világában szerzett emblemikus – s nem mellesleg egyúttal személyes – tapasztalat is: a siketek⁶⁹ és az Asperger-szindrómával⁷⁰ élők medikális percepciója, értelmezési módjai. Emblemikusnak a dolgozat perspektívájából azért tekinthető e két téma, mert hatványozottan világít rá az orvos-beteg találkozásban rejlő idegenség-tapasztalatra⁷¹. Egy rendkívül izgalmas, külön munka tárgyát képezhetné, hogy a fogyatékoságtudomány különböző újabb fejleményei hogyan használják, hasznosíthatják a filozófiai hermeneutikai és főként az interpretív antropológiai belátásokat azután, hogy a kritikai fogyatékoságtudomány (critical disability

⁶⁷ a Miskolci Egyetem BTK, filozófia és kulturális antropológia szakos hallgatójaként, majd a Semmelweis Egyetem Egészségtudományi Kara, Társadalomtudományi Tanszékének oktatójaként.

⁶⁸ Az interpretív antropológiai megközelítés implicit hermeneutikai alapvetéseiről egy korábbi tanulmányomban igyekeztem számot adni: Dobos, A: Philosophical Hermeneutical Implications in Geertz's Anthropology. *Anthropolis*. 2 (3), 2006. 124-134.o.

⁶⁹ Siket alatt olyan nagyfokú hallássérüléssel élő embert értek, akinek halláscsökkenése mindkét fülön 90dB feletti, így gyakorlatilag nem hall semmit. A hallássértük közösségében a „süket” kifejezés negatív tartalmú, kerülendő a negatív konnotációi miatt (ti. nem ért hozzá, buta, stb.)

⁷⁰ Az autizmus spektrum zavar (ASD) egyik állapota, melyben a nyelvi és értelmi képességek általában nem, vagy kis mértékben, de a szociális készségek sérültek.

⁷¹ Természetesen hasonló lehetőségeket rejt magában számos más mentális állapot v. pszichiátriai kategória, ahogyan pl. az Waldenfels a Doubled Otherness in Ethnopsychiatry c. tanulmányában olvasható (in: WCPRR 2(2/3). 2007. 69-79.o.)

studies) egyik fő törekvése, miszerint a fogyatékkal élők tapasztalatait, perspektíváját a tudástermelés paradigmaticus elemévé kell tenni, domináns megközelítéssé alakult az elmúlt két évtizedben.⁷² Ez tehát magában foglalja ennek az „idegennek” a megszólaltatási kísérletét, de nem a hagyományos, lineáris megismerési és bináris kategóriapárokba rendezett tudományos logika mentén, hanem megnyitva a Másik perspektívájának, gondolkodási struktúrájának érvényesülése felé az utat. Erre egy válaszlehetőség pl. Deleuze és Guattari rizómaelméletén alapul, melyben a tudás sohasem válik végessé, „a többközpontúság, a többszólamúság, és ezek által megannyi folyamatos *valamivé válás* jellemzi”.⁷³

Jelen munka vonatkozásában e két tapasztalat ugyanabba az irányba hatott, számomra mintegy szervesen beépült a Gadamer és Geertz gondolatvilága által körvonalazódó „ontológiába”: az előbbi az ún. siket kultúra és nyelv, utóbbi pedig a neurodiverzitás koncepciója révén.

Kevésbé ismert tény, hogy a siket közösség rendkívül heterogén csupán a nyelvhasználat lehetőségei és minősége alapján is, nem beszélve pl. a szociokulturális összetevőkről. A hallássérülés kialakulásának módja (öröklött, szerzett), a nyelvelsajátításhoz viszonyított időpontja (pre-, peri- posztlingvális), a nyelvtanulás nyelvi inputja (hangzó-, jelelt-, jelnyelvi), valamint a nyelvi input környezete (szülő, felnőtt, kortárs, intézményi) változóinak mentén igen változatos és összetett kép rajzolódik ki⁷⁴ Ezek közül sok esetben korlátozott fogalmi gondolkodás jelenik meg, amely révén a szociolingvisztikai kutatások előtérbe kerüléséig szegényesnek, mintegy alacsonyabb rendűnek tartották a jelnyelveket. Saját, jelnyelvet érintő terepkutatásom⁷⁵ egyik elementáris erejű tapasztalata az idegenség megkonstruálásnak mozzanata, amelyet a nyelvi akadály hoz létre pl. az egészségügyi ellátás során. A nem felkészült szakemberek és negatív strukturális

⁷² cf. Könczei Gy.-Hernádi I. A nevezetes térkép és a helyünk rajta. A fogyatékoságtudomány „domborzata és vizei”. MTA-L’Harmattan, Budapest, 2013. 77-110.o.

⁷³ in. 82. o. (kurzíválás az eredetiben)

⁷⁴ cf. Hattyár Helga: A magyarországi siketek nyelvelsajátításának és nyelvhasználatának szociolingvisztikai vizsgálata. Doktori disszertáció. ELTE, BTK Nyelvtudományi Doktori Iskola, Magyar Nyelvtudományi Doktori Program, 2008. 101-104.o.

⁷⁵ Amelyről egyetemi tanulmányaim során egy TDK konferencia előadásom adtam számot 1997-ben, Papp Ibolya Judittal közösen: „Hangok a csend világából” címmel.

tényezők⁷⁶ tarkította terepen sok esetben nagy kihívás az orvos-beteg találkozást megfelelő módon kialakítani. A felszínes szemlélő számára az e csoportba tartozó siketek által beszélt nyelv a magyar, a különbség csak abban áll, hogy hangok helyett jelekkel fejeződik ki az értelemtartalom. Ezzel szemben valójában ezen esetekben egy másik nyelv, a magyar jelnyelv (HSL) az egyik kommunikáló fél nyelve, így valódi fordítás, tolmácsolás szükségeltetik, annak minden jellemzőjével és korlátjával együtt – még ha a szavak szintjén megdöbbentő is a hasonlóság. Ennek szerves része a két nyelv használója közötti nyelvi alapú, fogalmi gondolkodásbeli különbség, adott esetben merőben eltérő absztrakciós szintekkel. Hangsúlyozandó, hogy itt nem önmagában a jelnyelv természetéből adódó kérdésről van szó (tehát a jelnyelv, mint nyelv minőségéről), hanem e nyelv tipikus használatáról, amelyet – mint fentebb említettem – a fiziológiai-neurológiai kondíciók mellett számos egyéb tényező határoz meg. A kognitív nyelvészetben a kognitív tudományból származó megtestesült kogníció hipotézis (*embodied cognition*) és az ehhez kapcsolódó szituált konceptualizáció elmélete segítségével megérthető, hogy „egy fogalom kimondása vagy jelelése között a megértés szempontjából nincs különbség, mivel mindkét esetben az agy-test-környezet interakció során összekapcsolódott és rögzült kontextuális tudás kerül aktiválására, melynek egy hangalak vagy egy jel az alkotóeleme.”⁷⁷ A jelnyelv újabb keletű felfogása tehát minden tekintetben a hangzó nyelvekkel egyenértékű nyelvként jeleníti meg a jelnyelveket, mindazonáltal a dolgozatnak természetesen nem célja szemantikai, nyelvészeti alapon taglalni ezt a kérdést. Ugyanakkor e felfogás érthetőbbé teszi az ún. *Deaf Culture* (Siket kultúra) mozgalom jelentőségét és népszerűségét is. A nagy 'D'-vel írott kifejezés arra utal, hogy itt nem jelzős szerkezetben, hanem főnévként jelenik meg a siket kifejezés: alapintenciója, hogy egy önálló nyelvvel rendelkező kulturális kisebbségi csoportként definiálja önmagát. Az ENSZ a fogyatékkal élő személyek jogairól szóló

⁷⁶ A felkészületlenséget nem szakmai tudás, hanem a fogyatékkal élő emberekhez való viszonyulás tekintetében értem. A strukturális erőszak (Galtung majd Farmer) koncepciójának fájó példája, amikor hangosbmondón keresztül hívják be a potenciálisan hallássérüléssel élő betegeket. cf. Farmer, P.; Nizeye, B.; Stulac, S. and Keshavjee, S.: Structural Violence and Clinical Medicine. *PLoS Mediane* 3 (10): e449. 2006. <https://doi.org/10.1371/journal.pmed.0030449>

⁷⁷ Kékesi, B. Farkas, A.M.: A siket jelnyelv jelentősége a kommunikációs kultúra átalakulásának tükrében. *Információs társadalom: társadalomtudományi folyóirat*, 18 (2). 2018. 11. o.

konvenciójában e nyelvi identitáshoz fűződő jogot deklarálta is.⁷⁸ Innen szemlélve egy siket személy megjelenése az ellátórendszerben még könnyebben érthető interkulturális találkozásként. Az idegen nyelven történő beszédben kifejezett gondolatok lefordíthatósága, tolmácsolhatósága, mint a Schleiermacher-i dialektika⁷⁹ óta a hermeneutikában is tematizált kérdés, a jelnyelvek esetében az orvos-beteg találkozás vonatkozásában is megvilágító erejű és meghatározó jellegű problémaként jelent meg számomra.

Jelen kutatás szempontjából a másik elementáris erejű tapasztalás az autizmus spektrum zavarral (ASD) való, Steve Silberman *NeuroTribes: The Legacy of Autism and the Future of Neurodiversity* c. könyvén⁸⁰ és személyes élményeken keresztüli találkozás volt. Ugyanabban az értelemben nevezhető ez határélménynek, ahogyan az iménti eset: reflektálatlan előfeltevések lepleződnek le egy idegen világgal való szembesülés során, melynek révén önmagunk megértésében teszünk előre újabb lépéseket. Az ASD egy széles spektrumot ölel fel a nagyon enyhe, szinte felismerhetetlen tünetektől a teljesen bezárkozó, beszédre, önellátásra képtelen esetekig. Egy pervazív fejlődési zavar, amelynek háttere nem tisztázott teljes mértékben, valószínűsíthetően több genetikai tényező is szerepet játszik kialakulásában. Diagnosztizálása sem problémamentes, nagy változatosságot mutat, azonban jellemzően három terület: a szociális készségek, a kommunikáció és a rugalmas viselkedésszervezés területén jelentkezik akadályoztatottság. Az ún. 'jól vagy magasan funkcionáló' autizmust Hans Asperger írta le először (innen a bevett elnevezés, Asperger-szindróma) és azokat a személyeket értjük alatta, akik értelmi és kommunikációs képességeikben átlagosak vagy a fölöttiek (esetenként kimagaslóak), a szociális szabályok területén problémákkal küzdenek, de elsajátításukban is könnyebben boldogulnak, sokszor képesek integrálódni a társadalomba. Ezeknek a képességeknek köszönhetően az első autista önéletírások⁸¹ megjelenésével vált

⁷⁸ cf. United Nations Conventions

⁷⁹ lásd később részletesebben a 2.1 fejezetben.

⁸⁰ Avery Publishing, 2015. ill. magyarul: Neurotörzsek. Az autizmus öröksége és a neurodiverzitás jövője. Autizmus Koordinációs Iroda, Budapest, 2015.

⁸¹ pl. Grandin, Temple: Képekben gondolkodom. Park Kiadó, 2014.; Williams, Donna: Léttelenül – egy autista nő naplója. Animula, Budapest, 1999. vagy Prince-Hughes, Dawn: Songs of the Gorilla Nation. Random House, New York, 2004. Utóbbi szerző antropológus, aki 36 éves korában kapott Asperger-

lehetővé, hogy – mintegy émikus perspektívából – belülről, saját fogalomkészlet használatával, mégis a többségi társadalom számára érthető módon váljanak hozzáférhetővé korábban nem elképzelhető életvilágok, gondolkodásformák, fogalmi sémák. Sőt, Amanda Baggs, egy akkor 27 éves amerikai nem beszélő autista, 2007. január 14-én feltöltött a népszerű videómegosztó portálra (YouTube) egy nyolc és fél perces manifesztónak beillő saját készítésű videót⁸² - amit azóta több mint másfél milliószor néztek meg -, ami lényegében egy mozgalmat hívott életre, amely az autizmussal és egyéb, nem tipikus neurológiai állapotokkal kapcsolatos tudományos vélekedések, értelmezési keretek újraírását követeli.⁸³ A video első fele egy sor furcsa, repetitív mozgásból álló érthetetlen viselkedést mutat be egy zugó hang kíséretében, majd a második felétől egy szövegfelolvasó program hangja és a felirat segítségével az első rész „fordítása” következik, a filmen látható viselkedést produkáló szerző tollából. Ez valódi fordítása, értelmezése a szerző nyelvének, amely a környezetével való folyamatos multiszenzorális interakcióból áll, melyben a tapintásnak, ízlelésnek, szaglásnak, hallásnak is kitüntetett szerepe van. Ezután pedig amellet érvel, hogy a látott viselkedés, vagyis az ő „anyanyelve” (*native language*) nem tekinthető a kognitív korlátozottság tüneteinek és leginkább hatalmi kérdés, hogy milyen nyelvet tekintünk kommunikatívnak. A neurotipikus emberek csak akkor tekintik őt „valakinek”, személynek, ha az ő nyelvükön képes megszólalni: „csak akkor gondoljátok, hogy kommunikálok, ha a ti nyelveteken írok valamit”⁸⁴ Saját nyelvét a verbális nyelvhez képest multidimenzionálisnak tekinti, s valóban, a fentebb megidézett megtestesült kogníció elmélet perspektívájából, az agy-test-környezet interakció lencséjén át nézve, egy összetett kognitív eljárásként értelmezhető.

Eme önírásoknak is köszönhető, hogy az idegtudományokban (*neurosciences*) az ún. betegség-modell felől a különbözőség-modell (*difference model*) felé tolódtak az

szindróma diagnózist és különös ’önmagára ébredését’ a kitaszított alkoholista, hajléktalanságtól az antropológia doktori fokozatig beszéli el lírai hangvétellő munkájában.

⁸² Baggs, A.: In My Language, „silentmiaow” felhasználónév alatt: <https://www.youtube.com/watch?v=JnylM1hI2jc> (elérve: 2020.10.12)

⁸³ A videóról tudományos kontextusban lásd: Garden, R.: In My Language – Amanda Baggs. in: NYU Langone Medical Center, LITMED Database: <http://medhum.med.nyu.edu/view/12923> (elérve: 2020.10.12)

⁸⁴ Baggs, A. im. 5:10

autizmussal élők kognitív képességeit magyarázó értelmezések. Az ezredfordulótól pedig egyre elterjedtebbé kezd válni a neurodiverzitás (és az e körül szerveződő) értelmezési keret, amely az emberi agy és idegrendszer különbözőségeit nem a tipikus – atipikus tengely mentén, hanem az emberi genom örökségének természetes variabilitásaként próbálja értelmezni: az agy sokféleképpen lehet „behuzalozva”, az érzékelés, információfeldolgozás és gondolkodás⁸⁵ megannyi legitim formája gazdagítja az emberi kultúrát, ha annak szerves részeként tekintünk rá, ahelyett, hogy „abnormális/atipikus” címkével ellátva ignoráljuk.

Összefoglalva tehát a dolgozat háttereként három területen szerzett elméleti és empirikus tapasztalatok halmaza jelölhető meg: a filozófiai hermeneutika – főként – Gadamer munkásságában kibomló univerzuma, Geertz interpretív antropológiai vállalkozása és a medicina világában megjelenő két, ugyan eltérő, de több lényegi tekintetben azonos vonásokat mutató idegenség-tapasztalata.

Jelen munka célkitűzése az, hogy a jelzett filozófiai és antropológiai elméleti keretben az idegenség-tapasztalat széles spektrumából egyetlen – de a medicina területén talán a leglényegesebb – mozzanatra koncentráljon, és az orvos-beteg találkozást, mint interkulturális eseményt írja le. Az interpretív – orvosi – antropológia szemléletmódja és fogalomészlete teszi lehetővé, hogy funkcionálisan kultúrák találkozásaként értsük meg ezt a lényeges momentumot. Gadamer gondolatvilágát pedig – amellet, hogy felmutatom az interpretív antropológia kidolgozásában tetten érhető filozófiai hermeneutikai implikációkat – arra használom, hogy hermeneutikai filozófiájának egyik legfőbb koncepcióját, a dialógust állítsam a találkozásban jelzett probléma meghaladásának eszközéül, egyúttal az irodalomban talán leginkább elterjedt,⁸⁶ négy fokozatú orvos-beteg modell elképелéseikhez egy újabb, ötödik elemet

⁸⁵ A 80-as lábjegyzetben idézett Grandin könyvében például – hasonlóan Borges „fiktív” Ireneo Funes főhőséhez – arról ír, hogy nehezen érti az általános fogalmakat, ellenben hatalmas, fényképezőgépszerű memóriájának köszönhetően az egyedi előfordulások irdatlan mennyiségű képi tárárt használva „képekben gondolkodva” oldja meg feladatait, aminek eredményeképpen pl. az USA összes szarvasmarhatartó telepének több mint harmadában az általa, ilyen módon tervezett logisztikai berendezéseket használják.

⁸⁶ cf. Emanuel, E.J – Emanuel, L.L. The Physician-Patient Relationship, JAMA, -Vol 267(16). 1992. 2221-2226.o.

javaslok ez alapján körvonalazni. Mindennek gyakorlati vonatkozásait tekintve javaslatot teszek a kompetencia alalú képzési program kibővítésére.

*Die Auslegung wäre unmöglich, wenn die
Lebensäußerungen gänzlich fremd wären. Sie wäre
unnötig, wenn in ihnen nichts fremd wäre.*

*W. Dilthey*⁸⁷

2. A hermeneutikai fenomén kibomlásának állomásai az interpretív antropológiai elméletalkotás szempontjából

A kortárs antropológiai kutatást két nagy tudománytörténeti fejlemény közvetlen hatásai dominálják ma is: egyrészt a múlt század 60-as, 70-es éveitől kibontakozó interpretív és – az azzal összefüggő – textuális paradigma, másrészt pedig kicsivel később a 80-as évektől az ún. „writing culture” vita⁸⁸ kapcsán elmélyülő ismeretrepresentációs válság és az abból következő kritikai fordulat. Jelen munka céljaival összefüggésben az előbbi, interpretív paradigma kerül a fókuszba és arra törekszem, hogy megvilágítsam azokat a filozófiatörténeti – de elsősorban hermeneutikatörténeti jelentőségű – mozzanatokot, amelyek révén az interpretív antropológia episztemológiája érthetővé válik. Tézisem szerint hermeneutika és antropológia belső egymásravezetése az idegenség centrális koncepciójában ragadható meg: míg előbbi elsősorban a történeti idegenséget próbálja megszelídíteni, utóbbi a térbelit, vagyis a kulturálisan távoli, idegen világok érthetővé tételén fáradozik. Mindkettő a maga módján transzcendentális funkcióba helyezi a távolságot, azonban e két terület meglátásom szerint mégsem analóg: e

⁸⁷ Kb. am: „Az értelmezés lehetetlen lenne, ha az életmegnyilvánulások teljesen idegenek lennének. Akkor pedig szükségtelen, ha nem lenne bennük semmi idegenség.” in: Dilthey, W.: Gesammelte Schriften. Band 7. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart, 1958. 225.o. NB. Az újabb Dilthey kutatás és kritikai kiadás ezt a részt (III/2, 4. pont) közvetlen Schleiermachtetől átvett szövegrésznek tartják.

⁸⁸ cf. Marcus, G.E. - Clifford, J. (szerk.) Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press. 1986. ill. ahogyan erre Biczó Gábor rámutatott, e diskurzustól függetlenül, de vele párhuzamosan Hubert Fichte írói munkásságában is megfogalmazódott ugyanez a problémakör afrikai és közép-amerikai utazásai tapasztalatainak feldolgozásakor. cf. Biczó, G.: A „Mi” és a „Másik”. 198.o.

problémát később, a következő fejezetben, Gadamer idevágó munkásságának elemzése kapcsán fogom felmutatni.

Még egy lényeges vonatkozásban megragadható e két tudásterület hasonlósága, ha a szűkebben vett diszciplináris területeket, ti. a *filozófiai* hermeneutikát és az *interpretív* antropológiát vesszük szemügyre: mindkettő a saját eszközeivel a pozitivista tudás- és tudományeszmény objektívizáló attitűdjével szemben fogalmazzák meg programjukat. Gadamer sokszor kifejezetten a szellemtudományok (*Geisteswissenschaften*) legitimitásának apológiájaként tekint hermeneutikájára, Geertz pedig kifejezetten hangsúlyozza, hogy nem „törvénykereső kísérleti” tudományként és általános érvényű kijelentések letéteményeseként tekint az antropológiára. A kutatás felvételéseinek szempontjából eme utóbbi összefüggésnek abban áll a jelentősége, hogy mindkét esetben a megértésnek (*Verstehen – understanding*) centrális ismeretszervező elvként való azonosítása történik meg, amely az orvos-beteg találkozás általam propagált 'dialogus-modelljében' is központi szerepet tölt be.

A dolgozat a következőkben arra szorítkozik, hogy kijelölje és felvázolja annak az öt szerzőnek a vonatkozó elgondolásait, amelyek hatása konkrétan megragadható Geertz interpretív koncepciójában, tehát nem célja sem önmaguk teljességében, sem a filozófia- ill. hermeneutikatörténetben betöltött szerepük viszonyában taglalni őket. Mindazonáltal a kontextusról, jelesül a filozófiai hermeneutikáról, úgy is mint a huszadik századi kontinentális filozófia egyik mérvadó fejleményéről általánosságban, majd pedig az értekezés témakijelölésének aspektusából szükségesnek mutatkozik szót ejteni.

2.1. Hermeneutika, filozófiai hermeneutika

Filozófiai kontextusban mára köztudottá vált, hogy a hermeneutika névvel illetett tudásterület, mint a megértés tudománya, művészete gyökerét tekintve a görög *herméneuein* görög igéhez köthető. Hermeneutikatörténeti áttekintéseikben három jelentős kortárs szerző, R. Palmer, J. Grondin és Fehér M. István – sőt maga

Gadamer is⁸⁹ - egyaránt hivatkozik Gerhard Ebeling⁹⁰ munkásságára, aki alapvetően háromféle értelmet tulajdonít az eredeti ógörög kifejezésnek: 1) kijelenteni – kifejezni; 2) értelmezni – magyarázni; 3) fordítani – tolmácsolni.⁹¹ Mindegyikben közös, hogy a „szó mindig valami szellemi átvitelét vagy fordítását testesíti meg (a szó legigazibb értelmében)”⁹² Valami belső tartalom átviteléről, közvetítéséről, kifejezéséről van tehát szó, amely akkor válik aktuálissá, ha a szó maga nem képes végbevinni ezt az átvitelt. Az antikvitásban e közvetítő funkció szabályait ill. elméletét nevezhetjük hermeneutikának, a szövegértés egyfajta segédtudományának, de ezzel már ingoványos talajra érkezünk. Ha ugyanis a hermeneutika – akár mint *praxis*, akár mint filozófiai beállítódás – történetében megpróbálunk valahol felvenni egy szálát⁹³, elkerülhetetlenül kérdéses lesz e választásunk s rögvest a – szellemtudományi – megértés egy kitüntetett problémájának velejében találjuk magunkat: ti. minden történetírás utólagos, s így szükségképpen konstrukció⁹⁴. Sőt, ennél is többről van szó: Heidegger – főként korai – munkássága, majd Gadamer filozófiai hermeneutikája óta világos, hogy mindez nem csak a történetírás vonatkozásában jelentős: világba-vetettségek [Geworfen] azt is jelenti, hogy benne állunk egy hagyományban, amely lehetőségeink horizontját adja, valamelyest bekeretezve ezzel egyúttal azt is, ahogyan e belevetettség és önnön hagyományunk értelmezhető, története felvázolható. Ennek – a hatástörténeti – tudatában eleve problematikus bármely olyan hermeneutikatörténet felvázolására tett kísérlet, amely túlzott magabiztossággal igyekezne lefektetni mérföldköveket, meghatározni fejlődési fázisokat anélkül, hogy saját perspektívájára – jelen esetben a perspektíva bizonyos elméletére – reflektálna. Ehhez szorosan kapcsolódóan úgyszintén a hermeneutikát

⁸⁹ vö: Gadamer: Hermeneutika c. szócikkét in: Bacsó Béla (szerk.): Filozófiai Hermeneutika 1990. 11-18.o.

⁹⁰ elsősorban a Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3-ik kiad. 1959. „Art. Hermeneutik” szócikkére.

⁹¹ Érdekességképpen megjegyezhető, hogy az angol „to interpret” ige szintúgy mind a három jelentésmezőt lefedi.

⁹² Grondin, J.: Bevezetés a filozófiai hermeneutikába. ford. Nyíró Miklós, Osiris, Bp. 2002. 79.o (továbbiakban: BFH).

⁹³ Kifejezetten gadameriánus, filozófiai szempontú hermeneutika-történeti áttekintést és elemzést ad Grondin, J. BFH.

⁹⁴ cf.: „Die heutige Geschichte der Hermeneutik ist, wie wohl jede Geschichte, eine Geschichtsschreibung aus dem Nachher, also eine Konstruktion.” in: Grondin, J: Einführung in die philosophische Hermeneutik. 2.überarbeitete Auflage, Darmstadt, 2001. p. 15. magyarul lásd 38. jegyzet.

illető fejtegetések lényegéhez kívánkozik ama kérdés felvetése, hogy milyen értelemben beszélhetünk általános érvénnyel a hermeneutikáról – Fehér M. Istvánnal szólva: létezik-e „a” hermeneutika?⁹⁵ Ahogyan ezt egy helyütt lényegbevágóan megfogalmazza: „Ha a hermeneutika hagyományosan az áthagyományozott szövegek megértésének, értelmezésének tana, akkor persze ősidőktől fogva létezik hermeneutika. Az új, önmagát filozófiainak nevező hermeneutika – mint végességfilozófia avagy a szerénység filozófiája⁹⁶ – legbensőbb jellegénél fogva mindazonáltal idegenkedik általános vagy túlzottan nagyigényű kérdésektől – mint amilyen többek között az a kérdés is: létezik-e a hermeneutika mint olyan vagy annak története [...]”⁹⁷. Vagyis ebből következően meg kell elégednünk a kérdés feltételével és vizsgálatával anélkül, hogy definitív választ várnánk rá.

A hermeneutikában egy olyan tudásterületet ismerhetünk meg, mely több szempontból is emblematikus összetevője az emberi tudásnak. Egyrészt a nyugati filozófiai hagyománnyal szinte egyidősnek tekinthető, hiszen már a platóni korpuszban megjelenik, még ha tág értelemben, ti. – amint fentebb megjegyeztük – valamely értelem közvetítése értelmében is, de mégis a tudományok közé sorolva⁹⁸. Másrészt pedig a modern filozófiai hermeneutika – amely, mint látni fogjuk egyben hermeneutikai filozófiaként is érthető – perspektívájából bomlik ki az az út, melyen a *techné*, a mesterség értelmében vett szaktudásból, módszertanból egy, a saját határain túllépő, a hagyományos tudománymódszertan kritériumával nehezen mérhető filozófiai beállítódássá, szellemi attitűddé vált, akarva-akaratlanul hozzájárulva evvel az episztemológiai horizont késő modernitásban megjelenő széttöredezettségéhez. Az interpretáció különféle elméleteit alapvetően történeti perspektívában áttekintő elemzések ugyanakkor nem támasztják alá azt a felfogást, amely szerint a hermeneutika öneszmélése az antikvitástól napjainkig egyfajta

⁹⁵ lásd Fehér M. István: Hermeneutika és problémátörténet – avagy létezik-e „a” hermeneutika c. tanulmányát in: Hermeneutikai tanulmányok I. 48-98

⁹⁶ GW2: 505 – idézet az eredeti szövegben.

⁹⁷ Fehér M. I. im:54.o.

⁹⁸ vö. Grondin: i.m. 44.o. Illetve ismeretes, hogy Arisztotelész Organonjának második könyve (Peri Herméneias) is ezt a címet viselte, ugyanakkor e mű nem tekinthető a mai értelemben vett hermeneutikának, amennyiben a mondatok nyelvi, és a mondatokban foglalt kijelentések logikai-grammatikai elemzését viszi véghez úgy, hogy ebből kizár minden olyan logosz-t, amelynél nem az igazságról van szó. cf. Gadamer: Hermeneutika In: Bacsó B. (szerk) Filozófiai hermeneutika. Bp, 1990. 11.o.

segédtudományi szabálygyűjteményből egy egyetemes filozófiai problematika felé való fejlődésként volna felfogható⁹⁹. Mai perspektívából szemlélve állítható, hogy az elmúlt kétszáz év filozófiai hagyományában a hermeneutika, mint diszciplína vagy elkülönült tudásterület lényegét és célját tekintve alapvetően két, egymástól határozottan elkülöníthető irányban gondolható el: egyrészt a főként Schleiermacher, Dilthey, Betti és Hirsch által képviselt ún. *módszertani hermeneutika* irányában, amely a klasszikus hermeneutikai hagyomány nyomdokain lépkedve az értelmezés módszertani elveinek kidolgozásán munkálkodik. Másfelől pedig Heidegger egzisztenciál-ontológiai hermeneutikájának irányában, ahová Gadamer is és bizonyos értelemben Ricoeur is tartozik – bár utóbbi pont a módszerkérdés megnyugtató rendezését hiányolja e filozófiainak nevezett hermeneutikában a szöveg, a szimbólumok és végső soron a társadalmi valóság értelmezéséhez.¹⁰⁰ Míg a módszertani fókuszú vonal a hermeneutika kezdeti történetéből adódó szaktudományként kíván megjelenni, önmagát *techné*-ként, de mindenesetre elsősorban *praxis*-ként fogja fel, utóbbi filozófiaként érti és határozza meg magát és a módszer helyett a megértés fenoménjét állítja vizsgálódásainak középpontjába.¹⁰¹ Gadamer maga is tudatosan distanciál a korábbi hermeneutikáktól és saját koncepcióját a korai Heidegger gondolatvilágához köti: „... hogy a jelenvaló lét tulajdon létvégrehajtása szerint megértés, annak arra a megértés-végrehajtásra is érvényesnek kell lennie, amely a szellemtudományokban történik.”¹⁰² Vagyis a megértés az emberi élet létjellegéhez tartozik, nem pedig valamiféle eszköz vagy módszertani fogalom, amelyet bizonyos helyzetekben célszerűen alkalmazhatnánk. Ennek következményeként gondolhatjuk Heideggert követve, hogy a filozófia, mint a kérdés, a tudni és érteni akarás autentikus locusa önmaga is hermeneutikaivá válik – az ontológia hermeneutikailag radikalizálódik. Mindezek alapján úgy tűnhet, hogy a filozófiaként értett hermeneutika XX. századi képződmény, a fentiekből azonban mégis az következik, hogy a módszertani ill. filozófiai hermeneutika közti

⁹⁹ Grondin: im:79.o.

¹⁰⁰ cf. Palmer, Richard E.: Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer. Northwestern University Press (1969) ill. Ricoeur vonatkozásában lásd főként: Metafora és filozófia-diskurzus in: Bacsó B. (szerk.) Szöveg és interpretáció, Cserépfalvi, é.n. 65-96.o.

¹⁰¹ Grondin a „normatív-metodikai” ill. a „fenomenológiai” hermeneutika elnevezéseket használja e megkülönböztetéshez, utalva ezzel az előbbi előíró, az utóbbi leíró karakterére. vö. i.m.40.o.

¹⁰² IM: 190 (=GW1: 268)

megkülönböztetést érdemes elsősorban nem történeti jellegű distinkcióként felfognunk.¹⁰³ A történeti megközelítés – e két fajta hermeneutikai szemlélet elkülönítéséhez – további problémákat vet fel, ha meggondoljuk, ahogyan Heidegger és vele együtt Gadamer tagadja az univerzális történelem, vagyis egy egységes világtörténelem megalkotásának lehetőségét. A belevetettség – Heidegger részéről – ill. a hagyománytörténésbe való benne állás – Gadamer szemüvegén keresztül – magában hordozza, hogy az ember „létének gyökerében történeti”¹⁰⁴. Az a perspektíva tehát, amelyből ma valamely történetét felvázolhatjuk a hermeneutikai gondolatnak a filozófiai hermeneutika fejleményei következtében határozódik meg. Természetesen jogos lenne minden olyan megjegyzés, amely azt tenné szóvá, hogy ez az állásfoglalás önmaga már mélyen megmerítkezett a gadameri – ontológiailag radikalizált – filozófiai hermeneutikában és csupán onnan nézve tekinthető érvényesnek, helytállónak. Nem véletlen, hogy Fehér M. ez irányú fejtegetéseinek konklúziójaként állíthatja: „A hermeneutikatörténet tehát Gadamerrel kezdődik.”¹⁰⁵ Mégis úgy áll a dolog, hogy a hermeneutikának Heideggerrel és még inkább Gadamerrel történő filozófiává válása előtt a historizmusban jelent meg a hermeneutika történetével való számvetés határozott igénye: Dilthey volt az, akiben a hermeneutikai hagyomány első igazi historikusát is tisztelhetjük.¹⁰⁶

A következőkben tehát a filozófiai hermeneutika újabb kori történetéből öt meghatározó szereplőt fogok röviden szóhoz juttatni, akik nélkül a hermeneutika filozófiai „fordulata” és alapkaraktere nem érthető meg kellőképpen. E szerzők munkásságának csupán azon részére koncentrálok, amelyek véleményem szerint hozzájárultak vagy éppen megelőlegezték a kultúra interpretív antropológiai olvasatának – legfőképpen Clifford Geertz munkásságában való – kibomlását.

E fejezetben Schleiermacher, Dilthey, Heidegger és Ricoeur vonatkozó gondolatainak tömör felvázolására vállalkozom, amelyhez kapcsolódik a következő, kettős funkciójú

¹⁰³ E tekintetben például érdemes felidézni, hogy Hirsch *Objective Interpretation* c. híres esszéje ugyanúgy 1960-ban látott napvilágot (Vol. 75, No. 4, Sep. pp. 463-479), mint Gadamer *opus magnuma*, vagy, ahol már teljességében kibomlik Hirsch koncepciója és Gadamerrel is polémiát kezdeményez a *Validity in Interpretation* c. könyve 1967-ben (Yale Univ. Press)

¹⁰⁴ lásd Fehér M. István: *Hermeneutika és problémátörténet* in: *herm-i tanulmányok* 64.sk.o.

¹⁰⁵ i.m. 65.o.

¹⁰⁶ vö.: Grondin, J. *Sources of Hermeneutics*. State Univ. of New York Press, Albany, 1995. 19. o.

fejezet, melyben Gadamer koncepcióját elemzem részletesebben az interkulturális megértés lehetőségfeltételeit szem előtt tartva.

2.2. Friedrich Schleiermacher

A hermeneutika újabb kori történetének kétségkívül meghatározó alakja a teológus, evangélikus lelkész és filozófus Schleiermacher, akinek munkássága – tudtán és szándékán kívül – előkészítette az utat a hermeneutikai filozófiának szélesebb körben, így az interkulturalitás-tematikában való termékeny alkalmazásához is.¹⁰⁷ Saját életében nem tekintették hermeneutikai gondolkodónak, néhány évtizeddel halála után Dilthey volt az, aki benne vélte azonosíthatónak a hermeneutika újjászületésének, filozófiaivá válásának kulcsfiguráját. Ehhez azonban – filozófiai hermeneutikai perspektívából – nyilvánvalóan szükség volt azokra a nagy hatású változásokra, amelyek Schleiermacher korában vették kezdetüket.

A kor szellemiségében a felvilágosodás racionalizmusa mellett megjelenő humanitás eszméje döntő, eszmetörténeti jelentőségű fordulat, amely az európai ember önértelmezésének egy sarokpontjaként azonosítható. A keresztény eszmerendszernek és hagyományának számos eleme áttevődik a humanitás emberképébe, és ezzel együtt a racionalitás, mint isteni adottság válik meghatározó elemmé. A humanitás szellemiségének eme előtérbe kerülése nem hagyta érintetlenül a hermeneutikai gondolat fejlődését már e korai időszakban sem, Gadamernél pedig egyenesen központi jelentőségre tett szert. Az ember önelsajátításának és önmegvalósításának fókuszával a szubjektivitás és az individualitás kapcsolatának kérdésköre is fontossá válik: az „absztrakt individuum szemlélete az egyes emberekben zajló lelki folyamatok individuális különbségeinek a megtapasztalása mentén vált át az individuumnak konkrét, reális emberi

¹⁰⁷ Nem véletlen tehát, hogy a németajkú interkulturális filozófiai mozgalom nemrég elhunyt központi személyisége, Heinz Kimmerle (1930-2016) doktori disszertációját *Die Hermeneutik Schleiermachers im Zusammenhang seines spekulativen Denkens* címmel adta be 1957-ben Heidelbergben. Később ugyanő végezte el a *Die Kritische Schleiermacher-Gesamtausgabe* számára azt a munkát, amely elsőként gyűjtötte össze Schleiermacher hermeneutikai témájú írásait, eredeti kézzel írott publikálatlan szövegek, előadásjegyzetek átírásával – Schleiermacher ugyanis életében kevéssé publikált hermeneutika témakörben. vö. Heinz Kimmerle (ed.): *Friedrich Schleiermacher, Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, trans. by James Duke and Jack Forstman (Missoula: Scholars Press, 1977),

egyénként való felfogásába.”¹⁰⁸ Ebből pedig egyetlen lépés a konkrét egyes egyének egymáshoz való viszonyának, ezzel pedig a Másikhoz való viszonynak a problémaköre – amellyel így megnyílt a filozófiai tematizálás lehetősége is.

Az individualitás végességének valamint ezzel összefüggően a romantika antikvitás felé való fordulásának köszönhetően a történelem, mint filozófiai toposz – főként Voltaire és Herder munkásságának hatására – szintén fontos és megkerülhetetlen eseménnyé válik a hermeneutika e jelzett irányváltásában. A „történelmi korszak” fogalmának és az erre épülő gondolatiságnak konceptuális funkcióban való megjelenése a pusztán az absztrakt racionalításban megalapozható megértés eszményképét egy tér- és időbeli horizontba ágyazódó, partikuláris fogalom- és értékrendszer mentén történő érthetőségbe transzponálta.¹⁰⁹ Ennek okán is szükségesnek mutatkozott a jelen és ez egykor volt 'korszellem' közötti viszonyra való reflexió, amelyre a kor karakteres válaszaként jelölhetjük meg a historizmus eszmerendszerét.

E fejlemény természetszerűleg vonta magával a megértés mint olyan (az értelmezéstől megkülönböztetendő) koncepcionális revízióját is. A központi mozzanat e tekintetben immár a másik (kor, ember, világ) tapasztalatához való hozzáférés, annak megértése lesz.

Schleiermacher hermeneutikai munkásságának valószínűsíthetően legismertebb vonása az, hogy az újabb kori hermeneutika¹¹⁰ történetében ő az, aki legerőteljesebben képviselte egy „általános hermeneutika” (*Allgemeine Hermeneutik*) kidolgozásának szükségességét. Ez önmagában távol áll a valóságtól, ahogyan azt több alapos elemzés is kimutatta (pl. Palmer 1969, Grondin 2001, Forster 2007), hiszen egy egyetemes hermeneutika iránti igény különböző módokon Schleiermachert megelőzően is megjelent már (pl. Chladenius, Meier, Rambach). Azonban ezek kidolgozási kísérlete nem hozta el azt a „filozófiai fordulatot”, amelyben a megértés, mint sajátosan hermeneutikai, filozófiai probléma mutatható

¹⁰⁸ Veress, K: Bevezetés a hermeneutikába. Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó. 2007. 86.o.

¹⁰⁹ cf. Veress: i.m. 85-89.o.

¹¹⁰ Grondin idézett munkájában utal arra a diszkontinuitásra, amely a felvilágosodás és a romantika közötti átmenetet jellemezte, s amelynek eredményeként a „korábbi évszázadok számos általános hermeneutikájáról” megfeledekzik a Kant utáni hermeneutika. cf: BFH. 102.o.

fel. A többféle speciális, szakági hermeneutikák – mint amilyen a jogi, vagy a teológiai – periférikus, segédtudományi státuszától eltérően a megértés művészetének általános kidolgozása Schleiermacher elgondolásában már egy központi, alapvető tudásterületet jelent, amely egyenjogú azon diszciplínákkal (teológia, filológia, jog), melyeknek korábban szolgálóleánya volt csupán. Egy 1819-ben tartott előadását azzal a programatikus gondolattal nyitja, miszerint a hermeneutika, mint a megértés művészete nem létezik általános tanként, csupán specializált hermeneutikák sokaságaként – de szükséges azt megalkotni. Ezzel lényegében szembeszáll a korban – főként a meghatározó filológusok révén – mértékadó nézettel, miszerint különböző hermeneutikák szükségletnek különböző területekhez (pl. jogi, teológiai, filológiai), ill. különböző hermeneutikákra osztható a megértés-értelmezés folyamata (lásd pl. F.A. Wolf *interpretatio grammatica, historica* és *philosophica* koncepciója).¹¹¹ Élete második felében kilenc előadást tartott a hermeneutikáról, s ezekben jól nyomon követhető a változás és a fentebb bejelentett igény megvalósulása: míg az első 1804/5-ös előadása még egy egzegetizáló teológiai hermeneutikai hangvételű gondolatmenet, néhány évvel később, 1809-től már általános elméleti alapokra próbálja helyezni a különböző területeken megjelenő interpretációs gyakorlatokat, körvonalazva egy általános hermeneutikát.

Schleiermacher a hagyományosnak nevezhető teológiai hermeneutikát szabálygyűjteménynek tekintette, amelynek ráadásul hiányzik a koncepcionális alapja, vagyis nincsenek lefektetett, valódi alapelvei. Eme utóbbi fejlemény az, amelyben saját küldetését megtalálta, így az általános hermeneutika tulajdonképpeni értelme nála elsősorban a hermeneutika művelésének elméleti megalapozása, nem pedig a korábbi hermeneutikák továbbfejlesztése, tökéletesítése. Az elméleti alapvetés igényéből fakad az is, hogy számára a hermeneutika már nem egy segédeszköz, ami különböző nehézségek (pl. homályos jelentés) felmerülése esetén szolgálhat segítségül, hanem a szövegalkotás és értelmezés minden aspektusát átöleli.¹¹² Ebből természetszerűleg adódik továbbá, hogy az értelmezés minden elképzelhető területére alkalmazhatónak kell lennie, beleértve nem csak speciális

¹¹¹ cf. Palmer, R.: *Hermeneutics*. Northwestern UP. 1969. 84.sk.o.

¹¹² cf. Warnke, G: *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*. Polity Press, 2003. 10-11.o.

szövegeket (pl. a szentírás, antik líra, stb.), de a beszélt nyelvet is, sőt tulajdonképpen a nyelvi megnyilvánulások összességét. Schleiermacher tehát – mintegy megelőlegezve Gadamer koncepciójának sarkalatos problematikáját – a legszélesebb értelemben vett nyelvet tekinti a hermeneutika univerzális közegének, ugyanakkor a nyelvi kifejeződésen keresztül mégis a másik tapasztalatának hozzáférhetősége marad a kitüntetett cél. Ez a kérdés a nyelvi totalitás és a kifejezett individualitás viszonyát helyezi előtérbe. A nyelv a maga totalitásában nem szemlélhető, de a konkrét beszédben a beszélő individualitása formálódik meg, a nyelv mintegy egyéni formát ölt, melyben a beszéd lesz a partikuláris egyén és az absztrakt nyelv találkozásának színtere. Sőt, Schleiermacher még csak nem is áll meg annál, hogy egyenlőségjelet tegyen az írás és a beszéd közé a hermeneutika tárgyának vonatkozásában: „Különösen azt szeretném azonban (...) az írásos művek értelmezőjének melegen javasolni, hogy gyakorolja magát szorgalmasan a jelentőségteljes beszélgetés értelmezésében. Hiszen a beszélő közvetlen jelenléte, eleven kifejezése, mely jelzi egész szellemi lényének részvételét, s az a módzat, ahogyan a gondolatok a közös életből kisarjadnak – mindez a teljesen izolált írás magányos tanulmányozásához képest sokkal inkább késztet arra, hogy a gondolatsorokat egyúttal előbukkanó életmozzanatként, sok mással és más jellegű cselekedettel összefüggő tetteként fogjuk fel. Éppen ez az oldal, ami az írók magyarázatánál a leginkább háttérbe szorul, sőt jórészt teljesen elmarad.”¹¹³ Vagyis az 'élő kifejezés' ezzel lényegében felértékelődik az írott szöveg, a 'teljesen izolált írással' szemben.

Schleiermacher hermeneutikáját tehát végső soron pontosan ez az „előbukkanó életmozzanat” (vagy Peter Szondi fordításában: egy „életdarab kiszökkenése”) érdekli első helyen, nem pedig a kifejezettek igazságigénye. Ez az életdarab az individualitás egészét természetesen nem teszi hozzáférhetővé, mint ahogy a nyelv totalitását sem, ugyanakkor az egyedi beszédet – amelyben az előbukkanó életmozzanat megjelenhet – csakis a nyelv totalitásából érthetjük meg. Ebben a nyelvi dimenzióban – melynek szabályai felfejthetőek – történik meg a találkozás a

¹¹³ Schleiermacher: A hermeneutika fogalmáról F.A: Wolf fejtegetéseivel és Ast tankönyvével összefüggésben. in: Bacsó B. (szerk.): Filozófiai Hermeneutika. FTIK, Bp. 1990. 35.o.

Másikkal a beszédaktus révén, ahol is „[a] nyelv közegében egymással kapcsolatba lépő individuumok egyszersmind mint *idegenségek* állnak egymással szemben, mivel individualitásuk a maga teljességében kimeríthetetlen és kimondhatatlan. „Individuum est ineffabile.”¹¹⁴

Ennek egyenes következménye, hogy a másikra irányuló megértés is szükségképpen lezáratlan, tökéletlen marad, s ez egyben a megértés általános karakterévé válik.

A beszéd e duális szerkezete (ti. benne a nyelv totalitása és a beszélő individualitása egyszerre jelenik meg) végett a megértésnek is két mozzanata különíthető el, így Schleiermacher a hermeneutikai gyakorlat két módszertani formáját különbözteti meg: a szöveg felőlít és az egyén felőlít. Az elsőt grammatikai interpretációnak, az utóbbit pedig – kezdetben technikai, majd – pszichológiai interpretációnak nevezi.¹¹⁵

Saját hermeneutikai koncepciójának fejlődésében a grammatikai interpretáció eleinte nagyobb hangsúlyt, szerepet kapott. Ennek értelmében a nyelv és a nyelvhasználat törvényszerűségeit kell feltárni annak totalitása felől az adott szöveg belső viszonyrendszere, szerkezete vonatkozásában: szisztematikusan, a kisebbtől a nagyobb egységek felé haladva a nyelvi elemek azonosításától, az egyes kifejezések pontos jelentéstartalmának, mondaton belüli szerepének meghatározásán át a mondatoknak az egész szövegen belüli helyének, szerepének értelmezéséig. Sőt, Schleiermacher egyik „vezetője”¹¹⁶, a Schelling tanítvány Friedrich Ast megfogalmazta eszmét is – a későbbi hermeneutikai kört – érvényesíti e módszertani formában: „Minden megértés és megismerés alaptörvénye, hogy megtaláljuk az egész szellemét az egyesből, s az egész révén ragadjuk meg az egyest.”¹¹⁷ Ennek szellemében a grammatikai interpretáció végső részeként a szöveg tágabb irodalmi, nyelvi kontextusát is azonosítani kell, valamint ugyanez a kör ismétlődik meg az adott szöveg és a szerző életműve, fejlődési pályája viszonylatában. Schleiermacher ugyanakkor az Ast által megfogalmazott szellem mindent felölelő egysége helyett a szöveg és az individualitás viszonyára korlátozza a körszerű struktúra értelmét,

¹¹⁴ cf. Veress, K. im. 93.o. (Kiemelés tőlem. DA) Az „Individuum est ineffabile”, kb. am. „Az individuum szavakkal megragadhatatlan.”

¹¹⁵ cf. Szondi, P.: Schleiermacher hermeneutikája. in: Helikon, 1981/1. 291.o.

¹¹⁶ cf. Schleiermacher: A hermeneutika fogalmáról...id. kiad. 33.o.

¹¹⁷ Ast, F. Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik un Kritik. Landshut, 1808, §75. idézi: Grondin: BFH 104-105.o.

hiszen számára a végső cél az individuum és a nyelvi jelenséget a „belső gondolkodás emanációjaként, azaz a lélek közlési kísérleteként” ragadja meg.¹¹⁸ A pszichológiai – vagy technikai – interpretáció éppen az a mód, amely révén ezt a szövegben kifejezett gondolatiságot, a tulajdonképeni individualitást lehetséges feltárni. A cél, a megértés tétje tehát az, hogy a szerző felől váljék rekonstruálhatóvá a dolog, úgy érthessük a szöveget, mint annak szerzője – sőt, nálánál jobban! A „megértés és értelmezés egy fokozatosan fejlődő egész”¹¹⁹, írja az 1829-es előadásában a körszerű struktúrára utalva, amely egyúttal a megértésben egy előrehaladó mozgást azonosít. Ennek révén érhetjük el, hogy a szerzőt jobban érthetjük saját magánál: a szerző élettörténetének, aktuális szociokulturális környezetének, hangulatának, stb. szisztematikus felfejtésével az egész pontosabb képét nyerhetjük, amellyel a részek újabb fényben, pontosabban érthetők – ami azután továbblépve az egész jobb megértését eredményezi így biztosítva haladást a megértésben.

Ezzel összefüggésbe hozható Schleiermacher egy fontos megfigyelése a megértés alaptermészetével összefüggésben, amely későbbi korok perspektívájából tekintve mintegy hermeneutikájának „védjegyévé”, sajátlagos karakterévé vált. A hagyományosnak nevezhető hermeneutikai alapállás szerint a megértés alapértelmezésben mintegy önmagától adódik, és a tulajdonképeni interpretáció, mint gyakorlat akkor aktivizálódik csupán, ha ez az automatizmus akadályba ütközik: értelmetlennek, homályosnak vagy ellentmondásosnak tűnik a velünk szemben álló szöveg vagy individuális megnyilatkozás. Az ekkor érvényre jutó gyakorlat a hermeneutika 'lazább gyakorlata' Schleiermacher vélekedése szerint. Ugyanakkor ami számára sokkal lényegesebb, az a nem értés ill. félreértés [*Nichtverstehen* / *Mißverstehen*] tapasztalata – ezt ugyanis valóságosabbnak és egyetemesebbnek ítéli. A félreértést, mint alapmozzanatot egyenesen univerzálisnak tekinti, megalapozva ezzel egyúttal a hermeneutika egyetemesség-igényét is. Ahogyan azt általános hermeneutikájának nyitómondatában radikálisan

¹¹⁸ Grondin: BFH 117.

¹¹⁹ Schleiermacher: A hermeneutika fogalmáról...id. kiad. 42.o

megfogalmazza: „A hermeneutika a beszéd érthetlenségének tényén alapul”.¹²⁰ Eszerint tehát a félreértés az, ami folyton s önmagától adódik és az értelmezést nem egy időnként előhúzzható eszközként célszerű felfognunk, hanem folyamatosan akarni kell a megértést, hogy elkerülhetővé váljon a félreértés. Ez az értelmezés ’szigorúbb gyakorlata’. A félreértés felszámolására irányuló kísérlet azonban soha sem lehet maradéktalanul sikeres: „...épp ezért, mert mindenki a maga saját egyedi létében a másik nem-léte, a meg-nem-értés sohasem fog teljességgel feloldódni”.¹²¹, s így a megértés maga sem befejezhető, véges, sokkal inkább a félreértés elkerülésének művészete.

Dialektikájának néhány lényeges vonása

Anrtropológiai jelentőségét tekintve igen fontos fejlemény, hogy az 1811-es nyári szemeszterben¹²² a berlini egyetemen előadja dialektikájának első verzióját, melyet a következő húsz évben három másik követ (1814/15; 1822; 1833), amelyek közül az első és az utolsó kettő számottevő változást mutat. Ezen a területen mutatkozik meg talán legegységesebben gondolkodásának az a jellemző és meghatározó vonása, amely miatt Schleiermachert az Idegen első jelentős hermeneutájának lehet tekinteni: dialektikájában a „tiszta gondolkodás” [*reine Denken*] foglalkoztatta, megkülönböztetve a mindennapi és a művészi gondolkodástól. A tiszta gondolkodás tárgykörébe az olyan gondolatok tartoznak, amelyek az igazságot célozzák, nem pedig valamely gyakorlati cél vagy a művészet megvalósítását. Az igaz ismeretnek Schleiermacher szerint 3 fő feltétele van: a valósággal való korrespondencia; minden eddigi tudással való szisztematikus koherencia; és a dologra vonatkozó egyetemes egyetértés az emberek között. Ez utóbbi kettőre azért van szükség, mert az egyes számú feltétel elviekben közvetlenül nem igazolható. Ahhoz hasonlatosan, ahogyan a megértés sem lehet véges, befejezett, az igazi tudás is inkább egy idea, egy soha el

¹²⁰ „Die Hermeneutik beruht auf dem Factum des Nichtverstehens der Rede” in: Schleiermacher: Die allgemeine Hermeneutik (1809/10.) idézi: Chen, Hsuan-Erh: Hermeneutik zwischen eigener Tradition und fremder Kultur. Doktori disszertáció, Ruhr-Universität Bochum, 2008. 20.o.

¹²¹ Schleiermacher: A hermeneutika fogalmáról...id. kiad. 45.o.

¹²² cf. Krémer, S.: Schleiermacher dialektikájához. in: Pro Philosophia Füzetek 2002/4. <http://www.c3.hu/~prophil/profi024/kremer.html> (elérve: 2020.04.22)

nem érhető állapot, ami felé ugyanakkor képesek vagyunk törekedni. Egész dialektikája –nagy vonalakban – tulajdonképpen értelmezhető e törekvés megvalósításának módszereként¹²³. Az első feltétel problematikus voltát nem szükséges külön kiemelni, hiszen az egész nyugati metafizika történetén végighúzódo kérdésről van szó, s – mint láttuk – maga Schleiermacher is e nehézségre reflektálva állítja fel a két másik kritériumot. Ami a második feltételt illeti, ti. koherencia a meglévő ismeretekkel, amellet, hogy elismeri természetszerű beteljesíthetetlenségét, heurisztikus eljárásokat próbál kidolgozni arra nézvést, hogyan lehet a felhalmozott tudást koherens egészé gyúrni. Számunka azonban kétségkívül a harmadik feltétellel való viaskodása a legfigyelemreméltóbb. Alapvetően két fő problémát azonosít ezzel összefüggésben: az emberek közötti egyetemes egyetértéshez nyilvánvalóan nem vagyunk képesek minden egyes embert elérni, hogy megegyezésre juthassunk velük, így más irányba kellene tájékozódni. Ennek végiggondolása folytán Schleiermacher egy még fontosabb kérdésbe ütközik, amely még e feltétel teljesítése felé való törekvés értelmét is megkérdőjelezi: a mély szakadékot a különböző nyelvek és gondolkodási módok között. Ezzel lényegében megnyitotta az utat a filozófiában addig nem – vagy igen kevésbé – reflektált interkulturális megértés problematikája felé. A dialektikáról szóló előadásában nem találunk kielégítő megoldást e problémákra: az 1822-es, 3. verzőban ugyanakkor kettőt is javasol, melyek egyike sem nevezhető ígéretesnek.¹²⁴ Egyrésztől egyfajta *idea innata* feltételezése, vagyis olyan képzetek, eszmék jelenléte, amely mindenkiben közös, veleszületett, kézenfekvő megoldást jelenthetne. Csakhogy ez pont azzal az eredeti schleiermacher-i pozícióval lenne ellentétes, amelyből maga a probléma is adódik, ti. hogy nem létezik egy minden nyelv számára jelenlévő közös konceptuális bázis, sőt valójában még olyan individuumok között sem, akik egy nyelven osztoznak. A másik javaslat szerint létre kellene hozni a kérdéses különbségek és azok létrejöttének teljes történeti szemléletét, mely célja szerint lehetővé tenné, hogy

¹²³ cf. Forster, Michael, "Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher" in: Edward N. Zalta (ed.) The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017 Edition),

<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/schleiermacher/> (elérve: 2020.04.23)

¹²⁴ cf. Frank, Manfred: Metaphysical foundations: a look at Schleiermacher's Dialectic. in: Marina, Jacqueline (ed): Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher. Cambridge University Press 2005. 21.sk.o

a különböző partikularitások jobban érthetőek legyenek. Ez a javaslat ugyanakkor inkább tűnik a probléma kikerülésének, mintsem valódi, használható megoldásnak.¹²⁵ A legutolsó verzióban Schleiermacher közel áll ahhoz, hogy feladja e problémával való küzdelmet és felveti annak lehetőségét, hogy a dialektikának egyetlen specifikus nyelvi világra kellene önmagát korlátoznia. Leibniz egyetemes nyelv koncepcióját bírálja ugyan, de pusztán azért, mert az ehhez szükséges közös konceptuális bázist mint már eleve létezőt feltételezi. Véleménye szerint ez a minden ember számára adott közös alap még nincs meg, ugyanakkor mégis úgy tűnik, hogy a tudományok a jövőben ezt majd elérhetik: ehhez egy olyan nyitottság kiművelése szükségeltetik, amely lehetővé teszi, hogy mási nyelvi univerzumokból kölcsönözhesünk fogalmakat. Ez természetesen a saját nyelvünk, gondolkodásmódunk s végső soron saját magunk felsőbbrendűségét érintő előítéleteink feladását igénylik majd. Sajnálatos módon Schleiermacher nem élt elég hosszan ahhoz, hogy ez irányú gondolatait bővebben kifejthesse, részletesebben kidolgozhassa, pedig kétségkívül ezek tekinthetőek a legígéretesebbnek – főként az antropológiai kérdésfeltevés számára használható egyfajta episztemológiként.

Összefoglalva tehát Schleiermacher jelentőségét a következőkben ragadhatjuk meg. A megelőző kísérletektől eltérően ő volt az, aki a „megértés általános művészetanát” úgy próbálta meg kidolgozni, hogy benne a megértés – értelmezés már nem csak módszertani kérdésként, hanem sajátos filozófiai problémaként került felmutatásra, előrevetítve ezzel a hermeneutikai filozófia kibontakozását. Nagyon lényeges továbbá, hogy az írott szövegek vizsgálatától eloldotta a hermeneutika eredeti feladatát és a beszélt nyelv beemelésével megnyitotta azt az emberi interakciók sokkal szélesebb dimenziója felé. Ennek következményeként – igaz nem hermeneutikáján belül, hanem dialektikájának részeként – a különböző, vagyis saját felfogásában idegen nyelvi világok beszélgetésben megvalósuló találkozásainak ismeretelméleti tematizálását is útjára indította.

¹²⁵ cf. Forster. id.m.

2.3. Wilhelm Dilthey

Dilthey saját magát életének legnagyobb részében a historizmus metodológusaként tartotta számon¹²⁶. A historizmus azáltal válhatott a modern hermeneutikai megközelítésmód táptalajává, hogy az ember történelmi tapasztalatai sokrétűségének és teljességének megértését helyezte középpontba, szemben az örök, abszolút igazságok tételezéséből fakadó, mindenütt uralkodó értelemmenteli rendről alkotott felfogással.¹²⁷

E mellett azonban egy másik folyamatról is említést kell tennünk: Schleiermacher munkásságának az a fentebb taglalt vetülete, mely a hermeneutikát, mint a megértés és értelmezés általános elméletét kívánta megalkotni, megszabadítva ezzel „minden dogmatikus és okkasionális vonásától”, lehetővé tette, hogy eltűnjön a mértékadó szöveg dogmatikus előfeltevése (főként a Szentírás), így „szabad utat kapott a historizmus”¹²⁸. Dilthey egész életében a történelmi ész kritikáját kívánta megírni s érdekes mód kifejezetten a hermeneutikával, mint tudománnyal behatóan sohasem foglalkozott, leszámítva egy fiatalkori díjnyertes történelmi áttekintést, melyben amellet érvel, hogy e tudomány lényegében a protestantizmusban, a lutheri *sola scriptura* elv nyomán alakult ki.¹²⁹ Mint hermeneutikai gondolkodót csupán a viszonylag késői 1895-ben publikált Gondolatok egy leíró és tagláló pszichológiáról című műve utáni írásai, főként az 1910-ben közreadott A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban¹³⁰ című munka nyomán tartják számon, amikor is a pszichologizmustól való elfordulást követően a hermeneutika hangsúlyos jelentésű kategóriaként kerül gondolkodásának középpontjába¹³¹. E helyütt számunkra

¹²⁶ vö.: Grondin: BFH. 116. o.

¹²⁷ vö.: Iggers, G.G.: *A német historizmus*. Gondolat, Budapest, 1988. 14. sk. o., továbbá Fehér M. I.: *Hermeneutikai tanulmányok I.* L'Harmattan, Budapest, 2001. 20. o.

¹²⁸ Gadamer, H-G.: *Hermeneutika*. in: Bacsó B.(szerk): *Filozófiai hermeneutika*. FTIK, Budapest, 1990. 15. o.

¹²⁹ vö.: Grondin éles meglátásával, melyben kimutatja a *sola scriptura* elv patrisztikában elfoglalt központi helyét, elorozva ezzel Luthertől az elsőbbséget a hermeneutika e vonatkozásában, melyet nem maga Luther, hanem a szekunder irodalom tulajdonított a számára. Grondin: BFH. 59. o.

¹³⁰ Lásd: Dilthey: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Gondolat, Budapest, 1994.

(továbbiakban: TVF) 321-468. o. illetve 495-542. o.

¹³¹ A hermeneutikának a diltheyi életmű e szakaszában betöltött szerepéről két markáns értelmezés létezik, melyek egyike szerint a hermeneutika kiszorította a pszichológiát korábbi pozíciójából, míg a másik olvasat amellet érvel, hogy a pszichológia mégiscsak megtartotta alapvető funkcióját. vö.:

csupán az a mérvadó, hogy ő helyezte alapvető jelentőségű pozícióba az élmény (*Erlebnis*) fogalmát; sőt, munkásságát megelőzően sem a tudományos diskurzusban, sem pedig a köznapi nyelv használatában nem volt elterjedt e kifejezés, fogalmi funkcióval pedig elsőként ő látta el.¹³²

A fenomenalitás tétele és az „élménytétel”

Dilthey a fenomenalitás tételéből indult ki, mely szerint: „...minden, ami számomra létezik, ama legáltalánosabb feltétel alá esik, hogy tudatomnak ténye;... tárgy, dolog csak valamely tudat számára és valamely tudatban létezik.”. E mellett meg kell határozni, hogy mit tekinthetünk tudati ténynek, s Dilthey válasza erre a brit empiristák idea-fogalmát idézi: „megjelenítésszerű alkotórészekből, tehát érzetektől, képzetektől, gondolkodási folyamatokból összetett dolog vagy tárgy.”¹³³ A kor pszichologizáló szellemével összhangban azonban később Dilthey szakít ezzel a hagyománnyal és az 'élmény'-t a hermeneutika pszichológiai alapjává tette. Ebben tovább élt a fenomenalitás tételéből ismert elgondolás a tudat tényeit illetően: így az 'élménytétel', mely szerint minden, ami számunkra megjelenik csak a jelenben adottként¹³⁴ van, s tudatunknak olyan ténye, mely belső élményeinken alapul, lényegében a fenomenalitás tételének utódaként értelmezhető.

Élmény - kifejezés - megértés

Dilthey tehát az élményt a fordulatot követően is megtartotta alapvető kategóriaként, azonban immár az élmény - kifejezés - megértés fogalomhármásban, amely, mint a szellemtudományok speciális megközelítésmódja¹³⁵ már nem egy különös pszichére, hanem a szellemi képződményre vonatkoztatott. Anélkül, hogy részleteiben taglalnám eme - főként hatástörténetét tekintve - igen jelentős koncepciót, néhány fontos mozzanatot szóhoz kell engednem. A kantianizmus és a pozitivisták ismeretelmélet a végső alapot, a tudategységet a transzcendentális appercepció

Grondin: BFH. 121. o. E fordulatról lásd Grondin: Uo., valamint Erdélyi Á: *Bevezetés*. in.: Dilthey: TVF. 41. skk. o.

¹³² vö.: Gadamer: *Igazság és módszer*. Gondolat, Budapest, 1984. 64. skk. o.

¹³³ Dilthey: *Adalékok ama kérdés megoldásához, hogy honnan ered és mennyiben jogos a külvilág realitásába vetett hitünk*. in: TVF, 252. sk.o.

¹³⁴ vö.: Dilthey: *Vázlatok a történelmi ész kritikájához*. in: *Filozófiai hermeneutika*. FTIK, Budapest, 1990. 64. o.

¹³⁵ vö.: Dilthey: TVF, 513. skk. o.

szintetizáló teljesítményében jelölte ki. Ezzel szakít Dilthey, amikor ezt a végső tudategységet, értelemegységet a megélés folyamatából eredezteti, és élménynek nevezi el¹³⁶; ezáltal az, ami adva van a szubjektum (így az értelmező) számára, nem az atomisztikus pszichikai elemek – melyekre az élmény is felbontható lenne –, hanem az élményként konstituálódó értelemegység. A fenti tételek alapján az élet különböző értelem-képződményekben objektiválódik, s minden értelemmegértés ezeknek az objektivációknak a tulajdonképpeni visszafordítása abba a szellemi elevenségbe, amelyből erednek.¹³⁷ Így az élmény fogalmán alapul az objektív bármiféle megismerése. Ebből már érthetőbb a 'kifejezés' kategóriájának jelentése is: mindazok az életmegnyilvánulások, melyek a közlés vagy jelentés szándékával vagy anélkül érthetővé tesznek számunkra valamely szellemet, mint annak kifejeződését.¹³⁸ A megértés így a kifejezettségek felől tart afelé, ami kifejeződik, tehát a külső megjelenéstől a belső tartalom felé – ezt az eljárást Dilthey az „öneszmélés” mozgásaként fogja fel. „Ez az öneszmélésre irányulás, ez a kívülről befelé haladó megértés folyamata. E törekvés minden életkifejeződést felhasznál a belső megragadásához, melyből származik.”¹³⁹

Dilthey antropológiai relevanciája

Dilthey munkássága elsősorban nem közvetlenül hanem inkább közvetetten, az abban a hermeneutikai ívben elfoglalt gondolati pozíciója révén releváns az antropológiai elméletalkotás összefüggésében, mely 'kibontakozva' végül Gadamer és Ricoeur filozófiai hermeneutikájához vezet el minket. Lényeges szerepet tölt be továbbá a szellemtudományok legitimitása körül folyó diskurzusban, s egyben az antropológiának tudományjellegét biztosító szemléletnek a kialakításában is. Bár ő még egy partikuláris módszer megtalálásán, kidolgozásán fáradozott, mely tévútnak

¹³⁶ vö.: Dilthey: *A hermeneutika keletkezése*. in: TVF, 472. o. illetve lásd: 25. jegyzet

¹³⁷ Megjegyzendő, hogy az objektív szellem diltheyi fogalma tudatosan distanciál a hegeli koncepciótól, úgy rendszeres helyét, mint célját és terjedelmét tekintve. vö.: különösen Dilthey: TVF, 538. skk. o., továbbá Dilthey: *Vázlatok a történelmi ész kritikájához*. in: *Filozófiai hermeneutika*. FTIK, Budapest, 1990. 78. sk. o.

¹³⁸ vö.: Dilthey: i.m.: 75. o.

¹³⁹ Dilthey: *Gesammelte Schriften* VII. kötet 82. o. idézi: GRONDIN: BFH, 120. o.

bizonyult, a megértés természetére irányuló vizsgálódásai azonban vitathatatlanul jó irányba terelték figyelmünket a szellemtudományi problematika vonatkozásában. Ezeken túlmenően a Dilthey-i élménykoncepció alapjaira épül tulajdonképpen az egész élmény-antropológiára keresztelt Turner-i kezdeményezés, mely elnevezést 1980 és 1983 között Victor Turner (1920-1983) és Edward Bruner választotta ki olyan egyéb, a téma alapján felkínálkozó eshetőségek közül, mint „processual anthropology” – a processual archeology mintájára – vagy posztstrukturalista antropológia ill. hermeneutikai antropológia vagy szimbolikus antropológia. Az AAA (American Anthropological Association) 1980. évi szimpóziumából kiadott kötetnek is ezt a nevet adták, melyhez az epilógust Geertz írta, az irányzatot „behavioral hermeneutics”¹⁴⁰ névvel illetve, mely annyira nem is könnyen magyarítható, tekintetbe véve, hogy az Egyesült Államokban a nem normatív jellegű társadalomtudományokat összefoglaló néven „behavioral sciences”-nek nevezik. Mindezekből az is kitűnik, hogy Geertz a hermeneutikus hagyományra régóta reflektál.

¹⁴⁰ lásd: Geertz: *Making Experiences. Authoring Selves*. In: Turner-Bruner (szerk.): *The Anthropology of Experience*. Id. kiad. 379. o.

2.4. Martin Heidegger

A XX. századi filozófia talán legnagyobb hatású és egyben legellentmondásosabb¹⁴¹ gondolkodójának közvetett befolyása az antropológia elméletére szintén jelentős. Ebből a sajátos minőségéből fakad a heideggeri igen tetemes *oeuvre* értelmezésének sokszínűsége is, azonban általánosan elfogadott két fő korszak megkülönböztetése, melyeket az ún. *die Kehre* (fordulat) választ el egymástól, amely egy metafizikán túli gondolkodás igényének s az ehhez szükséges nyelv keresésének bejelentésében rögzíthető. Antropológiai vonatkozásban az első korszak gondolatiságát tekinthetjük meghatározóbbnak, bár ennek megállapítása sem tűnik olyan kézenfekvőnek, tekintve, hogy egyrészt az összkiadás még nem fejeződött be, másrészt pedig, hogy a korai Heidegger gondolkodásmódjában megjelenő fakticitás hermeneutikája – még ha ez a kezdetektől nem is nyilvánvaló – a korábbi, klasszikus metafizika alternatívája kíván lenni¹⁴², vagyis már a 20-as években jelen van az a gondolat, mely később is mindvégig megmarad: a metafizika meghaladásának kívánalma, mely alapvetően hermeneutikai módon tudja magát.¹⁴³

Heideggerre olyan historista gondolkodók hatottak kezdetben, mint Droysen és a fontosságában már tárgyalt Dilthey, akik valamiképpen (mondjuk Kierkegaardhoz, és Nietzschehez hasonlóan) az életet választották a metafizikai dogmatizmussal szemben. Azonban az ő esetében a megértés nem egyfajta autonóm megismerési eljárás¹⁴⁴, mely a történeti szellemtudományok módszertani megalapozásához volt szükséges, s nem is az „életnek az idealitás felé haladását csupán követő, fordított művelet”, hanem sokkal inkább az emberi élet eredeti létjellege.¹⁴⁵ Ez annyit tesz, hogy az ember alapvetően, eredendően 'megértő módon' van, vagyis mindig is

¹⁴¹ Vö: Ettinger, E.: *Hannah Arendt-Martin Heidegger. Egy kapcsolat története*. Osiris, Budapest, 2001. ill. az elhíresült Der Spiegel interjút a M. Heidegger: *Bevezetés a metafizikába*. Ikon, Budapest, 1995. kötet Vajda Mihály által összeállított mellékleteként, továbbá Fehér M. I: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*. Id. kiad. 226-261. o.

¹⁴² Grondin: *Sources of Hermeneutics*. Id. kiad. 9. o.

¹⁴³ Grondin: BFH. 152.o.

¹⁴⁴ Grondin: BFH. 137. o.

¹⁴⁵ Gadamer: IM. 188. o.

megért. Az illetéknéppen felfogott megértés azonban ledobja magáról tisztán episztémikus jellegét, ezzel egyetemesebben jelölve ki önmagát – heideggeriánus terminológiával szólva: ontológiailag radikalizált hermeneutikával állunk szemben, tehát nem az értelmezés elmélete, hanem maga az értelmezés lesz a filozófiaivá emelt hermeneutika dolga.

A megértés struktúrája

Heideggert tehát azon korai gondolatai felől kell faggatnunk, melyek az antropológiai elméletalkotás számára mérvadóak. Ebben fontos mozzanat a megértésnek, mint két különböző típusú „mint-struktúranak” a felmutatása. A megértést ugyanis a mindenkori egzisztens szituációból fakadó előzetes megértés befolyásolja, amely egyúttal az értelmezési kísérlet tematikus keretét és érvényességi körét is kijelöli. Vagyis az emberi jelenvalólétet/ittlétet¹⁴⁶ egyfajta sajátos értelmezettség jellemzi, mely megelőz minden kijelentést. Ez az értelmezettség sokkal inkább egyfajta „jártasságként” (*Fertigkeit*) tételeződik, amely a pusztán teoretikus, ismeretelméleti beállítottság reflexiója előtt megy végbe; gondoljunk például azokra a helyzetekre, melyekben többnyire hallgatólagos képességeinkkel boldogulunk anélkül, hogy az adott dologra vonatkozó tudásunk explicit módon megjelenne. E hétköznapi megértés önmaga számára létmódként nem tematizálódik, azonban a minket körülvevő dolgokat ez az előzetes megértés valamiként, mint valamire használatos dolgot érti. A megértés folyamatában így a dolgokat mindig valamilyen ’mint’-ként értjük meg, s e tekintetben Heidegger megkülönbözteti a hermeneutikai és az apofantikus (kijelentésszerű) ’mint’-et. A fentiek értelmében az apofantikus ’mint’-nél vagyis a fenomének kijelentésekben strukturált értelmezettségénél eredendőbben működik egy hermeneutikai ’mint’, amely a

¹⁴⁶ A terminológia magyar megállapításánál a *Dasein* kifejezést az egyik mérvadó iskola ’ittlétnek’, míg a másik ’jelenvalólétnek’ fordította. Anélkül, hogy részleteiben taglalnám e terminus jelentéskörét, jelen dolgozat szempontjából – erősen leegyszerűsítve – e kifejezésen az adott konkrét emberi létet értjük, vö.: „A faktikus ittlét mindig csak saját létként az, ami; az ittlét nem valamely általános emberiség általában vett ittléte...” in: M. Heidegger: *Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk*. Existencia, id. szám: 9. o.

környező világ dolgainak elemi értelmező előzetes megértését viszi végbe. „Ez a mint-struktúra eközben nem szükségszerűen predikációra vonatkoztatott. A valamire irányuló tevés-vevés során egyetlen tematikus predikatív kijelentést sem tesztek magáról e valamiről.”¹⁴⁷ Ez az alapjaiban tehát nyelv-előttés mint-struktúra egybecseng a hermeneutika alapvető törekvéseivel, vagyis, hogy elérje azt, ami a kijelentés előtt vagy mögött található. Grondin megfogalmazásában: „Az elsődleges [...] a hermeneutikai 'mint', mely horizontja mindannak, ami felbukkan számunkra és érint minket.”¹⁴⁸

Megértés és értelmezés

A klasszikus hermeneutikai hagyományban az értelmezésre mint a megértést szolgáló eszközre tekintenek. Ezzel szemben Heidegger filozófiai hermeneutikája ezt a viszonyt megfordítja, vagyis mint fentebb jeleztem, a megértés kerül előtérbe, s az értelmezés csupán a megértés kidolgozásában áll majd. A hermeneutikai szituációt alapul véve az értelmezés tehát valójában az előzetes megértés átláthatóságához járul hozzá. Ha például egy szöveget helyesen akarunk értelmezni, átláthatóvá kell tennünk saját hermeneutikai szituációnkat, mivel a szöveg mássága ezáltal juthat érvényre. Evvel az eljárással elkerülhetjük, hogy saját megvilágítatlan előítéleteink észrevétlenül felülkerekedhessenek és elfedjék a szöveg sajátosságát. Az értelmezés és a megértés, azaz „bármely interpretáció és az azt tápláló előrenyúló fogalmiság” között természetesen fennáll a hermeneutika történetéből többek között Ast, Schleiermacher, Dilthey révén már ismert körstruktúra – a hermeneutikai kör –, azonban itt a jelenvalólét ontológiai elő-struktúrájához tartozik. Ez a körstruktúra annak jelzésére is hivatott egyúttal, hogy nem lehetséges és nem is szükséges a megismerés objektivitását garantáló nullpont elsajátítására törekedni az ebből a körből való kikerülés segítségével, hanem, éppen hogy saját pozíciónk transzparenciája segítségével arra kell figyelmeznünk, hogy megfelelően kerüljünk bele. „A „körbenforgás” a megértésben az értelem struktúrájához tartozik, amely

¹⁴⁷ Heidegger: LI. 188. o.

¹⁴⁸ Grondin: BFH. 140.

fenoménnek a jelenvalólét egzisztenciális szerkezetében, az értelmező megértésben van a gyökere.”¹⁴⁹

A fakticitás hermeneutikája

A fakticitás hermeneutikája néven ismert terület – mint ahogyan már fentebb szóba került – tulajdonképpen egy olyan ontológiaként értelmezhető, mely a heideggeri intenciónak megfelelően a hagyományos metafizikát akarja „leváltani”. E minőségében a konkrét antropológia elméletét nem kifejezetten érinti, azonban van egy terület, ill. egy gondolatmenet ezen belül, amelynek hozadéka mégis jelentékeny: ez a hermeneutikai szituáció koncepciója¹⁵⁰. Amint arra korábban utaltam, e szerint minden interpretációnak – megismerési igénye és tárgyköre szerint – van egy nézőpontja (*Blickstand*), egy nézésiránya (*Blickrichtung*) és e kettő által kijelölt látótávolsága (*Sichtweite*). Ebben a viszonyulásban mindhárom ’tényező’ reflexív, vagyis: a nézőpontnak kellőképpen „elsajátítottnak” és megszilárdítottnak kell lennie, mondhatni ezen nyugszik az egész építmény, hiszen ez ’motiválja’ a nézésirányt, melyben meghatározást nyer a már érintett struktúra szerinti „mint mi” (*als was*) az interpretáció tárgyára vonatkozóan, továbbá az „amire” (*woraufhin*) amelyre az értelmezés tárgyát vonatkoztatni kell. E kettő határozza meg a látótávolságot, amely mintegy érvényességi horizontként jelenik meg az értelmezés számára, Heidegger szavaival: ’melyen belül objektivitásiránya mozog’. A hermeneutikának ily módon az a feladata, hogy eme szituációt átláthatóvá tegye, és magát ezt az átláthatóságot az interpretáció kiindulópontjába belevigye. Ennek jelentőségéről Grondin így vélekedik: „A saját elő-struktúrára való reflexív visszanyúlás révén ... először válik lehetővé az, hogy a háttérben rejlő értelmezettséget valamelyest ellenőrizzük, s ezzel a feltárandó dolgok mássága e háttérbeli értelmezettséggel szemben napvilágra kerüljön.”¹⁵¹ Ezek alapján tehát

¹⁴⁹ Heidegger: im. 183. o

¹⁵⁰ Az itt következő gondolatok részben Heidegger: *Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk* című munkáján alapulnak.

¹⁵¹ Grondin: *BFH*. 142. o.

minden „tiszteletes értelmezés legelső feladatának kell lennie, hogy reflexív módon tudatosítsa a megértés elő-struktúráját.”¹⁵²

Heidegger a nyelvről

Heidegger több helyen figyelmeztet minket: az ember *differentia specificája* a nyelvvel bírás. (Eredetileg a görög ember-képet sem az *animal rationale* jellemezte.) A nyelvet érintő gondolatok Heidegger munkásságában határozott változásokon mentek keresztül. Míg a kései Heidegger gondolatvilágában a nyelvet a „lét háza”-ként érthetjük majdhogynem a jelenvalólét szerepében ’tetszelegve’, addig a *Kehre* előtti írásokban megjelenő nyelv lényegileg beszélésként, beszédként (*Sprechen, Rede*) mutatkozik meg. A beszéd pedig „egzisztenciálisan éppoly eredendő, mint a diszpozíció és a megértés.”¹⁵³ Vagyis a beszédben, mely a nyelv egzisztenciális fundamentuma, mutatkozik meg a jelenvalólét, mint világban-benne-lét érthetősége. Benne jut szóhoz, az a jelentés-egész, ami érthető. Heidegger felhívja a figyelmet arra, hogy a szavakban a jelentések jutnak szóhoz, ahelyett, hogy – fordítva – a szavakat látnánk el jelentéssel. Tehát a beszédben megnyilatkozó nyelv nem pusztán eszköz a kifejezéshez, hanem annál jóval jelentősebb hangsúllyal bír: a jelenvalólét feltárultságának egzisztenciális szerkezetében lelhető fel. Vagy ahogyan kissé előrevetítve később Gadamer fogalmaz: „a nyelv az az egyetemes közeg, amelyben maga a megértés történik.”¹⁵⁴

Heidegger gondolatainak antropológiai hozadéka

Heidegger megértést-értelmezést illető gondolatai alapvetően a jelenvalólét létmegértésére irányulnak. Mint már fentebb szóba került, a fakticitás hermeneutikája lényegileg ontológia kíván lenni, segítségével a filozófus mintegy a klasszikus metafizika alternatíváját kísérli meg adni. Ebből kifolyólag az ekképpen értett hermeneutika nem módszerként funkcionál, hanem az egzisztencia

¹⁵² uo. 141. o.

¹⁵³ Heidegger: LI. 191.o.

¹⁵⁴ Gadamer: IM. 272. o.

létmódjaként adott. Hogyan adaptálhatóak e gondolatok Geertz értelmező kultúrakutatásához? Először is meg kell jegyeznünk, hogy Geertz a fakticitás hermeneutikája gondolatkörének érvényét mintegy 'átemeli' a kultúrakutató gyakorlati szituációjába. Adódik a kérdés: megállja-e a helyét ez a koncepció eredeti funkciójából kiemelve?

Milyen episztemológiai vetületei vannak Geertz kulturális hermeneutikájának vonatkozásában? Amennyiben a kultúrát jelentések szövetének tekintjük, úgy a jelentésség többszörös interpretációkon átszótt felfejtése hozza magával a választ a kérdésre: hogyan érthetjük meg az antropológia által tematizálni kívánt idegenséget. A hermeneutikai szituáció értelmében először is kénytelenek vagyunk saját pozíciónkat átláthatóvá tenni, tisztázni. Ez a gyakorlatban annyit jelenthet, hogy a kutatónak képessé kell válnia saját értékészletét tudatosítani, azt játékba hozni. Ehhez természetesen először is tisztában kell lennie azokkal a saját hagyományban gyökerező, mélyen megbúvó alapértékekkel, melyek számára evidens módon, minden reflexiót megelőzően adottak. A mással való szembesülés reflektív azonosítása ebben nagy segítségére lehet, azonban mint láthattuk, ez a megértés előfeltétele, ily módon meg kellene azt előznie. A gyakorlatban azt mondhatjuk, hogy természetesen ez nem egy pontszerű esemény, hanem sokkal inkább egy folyamat s a kutatói gyakorlat során fokozatosan sajátíthatja el e képességet a terepmunkát végző antropológus. Ha elmulasztjuk feltárni, megismerni megértésünk elő-struktúráját, azzal a valószínű lehetőséggel kell számot vetnünk, hogy értelmezésünk nem engedi szóhoz jutni a velünk szemben állót. Interpretációnkban mássága szükségképpen felveszi az általunk bírt struktúrát anélkül, hogy ezzel tisztában lennénk, anélkül, hogy átláthatóságának lehetőségét megteremténénk.

Egzisztenciális síkra terelve a szót, a faktikus élethez való megértő viszonyulás adott az „idegen” számára is (bár a korai Heidegger nem beszél különböző kultúrákról, azt kell feltételeznünk, hogy a jelenvaló lét minden egyes emberre vonatkozik függetlenül a kultúrkörtől, amelynek tagja). Egyfajta szolipszisztikus nézőpontot elkerülendő, le kell szögeznünk: értelmezésünk azon a posztulátumon alapszik, mely szerint a másik kultúra tagjai számára ugyanúgy a jelentésség adott, s ugyanazt a

már mindig is megértő módot tekintjük rájuk is érvényes egzisztenciálénak. E feltétel hiányában megfosztanánk magunkat az idegenséget valamelyest áthidalni tudó jelentésség s az azt magával vonó sajátos interpretáció lehetőség-feltételétől.

További jelentős fejlemény az ember alapvető értelmezői attitűdjének, pontosabban a megértésnek mint létmódnak a tematizálása. Ezáltal válik lehetővé a körülöttünk lévő világ megragadása, akár propozíciókban foglalt verbális kijelentéseként, akár egy jóval eredendőbb hermeneutikai mint-ként értve.

2.5. Paul Ricoeur

A kezdetben egzisztencialista alapon fenomenológiai kutatásokat végző Ricoeur idővel a társadalmi valóság megragadása felé fordulván a fenomenológiai leírást a hermeneutikai interpretációval ötvözi. Ennek folyamányaként kései filozófiáját a szakma szintén filozófiai hermeneutikaként vagy hermeneutikai antropológiaként aposztrofálja. Az antropológiai elméletalkotás perspektívájából mindenesetre teljes joggal. A dolgozat témájának összefüggésében azonban e helyütt csupán annak taglalására szorítkozom, ami a már tárgyalt három gondolkodó által kijelölt gondolati ív folytatásaként értelmezhető az interpretív megközelítés vonatkozásában. Ricoeur maga is több helyen¹⁵⁵ reflektál gondolatainak Heideggerrel és Gadamerrel való rokonságára a hermeneutika ontológiai relációjában, melyet fentebb igyekeztem bemutatni. E tekintetben a szöveg(valóság) újszerű tematizálásának, a *diskurzus* és a *cselekvés* szöveggé tételének problémáit szükséges ábrázolni.

Diskurzus és cselekvés, mint szöveg

A *diskurzus* szöveggé konvertálhatóságának problematikája azért kiemelten fontos, mert Ricoeur, a társadalomtudományi valóság szempontjából meghatározó értelem irányította *cselekvés* (Max Weber) ugyanilyen célzatú analíziséhez a diskurzus-elemzésben felvázolt kritériumokat fogja az „ésszerűen vezérelt cselekvés fogalmára” vonatkoztatni.¹⁵⁶

Ricoeur a szemantikától a hermeneutikáig való átmenetet a *szöveg* fogalmának ki- és átdolgozásával valósítja meg. A szöveg egy diskurzus működése (*work*), ennél fogva elsősorban is mű. Azt mondani, hogy a szöveg egy mű, annyit tesz, hogy egy strukturált totalitás, amely nem egyszerűsíthető le a mondatokra, amelyből áll. Egy ilyen totalitást olyan szabályok sorozatának figyelembe vételével hozunk létre,

¹⁵⁵ pl. Ricoeur: *Metafora és filozófia-diskurzus*. In: Szöveg és interpretáció. Cserépfalvi, Budapest, 1991. 86. o.

¹⁵⁶ Ricoeur, P.: *A szöveg mint modell: a hermeneutikai megértés*. In: Szociológiai Figyelő, 2002/1-2. 64. o.

melyek meghatározzák irodalmi műfaját, és amelyek a diskurzust verssé, regénnyé, színdarabbá alakítják. Ugyanakkor ahogy egy mű egy műfajhoz tartozik, ugyanúgy bír egy csak rá jellemző konfigurációval, mely egyedi stílusát meghatározza. Így a műként felfogott diskurzus kompozíciójában, műfajában, stílusában mutatkozik meg. Ezek a kategóriák az alkotás kategóriái; „formát adni az anyagnak, az alkotásokat műfajokba sorolni, individuálisat létrehozni: megannyi módja a nyelvvel mint megformálandó anyaggal való foglalatosságnak.”¹⁵⁷ A szöveg megőrzi a mondat tulajdonságait, de túllép a diskurzus határain és az általa kinyilvánított viszonyokon s egy olyan új konstellációban mutatkozik meg, mely sajátosan igényű interpretáció után kiált.

A szöveg legelőször is írott. Ricoeur hangsúlyozza, hogy a szöveg nem pusztán valami őt megelőző beszéd átírata, mintha a beszéd volna az orális forrása minden írott alkotásnak. Ellenkezőleg, a beszéd és az írás alternatív és egyformán legitim módjai a diskurzus realizációjának. Azonban az írásban a diskurzus realizációja magában foglal egy sor jellemvonást, ami hatékonyan távolítja, distanciálja a szöveget a beszélt diskurzus feltételeitől. Ricoeur a '*distanciálás*' kulcsfogalmához sorolja ezeket a tulajdonságokat, mely négy elvi formát mutat. (1) A diskurzus időben zajló esemény, meghatározott jelenhez kapcsolódik; (2) mindig vonatkozik saját beszélőjére; (3) mindig valami nyelven kívüli, saját világot reprezentál; (4) mindig benne rejlik egy másik személy is, akihez a beszéd szól.

Elsődlegesen a beszéd eseményjellege készlet minket arra, hogy valahogyan rögzítsük a nyelvet. A distanciálás első formája az, hogy a kimondott jelentése meghaladja a kimondás eseményét. Ez az írásban rögzített jelentés a beszéd-aktus „intencionált exteriorizációja” révén adható vissza, vagyis a beszéd-aktus konstitutív elemei realizálhatóak az írásban számos grammatikai és szintaktikai eszköz segítségével. Tehát az élőbeszéd eseményjellegéből Ricoeur szerint a beszéd-aktus *jelentését* lehet szöveggé rögzíteni, ami így a társadalomtudományos megismerés tárgyává válhat.

¹⁵⁷ Ricoeur: The hermeneutical function of distanciation. In: Thompson, J.B. (ed.): Paul Ricoeur: Hermeneutics and the human sciences. Essays on language, action and interpretation. Cambridge University Press 136. o. : „To impose a form upon material, to submit production to genres, to produce an individual: these are so many ways of treating language as a material to be worked upon and formed.”

A distanciálás második formája a leírt (*inscribed*) kifejezés és az eredeti beszélő kapcsolatára vonatkozik. A beszélt diskurzusban a beszélő szubjektum intenciója és a kimondott jelentése átfedik egymást. Az írott diskurzusban nincs ilyenfajta koincidencia, egybeesés. „Amit a szöveg jelöl, többé nem esik egybe azzal, amit a szerző értett alatta; ezentúl a szövegszerű (*textual*) jelentésnek és a pszichológiai jelentésnek különböző rendeltetése van.”¹⁵⁸ Vagyis a leírt diskurzus elválik a szerző személyétől, így a szöveg jelentése is elválik a szerző szándékától. Ricoeur szavaival: „A szövegnek sorsa van és teljességgel kivonja magát szerzőjének lehatárolt élethorizontja alól. Amit a szöveg mond, mindig több annál, mint amit vele maga a szerző mondani akart, ezért aztán minden értelmezés a jelentések tárházát hozza létre.”¹⁵⁹

A harmadik formája a distanciálásnak hasonló diszkrepanciát vezet be a leírt diskurzus és az eredeti hallgatóság között. A beszélt diskurzussal ellentétben, ahol a hallgatót a dialogikus kapcsolat határozza meg, az írott diskurzus egy ismeretlen hallgatóságnak van címezve ill. potenciálisan bárkinek, aki tud olvasni. Így a szöveg dekontextualizálja saját magát létrehozásának társadalmi, történelmi feltételeitől, megnyitva magát az olvasatok határtalan sorozata számára. A szituáció zártságából, perspektíváinak quasi-rögzítettségéből szabadulunk fel a szöveg révén.

A distanciálás negyedik és egyben utolsó formája a szöveg nyilvánvaló referenciáinak korlátaitól való függetlenedésére vonatkozik. A beszélt diskurzus referenciáit végső soron a beszédhelyzet közös, megosztott valósága határozza meg, azonban az írás esetében ez a közös valóság nem létezik többé. Az írás egy olyan közönséghez szól, amely saját magát hozza létre. Következésképpen felmerül a lehetőség, hogy a szövegnek olyan referenciális dimenziója van, melyben a beszéd-től különböző rend uralkodik – egy olyan dimenzió, amely az interpretáció folyamatában tárul fel.

Ricoeur a cselekvés szöveggént tételezésének analízisének szintén a fent taglalt négy szempontot veszi szemügyre. A kérdés tehát: a szöveg olvashatóság-jellege helyettesítheti-e a megértő társadalomtudomány tárgyaként tételezett *ésszerűen*

¹⁵⁸ Ricoeur: i.m: 139. o.: „*What the text signifies no longer coincides with what the author meant; henceforth, textual meaning and psychological meaning have different destinies.*”

¹⁵⁹ Ricoeur: *A szöveg mint modell: a hermeneutikai megértés*. In: Szociológiai Figyelő, 2002/1-2. 63. o

vezérelt magatartást? Egy cselekvés azért olvasható el, mert a beszédaktushoz hasonló logika alkotja értelemtárgyát. A következőkben a négy szempontot érvényesítését szükséges röviden bemutatni.

A cselekedet az előbeszédhez hasonlóan időben lefolyó esemény. Ugyanakkor minden cselekedetnek konkrét és strukturált belső viszonyai vannak, melyek objektiválhatóak és kívülről is felismerhetőek. A beszéd-aktus elméletre hivatkozva azt hangsúlyozza, hogy a beszédaktus-típusok egyben cselekvéstípusok is, tehát „lehetséges egy olyan cselekvéstipológiát megalkotni, mely megfelel az illokúciós aktusok modelljének.”¹⁶⁰ Vagyis a beszédben és a cselekvésben megjelenő szándék (illokúció) hasonlóképpen tematizálható.

A cselekvő személye és cselekedetének következménye ugyanúgy elválnak egymástól, mint a beszélő és megnyilatkozása. A társadalmi idő „leülepedésével” a cselekedetek az eredeti aktorok szándékától függetlenül válnak „intézményekké”. „Egy cselekedet 'nyomot' hagy maga után, 'jelet' hoz létre, és ha hasonló struktúráknak és cselekvési mintáknak a keletkezéséhez járul hozzá, a *dokumentum* emberi cselekvésnek nevezhető.”¹⁶¹ Végül is, teszi hozzá, mi más a történelem, mint emberi cselekedetek feljegyzése?

Az előző szemponthoz hasonlóan, mivel a cselekedet elválik személyétől, Ricoeur arra következtet, hogy a tettnek nemcsak szituatív relevanciája, hanem perspektivikus jelentése is van. Ebből kifolyólag olyan jelentéseket hoz létre, mely később bármikor, egészen eltérő módon is aktualizálódhat. Tehát egy cselekedet jelentése és relevanciája ez esetben kategorikusan elválhat egymástól. Az utolsó szemponttról ezzel szerves összefüggésben az mondható el a fentiek alapján, hogy egyetlen cselekedetnek sincs *privilegizált* olvasója, a lehetséges 'olvasók' meghatározatlan számára, mint *címzettek* vonatkozik minden cselekedet értelemtartalma. „[A]z emberi cselekedet – egy szöveghez hasonlóan – egyszerre befejezett és nyitott mű, melynek az értelme mindig függőben marad.”¹⁶²

¹⁶⁰ Ricoeur: i.m. 65. o.

¹⁶¹ Ricoeur: i.m. 66. o.

¹⁶² Ricoeur: i.m. 68. o

Összefoglalva tehát Ricoeur arra a következtetésre jut, hogy nemcsak hogy lehetséges a beszéd és cselekedet szöveggé változtatása, de nélkülözhetetlen is az értelmező társadalomtudomány számára. A szöveg kiemeli önmaga előképét, a beszédet és tettet kontextusa korlátaiból: a megvalósulás esemény-szerűségéből, a szerzői/aktori szándék esetlegességéből, az aktualizált környezetből és a megszólítottak szűk köréből. Ezért a társadalomtudomány szempontjából az élőbeszéd és a cselekedet szöveggé rögzítése nemhogy elvon bármely lényegeset belőle, hanem egyáltalán lehetővé teszi, hogy tárgyává váljon.

Interpretáció-elmélet

Amint a fentiekből látható, a Ricoeur által kidolgozott interpretáció-elmélet szorosan kapcsolódik a szöveg fogalmához. Ez a kapcsolat elmozdulást mutat Ricoeur korai munkáitól, amelyben az interpretáció az autentikus szimbólum komplex struktúrájához kapcsolódott. Nincs tovább szimbólum, annál inkább szöveg: az írott szöveg, mint olyan, amely a tárgyat a hermeneutika tárgykörében határozza meg. E szerint tehát Ricoeur interpretáció-elméletének elvi elemei az írott diskurzus meghatározottságaiból vezethetők le. A distanciálás első két formája – a mondás eseményének túlszárnyalása a kimondott jelentése révén és ez utóbbi elválasztása a beszélő szubjektum intencióitól – implikálja, hogy egy szöveg objektív jelentése valami más dolog, mint 'szerzőjének' szubjektív intenciói. Ebből Ricoeur arra konkludál, hogy „a helyes értelmezés problémája többé nem oldható meg egy egyszerű visszafordulással a szerző állítólagos intenciójának irányába.”¹⁶³ Ahogy a metafora teremtette feszültség feloldása új értelem konstruálását követeli meg, ugyanúgy kell egy szöveg jelentését mint egészet tételezni, amiből az következik, hogy individuális jellege van. Ezért egészként való megértése körszerű struktúrát mutat, hiszen a részt csak az egész ismeretében, az egészet pedig az egész részeként tudjuk rekonstruálni. A jelentés értelmezése így valóban eredményezheti a szöveg többféle interpretációját is – ez esetben a küszöbön álló konfliktust az argumentáció folyamatába kell foglalni. Ricoeur azonban szilárdan kitart amellett, hogy ez egy

¹⁶³ Ricoeur: *The model of the text: meaningful action considered as text*. In: Thompson (ed.): *im*. 211. : „The problem of the right understanding can no longer be solved by a simple return to the alleged intention of the author.”

olyan folyamat, melyben a szerző állítólagos szándékának nincs privilegizált szerepe, sőt, e többszólamúság és nyitottság az értelmezésre nem a tudós privilégiuma, hanem osztoznia kényszerül ebben vizsgálati tárgyával.

A distanciálás második két formájának ugyancsak egyformán fontos következményei vannak az interpretáció elmélete számára. Ricoeur megfigyelte, hogy az írott diskurzus emancipációja a dialogikus szituáció résztvevőitől és körülményeitől a szöveghez való viszonyulás két lehetséges attitűdjét hozza létre. Egyfelől az olvasó felfüggesztheti heti minden, a szöveg referenciális dimenzióját illető ítéletét, e dimenziót úgy tételezve, mint egy egészében szavak nélküli és önmagába zárt entitást. Másfelől, az olvasó feladhatja ezt az *epoché*-t és a szöveg nem kézenfekvő referenciáinak felfedésére indulhat. Az első attitűdöt a strukturalista megközelítés alkalmazta, mely megkísérelte a szöveget saját belső relációi alapján magyarázni. Ily módon a strukturalizmus a magyarázat szokatlan, de gyümölcsöző típusát nyújtja, mely nem a természettudományok, hanem magának a nyelvnek a területéről érkezik. Azonban Ricoeur (visszhangozva korábbi Levi-Strauss kritikáját) amellett érvel, hogy bármely ilyen magyarázat előfeltételez egy olyan megértés-formát, amelyet nem lehet strukturalista analízisre redukálni.

A második attitűd szempontjából eme előfeltételezett megértést az olvasó érvényesítheti a szöveg felé. Mert az olvasó nem csak valami szöveg mögött rejtekező jelentés után, hanem a szöveg előtt felfedett „valami” után is kérdezősködhethet; nem csak a szöveg belső konstitúciója iránt érdeklődhet, de az iránt is, ami továbbmutat egy lehetséges világ felé. Ezen a szinten megérteni egy szöveget annyi, mint elmozdulni az értelme felől a referenciája felé¹⁶⁴, a felől amit mond, afelé amiről szól.

Ricoeur elméletében így azután magyarázat és megértés többé nem ellentétes attitűdök, mint ahogy a hermeneutika – leginkább romantika előtti – történetében gyakran feltételezték. Ellenkezőleg, a strukturális analízis közvetítésével „lehetségesnek tűnik a magyarázatot és az interpretációt egy egyedi hermeneutikai

¹⁶⁴ Bővebben lásd: Ricoeur: *Metafora és filozófia-diskurzus*. In: Szöveg és interpretáció. Cserépfalvi, Budapest, 1991. 65-96. o.

ív mentén elhelyezni és ellentétes attitűdjeit az olvasásnak, mint a jelentés felfedésének átfogó koncepciójában integrálni.”¹⁶⁵

Ricoeur gondolatainak antropológiai vonatkozásai

Röviden összegezve Ricoeur tulajdonképpen a heideggeri - gadameri filozófiai hermeneutika gondolkörét viszi tovább, alapvetően hasonló gyökerekből táplálkozva (Husserl fenomenológiája).¹⁶⁶ Gadamerrel ellentétben, de közel sem ellenében nála a diskurzus mint dialogikus szituáció nem közvetlenül az igazság feltárulkozásának lehetőség-feltétele, hanem a szöveg szerveződésének struktúráját felmutató funkció. Törekvését a tárgyalt összefüggésben így a szöveg-fogalom jelentéstartamának kiszélesítésében lokalizálhatjuk. Ez a mozzanat azonban az antropológiai elméletalkotás szempontjából rendkívül jelentős fejlemény: „A cselekvés ricoeur-i értelemben lejegyzett jelentésének kibontására dolgozza ki Geertz a *sűrű leírás* fogalmát.”¹⁶⁷ A szövegvalóság kiterjesztése a cselekvések terepére áthidalja azt a szakadékot, mely a társadalomtudományi értelmezői attitűdöt fenyegető szubjektivizmus vagy formalizmus vádját jelentette a gyakorlatban. Ezáltal vált lehetővé, hogy a szövegszerűség karakterisztikumának vizsgálatával közelebb kerüljön a terepen lévő kutató az illékony események, mint a beszéd és a különböző cselekedetek értelmezhetőségének alátámasztható lehetőségéhez. A szöveg létjellege megőrzi és egyúttal megszabadítja az idői eseményt a pillanat szituatív meghatározottságaitól szélesebb horizontot teremtve ezzel az értelmezői magatartás részére. Emellett pedig a szöveg olvasásának kérdése megnyitotta az utat más tudományterületek (mint pl. az irodalomelmélet, szemiotika) felé is, melyek találkozásából újabb eredmények születhettek.

¹⁶⁵ Ricoeur: What is a text? Explanation and understanding. In: Thompson, J.B. (ed.): im: 161. o.: „...it seems possible to situate explanation and interpretation along a unique *hermeneutical arc* and to integrate the opposed attitudes of explanation and understanding within an overall conception of reading as the recovery of meaning.”

¹⁶⁶ Helyenként természetesen vitatkozik mind a fiatal Heidegger gondolataival (az időssel mindenképpen), mind Gadamer szöveg-felfogásával, azonban a tárgyalt összefüggésben ezek nem mérvadóak.

¹⁶⁷ N. Kovács T.: im: 486. o.

„es ist Abstand – nicht nur Zeitenabstand – was diese hermeneutische Aufgabe lösbar macht“

*Gadamer*¹⁶⁸

3. Gadamer és interkulturalitás¹⁶⁹

E fejezet funkciója kettős: egyrészt az előzőek folytatásaként értelmezendő, vagyis annak az ívnek szerves része, amely Geertz interpretív vállalkozásában kívánja felmutatni a hermeneutikai implikációkat, megalapozva tézisémet, mely szerint e két tudásterület inherens módon vonatkoztatható egymásra, s így a gadameri filozófiai hermeneutika kulcsmozzanatait mutatja be. Másfelől azonban a dologzat kulcsfejezeteként tovább kívánja gondolni, hogy ez a hermeneutikai alapállás milyen problémákkal szembesül, ha az idegent nem, mint történetileg távoli szöveget, hanem mint szinkron, de kulturálisan idegen életvilágot kívánja megérteni. A szakirodalomban elterjedt vélekedéssel ellentétben, ti. ami a horizontösszeolvadásban véli kiaknázhatónak a gadameri hermeneutika interkulturális alkalmazhatóságát, azt kívánom felmutatni, hogy a dialogicitásként feltárulkozó nyelv szolgáltatja az interkulturális megértéshez szükséges modellt.

Az episztemológiai horizont sokszor megidézett széttöredezettségével kétségtelenül együtt jár annak a fogalmi hálónak vagy fogalomrendszernek az instabilitása is, amely révén egy diszciplináris kereten belül a valóság valamely szelete megragadhatónak, felmutathatónak vagy legalább is diszkutálhatónak tűnik. (pl. Feyerabend, Lyotard, Latour 1999, 2000; Marquard 2001) Különösen problémás ugyanakkor mindez a társadalmi valóság megragadására tett kísérleteink során, hiszen e töredezettség nem csupán a rendelkezésre álló eszköztárat, módszertant érinti, hanem egyúttal a vizsgálódás tárgyát is. Ahogyan Gadamer megjegyzi:

¹⁶⁸ GW1:304. 228-as lábjegyzet.

¹⁶⁹ A címválasztás abból a polémiából merítve kívánja e két fogalmat játékba hozni, amely Gadamer fő művének címét övezi: az 'és' kötőszó vajon konjunktív értelemben, vagy éppenséggel szembeállításként értendő? vö: Fehér M. István: Az előítéletek, mint a megértés feltételei. in: Magyar Filozófiai Szemle 2017/1. 10-11.o

„...nem létezik társadalmi valóság – annak minden reális kényszerével egyetemben – , mely a maga részéről ismételen ne egy nyelvileg artikulált tudatban fejeződik ki.”¹⁷⁰ Ez az artikuláció pedig újabban egy globális tér perspektívája felől határozódik meg, ahol nyelvek és hagyományok sokféleségének egymásra vonatkozása erősíti a szociokulturális értelemben vett Másik tükrében az önreflexió hagyományosan filozófiai igényét.

E szempontból is fontos és érdekes, hogy e fentebb említett létállapotban egyre fokozódó jelentőséggel bíró interkulturális szituációk dilemmáihoz mennyiben képes hozzájárulni, hogyan használhatóak a Gadamer által a megértésről mondottak.

Gadamer munkássága a 20. század második felétől megkérdőjelezhetetlen nyomot hagyott számos tudásterületen, de a szűkebb filozófiai recepción kívül talán legnagyobb mértékben a társadalomtudományos gondolkodást termékenyítette meg. Bár több helyen¹⁷¹ jelzi, hogy nem kívánja feleleveníteni a német gondolkodásban a 19. század első felétől erőteljesen jelenlévő¹⁷², a Schleiermacher, Ranke, Droysen, Windelband, Rickert és főként Dilthey által megfogalmazott szcientizmus (vagy módszer-) vitát a természettudományokkal és szellemtudományokkal (*Geisteswissenschaften*) összefüggésben¹⁷³, mégis ez utóbbihoz ugyanúgy hozzájárult, mint az általában vett filozófiai kérdésfelvetés újszerű artikulációjához. Előbbihez elsősorban a historizmus meghaladásának programjával úgy, hogy túllépve a módszereszményen, (ti. hogy a tudományos ismeret értéke és letéteménye mindenképpen valamiféle módszer révén megragadható objektivitás kell, hogy

¹⁷⁰ Gadamer: Retorika, hermeneutika és ideológiakritika. in: Bacsó B. (szerk.) Filozófiai Hermeneutika 1990 Bp. 184-185.o.

¹⁷¹ pl. IM: 12 (=GW2:439)

¹⁷² lásd. Fehér M. I: Hermeneutika és humanizmus 44-45 o. In: Nyíró Miklós (szerk.): Hans-Georg Gadamer - egy 20. századi humanista. Budapest: L'Harmattan, 2009, 43-117. o.

¹⁷³ 1936 és 1959 között több alkalommal is tartott előadás-sorozatot Gadamer „Bevezetés a szellemtudományokba” témakörben, amelyekben a cél egy olyan hermeneutika kidolgozása volt, ami igazságot szolgáltat a szellemtudományoknak. Itt Gadamer Hermann Ludwig von Helmholtz német orvos és fizikus híres, 1862-ben, Heidelbergben tartott ünnepi beszédéből indul ki, ahol a természettudós a természet- és szellemtudományok viszonyát boncolgatja, rögzítve az előbbi fundamentumát a logikai indukció módszerében, míg utóbbit meghatározott szabályok nélküli, „művészi indukcióra”, egyfajta pszichológiai érzékre, tapintatra alapuló megközelítéshez hasonítja. Lásd: Grondin, J.: Bevezetés a filozófiai hermeneutikába. Osiris, Bp., 2002. 154-155.

legyen) új, termékeny utakat nyitott a társadalomtudományos gondolkodásban¹⁷⁴; utóbbihoz pedig úgy, hogy a megértés fenoménjét bármiféle tudományos tapasztalásmódtól eloldotta és az „emberi világtapasztalat és életpraxis egészéhez” kötötte: hogyan lehetséges egyáltalán a megértés? Ezzel együtt Gadamer szellemtudományi hermeneutikája¹⁷⁵ pontosan a szellemtudományok példáján mutatja ki az általános érvényű megismerés eszméjének tarthatatlanságát. Mint ismeretes, a lét heideggeri temporális elemzése eredményének útján jár Gadamer is, amikor a megértést nem a szubjektum viselkedésmódjaként, hanem a jelenvalólét (*Dasein*) létmódjaként fogja fel. Ez pedig olvasatában megelőzi, sőt egyáltalán lehetővé teszi a fenti vitában körvonalazott modern tudományt. Egy fundamentális sarokpontról van szó tehát, melyen az egész, tudománynak nevezett emberi vállalkozás áll. Ez, a fiatal Heidegger által végrehajtott, majd Gadamer munkájában következetesen érvényesített ontológiai radikalizálás tehát egyrésztől transzcendálja a módszerkérdés által vázolt tudományelméleti dilemmát, másrésztől lehetővé teszi a filozófiai önreflexió kiteljesedését. A mellett, hogy a fő mű – Gadamer saját meglátása szerint is – módszertanilag fenomenológiai alapokon áll¹⁷⁶, a Husserl spekulatív transzcendentálfilozófiája felől támasztható reflexív önmegalapozás követelménye itt nem teljesül. Heideggerhez hasonlóan Gadamer is az ember történetiségét és a végességet, saját szituáltságunkat és annak átláthatóságát hangsúlyozza a karteziánus, tudatfilozófiai megalapozás szükségességével szemben. Így e végső alap felmutatására Gadamer szerint nincs is szükség, pontosan a megértés eme ontológiai egyetemessége folytán, tudniillik a filozófiai hagyomány egészével folytatott beszélgetés maga a filozófia – vagyis ekképpen szemlélve a filozófia önmaga válik hermeneutikaivá. „Megalapozásra szorul-e az, ami eleve hordoz bennünket?”¹⁷⁷ – kérdezi Gadamer a fő mű második kiadásához írott

¹⁷⁴ Legfőképpen a német nyelvterületen a kvalitatív társadalomkutatásnak (Qualitative Sozialforschung), ill. az angolszász világban interpretív megközelítésnek (interpretive social science) nevezett társadalomtudományi koncepciók profitáltak jelentősen a (főként Gadamer-i és Ricoeur-i) filozófiai hermeneutika belátásain alapuló ismeretelméleti pozíciókból.

¹⁷⁵ Több helyen is ezzel az elnevezéssel találkozhatunk, pl: IM:187, 219, 229. miközben a fő mű harmadik részében a hermeneutika univerzális aspektusának tárgyalásával egyértelművé teszi a szellemtudományi hermeneutikán való túllépés igényét, csakúgy, mint későbbi írásaiban.

¹⁷⁶ GW2: 446: „Das ist wahr, mein Buch steht methodisch auf phänomenologischem Boden.”

¹⁷⁷ IM: 17.o.

előszavában. A hermeneutika ezen univerzális karaktere kezdettől fogva meghatározó jelentőséggel bír az egész gadameri gondolat körben.¹⁷⁸

Mindezekből számomra az interkulturalitás vonatkozásában az alábbi lényeges következmények adódnak: ha a filozófiai hermeneutika ilyen egyetemességre tart igényt, a különböző hagyományokat jelentő és különböző kontextusokat reprezentáló kultúrák között létrejött kapcsolatok értelmezésénél is érvényesnek és használhatónak kell lenniük a megértéseseemény leírásakor azonosított filozófiai hermeneutikai belátásoknak. Ezzel szoros összefüggésben: ha a megértés a „jelenvalólét eredeti végrehajtásformája”¹⁷⁹, az emberi élet létjellemezője és a „megértés-értelmezés az embernek a dolgokkal s többi embertársával való kapcsolatát véges-végig jellemzi”¹⁸⁰, értelemszerűen adódik a kérdés: ez a módus hogyan működik, miként hat a szociokulturális Másikkal, az Idegennel való találkozáskor. Vajon tényleg nincs-e alapvető „elvi különbség aközött, ahogy a történeti hagyományt – a múltat, az áthagyományozott szövegeket, a tekintélyeket –, és ahogy a hétköznapi életben embertársainkat értjük meg, viszonyulunk hozzájuk”?¹⁸¹ E ponton jelenik meg a gondolatmenet egy másik kulcskérdése: az áthagyományozott szövegben hozzánk szóló másik ember és a mellettem ülő vagy velem szemben álló másik ember pozíciója deskriptív és normatív szempontokból egyaránt megfeleltethető egymással a megértés vonatkozásában? Gadamer több helyen használja szinonim vagy megegyező értelemben e két szereplőt, pl. „Hiszen, amit valaki mond nekem – akár szóban, akár levélben, vagy könyvben, vagy bármi egyéb módon –, arról először (...) azt előfeltételezem, hogy az illetőnek a véleménye...”¹⁸²; vagy „Csupán nyitottságra van szükség a másik személy vagy a szöveg véleménye iránt.”¹⁸³ ugyanakkor az említett perspektívából, ti. az interkulturális megértés felől nézve korántsem egyértelmű, hogy e pozíciók a lényeges szempontokból azonosak egymással. Gadamer maga is utal arra, hogy a

¹⁷⁸ GW2: 8.o.: „Die Universalität des hermeneutischen Problems, um die es mir von Anfang an ging.”

¹⁷⁹ IM: 187.o.

¹⁸⁰ Fehér M.I.: A jelenkori hermeneutika alapműve, az Igazság és módszer. Bevezetés Gadamer fő művének gondolatvilágába. in: Hermeneutikai tanulmányok I. L'Harmattan Kiadó, 2001. 31.o.

¹⁸¹ Fehér M.I.: uo 32.o.

¹⁸² IM: 193.o.

¹⁸³ IM: uo.

hermeneutika dolga eredendően a régi, áthagyományozott szövegek megértése és megjegyzése: „Csak Schleiermacher kezdte hangsúlyozni, hogy az írásos rögzítés nem is olyan lényeges a hermeneutikai probléma szempontjából, s úgy látta, hogy a megértés problémája az előbeszéddel szemben is fennáll, sőt ott válik igazán teljessé.”¹⁸⁴ E megjegyzés Schleiermacher elvetendő pszichologizmusához sorolja a hermeneutikának az élő szóban szerepet tulajdonító megközelítést: ugyanis éppen hogy az írásban való rögzítés révén jut saját léthez a szerzőtől és a befogadótól való függetlenedés. E rögzülés révén mindenki számára egyaránt az „értelem szférájába” emelkedik az, ami rögzítve van. Mindezek mellett az írásosság Gadamer szerint módszertani előnnyel is bír, amennyiben ily módon minden pszichológiai mozzanattól elválasztva jelenik meg a hermeneutikai probléma. Úgy tűnik ugyanakkor, hogy itt lényegében a megértés, mint „pszichikai áthelyeződés” koncepciójától való elhatárolódást szeretné Gadamer nyomatékosítani. A mondottak eloldódása a mondás eseményétől ugyanis szintúgy a megértendő dolog felé tereli figyelmünket, mint ahogyan a szöveg értelme elszakad az „eredeti olvasótól” ill. a szerző szándékától. Fentebb, a Ricoeur antropológiai jelentőségét taglaló fejezetben a szövegvalóság felől szemlélve találhatók adalékok e kérdéskörhöz, amely azonban nem szolgál megnyugtató belátással a Másik, mint másik megértésének vonatkozásában.

Sajnálatos módon e kérdésnek fájó aktualitása van, ha a kutatói tekintet a globális politikai mezőben szeretne tájékozódni, s e két jelzett nehézség (ti. a kultúrahorizontok átjárhatósága ill. a szöveg és a másik megfeleltethetősége) az elméleti tisztázáson túl, konkrét jelenkori feladatok megoldásában is szerepet játszhat. Ezek közül talán a legaktuálisabb Kant 225 évvel ezelőtt megjelent esszéjéből¹⁸⁵ kiindulva vázolható hatásosan: e műben a zseniális német gondolkodó a józan ész imperatívuszára apellálva tűzte ki az emberiség számára erkölcsi, politikai és történelmi feladatként az „örök béke” ideájának megvalósítását. Mindeközben a *Heidelberger Institut für Internationale Konfliktforschung (HIK)* által 25 éve minden évben közétett *Konflikt Barometer* nyomasztó adatokat kénytelen bemutatni: az egyik

¹⁸⁴ IM2: 435 (=Igazság és módszer. Második, javított kiadás, Osiris, Budapest 2003.)

¹⁸⁵ Kant, I: Az örök béke, Európa Kiadó. 1985.

legutóbbi, 2016-ot lefedő jelentés pl. 402 konfliktusról számol be globálisan, amelyből 226 erőszakosnak minősül.¹⁸⁶ Ezen adatok alapján is úgy tűnik, hogy a kultúrák, civilizációk vagy államok közötti konfliktusok meglehetősen hosszú története nemhogy enyhülést, de fokozódást mutat a 21. században. Ezzel sajnálatos módon tökéletes összhangban áll Gadamer diagnózisa is 1991-ből.¹⁸⁷ Amellett, hogy nem teljesen világos, milyen mértékig képes az interkulturális megértésről alkotott filozófiai belátás hozzájárulni e kanti feladat beteljesítéséhez, mindenesetre filozófusként – úgy vélem – nem megengedhető e lehetőség figyelmen kívül hagyása.¹⁸⁸ A dolgozat saját célitűzése felől szemlélve pedig e jelzett problémák egyértelműen megkerülhetetlennek tűnnek fel.

A következő részben az interkulturalitás vonatkozásában a (a) hagyománytörténés [*Überlieferungsgeschehen*], mint a megértés egyik ontológiai struktúra mozzanata, a (b) köztes hely [*Zwischenstellung*], mint a hermeneutika tulajdonképpeni helye, és közvetett módon a horizont-összeolvadás [*Horizontverschmelzung*], mint a megértésesemény végbemenése lesznek azok a fogalmi csomópontok, amelyek elemzése mentén az interkulturális megértést a Gadamer-i tematikában érdemesnek tartom megközelíteni.¹⁸⁹

3.1 A hagyománytörténés felértékelődése

A gadameri koncepció egyik kulcsmozzanata a hatástörténetnek, mint a megértést vezérlő elvnek a kidolgozása. Eredeti feladatát tekintve a hermeneutika az áthagyományozott, régi szövegek felfejtésének, megértésének a gyakorlata,

¹⁸⁶ A konfliktusok klasszifikációjának (vita, erőszak nélküli konfliktus, erőszakos konfliktus, korlátozott háború, háború) módszertanáról lásd Conflict Barometer 2016. p. 6-8 o. Universität Heidelberg, Fakultät für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, Institut für Politische Wissenschaft, Heidelberg, 2017. (<https://hiik.de/konfliktbarometer/aktuelle-ausgabe/>)

¹⁸⁷ Gadamer, Hans-Georg: A nyelvek sokfélesége és a világ megértése. Athenaeum, 1991, 1. füzet, 3-4.o

¹⁸⁸ vö: Kwok-Ying Lau: Phenomenology and Intercultural understanding, Springer 2016. p. 2.

¹⁸⁹ Lásd pl. Marotta, V. (2009) Intercultural Hermeneutics and the Cross-cultural Subject, Journal of Intercultural Studies, 30:3, 267-284, DOI: 10.1080/07256860903003575; De Schutter, H. (2004) Gadamer and Interculturalism: Ethnocentrism or Authenticity, in: Powell, D. and Sze, F. (eds) Interculturalism: Exploring Critical Issues. Inter-Disciplinary Press, Oxford, UK.; Lampert, J. (1997) Gadamer and cross-cultural hermeneutics, Philosophical Forum 28 (4-1):351-368.

tudománya, művészete. A régről ránk maradt szövegek az időbeli távolságnak köszönhetően idegennek tűnnek, olykor egészen értelmezhetetlennek hatnak, vagyis értelmezés után kiáltanak. A felvilágosodásbéli abszolút (és így absztrakt) ész tételzésének ellenében a 19. század második felétől fokozatosan bontakozott ki a történeti gondolkodás paradigmája, melyben a különböző történeti korok különböző értelmezési kereteket jelenítenek meg, elvetve végérvényesen az egyetlen, mindenkor, mindenki számára adott jelentés programadó lehetőségét. A historizmus és a romantikus hermeneutika módszertanná emelte a történetiséget, amely révén az egyszeri, megismételhetetlen esemény objektív történeti felmutatása, megértése a cél. Ahhoz, hogy egy jelenség valódi jelentéstartalmához hozzáférjünk, az adott történeti kor szemüvegén keresztül kell szemlélnünk azt: nem mérhetjük a jelen mércéjével, el kell sajátítanunk azt a kontextust, mely érthetővé teheti számunkra a vizsgálandó dolgot a köztünk lévő távolságon keresztül is.¹⁹⁰ Az időbeli távolság tehát legyőzhető, megszüntethető az általa keltett idegenség-élmény, a megismerendő dolog így megszelihető és otthonossá tehető, összhangban azzal, ahogyan Gadamer több helyen is fogalmaz: minden értelmezés alapvető feladata, hogy az idegent elérhetővé tegye.¹⁹¹ Csakhogy Gadamernél az elérhetővé tevés éppen hogy nem az időbeli távolság legyőzésében, hanem annak pozitív és termékeny lehetőségként való felismerésében áll. „Nem tátongó szakadék, hanem kitölti a szokás és a tradíció kontinuitása, melynek fényében megmutatkozik nekünk a hagyomány.”¹⁹² A romantikából kinövő historizmus azon hite tehát, hogy a történeti objektivitás elérése lehetséges, még hozzá valamely módszertan révén, legitimitációt kölcsönzött a történeti tudományoknak, így végre az induktív logika dominálta természettudományos ismeretparadigma szorításából felszabadulni látszó szellemtudományok legitimitást remélhettek.

¹⁹⁰ vö: Iggers, G.G.: A német historizmus. Gondolat, 1988. 19.sk.o. és IM: 216.o. (=GW1: 310)

¹⁹¹ pl. [IM:135](#) (=GW1: 177)

¹⁹² IM: 211 Az eredetiben: Er ist nicht ein gähnender Abgrund, sondern ist ausgefüllt durch die Kontinuität des Herkommens und der Tradition, in deren Lichte uns alle Überlieferung sich zeigt.” (GW1: 302) Véleményem szerint az eredeti szövegben a hangsúly kissé máshová teendő, vagyis „...megmutatkozik nekünk *minden* hagyomány”-ként érdemes olvasni, amellet, hogy a lényegi mondandón ez nem változtat.

Paradox módon azonban épp az a pozitívizmus, amelytől szabadulni kívánt, jelenik meg a historista tudat azon igényében, hogy a fentebb említett 'történeti módszer' révén objektív ismeret állítható elő. Ennek értelmében ugyanis a szubjektum kiabsztrahálható mindenkori szituáltságából és ebből adódó esetlegességeitől megfosztva magabiztosan képes megragadni a történeti valóság bármely szeletét, a maga egyedi konkrétságában. A historizmus képes volt tehát felmutatni a megismerő jelen reflektálatlan perspektívájából történő valamely abszolút értelemigény benyújtásának hamisságát, ugyanakkor a szubjektivitás hatályaon kívül helyezésének illúziójával szintúgy hamisan vázolta fel a történeti megismerésen alapuló objektív szellemtudomány lehetőségét.

Heidegger volt az¹⁹³, aki a megértés ontológiai elő-struktúrájának körvonalazása nyomán rávilágít e szcientista megismerés-ideál metafizikai függőségére. Elsőként az igencsak különös sorsú, 1922-ből származó, a fakticitás hermeneutikáját taglaló írásában¹⁹⁴ rögzíti azt a keretet, mely a későbbi modern filozófiai hermeneutika meghatározó jelentőségű impulzusait adta. Ahogyan fentebb, a 2.4-es fejezetben említettem, ebben vázolja fel a *hermeneutikai szituáció* koncepciót, amelynek értelmében mindennemű értelmezésnek tárgyköre és megismerési igénye szerint három alapvető mozzanata van: egy nézőpontja [*Blickstand/Blickhabe*], egy ezáltal motivált nézésiránya [*Blickrichtung/Blickbahn*], és e kettő által kijelölt látótávolsága [*Sichtweite*]. A nézőpont értelemszerűen az a pozíció, amely saját helyzetére reflektáltan az értelmezőt hordozza; a nézésirányban határozódik meg „előrenyúló fogalmisággal” az interpretáció tárgya és a nézőpontból fakadó kontextusa; e kettő

¹⁹³ Természetesen méltánytalan lenne elhallgatni Rudolf Bultmannnak, Heidegger teológus barátjának a szerepét, aki minden valószínűség szerint először hangsúlyozta, hogy egy előzetes megértés működik minden értelmezés esetében, amely a mindenkori egzisztens szituációból fakad. vö. Grondin: What is the hermeneutical circle? in: Keane, N. and Lawn, C. (eds.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics* (Oxford, Blackwell, 2016), 299-305.

¹⁹⁴ Az 1922-ből származó, „hiányzó láncszemként” emlegetett írást, mely elveszett, azonban különböző tudósításokból létezése ismeretes volt, 67 évvel később, épp Heidegger születésének századik évfordulóján találta meg Hans-Ulrich Lessing Göttingenben, az Alsó-Szászországi Állami- és Egyetemi Könyvtár Kézirattárában. vö.: Ferge G.: Utószó. Észrevételek Heidegger Aristotelés-bevezetésének görög gondolataihoz. in: *Existentia*: id. szám, 101. sk. o., valamint: Rodi, F.: A Heidegger korai művét illető hermeneutikai szituáció változásai. in: Fehér M. I. (szerk.): *Utak és tévutak*. Atlantisz, Budapest, 1991. 197. sk. o. Egy másik változat szerint a Georg Misch (aki Dilthey tanítványa) tanítvány Josef König hagyatékában találta még Thomas Sheehan és Theodore Kisiel, lásd: Fehér M. I.: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*. Göncöl Kiadó, Budapest, 1992. 59. o.

által kijelölt látótávolságon belül pedig az „interpretáció mindenkori objektivitásiránya mozog”¹⁹⁵. Vagyis, mint véges, történeti létezők pontosan e szituáltságunk miatt vagyunk egyáltalán képesek a megértésre, a hermeneutikának pedig eme szituációt kell világossá, „átláthatóvá” tennie az interpretáció számára. Az élő jelen [*lebendige Gegenwart*] egy eleve adott értelmezettségének konkrét szituációja – szemben az ’állandó jelen’ elméleti bárholiségaival – a voltaképpeni hermeneutikai szituáció alapközege. Ezt követően 1927-ben, a *Lét és Idő* 32§-nak a végén olvashatjuk a hermeneutikai körről szóló híressé vált gondolatmenetet¹⁹⁶, amely – egyebek mellett – a megértés előzetesség struktúráját [*Vorstruktur*] volt hivatott kiemelni. Heidegger számára a hermeneutikai kör nem a romantikus hagyományban hangsúlyozott *circulus vitiosus* immár:¹⁹⁷ az emberi jelenvaló lét sajátlagos értelmezettségét jelöli, amely az értelem struktúrájához tartozik és megelőz minden kijelentést. Következésképpen tehát a világban-benne-létünkben [*In-der-Welt-sein*] eredő anticipációink vezérlik a megértést, amely sok szempontból megelőlegezi a hatástörténet és a hagyománytörténet gadameri teoremaát.

Gadamer olvasatában ez az előítéletek [*Vorurteil*]¹⁹⁸ szükségszerű működésének strukturális, univerzális aspektusát jelenti. Azonban pontosan a hagyománytörténet kidolgozásának vonatkozásában jelentős fejlemény, hogy Gadamer erőteljesen distanciál „mind a hagyomány aufklärerista kritikája, mind pedig romantikus rehabilitálása”¹⁹⁹ jelentette kísérletektől, amelyek a hagyománynak az ésszel és szabadsággal való szembeállításából gyökereznek és teljességgel félreértik azt. Számára a hagyomány, amelyben „mindig benne állunk [...] eleve a sajátunk, mintakép vagy elrettentő példa, önmagunk újrafelismerése, melyben későbbi történeti ítéletünk már aligha lehet megismerés, hanem a hagyomány teljesen

¹⁹⁵ Heidegger 1996: 6-7.o.

¹⁹⁶ Heidegger: *Lét és idő*. Osiris, Budapest 2001. (LI) 182-183. o. = *Sein und Zeit* (11. változatlan kiadás) Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1967. (SZ) 152-153. o.

¹⁹⁷ és nem is csak az ősi hindu filozófiában gyökerező, majd az antik retorikában virágzó holisztikus belátás az egész és rész viszonyát illetően!

¹⁹⁸ Szükséges itt felhívni a figyelmet arra, hogy a gadameri *vorurteil* nem feleltethető meg a társadalomtudományos gondolkodásban, főként Gordon Allport amerikai szociológus – szociálpszichológus munkássága nyomán elterjedt *prejudice* jelentésmezejével. Ebben a kontextusban sokkal inkább előzetes ítéletként értendő, ugyanakkor ebben a dolgozatban a magyar nyelvű filozófiai hagyományban meggyökeresedni látszó *előítélet* fordítást használom.

¹⁹⁹ IM: 201

elfogulatlan magunkhoz alakítása.”²⁰⁰ Ezen a ponton, ahol ismét határozottan jelenik meg az emberi ittlét végességének és közvetve a szubjektum teljes önelsajátítása lehetetlenségének alapgondolata, Gadamer kritikusai a relativizmus fundamentumait vélik felfedezni: ti. ha teljességgel benne állunk saját hagyományunkban, mondhatni a hagyománytörténés foglyai vagyunk, akkor nem lehetséges semmiféle abszolút alapra, objektivitásra és időtlenre való törekvés, vélekedéseink szükségképpen kiszolgáltatottá válnak történeti létünk e meghatározottságainak. E szerteágazó kritika tárgyalását e helyütt mellőzöm, annyit azonban szükségesnek tartok megjegyezni, hogy a relativizmusról való gondolkodás előfeltételezi az abszolút pozíció kialakításának lehetőségét, amihez képest emez elgondolható volna – ez pedig kétségkívül nem állhatna távolabb Gadamer szellemiségétől. A hagyományt tehát, amely meghatároz minket, nem választjuk, inkább belekerülünk, vagyis konkrétan beleszületünk²⁰¹, és általa és benne sajátítjuk el önmagunk és a környező világ értelmezésének lehetőségeit, e révén formálódnak fogalmaink, vélekedéseinket meghatározó értékeink és – ami a legkevésbé lényeges e vonatkozásban – a szokásaink.²⁰² Érdekes itt hosszabban idézni a fő mű e tekintetben – véleményem szerint – legfontosabb helyét: „Az értelem anticipálása, mely a szöveg megértését irányítja, *nem a szubjektivitás cselekvése, hanem az a közösség határozza meg, amely összekapcsol bennünket a hagyománnyal.* Ez a közösség azonban a hagyományhoz való viszonyunkban állandó alakulásban van. Nem egyszerűen előfeltevés, mely eleve meghatároz bennünket, *hanem mi magunk hozzuk létre, amennyiben megértünk, részesedünk a hagyománytörténésben,* s ezáltal mi magunk is folytatjuk a meghatározását. A megértés körszerű mozgása tehát egyáltalán nem „módszertani kör”, hanem annak egyik ontológiai struktúramozzanatát írja le”.²⁰³

²⁰⁰ IM: uo.

²⁰¹ Társadalomtudományos terminológiával: a primer szocializáció révén. Ezzel nem azt szeretném állítani, hogy minden kizárólag a szocializáció során alakul ki. Morális képzeink érzelmi megalapozásáról lásd pl. Bloom, Paul: *Descartes's Baby*. Basic Books, 2011 (2004), különösen a 4. fejezetet.

²⁰² Ez utóbbin, ti. a szokásokon relatíve könnyen változtathatunk – legalább is a fogalmak és értékek viszonylatában. A társadalmi normák és a közösség ereje természetesen meghatározó jelentőségűek a szokásaink vonatkozásában is, azonban nem csak elvi, de gyakorlati lehetőség is adott egy cselekvéssorozattal való szakításra. Ugyanez nehezen mondható el fogalmainkra és az alapvető értékrendszerre, amelyek segítségével megtanultuk érteni és elsajátítottuk világunkat.

²⁰³ IM: 209 (*kiemelés tőlem*) (=GW1: 298-299)

Két lényeges elemet tartok fontosnak kiemelni e passzusból: 1) ha nem önmagában a mindenkori megértő valamely cselekvése határozza meg a megértést vezérlő anticipációkat (Heideggerrel szólva, előrenyúló fogalmiságokat), hanem egy közösségi lét eredőjeként állnak elő, akkor ebből adódóan valójában nem teljesen választás kérdése az sem, milyen lehetőségek adódnak e szituáció reflektált átláthatóvá tételére. Hiszen voltaképpen a közösség, amely így hordozza számunkra és közvetíti hagyományunkat, vagyis amely révén a tulajdonképpeni hagyománytörténés zajlik, önkéntelenül kijelöli számunkra lehetőségeink keretét. Ebből ugyanakkor az is következik, hogy nem lehetséges valamiféle abszolút talajon [Boden] maradéktalanul megalapozni – a tudatfilozófiák számára oly fontos módon – az így nyerhető ismeretet. A közösséghez való viszony, a hagyománytörténésen keresztül a megértés jelentését és érvényét is adja egyben – vagyis inkább lét, mint tudat²⁰⁴, mondja Gadamer később a hatástörténeti tudattal [*wirkungsgeschichtliche Bewußtsein*] összefüggésben 2) A közösség tagjaként a hagyomány értelmezésével, elsajátításával, mégiscsak jelen van és fontos a szubjektivitás valamely cselekvése [*Handlung der Subjektivität*], de nem közvetlenül a megértésre irányulva, hanem eme értelmező részvétel révén a hagyománytörténésben való részesedésével. Vagyis szubjektivitás és őt hordozó hagyomány és közösség szerepe újfent egy olyan lényegi kapcsolatot jelenít meg, amely a megértésesemény lehetőség-feltételeként azonosítható.

Összegezve: értelmező és értelmezett így az őket átölelő hatástörténeti horizonton belül bensőleg egymáshoz tartoznak. Értelmezésemben e két mozzanat rögzíti a gadameri megértés koncepció egyik lényegi elemét: ti. időbeni, véges lényekként a számunkra adott értelmezési horizont saját hagyománytörténésünkből rajzolható meg, válaszható fel. Az ebből következő szintén lényegi kérdés az interkulturális megértés vonatkozásában pedig ekképpen tehető fel: amennyiben a mögöttünk húzódó múltbéli eseményhez, textushoz való megértő viszonyulás lehetőség-feltétele a bennünket *egyaránt* hordozó hagyományhoz való reflektív, alkotó csatlakozás, ez

²⁰⁴ lásd Gadamer: Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik, Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode: „Denn wirkungsgeschichtliches Bewußtsein ist auf eine unaufhebbare Weise mehr Sein als Bewußtsein“ in Hermeneutik und Ideologiekritik. Mit Beiträgen von Karl-Otto Apel, Claus v. Bormann, Rüdiger Bubner, Hans-Georg Gadamer, Hans Joachim Giegel, Jürgen Habermas (Theorie – Diskussion), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1971. 78.o. (=GW 2: 247.o.)

nem jelenti-e egyúttal azt is, hogy más hagyományokból eredő szövegek, történések megértése e csatlakozás hiánya, részlegessége folytán eleve korlátozott érvényű? A megértés történetiségéből kinövő hermeneutikai koncepció kiterjeszhető-e akkor, ha nem az időbeli távolság jelenti a megszelídítendő idegenséget, hanem a hagyományok távolsága? Ez a kérdés akkor is adott, ha nem olyan, egymástól radikálisan elzárt hagyományokról van szó, mint például azon törzsek²⁰⁵ vonatkozásában feltételezhető, akik az elmúlt években kerültek az érdeklődés középpontjába, mivel elutasító magatartásuk végett semmilyen kapcsolat az értelmező hagyományával nem gondolható el²⁰⁶. Ez esetben ti. nem beszélhetünk a hagyományok történeti egymásra hatásáról, ezáltal kialakult közös tudás, közös metszet értelmezett és értelmezendő továbbéléséről, amely így hagyományunkban élve részt viselhetne az értelmezési horizont felvázolásában. A továbbiakban azonban ebben a részben a probléma lényegének kijátszása kedvéért egy ilyen csoport tagját fogom az Idegennek tekinteni. Azért találom alkalmasnak e konkrét példát szem előtt tartani, mert itt mintegy a „radikális Másik” (*radical Other*) és az „empirikus Másik” (*empirical Other*)²⁰⁷ metszeteként jelenik meg a dilemma, ami a filozófia és az empirikus tudományok viszonyához is tájékozódási pontként szolgálhat. A filozófiai hagyományban (pl. Waldenfels és Levinas esetében is) a másik másságának elérhetetlensége kérdéskörét jelölhetjük a „radikális Másik” fogalmával, ti: saját fogalmaink a megragadás révén kisajátítják a másik másságát, megszüntetve ezzel pontosan e sajátlagos másságot. Az „empirikus Másik” ezzel szemben a társadalomtudományos érdeklődés tárgya, amely tudományos megközelítésként ugyan tisztában van a radikális Másik paradoxikalitásával, a

²⁰⁵ lásd pl. a brazil, bennszülött indiánok érdekeit védő kormányzati testület (FUNAI – Fundação Nacional do Índio) jelentéseit, amelyek 100 körülire teszik az amazóniai esőerdő mélyén élő elszigetelt, ún. „uncontacted”, külvilági kapcsolattal nem rendelkező indián csoportok számát. Vö: <http://www.funai.gov.br/> ill. <https://www.survivalinternational.org/about/funai>. A gazdasági célú földszerzések és a „külvilág” tagjai által hordozott betegségek jelentős veszélyforrást jelentenek számukra, amelyek mintha hétköznapi manifesztációi lennének magát a tudományos „kutatást” szitokszóként, tipikusan európai kolonializációs eszközként azonosító értelmezéseknek – vö: Denzin-Lincol (eds.) (2005): *The SAGE Handbook of Qualitative Research*, 1. o.

²⁰⁶ Megjegyzendő ugyanakkor a szóhasználat félrevezető mivolta: az „uncontacted” nem azt jelenti itt, hogy korábban nem ismert, hanem azt, hogy a csoport tagjai elutasítanak a külvilággal való minden érintkezést – részint múltbéli negatív emlékek hatására. Így, bár tudunk létezésükről, valódi kapcsolat soha nem alakult ki velük.

²⁰⁷ Leistle, B.: *Anthropology and Alterity. Responding to the Other*. Routledge 2017. 17.o.

megértés és bemutatás lehetőségét mégis egy megvalósítandó tudományos programként fogja fel. Az *uncontacted* törzsek tagjai értelmezésem szerint azokkal a vélekedésekkel szemben is kitűnő példát jelentenek, amelyek a teljes idegenséget, mint nem-emberit gondolják felmutatni. Ez esetben ugyanis kétséget kizáróan a *homo sapiens sapientis* faj tagjairól beszélünk, így bárminemű közösség, hasonlóság az euro-amerikai kultúrkör tagjaival vagy csupán a biológiai szükségszerűség, vagy pedig a kulturális univerzálék – ha vannak egyáltalán ilyenek – alapján képzelhető el. Előbbi, vagyis a faj-specifikus adottságok azonosítása nem tartozik szorosan a tárgyhoz, nem hordoz számunkra többlet információt, maximum a biológiai adaptáció révén előálló eltérések izgalmas feltérképezése jeleníthet meg újszerű kihívásokat, mint ahogyan azt a kurrens neuroantropológiai kutatások bizonyítják.²⁰⁸ Az utóbbi, vagyis a kulturális univerzálék kérdésköre viszont a régi, ún. „nurture vs. nature” vitát emelné be jelen tárgyalásba, amit e helyütt szeretnék elkerülni. A probléma jelzésére röviden itt annyit szükséges megjegyezni, hogy az emberiség egyfajta pszichikai egységének feltételezéséből az a koncepció adódott, hogy hasonló kihívásokra az egymástól elszigetelten élő emberi közösségek hasonló megoldásokat hoztak létre, vagyis léteznek olyan „válaszok”, amelyek egyetemesen jelenlévők. A definíció szókratikus definíciója értelmében egy dolgot azzal lehet definiálni, ha az összes előfordulására jellemző, de csak azokra jellemző tulajdonságokat azonosítjuk, vesszük számba. Ebben az értelemben kulturális univerzálé az, ami minden kultúrában előfordul, de csak abban, vagyis kulturális és nem biológiai képződmény.²⁰⁹

²⁰⁸ lásd pl. a Sama-Bajau-i „tengeri cigányok” adaptálódott pupilla reflexe, vagy japánban a soroban segítségével gyermekkorban elsajátított képi számolás, amely teljesen más agyi kapacitásokat használ, mint a fogalmi gondolkodás segítségével történő számolás; vagy éppen a 80 és 84. lábujgyzetekben már említett Temple Grandin autista mérnök esete a képek és videók segítségével való gondolkodásról.

²⁰⁹ Minek tekinthető e szerint pl. az oktatás? Az állatvilágban megjelenő ismeretátadás – ha van ilyen – szintúgy oktatásnak minősül, mondjuk az evéshez hasonlatosan: biológiai szükségszerűség, aminek a megjelenési formája mutat igen nagy kulturális variabilitást. Vagy az oktatás, mint elkülönült intézmény tekinthető kulturális képződménynek? Az állatvilágban nem szervezeten, különálló funkcióként történik mindez, és elképzelhető olyan törzsi létforma, amelyben ugyanígy működik az oktatás – nincs iskola, családi kötelékben zajlik az ismeretátadás. lásd: Tomasello, M: *A Natural History of Human Thinking*. 82. o. ill. az evolúciós-kognitív kultúratudomány felvetéseit In: Horváth Márta (szerk.): *A művészet eredete (kultúra, evolúció, kogníció)* Typotex, 2014.

Az idegenség tételezése akkor adódik, ha megjelenik valami, ami eltérő. Ez az eltérés elsősorban a sajátához viszonyítva értelmezhető, de tágabban értelmezve az ismerttől (Jamme) vagy a rendtől (Waldenfels) való eltérésként is felfogható. Vagy másképpen: a különbözőség konstrukciója éppen a sajátra vetett tekintet révén válik a reflexió tárgyává.²¹⁰ Felmerül mármint a kérdés, hogy ezen eltérés a sajátként felfogott és megismert dolgoktól milyen mértékű kell, hogy legyen ahhoz, hogy ne a sajáton belüli variabilitás valamely eseteként tűnjön fel? Milyen tapasztalat vezethet ahhoz, hogy olyan pszichológiai diszpozíciót indikáljon, amelyből az idegenség kategóriája felvázolható, ill. még inkább, amelyen ez alapulhat? Mennyiben szükséges és lehetséges pszichológiai dimenzióban megalapozni az idegenről való gondolkodást, ill. elképzelhető-e pusztán metafizikai, ismeretelméleti vagy általában filozófiai fogalmakban megragadni azt? Úgy vélem, legalább is társadalomtudományi felhasználhatósága szempontjából szemlélve, hogy e két perspektíva egyszerre, egymást kölcsönösen támogatva kell, hogy érvényre jusson. Az interkulturalitásról való gondolkodás középpontjában a *saját* és az *idegen* eléggé homályos kategóriái állnak. Úgy tűnik, ez egyrészt mindig szituatív, az adott relációban jelenik meg, sőt ebben a relációban konstruálódik akként, amit idegenként azonosítunk - ehhez azonban szükség van e kategória előzetes értésére, a *xenos* egy elérhető ősképre, amely önmagára ismer az adott helyzetben. Mik tehát azon mozzanatok, amelyek előhívják eme ősképet? A másik ember, az alter ego tapasztalata körvonalazza vajon vagy inkább a nem értés lehetőségének tapasztalata?

A kései Husserl érdeklődésének homlokterébe került az interkulturalitás kérdésköre, amelyben az idegen-problematika is tematizálható. Elsődleges célját tekintve az interszubjektivitás a husserli monumentális konstrukció megalapozását hivatott szolgálni: „Az önmagában első lét, mely megelőz minden világi objektivitást, nem más, mint a transzcendentális interszubjektivitás, vagyis a különböző formákban

²¹⁰ Schiffauer, Werner: Félelem a különbözőségtől 160 sk. in: Biczó G. (szerk.): Az Idegen. Variációk Simmeltől Derridáig: „hiányolnám, ha nem gyakorolnánk radikális kritikát a saját kapcsán, amely viszont csak a másik felmutatása révén lehetséges. A különbözőség konstrukciója tűnik számomra az egyetlen eszköznek arra, hogy az európai és amerikai gondolkodás hegemoniájával [...] valamit szembe tudjunk állítani.”

közösségesülő monászmindenség.”²¹¹ Husserl tehát a transzcendentális idealizmusból adódó szolipszizmust véli feloldhatónak az interszubjektivitásnak végső valóságként való kidolgozásával. (Az újabb Husserl recepcióban azonban ismét viták forrásává vált, vajon a transzcendentális interszubjektivitás mennyiben képes felváltani a saját egót, mint végső módszertani alapot, akinek végül mégis érvényesítenie kell minden belátást és evidenciát.²¹²)

Waldenfels megközelítésében ez egyrészt mindig az otthonosság szétrombolását jelenti, annak a bizonyosságnak és biztonságnak az érvénytelenítését, amely pont a honi világ (*Heimwelt*) sajátja. Másrészt „minden rend, a maga elkerülhetetlen korlátozottsága révén létrehozza az idegenség többletét, amely az adott renden belül nem talál helyet magának” mondja Waldenfels ²¹³

Gadamer, úgy tűnik nem lát ebben problémát és a másikkal való találkozás lényegként a nyitottságot és a másik velem szembeni igazság-igényének mindenkori lehetőségét és érvényességét teszi meg kiindulópontként.²¹⁴ Ebben ugyanakkor, az említettek fényében sokkal könnyebben ismerhető fel a beszélgetőtárs, a nem-én, vagyis egyszerűen a másik, az alter ego, aki révén a megértendő dologság szóhoz jut és csak általa, csakis akként jut szóhoz. Ebből kifolyólag, ahogyan Gadamer több helyen jelzi is ezt²¹⁵, a hangsúly nem a Te megértésén van, hanem az általa nekünk mondottak megértésén. Az eddigiek alapján ugyanakkor nem világos, hogy a szóba hozott dolog hogyan teszi próbára előítéleteinket, hogyan olvad össze a jelen horizontja azzal a horizonttal, melyből ezen ítéleteink erednek, ha ez esetben a nekünk mondottaknak nincs e horizontokhoz vonatkozása.

²¹¹ Husserliana 1: 182 (magyar:173) – idézi Marosán Bence: Az apodikticitás élete. Doktori disszertáció. ELTE – BTK. 2013. 403.o. (A transzcendentális interszubjektivitás, mint végső valóság)

²¹² cf. Marosán: im. 404.o.

²¹³ cf. Waldenfels: A normalizálás határai. Gond-Cura, 2005. 180.o. (Der Kranke als Fremder. Normalität und Fremdheit)

²¹⁴ vö. pl. a kési Gadamer véleményével ebben az esszé- és interjúkötetben: Misgeld, D.– Nicolson, G. (eds): Hans Georg Gadamer on Education, Poetry and History. Applied Hermeneutics. State University of New York Press, Albany 1992. 152-153.o. ill. cf. még GW2: 445.o.

²¹⁵ IM: 16 (=GW2: 438)

A megértés végrehajtásában történik meg az eredeti horizont-összeolvadás, amely így egyszerre felmutatja és megszünteti a történeti horizontot, mondja Gadamer²¹⁶, de képes-e felmutatni és megszüntetni a kultúra-horizontokat?

3.2 A köztes hely (*Zwischenstellung*)

A hermeneutika geneziséét taglaló fogalomtörténetekből ismert tény, hogy az elnevezést a *herméneuein* igén (a.m. kijelenteni, megvilágítani) keresztül Hermész görög istenségtől eredeztetik. Zeusz és Maia nimfa gyermekének, miután az Olümposziak befogadták maguk közé, a hírvivő szerep jutott: Zeusz küldöncként teljesítette annak kéréseit. Hermész főként e hírnök vagy hírvivő szerepkörben ismeretes, ugyanakkor miután tulajdonképpen első cselekedete – még pólyás kiseded korában – Apollón egy csordájának ellopása volt – egyebek mellett –, a tolvajok védelmezőjeként is tekintenek rá²¹⁷. Milyen közös olvasatokat enged meg a hírvivő és a tolvaj funkció ez esetben? Hogyan érthetjük vajon ma mindannak a jelentőségét, ami a görög mitológiában ekképpen fogalmazódott meg? Lehetséges-e ill. van-e értelme összefüggést keresnünk a tolvaj és a hírvivő között? Továbbá hozzáférhetővé tudjuk-e tenni „azokat a válaszokat, amelyeket más emberek – más birkákat őrizve más völgyekben – adtak ezekre a kérdésekre” – ahogyan erre Geertz szemléletesen rámutatott programatikus *Sűrű leírás* című tanulmányában²¹⁸? Konkrétabban megfogalmazva a kérdést: elgondolható-e reális kételyként, hogy a Hermészt övező jelentésmezők különbözőségei nem pusztán az időbeli távolság eredőjeként állnak elő, hanem olyan hagyománybéli (vagyis kulturális) különbségeket is megjelenítenek, amelyek áthidalása korántsem problémamentes? Vajon Crapanzano értelmezése²¹⁹ Hermészről mennyivel áll közelebb bármihez is,

²¹⁶ IM: 217

²¹⁷ Megjegyzendő, hogy a homéroszi korban a tehéncsordák ellopása egészen más jelentéssel bírhatott, mint ahogyan arra ma tekintenénk (a király által vezetett rablóportyák, mint nyílt, közösségi vállalkozások), ami a görög jog értelmében nem tolvajlásnak, hanem annak mintegy az antitéziseként számontartott rablásnak minősült. Így a tolvajisten képze a széleskörűen elterjedt nézettel ellentétben nagy valószínűség szerint nem Apollón csordájának ellopásából eredeztethető.

²¹⁸ Geertz: 2001: 226, ill. 1994: 199.o.

²¹⁹ Crapanzano, Vincent: Hermész dilemmája. A szubverzió álcázása....in Helikon

mint Zamarovsky²²⁰ leírása vagy Norman Brown²²¹ csalója? Számunkra, a hermeneutika vonatkozásában a hírvivő, mint két hely, két személy közötti közvetítő, ill. magának a közöttiségnek a megtestesítőjeként adódhat jelentősége: az, aki egy tartalmat, jelentést megvilágít, megjelenít (*herméneuein*) egy másik személy számára. Az üzenet átadása így magában foglalja az arról való gondoskodást is, hogy az üzenet tartalma ne vesszen el, „megfelelőképpen” kerüljön átadásra. (Egyes elbeszélések szerint Hermész, amikor megkéri Zeust, hogy tegye meg hírvivőjének, ígéretet tesz neki, hogy soha nem fog hazudni – bár azt nem ígérheti, hogy mindig a teljes igazságot mondja el.) Ebből úgy tűnhet, hogy maga Hermész az, aki úton levőként a gondolat őrzője, aki felelősséggel viseltetik az iránt, hogy a címzett – a halandók – jól értsék az istenek üzenetét, szándékát. Az értelmezés feladata tehát az övé. Ebből következik talán az is, hogy az utazók (határátlépők!), és a kereskedők istene is ő, hiszen mindkét élethelyzet magában foglal egyfajta közvetítést: az idegenség és az ismerőség közötti közvetítést, ill. a termelő és a fogyasztó közötti közvetítést.

Filozófiai hermeneutikai vonatkozásait tekintve Hermész, „aki a kőhalomból való”, kétségtelenül sok lehetőséget rejt magában, de leginkább rámutat arra az alapvető bizonytalanságra, kiszolgáltatottságra, ami a történeti távolságból adódó értelmezés sajátja. Gadamer ebben a távolságban – Schleiermacherrel egyetértve – idegenséget azonosít, olyasvalamit, ami pontosan távolsága által válik hermeneutikailag aktuálissá: ez jeleníti meg ugyanis azt a konfliktust, amely révén „ingerelhetjük” (*reizen*)²²² előítéleteinket. Vagyis könnyebben megkülönböztethetővé válnak ’működő’ előítéleteink, amelyek érvényét fel kell függeszteni ahhoz, hogy megvizsgálhassuk őket, úgyszólván szembenézhesünk velük. Önelsajátításunk sohasem teljes²²³, a jelenidejűségben nem lehetünk teljesen birtokában a minket meghatározó előítéleteknek – mondja Gadamer, ahogyan erre korábban utaltam már. A távolság, mint egyfajta transzcendentális tükör potenciálját hordozza magában – megfelelő szemszögből belenézve láttatni képes nem nyilvánvaló, de működő

²²⁰ Zamarovsky, V.: Istenek és hősök a görög-római mondavilágban, 2001 (1970)

²²¹ Brown, N.O.: Hermes the Thief: The Evolution of a Myth 1990. (1947)

²²² GW1: 304 (=IM:212)

²²³ IM: 214 (=GW1: 307)

előítéleteinket. Ebben áll a korábban, fentebb említett pozitív, termékeny kihasználása eme időbeli távolságnak. Ennek jelentősége a Gadamer-i koncepció felől tekintve aligha túlbecsülhető. Gadamer *locus classicusa* e vonatkozásban így szól:

„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. *Ez a köztes hely a hermeneutika igazi helye.*”²²⁴

E helyből is látszik ugyanakkor, hogy itt alapvetően az időbeli távolságról van szó – a hagyománytörténés folytonosságán belül, ill. pontosabban azzal együtt. Mint ismeretes, Gadamer a fő mű első kiadásában még így fogalmaz: „*Csakis az időbeli távolság segítségével lehet megoldani a hermeneutika voltaképpeni kritikai kérdését, tudniillik, hogy hogyan lehet megkülönböztetni a megértést biztosító igaz előítéleteket, melyeket megértünk, a hamis előítéletektől, melyek félreértéshez vezetnek.*”²²⁵ Az összkiadás számára először 1986-ban megjelent, átdolgozott 5. kiadásban viszont már finomított ezen a megfogalmazáson és „*Gyakran az időbeli távolság...*”-ra módosította e mondatot²²⁶, egy lábjegyzetben jelezve, hogy a hangsúly a távolságon, nem pedig pusztán az időbeli távolságon van. E tekintetben más változtatás a fő szövegen – egy később taglalandó beszúrt lábjegyzettől eltekintve – nem történik.

Ennek a problémának újfent hangot ad Gadamer az 1985-ből származó önkritikai jellegű írásában: *Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik*,²²⁷ melyből egy lényeges részt érdemesnek tartok itt hosszabban idézni: „Érvelésem egynémely pontján különösen érződik, hogy a történeti szellemtudományok felőli kiindulásom egyoldalú. Az időbeli távolság hermeneutikai jelentőségének bemutatása bármennyire meggyőző is magában, a két problémát: a másik másságának alapvető jelentőségét és ezáltal a nyelvnek, mint beszélgetésnek a

²²⁴ IM: 210 (=GW1: 300) kiemelés az eredetiben

²²⁵ IM: 212 (=GW1: 304) kiemelés tőlem

²²⁶ Az összkiadásban e helyütt egy lábjegyzetben megjegyzezi a változtatást, amelyet e fejezet mottójául választottam: „es ist Abstand – nicht nur Zeitenabstand – was diese hermeneutische Aufgabe lösbar macht” GW1:304., 228-as lábjegyzet)

²²⁷ GW2: 3-23. Magyarul „Fenomenológia és dialektika között” In: Vulgo II/2000. 3-4-5. „Gadamer 100” tematikus szám 4-18.o.

fundamentális szerepét rosszul készítette elő. Előbb általánosabb formában kellett volna beszélni a távolság hermeneutikai funkciójáról. Nem szükséges ugyanis, hogy minden esetben történeti távolságról legyen szó és nem is csupán az időbeli távolság mint olyan képes arra, hogy a hamis felhangokat és a helytelen applikációkat kiszűrje. A távolság az egyidejűségben is hermeneutikai mozzanatnak bizonyulhat, például olyan személyek találkozása esetén, akik a beszélgetés kezdetén még a közös alapot keresik, vagy akik ráadásul még más nyelven is beszélnek és különböző kultúrában élnek.”²²⁸ Ennél egyértelműbben nehezen lehetne kifejezésre juttatni annak a problémának a jelenvalóságát, amelyet e fejezet elején jeleztem, ti. a kultúrahorizontok átjárhatósága nem evidens módon következik az időhorizontok „átjárhatóságából”. Nem teljesen egyértelmű, mit jelent a „hermeneutikai mozzanat” (*hermeneutisches Moment*) fogalma, de nagy valószínűség szerint Gadamer itt arra utal, hogy azt a funkciót, amit az időbeliség jelenít meg a hermeneutika számára, ti. lehetővé teszi a helyes előítéletek elkülönítését a helytelenektől, a különböző emberek és kultúrák közötti távolság is lehetővé teszi – ennyiben ez hermeneutikai előny. Az időhorizontok átjárhatósága, ill. összeolvadása lényegében a hozzátartozáson (*Zugehörigkeit*) keresztül érthető meg akképpen, hogy a jelen értelmezői pozíciója hozzátartozik ahhoz a korábbi, történeti horizonthoz a hagyománytörténet révén és annak kontextusán belül. Ahogyan arra Gadamer később rámutat: a horizontösszeolvadásban tulajdonképpen nem egymástól teljesen különálló horizontokat kell elképzelnünk. A történeti horizontot a jelen megértéshorizontja „vonja magába”, így a „hagyomány uralkodásában állandóan ilyen összeolvadás megy végbe. Mert ott az új és a régi egyre-másra eleven érvényegységgé olvad össze, egyáltalán anélkül, hogy az egyik és a másik kifejezetten elkülönülne egymástól.”²²⁹ De hogyan értelmezhető mindez a jelenidejűségben? Hogyan biztosítható a „magasabb általánosság”-hoz való felemelkedés, amely mind a saját, mind pedig a másik partikularitását „legyőzi”?

A köztes hely, mint a hermeneutika valódi helye ezek szerint nem csupán a fenti locus classicus szerinti temporális értelemben bír jelentős funkcióval, hanem

²²⁸ Vulgo op.cit. 8-9 (= GW2: 8-9)

²²⁹ IM: 217 (=GW1: 311)

negyedszázaddal a fő mű első megjelenése után Gadamer maga is kibővíteni (*ausweiten*²³⁰) kényszerül érvényén és a távolságnak önmagában tulajdonít jelentős fogalmi funkciót.

Mindezekből ugyanakkor téves lenne azt a következtetést levonni, hogy az időbeli távolságnak is 'csupán' egyfajta tükör, vagy nagyító szerep jut, amely révén láthatóvá válnak a „hamis felhangok [...] helytelen applikációk”, tehát azon előítéleteink, amelyek működése a megértést akadályozzák. Ennek ellentmondani látszik Gadamer hagyománytörténés koncepciójának centrális pozíciója: mint láttuk, pont azáltal válik lehetővé a megértés, hogy a hagyomány összeköt minket a távoli tárgyiassággal, tehát épp a hozzátartozás révén adódik a megértés lehetősége. Ekképpen tehát annak ellenére, hogy a távolság önmagában is hermeneutikai mozzanatnak bizonyul és Gadamer szerint az egyidejűségben is, különböző hagyományok „találkozásakor” is képes ugyanazt a szerepet betölteni, mint a történeti távolság, mégsem tekinthető ugyanolyan értékűnek, éppenséggel a hozzátartozás hiánya vagy esetlegessége folytán.

Egy további hely, ahol tetten érhető, ahogy Gadamer a fő mű recepciójának köszönhetően (pl. a híres Habermas-szal folytatott vita²³¹ révén is) később korrigálni, vagy legalább is pontosítani igyekezett a távolságot pusztán temporális értelemben vevő koncepció következményein: úgyszintén az átdolgozott 5. kiadásban jelent meg egy újonnan beszúrt lábjegyzet, ami sajnálatosan – az előbb említett szöveg-változtatással ellentétben – valamely általam nem ismert okból kifolyólag nem jelenik meg a frissített magyar nyelvű második kiadásban²³² sem. Az időbeli távolság hermeneutikai jelentőségét taglaló fejezet végén Gadamer újra értelmezi a historizmus naivitását, ill. pontosabban a történeti tárgy és a megismerő viszonyát: „Az igazi történeti tárgy nem tárgy, hanem ennek az egyiknek és másiknak [ti. a

²³⁰ cf. GW2. 9: „*Solche Erwägungen weiten ohne Frage die Bedeutung der Abstandserfahrung aus.*”

²³¹ a vitához lásd magyar nyelven újabban Nyíró Miklós ragyogó elemzését: *Hagyománytörténés és a hagyományellenesség hagyománya. Társadalomkritikai és ontológiai perspektívák összecsapása a fennálló kritikájának kérdése kapcsán.* in: Fehér M.-Kiss-Lengyel-Nyíró (szerk.) *Vitában egymással, L'Harmattan – MTA-ELTE Hermeneutikai Kutatócsoport, Bp. 2015. 198-227. itt különösen 205-206 és 216 skó.*

²³² HG Gadamer: *Igazság és módszer.* Osiris, Budapest, 2003 (A fordítást a 2. kiadás számára átnézte és felfrissítette Fehér M. István)

történeti objektum és a történeti gondolkodás – D.A.] az egysége, viszony, melyben a történelem és a történeti megértés valósága áll.” Itt újból értelmező és értelmezett inherens összetartozása jelenik meg, a mondat végéhez fűzött új lábjegyzetben pedig arra a folyamatosan fennálló veszélyre hívja fel a figyelmet, mely a megértésben a másik másságának kisajátítását övezi, félreismervén ezzel e másságot.²³³ Ez az a neuralgikus pont, amelyben kicsúcsosodni látszik a hagyománytörténelemben megalapozott megértés-koncepció korlátja. Itt mutatkozik meg egyúttal az is, hogy Gadamer nyelvet illető megfontolásai szükségszerű folyamánya és nélkülözhetetlen építőköve rendszerének, amely egyúttal kiutat jelent ebből a relativisztikusnak tűnő helyzetből: tudniillik semmi sincs, ami megérthető lenne a Másik hagyományból anélkül, hogy ezzel pontosan sajátosságos másságát szüntetnénk meg. A hagyomány ugyanis elsősorban és lényegét tekintve nyelvileg adódik számunkra. Ebből következően – ahogy arra Fehér M. István érzékenyen rámutat²³⁴ – a nyelvhez ugyanolyan bensőleg, vagyis eredendően hozzátartozunk. Így értelmezésem szerint annak a talajnak, ami a reflexivitást és az önkritika lehetőségét biztosíthatja, szükségképpen nyelvinek kell lennie. Vagyis a köztes hely, amely a hermeneutika voltaképpeni helye, tulajdonképpen a közös nyelv problematikáját vetíti előre: „Én mégis a Másik sajátos fenoménjét tartottam szem előtt, és világorientációnk nyelviségét következetesen a beszélgetésben igyekeztem megalapozni” – így Gadamer, a már megidézett önkritikai jellegű írásában, 1985-ből.²³⁵

²³³ GW1: 305, 230-as lábjegyzet: „Hier droht beständig die Gefahr, das Andere im Verstehen anzueignen und damit in seiner Andersheit zu verkennen”.

²³⁴ cf. Gadamer nyelvfelfogása in: Fehér M.I: Hermeneutikai tanulmányok. 112. o.

²³⁵ Fenomenológia és dialektika között, Vulgo II/2000. 3-4-5. 9.o. = GW2: 9: ill. ugyanott: „Da ist es der Andere, meine Ichzentriertheit bricht, indem er mir etwas zu verstehen gibt.” – ahol szintén azt hangsúlyozza, hogy a szubjektív idealizmus krízise révén már egészen korán a Másik került figyelmének homlokterébe.

3.3 Tapasztalat, közös nyelv, dialogicitás

A gadameri filozófiai hermeneutikának a dolgozat vonatkozásában egy további mérvadó jellemvonása a tapasztalat fogalmának újszerű tematizálása, amely szorosan összefügg a nyelviségről megformált központi koncepcióval.

Tapasztalaton elsősorban is nem az empirikus tudományokból, illetve az empirizmusból ránk hagyományozott tapasztalat-fogalmat érti Gadamer. E fogalom fenomenológiai-hermeneutikai kritikája ugyanis megmutatta, hogy a tapasztalat empirizmusra jellemző megalapozása, ti., hogy érzéki- vagy érzet-adatokra vezet vissza a tapasztalást s ezt tekinti pozitívnak, lényegében egy absztrakción alapuló spekulatív képződmény. Egy olyan teoretikus konstrukció, melybe a 'közvetlen és tulajdonképpeni értelemben vett tapasztalati beállítódásból' kell utólagosan átlépni. Ahogyan Heidegger plasztikusan megfogalmazza a *Lét és Időben*: „'Mindenekelőtt' sohasem zajokat és hangkomplexumokat hallunk, hanem a berregő autót, a motorkerékpárt. A menetoszlop masírozását, az északi szelet, a kopácsoló harkályt, a pattogó tüzet halljuk.”²³⁶ Ahhoz, hogy ezekből tiszta zajt halljunk, már egy mesterséges beállítódásra van szükség. Tehát az elsődleges tapasztalásban 'már mindig is' benne rejlik a megértés. A tapasztalat fogalmának ez a fenomenológiai-hermeneutikai destrukciója így egy olyan tapasztalatról beszél, melyet nyelvileg artikulálunk, melyre nyelvi-tapasztalati úton teszünk szert. Ez jelenti Gadamernél azt, hogy a tapasztalat már eleve nyelvi jellegű, s nem pedig az, ahogyan a kritika ezt többször megfogalmazta, miszerint, így a szavak megelőznék a létező mindenfajta tapasztalatát, s a már megszerzett tapasztalathoz utólag társulnak hozzá. Gadamer szavaival: „Ellenkezőleg: magához a tapasztalathoz tartozik, hogy keresi és megtalálja a szavakat, melyek kifejezik. A helyes szót keressük, [...] amely valóban a dologhoz tartozik, úgyhogy maga a dolog jut benne szóhoz.”²³⁷ Innen talán

²³⁶ Heidegger: LI: 194.

²³⁷ IM: 291.

helyesebben érthető a sokszor félreértett, elhíresült gadameri tétel: „*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.*”²³⁸

A Schleiermachertól, Diltheytől és Heideggertől ismert körstruktúra természetesen itt is jelentős szerephez jut, hiszen Gadamernél minden megértés úgy jelenik meg, mint amit valamely konkrét kérdés motivál, ezzel egyúttal előre meghatározva a 'megértés pályáit'. És fordítva: „egyetlen lehetséges kijelentés sincs, mely ne volna válaszként érthető valamely kérdésre, s ne csak akként lehetne megérteni.”²³⁹ Ily módon a megértés (vagy ami itt ugyanaz: alkalmazás) a kérdés-válasz dialektika hatástörténeti megvalósulásaként megy végbe. Ebben alapozható meg egyúttal a gadameri hermeneutika univerzalitás igénye is.

Fontos azonban leszögezni: nem a gadameri hermeneutika általános-érvényűségre támasztott igényéről van szó ez esetben, hiszen ez ellent mondana azzal a hermeneutikai alaptézissel, miszerint minden megértés történeti. Ebben a kontextusban a megértés nyelviségének univerzalitásáról, mint az ember általános világmegértésének univerzális hermeneutikájáról van szó.

Az eddigiek alapján tehát világos, hogy Heidegger vagy Gadamer vonatkozásában a nyelvről való gondolkodás nem a XX. századi *linguistic turn*, nyelvi fordulat értelmében tematizált nyelv-koncepció alapján megy végbe. Mindkét gondolkodó tudatosan s rendkívül erőteljesen distanciál ettől a hagyománytól, sőt, helyenként a múlt század filozófiai fejleményei közül az egyik legsúlyosabb következményekkel járó döntésként aposztrofálják a nyelv matematikai-logikai analízisének előtérbe helyezését. A nyelv dialogicitásának hangsúlyozása mindkettőjükénél a nyugati filozófiában uralkodóvá vált kijelentés-logika ellenében történik. Hermeneutikai értelemben a kijelentés sohasem különíthető el motivációs összefüggésétől, nem oldható ki a beszélgetésből, mely az egyedüli hely, ahol értelemmel bír. Ebben a léttapasztalatban a nyelvileg artikulálódó dolgok rendje nem megfeleltethető a logikailag képzett, a szubsztancia – akcendencia viszonylatait rögzítő lényegrenddel. A kijelentés-logika a megértést eszközként, mint rendelkezésre-állást fogja fel, míg a

²³⁸ am. A megérthető lét, nyelv. GW1:478 (=IM:329)

²³⁹ GW2: 226.o. idézi Grondin: BFH 168. o.

kérdés-válasz logikáját követő hermeneutika számára a megértés részesedésként van jelen, mint részesedés egy értelemben, hagyományban, tulajdonképpen beszélgetésben.

Még egy lényeges momentum, mely egységessé teheti értelmezésünket Gadamer vonatkozó gondolatainak tekintetében az, amit Grondin a már idézett, összefoglaló hermeneutika-történeti művében a 'hermeneutika lelke'-ként aposztrofál²⁴⁰. Ez az ágostoni *verbum interius*, vagyis a belső szó tana.

A koncepció lényege abban a tapasztalatban lokalizálható, mely szerint amit kimondunk, mindig valamely hiányt von maga után. A kimondott mögött mindig meghúzódik egy sor, hozzá szervesen kapcsolódó, mintegy belőle kinövő, de szóvá nem tehető összefüggés. Az önmaga számára kérdéses egzisztencia belső beszélgetése, mely mi magunk vagyunk kérdéseinkkel, álmainkkal, emlékeinkkel és vágyainkkal. A kimondott így szükségképpen kevesebb, mint a kimondandó, a szóvá teendő. „Amit kimondunk, nem minden. A ki nem mondott teszi a kimondottakat olyan szóvá, mely képes elérni minket.”²⁴¹ Ennek a belső dialógusnak az egyedüli közege pedig a nyelv. A nyelv ilyenképpen felfogott értelme nyújt lehetőséget Gadamernek arra, hogy a megértés elvi közegévé tegye. A megértésnek, mely nyelvileg formált, ugyanis nem pusztán a kijelentésekbe merevített tartalmakkal van dolga, hanem a nyelv egész tartalmával, s így érkezhetsz el ahhoz a léthez, melyet a nyelv kifejezni segít. A megértés lényegi nyelvisége abban mutatkozik meg, hogy keressük a nyelvet, hogy kimondhassuk, ami a szívünkben van. Így tehát a megértés a "szóba-hozás" folyton jelen lévő folyamatából, a megfelelő nyelv állandó kereséséből él s ekképpen soha le nem zárható folyamatként kell felfognunk. A belső szó „megfelelő végbevitel” alapozza meg a hermeneutika egyetemességét.

A fentiekből adódóan tehát Gadamer a tulajdonképpeni beszélgetésben véli megragadhatónak a nyelv lényegét: „A nyelv rejtélyét a beszélgetés felől próbáljuk megközelíteni. Ez a beszélgetés mi magunk vagyunk. [...] a nyelv, amelyen valami

²⁴⁰ Bár később maga Grondin úgy nyilatkozik, hogy talán kissé túlértékelte a *verbum interius* kétségkívül lényeges koncepcióját az egész gadameri vállalkozás összefüggésében tekintve.

²⁴¹ GW2: 504.

megszólal, egyik beszélgetőpartnernek sem szabad rendelkezésű tulajdona. Minden beszélgetés [...] kialakít egy közös nyelvet. A beszélgetésben végbemenő megértés nem pusztán saját álláspontunk előadása és érvényesítése, hanem közösséggé változás, amelyben nem maradunk az, ami voltunk.”²⁴² Pontosan ez a fajta dialogicitás az, amely tehát a tulajdonképpeni beszélgetésként tételezhető, ami a kijelentő mondatokban rögzített tartalmak közlésének és befogadásának mikéntje helyett a végbemenő beszélgetés elérésének lehetőségfeltételeit teszi meg a sikeres orvos-beteg találkozást előmozdító vizsgálódás kulcskérdésének.

²⁴² IM: 264 (=GW1: 383)

3.4 A kultúra-vonatkozás

Ha a két jeles antropológus Alfred Kroeber és Clyde Kluckhohn *Culture: critical review of concepts and definitions* című korszakos munkájában összegyűjtött 164, a tudományos diskurzusokban használatos kultúra-definíciót tesszük meg kiindulópontul (amely 64 évvel ezelőtt látott napvilágot), érzékelhetővé válik az a vészterhes sűrűség, mely a kultúráról való gondolkodásnak sajátja. (Valójában minden lábjegyzettel, idézettel együttvéve könyvükben közel 300 meghatározás található, amely sokaság azonban nem változtat lényegileg a 164 tematizált definíción alapuló következtetéseiken²⁴³) A korszellemhez híven e definíciók mellőzték a fogalom önreflexív funkciójának tudatosítását. Ehhez adódott a kritikai fordulatban – hasonlóan a filozófiai hermeneutika nyelvfelfogásához, ti. h gondolkodásunk tárgya, jelen esetben a nyelv sohasem tehető maradéktalanul tárggyá – a kultúráról való gondolkodás, mint partikuláris kulturális produktum kérdésköre, ami új dimenzióját nyitotta meg a problémafelvetésnek. A legutóbbi magyar nyelvű filozófiai irodalomból Márkus György elemzését²⁴⁴ valamint Veress Károly írását²⁴⁵ érdemes mindenképpen megemlíteni, amelyek a fogalmi funkció tematizálását is megkísérlik véghezvinni. E mellett azonban sokkal nagyobb jelentőséggel bír a filozófiai öneszmélés szempontjából megkülönböztetett fogalom, ahogyan Veress Károly találóan megjegyzi: „A kultúra esetében az elemzés szükségképpen a fogalom jelentéstartalmának az immanens filozofikusságára irányul, s ezért elkerülhetetlenül értelmezéssé, a kulturális jelenség együttes leírása értelmező-megértő beállítódássá minősül át”²⁴⁶

A filozófiai hagyományban mindenképpen meg kell különböztetnünk a kultúráról, mint társadalmi jelenségről való gondolkodást, a kultúráról mint transzcendentális

²⁴³ vö: Kroeber A.L. – Kluckhohn C.: *Culture: critical review of concepts and definitions*. Cambridge, Mass., The Museum, 1952. 149. o. 4a lábjegyzet

²⁴⁴ Márkus György: *A kultúra: egy fogalom keletkezése és tartalma* in: *Kultúra és modernitás*, T-Twins 1992, 9–41

²⁴⁵ Veress Károly: *A kultúra mint “inter”kultúra*. in: Veress Károly (szerk.): *Az interkulturalitás – interdiszciplináris megközelítésben*. Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár, 2008. 65-128 o.

²⁴⁶ im: 68.0

funkcióval bíró fogalomról való gondolkodástól: az elsőre kiváló példa lehetne Herder, aki korát jócskán megelőzve előrevetítette a kultúra 20. századbéli alapvetően relativista felfogását, jelentőségét és jelentését, míg az utóbbira Dilthey vagy még konkrétabban Husserl tekinthető példának. Ugyanakkor úgy tűnik, hogy a filozófiai párbeszédben egy ekképpen értett „kulturális fordulat” következetes végbevitelére mégis akadályokba ütközik. Itt ugyanis annak fundamentális belátására és konzisztens érvényesítésére lenne szükség, miszerint nincs olyan emberi létmozzanat, amely kultúrán kívüli lenne, amely ne valamely kulturális közegben képződne. A kultúra, mint kontextus befolyásának ereje és határai természetesen mindenkoron megvitathatóak és megvitatók, de mindazon összefüggéseknek, amelyekről már empirikusan bebizonyosodott hatásmechanizmusuk, a transzcendentális dimenzióban is el kellene foglalniuk méltó helyüket. Vélekedhet-e a filozófia másként vagy éppen figyelmen kívül hagyhatja-e a kurrens tudományos paradigma eredményeit az emberi gondolkodás természetére vonatkozóan? Stephen Hawking híres kijelentése²⁴⁷ a filozófia haláláról 2010-ből, talán a legutóbbi nagy port kavart vita ugyanarról a régóta, bár kétségtelenül sokféle köntösbe bújt problémáról: hogyan viszonyul ill. hogyan kellene viszonyulnia a filozófiának és a tudományoknak (és persze nem csak a természettudományoknak) egymáshoz.

Ebből adódóan mindaz a fogalom- és eljárás-készlet is, amely példának okáért a nyugati metafizika – korábbi – univerzalitás-igényét, vagy a tudatfilozófiák immanens tudatstruktúráját alkotják. Ahogy a kései Husserl gondolkodásában megjelenő „életvilág” fogalmát elemzi, Gadamer meggyőzően fogalmaz meg egy belátást, amely összhangba hozható a fenti, „kulturális fordulat”-nak nevezett igénnyel: „A világot konstituáló szubjektivitás, még ha az ilyen konstituáló szubjektivitások sokaságát is jelenti, maga is a konstituált világhoz tartozik, s mindazokat a specifikus szubjektív-relatív horizonttulajdonságokat játékba hozza, amelyek a kongói négereket vagy a kínai parasztokat Husserl professzortól megkülönböztetik”²⁴⁸ Annak érzékeltetésére, hogy ez a nézőpont, hogyan

²⁴⁷ „...but philosophy is dead. Philosophy has not kept up with modern developments in science...” in: *The Grand Design* 10.o.

²⁴⁸ Gadamer: *Az életvilág tudománya* in: Schwendtner T. (szerk.) *Metszéspontok*, L’Harmattan 2001: 109.o.

értelmezhető a maga radikalitásában Geertznek egy szöveghelyét tartom fontosnak előhozni: „Bármennyire is megkérdőjelezhetetlennek tűnik a számunkra, a világ más kultúráinak kontextusában elég furcsának hat a személyiségről alkotott nyugati felfogás, amely szerint az én egy szilárd körvonalakkal rendelkező, egyedi és többé-kevésbé egységes motivációs és kognitív univerzum; a tudat, az érzés, az ítéletalkotás és a cselekvés dinamikus központja, amely különálló egészként szerveződik meg.”²⁴⁹ Vagyis a szubjektum konstitúciójáról alkotott fogalmak maguk is e jelen horizontból értelmeződnek akként, amik.

²⁴⁹ Clifford Geertz: Az értelmezés hatalma, Osiris, Bp. 1994. 204.

4. A kultúra interpretív antropológiai megközelítése

E fejezet célja az, hogy összefoglalóan úgy mutassa be a geertzi interpretív megközelítés meghatározó jellemzőit, hogy közben az előző két fejezetben tárgyalt hermeneutikai belátásokra vonatkoztassa azokat. Mintegy „ráolvasom” ekképpen Geertzre Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Ricoeur és Gadamer elemzett gondolatait. Ennek révén várhatóan körvonalazódik az az elméleti háttér, ami az orvos-beteg találkozást tematizáló interpretív orvosi antropológia sajátja, amelyben tehát az általam vázolni kívánt interkulturális találkozás elhelyezhető.

4.1. Jelentésteli és interpretált világ

A következőkben Geertz koncepciójában a kulturális valóság értelmezhetőségének, olvashatóságának négy lényegi vonását járom körbe.²⁵¹

(1) „Az ember szimbólumokkal élő, koncepciókat gyártó, jelentés kereső [állat]...”²⁵² – foglalja össze Geertz a kurrens (a 70-es években járunk) társadalomtudományi szemléletben – és filozófiában – egyre népszerűbbé váló felfogást. Azonban, ha visszatekintünk a Heideggerről mondottakra, láthatjuk, hogy filozófiai hermeneutikai szempontból e gondolat gyökereit messzebb találhatjuk. Az ember Heideggernél világképző (*weltbildend*) lényként jelenik meg. A világ kifejezésnek pedig ebben az értelemben két dimenzióját különíthetjük el: a világ, mint jelentés-

²⁵⁰ Kb. am. „Hiszed vagy sem, jó beteg vagyok.” utalás a köv. tanulmányra, amely a szerzők, mint gyakorló orvosok azon tapasztalatait dolgozza fel, amikor saját maguk betegként jelentek meg az ellátórendszerben: Jadad, Alejandro R et al. “I am a good patient, believe it or not.” *BMJ* (Clinical research ed.) vol. 326 (7402). 2003. 1293-5. o.

²⁵¹ Az elemzéshez ötletet merítettem Szabó Márton: *A diszkurzív politikatudomány alapjai*. L'Harmattan, Budapest, 2003. című munkájából

²⁵² Geertz: *Az ethosz, a világkép és a szent szimbólumok elemzése*. In: ÉH. 20. o.

összefüggés, melyet az emberi ittlét, mint világban-való-lét birtokol, ugyanakkor a világ hozzáférésmód, mely által a dolgok számunkra megmutatkoznak.²⁵³ Tehát a világ nem egyszerűen van, hanem képződik, történik, s ehhez társul az, hogy nyelvi módon adott az ember számára. Nehéz lenne elvitatni a geertziánus szemléletmód mögül e heideggeri gyökereket, még akkor is, ha maga Geertz erre explicit formában nem reflektál.

Geertz szerint tehát a társadalom intézményei, szokásai eleve jelentéssel teli dolgok – olyan szimbólumok, amelyeket a résztvevő jelentéstulajdonítása tart életben, szabja meg értelmüket és működési módjukat, egyúttal lehetőség-feltételét adva olvashatóságuknak. Sőt, az embernek biológiai szükségleteivel egyenrangú szükséglete van a „tapasztalatok értelmezésére, formával és renddel történő felruházására,...valójában arra tett kísérletek ezek, hogy irányt mutassanak egy lénynek, aki képtelen egy érthetetlen világban élni.”²⁵⁴ A világ így sohasem pőre tények halmaza, melyet valamely utólagos értelmezés révén ragadunk meg, hanem már eleve értelmezett és jelentéssel teli valóság. Ahogyan Heideggernél láttuk: az *apofantikus mint*-nél eredendőbben működik egy *hermeneutikai-mint*, melynek révén már mindig is valamiként értjük környezetünk valóságunkat.

Az ember számára adódó jelentéssel teli másrészt szimbólumokban és szövegekben ölt testet. Ezért hangsúlyozza Geertz a textualizáció jelentőségét, a szöveg-fogalom hatályának kiterjesztését. Ebben látja Ricoeur munkásságának jelentőségét, melynek több helyen hangot is ad. Jelzi ugyanakkor azt a szellemtörténeti toposzt is (*interpretatio naturae*), mely a középkorban e gondolat ősfarmájaként már megjelent, azonban elméleti vonatkozásait tekintve kidolgozatlan maradt.²⁵⁵ Ricoeur fentebb taglalt gondolatainál láttuk, hogy milyen feltételek mellett olvasható szöveggé egy cselekedet. Ebből az is kiderült, hogy mi változik (Ricoeur olvasatában: mit nyerünk) akkor, ha szövegvalósággá emeljük az idői történést: antropológiai relevanciáját tekintve talán egyik legfontosabb hozadéka, a konkrét szituáción való túllépés. A

²⁵³ vö: Schwendtner T.: *A filozófia és a mély unalom. A metafizika kezdetének problémája Heidegger 1929/30-as előadásaiban*. Magyar Filozófiai Szemle 1999/6. Forrás:

http://epa.oszk.hu/00100/00186/00005/996_schwend.html. (2006.09.10)

²⁵⁴ Geertz: im.: uo.

²⁵⁵ Geertz: *Mély játék: Jegyzetek a bali kaksviadalról*. In: ÉH. 164 o.

cselekedetnek lehetnek az adott szituációban kötött relevanciáján túli jelentései, vagyis nem csak szituatív, hanem perspektivikus jelentése is van. A szöveggént olvasható cselekedet így túllép eredeti határain és az általa kinyilvánított viszonyokon, új világokat nyitva ezzel a társadalomkutató számára.

(2) További lényeges vonása e jelentésteli világnak, hangsúlyozza Geertz, hogy a jelentésadás mellett a jelentések felfejtése is társadalmi gyakorlat, a köznapi ember mindennapi gyakorlata. Ha más módszerekkel is, de szöveggént olvassák a cselekedeteket, intézményeket, társadalmi eseményeket. Vagyis a szövegkezelés nyilvános ügy, s nem egy privilegizált helyzetben lévő kutató kiváltsága. Geertz előtt világos, hogy nem csak lerögzíthetők a beszédek, nem csak olvashatók a cselekedetek, hanem mindez a társadalom működésének normális menetéhez tartozik, semmi rendkívüli, vagy „irodalmi” nincs benne. Elég csak a híres, Gilbert Ryle-től kölcsönzött kacsintós/tikkelős/utánzós példára gondolnunk²⁵⁶. Ebben a megfontolásban is a heideggeri, gadameri alapkoncepciónak működését vélhetjük felfedezni, mely szerint a megértés nem pusztán egy zsebünkben (a kutató zsebéből) alkalomadtán előhúzzható eszköz a dolgok megragadására, hanem egy egzisztenciálé, az emberi lét létmódja, eredendő viszonyulása környezetéhez.

(3) Következő fontos mozzanata Geertz interpretív felfogásának az, hogy az említett jelentésadás és értelmezés alapvetően interszubjektív, vagyis nyilvános jellegű. „A kultúra nyilvános, mert a jelentés is az.”²⁵⁷ E jelentések nem az egyes, elkülönült individuumok tudatában, nem is valami „szuperorganikus” létezőként az emberek felett rejlenek, hanem a közösen konstruált nyilvánosságban. A *Sűrű leírás* mint e tekintetben mértékadó *locus* a kultúra fogalmára vonatkoztatottan tárgyalja e kérdést s a kultúrát a tudaton belülré helyező kognitivistá-pszichologizáló álláspont tarthatatlanságának kontrasztjában mutatja be azt. Ahhoz ugyanis, hogy a dolog, a cselekvés egyáltalán létezzen számunkra akként, ami, ismernünk kell azokat a jelentéstartalmakat, amik hozzá kapcsolódhatnak. Itt ismét Heidegger fentebb említett gondolatai idéződnek meg, a valamit 'mint valamiként' értő jelenvalólét (szubjektum) vonatkozásában. Nem azért ütközik nehézségbe kiismerni magunkat

²⁵⁶ A példa egy tükör előtt álló ember kacsintásának különféle értelmezési lehetőségeiről szól.

²⁵⁷ Geertz: *Sűrű leírás*. In: ÉH: 179. o.

egy idegen világban, mert nem ismerjük a megismerés mikéntjét²⁵⁸ (ez lenne a kognitivisták álláspontja következménye), hanem azért, mert „nem ismerjük ki magunkat abban a képi világban, amelyen belül cselekedeteink jelekké válnak.”²⁵⁹ Ezek a jelek az adott közösség, társadalom tagjai számára nyilvánosan adott értelemléhetőségek. Kézenfekvően adódik itt Gadamer hatástörténeti elemzése, mely jelenvalóságunkat egy hagyománytörténet részeként képzelel el, amely összeköti minket egymással és múltunkkal egyaránt.

(4) A társadalom, mint szöveg egyúttal nyitott realitás. Amint a kacsintás példájából is kitűnik, a lehetőségek logikai variabilitása tulajdonképpen végtelen. (A kacsintás jelzés-e, vagy szemhéjrángás, vagy valaki paródiája, vagy egy paródia próbája, vagy egy jelzés próbájának paródiája, esetleg a jelzés paródiájának főpróbája...és így tovább.) Ez azonban nem jelenti azt, hogy az értelmezési lehetőségek száma is végtelen. Ricoeur-nél láthattuk, hogy az eredeti szituatív meghatározottságaiból a szövegszerűség révén kiemelt esemény (diskurzus, cselekedet) új perspektívába helyeződik, az értelmezés számára adódó kontextus megváltozik, kibővül: a szöveg relevanciája és jelentése kategorikusan elválik egymástól. Azonban az ellen Ricoeur és Geertz is határozottan tiltakozik, hogy ezzel az értelemadási lehetőségeink száma végtelen lehetne; a nyitottság bezáródik egyszer, az értelemadás és értelemfejtés tehát nem önkényes. Geertz megfogalmazásában a határokat az érvényességek jelölik ki: „az a kontextus, amelyen belül valami érthetően – azaz sűrűn – írható le.”²⁶⁰ Ennél a mozzanathoz észre kell vennünk a Gadamer filozófiai hermeneutikájánál taglalt jelentőségét. Gadamer gondolatvilágában két mozzanatot is találhatunk, mely Geertz álláspontját – akarva, akaratlanul – megalapozhatja. Egyrészt a tapasztalat nyelvisége kapcsán említettek vonatkozásában: amikor Gadamer a nyelv „univerzális ontológiai jelentőségéről” beszél, így módon értékelve fel a hermeneutika univerzuma számára a nyelvet, akkor ez annyit tesz, hogy a nyelv az általa és benne szóhoz juttatott dolog (*Sache*) létében részt vesz; „valamilyen rejtélyes

²⁵⁸ bár megjegyzendő, hogy az újabb kognitív tudományi és neuroantropológiai kutatások fényében az univerzális kognitív séma feltételezése nem tűnik többé meggyőzőnek. pl. cf. Bender, A. (2020), The Role of Culture and Evolution for Human Cognition. *Top Cogn Sci*, 12: 1403-1420.
<https://doi.org/10.1111/tops.12449>

²⁵⁹ im: 180. o.

²⁶⁰ im: 181. o.

módon hozzákapcsolódik a 'leképezetthez', hozzátartozik a leképezett létéhez."²⁶¹ Másutt úgy fogalmaz, hogy a szó valami furcsa módon úgy viselkedik, mint a képmás. Ha a nyelv így felfogott koncepciójára fókuszálunk, érthetővé válik Geertz tiltakozása. Ha ugyanis a nyelv a létező valamiféle dimenziója, tehát hozzá kötött, akkor világos, hogy értelmezése sem szakadhat el a nyelv révén a dologtól. A másik Gadamer-i belátás, mely e helyütt szóba jöhet, a hatástörténeti tudat összefüggésében jelenik meg. Ha a megértés nyelviségét a „*hatástörténeti tudat konkréciójá*”-ban rögzítjük, vagyis a hagyománytörténet részeként tekintjük és értjük mindenkori önmagunkat és értelemadásunkat, akkor a hagyomány történetiségének hatálya megszabja, behatárolja értelmezési lehetőségeinket, hiszen attól soha nem szakadhat el a közösség tagjai számára sem.

Összefoglalva tehát a bemutatott négy aspektus (a világ eleve jelentéssé válta, a szövegolvasás általános társadalmi gyakorlata, az értelmezés nyilvános jellege és az értelemadás nyitott volta) vonatkozásában egyértelműen rögzíthetők a koncepció mögött húzódó filozófiai hermeneutikai hagyomány belátásai. Mindebből adódik az is, hogy a geertzi koncepciótól ihletett interpretív orvosi antropológia az orvos-beteg találkozás tematizálásakor ezen belátásokra építhet: előtérbe kerül a beteg életvilágának jelentéssége, vagyis megjelenik és fontossá válik, hogy az adott állapot mit jelent a beteg számára (*illness*), hogyan éli meg azt és az orvosi tekintet (*medical gaze / medical eye*) nem szorítkozik a tünetek azonosítására, így többé nem ez az egyedüli tényező az ember, mint páciens „megalkotásában”. Ugyanakkor e folyamat részeként az említett orvosi tekintet is „lecsupaszodik”, hiszen az orvosi identitás megkonstruálásának módja sem megbúvó előfeltevés többé, hanem maga is vizsgálat tárgyává lép elő: egy fizikai testben lévő egyedi pszichológiai létezőként jelenik meg, aki maga is formálódik a találkozásban.²⁶² Emellett felfedhetővé válnak azok az előfeltevések is, amelyek az orvosi megfigyelés kognitív alapjául szolgálnak. A testetlen megfigyelő (*disembodied*) objektivitásának évszázados képzete úgy a tudományban, mint a medicinában dől össze és konkretizálódik egy

²⁶¹ Gadamer: IM. 291. o.

²⁶² cf: Armstrong, D. A New History of Identity. Palgrave. 2002. 175. sk.o.

hús-vér megfigyelő alakjában, annak minden sérülékenységgel és szociokulturális meghatározottságával együtt.

4.2. A módszer kérdésköre

Mint ismeretes, Geertz az interpretív antropológia módszereként a Ryle-tól kölcsönzött *sűrű leírás* fogalmát dolgozza ki, ami azután munkájának eredményeként a sűrű leírást az értelmező társadalomtudomány egyik kulcskategóriájává tette. Ebből fakadóan az értelmező kultúrakutatásnak nem egyszerűen a jelentések regisztrálásában, hanem a jelentéslehetőségek felmutatásában rögzíthető a kiindulópontja. A diltheyi és gadameri erőfeszítéseknek köszönhetően a szellemtudományi legitimitás nem a természettudományok mintájára elképzelt objektíváló, általánosító, „kilényegítő” törekvések sajátos ’módszerű’ kidolgozásában áll. Ez Geertz számára is alapállapot: a kultúra elemzését „nem törvénykereső kísérleti tudománynak, hanem a jelentések nyomába szegődő értelmező tudománynak tartom.”²⁶³ Az értelmezői attitűd egészen más jellegű tudomány körvonalait adja. A következőkben azt szeretném megvizsgálni, miben áll a sűrű leírás és a köré épülő tudomány.

A sűrű leírás a „jelentések nyomába” szegődik²⁶⁴, s a vizsgált jelenséget sokoldalú értelemteli rendbe igyekszik helyezni. A leírás sűrűsége, telítettsége épp abban áll, hogy – mint Ricoeur-nél láttuk – az adott szituációban potenciálisan benne rejlő, de aktuálisan nem realizált lehetőségek felmutatásával igyekszik értelmezni a tárgyat. A sokoldalúság igénye, a dolog elszegényesítése elleni tiltakozás hasonlatos Heidegger és Gadamer ellenállásához a nyugati filozófiában elterjedt, kijelentésekben rögzített nyelv koncepciójával szemben. A nyelv – a dialógusban feltárulkozó – egész tartalma kell, hogy vizsgálódásunk homlokterében álljon, ahogyan Geertznél a jelenségek immanens gazdagsága, telítettsége révén juthatunk el az értelmezéshez. Az értelemteli struktúrák kibontása lényegében a szereplők értelmezési kereteinek, horizontjainak feltárásában áll, vagyis jelentésadásaik történeti, társadalmi kontextusát, értelmezői tevékenységük, önértelmezésük horderejét kell

²⁶³ Geertz: *Sűrű leírás*. In: ÉH. 172. o.

²⁶⁴ uo.

megragadhatóvá tennie. Ahhoz a jelentéshez kell magunkat tartanunk az elemzés során, amit maguk a szereplők adnak, de a textuális értelmezői attitűdből kifolyólag lehetőségünkben áll olyan perspektívákat és összefüggéseket felmutatni, melyek az aktuális szituációban nem jelennek meg, de a jelenség értelmezhetőségéből fakadóan megjelenhetnek vagy máskor megjelentek. Itt ismét Ricoeur szöveg-fogalmának munkálkodását érhető tetten.

A sűrű leírás nem valami objektivitásra törekvő pillanatfelvételt igyekszik rögzíteni a társadalmi jelenségről, nem a megtisztított tudományos tények taxatív bemutatása, elrendezése, hanem leírás és értelmezés kombinációja, mi több értelmezések értelmezése. Vagyis a kutató egy olyan folyamatot ragad meg, aminek maga is részese azáltal, hogy értelmet ad annak, amit vizsgál, vagyis a szereplők értelemadásának: a sűrű leírásoknak „[a]z értelmezések azon kategóriáiban kell íródniuk, amelyekben meghatározott csoporthoz tartozó személyek értelmezik élményeiket, hiszen azt állítjuk, hogy ezeket írják le; egyúttal azonban antropológiai leírások is, mert valójában antropológusoktól származnak.”²⁶⁵ Ennek értelmében e leírások 'csináltak', tehát fikciók. Ami megkülönbözteti őket a regénybeli fikcióktól az, hogy ténylegesen létező személyek valóságos eseményeiről tudósítanak úgy, hogy e leírások létrehozásának szándékai és feltételei mások. A kutató értelmezésének azonban nem az biztosít legitimitást, hogy vissza tudja-e azt vezetni valamely objektív formai konstrukcióra. Itt ismét azt a gadameri és ricoeuri gondolatot kell meghallanunk, mely szerint az értelmezések tárháza bár nyitott, de nem végtelen. Geertz szavaival: „Bárminek a helyes értelmezése – legyen szó versről, személyről, történetről, szertartásról, intézményről, társadalomról – annak a dolognak a legmélyébe vezet bennünket, amelyiknek az értelmezéséről szó van.”²⁶⁶ Az értelmezésnek e belső struktúrájában felfedezhetjük továbbá a Diltheytől és Heideggertől²⁶⁷ ismert cirkuláris jelleget. Ebben az összefüggésben: a vizsgálandó értelmezettség az értelmező saját – antropológusi – implikációt viseli magán.

²⁶⁵ Geertz: im. 182. o.

²⁶⁶ im. 185. o.

²⁶⁷ Tulajdonképpen mind az öt tárgyalt gondolkodó tematizálja saját gondolatrendszerén belül a hermeneutikai kör fogalmát.

A sűrű leírás a mindennapi élet eseményeit vonja tárgykörébe, megközelítésmódját így nevezhetjük mikroszkopikusnak (innen a mikro-történetírás analógiája). Azonban e kis történések, apró mozzanatok a vizsgált társadalom életében a maguk teljességében érdeklí. Nem elszigeteltségük megragadásában, hanem a „jelentésteli struktúra” minden aspektusának minél teljesebb kibontásában érdekelt a leírás. A rész és egész egymásra vonatkozásának ricoeuri játéka van itt jelen, melyben az individuális esemény egyben, mint mű (*work*), önálló totalitást képvisel s a hermeneutikai kör többször megidézett eljárásában bomlik ki. Itt sem tudományos törvények megállapítása, vagy elvont morális elvek felmutatása a cél, hanem inkább a tárgy specifikálása. Még a koherencia sem szükséges feltétele e leírásnak: „Értelmezésünk ereje nem függhet – noha manapság oly gyakran vélik így – attól, hogy ezek milyen zárt egységet alkotnak, illetve milyen magabiztos érvelésen nyugszanak.”²⁶⁸ Ez fakad a kutatói pozíció faktikus életre orientáltságából, események megfigyeléséről, nem pedig elméletileg konstruált elvont entitások konzisztens mintákba rendezéséről van szó – pontosan úgy, ahogyan ez a heideggeri fakticitás hermeneutikájában, a hermeneutikai szituáció koncepciójában megjelenik. Értelmező pozíciónk átláthatóvá tétele biztosíthatja megfigyeléseink számára a koherenciát. Emellett Geertz hozzáteszi, minden kulturális rendszer tartalmazza a koherencia egyfajta minimumát, e nélkül ugyanis nem tudnánk rendszerként látni azt. Röviden Geertz saját szavaival élve: „Célunk, hogy jelentős következtetéseket vonjunk le jelentéktelen, ám igen sűrű szövésű tényekből; pontosan azzal akarjuk elősegíteni általános kijelentések szóba foglalását a kultúra szerepéről a közösség létrejöttében, hogy ezeket a bonyolult egyedi sajátosságokhoz kapcsoljuk. Így tehát nemcsak az értelmezés nyúlik vissza a legközvetlenebb megfigyelés szintjére: ezt teszi az elmélet is, amelytől az ilyen értelmezés fogalmilag függ.”²⁶⁹ Azt hiszem nehezen találhatnánk ennél pontosabb és szebb megfogalmazását – Geertz saját szavaival – annak az elméleti beállítódásnak, melynek ősképét a heideggeri fakticitás hermeneutikája nyújtja.

²⁶⁸ im. 185. o.

²⁶⁹ im. 196. o.

4.3. Geertz tudománya

A résztvevő megfigyelés és a sűrű leírás bázisán szerveződő interpretív társadalomtudomány, antropológia a fentebb taglaltakból kifolyólag sajátos képet mutat.

„A kultúra szemiotikus vizsgálatának értelme...az, hogy segítségével bebocsátást nyerjünk alanyainak fogalmi világába, s így – a kifejezés kissé tágított értelmében – társaloghassunk velünk.”²⁷⁰ Eme kitágított értelmű társalgás természetesen a Gadamer-nél és Ricoeur-nél már jól ismert specifikációja a megértésnek: a párbeszéd, dialogikus, diszkurzív jelleg. A résztvevő megfigyelés, a jelenlét az idézetek fényében tehát nélkülözhetetlen. Ez a szükségszerű elmozdulás, a kutató sajátos szituációba helyezése vonja maga után a hermeneutikai szituáció értelmében a saját helyzet önreflektív tisztázásának kívánalmát. Az interpretív kutatás a terepre való megérkezéssel és a bebocsátással kezdődik, de a kutató elsősorban is nem az emberek életébe kíván bekapcsolódni, hanem az emberek értelemkonstrukcióira kíváncsi. A vizsgált jelenséget érintő előzetes tudás, a kutató saját életére vonatkoztatott értelmezési horizontja mozgásba jön és szükségképpen belevonódik az értelmezésbe. Ez természetes és megkerülhetetlen. Ezért szükséges minduntalan hangsúlyozni a hermeneutikai szituáció átláthatóságára törekvést: tehát a feladat – mint ahogy Heidegger-nél és Gadamer-nél láttuk – nem az, hogy e – hermeneutikai – körből kikerüljünk, hanem hogy éppenséggel megfelelően kerüljünk bele. E nehézséget kellően érzékelve hívja fel Geertz a figyelmet arra, hogy „a vezérelv mindig ugyanaz: a társadalmak, mint az életmódok, saját értelmezéseiket tartalmazzák. Csak meg kell tanulnunk, hogyan közelítsük meg őket.”²⁷¹ A megértés tehát ez esetben ennek a saját értelmezésnek a rögzítése és interpretálása. Ehhez mintegy előfeltételként társul a magyarázat, mint a szituáció lehetőségeinek kibontása, a sűrű leírás. Itt ismét Ricoeur gondolatai idéződnek meg, aki Gadamerrel

²⁷⁰ im. 192. o.

²⁷¹ Geertz: *Mély játék. Jegyzetek a bali kakasviadalról*. In: ÉH. 169. o.

egyetemben hangsúlyozza: a filozófiai hermeneutikában a korábbi előzményektől eltérően magyarázat és megértés összetartozik, egymást előfeltételezik, így ugyanabban a hermeneutikai ívben helyezhetők el.

A fentiekből még egy lényeges következményről kell szót ejteni, melynek ugyancsak megtalálhatjuk gyökereit az előző részben taglaltaknál. Geertz több helyen is felhívja a figyelmet arra, hogy az interpretív antropológia (és ezzel bármiféle értelmező társadalomtudomány) megállapításai vitathatóak. Mindenkor és elvileg azok, ahogyan az értelmezés-magyarázás elvileg lezárhatatlan, befejezhetetlen. „S ami ennél is rosszabb: minél mélyebbre hatol, annál kevésbé teljes. Furcsa ez a tudomány: legtöbbet ígérő megállapításai alapja a legingatagabb.”²⁷² Mit jelent ez? Minél mélyebbre hatol, annál messzebb kerül az eredeti eseménytől, az értelmező konkrét szituációjától éppúgy, ahogy az esemény végbemenésének körülményeitől. Minél általánosabb érvényű kijelentést kísérel meg tenni, annál messzebb kerül az egyedítől, annál jobban kiszélesíti a teret, melyben értelmezési lehetőségeink adódnak. Ahogyan Gadamer-nél láttuk: a megértés során szituációkra, kérdéseinkre alkalmazunk valamely értelmet; a vizsgálódó szituációnk azonban sohasem lehet abszolút érvényű. Ebből (és a hatástörténeti tudat működési elvéből) fakadóan szükségképpen és elviekben nem igényelhet magának abszolút, vitathatatlan és általános érvényű megállapításokat az így felfogott értelmezői attitűdön alapuló társadalomtudomány. Azonban, mint fentebb láttuk, tudományos legitimitásához nincs is erre szüksége.

Ahogyan programatikus vagy inkább paradigmatis tanulmányának záróakkordjaként Geertz megjegyzi: „Az értelmező antropológia alapvető hivatása nem az, hogy legmélyebb kérdéseinkre válaszoljon, hanem az, hogy hozzáférhetővé tegye számunkra azokat a válaszokat, amelyeket más emberek – más birkákat őrizve más völgyekben – adtak ezekre a kérdésekre, s így ezeket is belefoglalja az emberi megnyilatkozások bármikor felcsapható jegyzőkönyvébe.”²⁷³

²⁷² Geertz: *Sűrű leírás*. In: ÉH. 197. o.

²⁷³ im. 199. o.

We're here. We're weird. Get used to it.

*Amanda Baggs*²⁷⁴

5. Interkulturalitás az egészségügyben

A bevezető fejezetben felvázolt módszertani jelentőségű kiindulópont, ti. az orvos – beteg találkozás, mint önmagában interkulturális esemény – mint említettem – több dimenzióban is értelmezhető. A professzionális vs. laikus identitások idegenségének azonosítása ugyanakkor azon a tapasztalaton alapul, amelyet a kulturális idegenség megragadási kísérletei jelentettek az antropológiában.

A szociokulturális Másikkal való együttélés, valamint a róla való gondolkodás mára már nem néhány kivételes tudományterület vagy professzió sajátja, sokkal inkább széleskörű mindennapi tapasztalattá nőtt a globalizációs folyamatoknak és újabban a migrációs tendenciának köszönhetően a közép-európai régióban is. E fejleménynek messze- és mélyen ható következményei vannak az egészségügyi és szociális ellátórendszer mindennapi gyakorlatára és általában a medicina világára egyaránt. Egyrészt a probléma valóban nagyon praktikus: mi történik, ha szociokulturálisan radikálisan különböző életvilágok találkoznak egy klinikai környezetben, hogyan biztosítható a biztonságos betegellátás minden fél számára kielégítő módon úgy, hogy kölcsönösen elégedettséggel záruljon a találkozás. Másrészt természetesen a filozófiában és a társadalomtudományokban az utóbbi néhány évtizedben egyre hangsúlyosabbá váló idegen problematika jelenik meg itt is azzal a nem mellékes felhanggal, amit az univerzalizáló biomedicina és a partikuláris páciens közötti feszültség teremt meg. Konkrétabban az a kérdés válik először kitüntetetten fontossá,

²⁷⁴ Kb. am: „Itt vagyunk. Furcsák vagyunk. Ideje hozzászokni!” in: Wolman, D.: The Truth about Autism: Scientists Reconsider What They Think They Know. *Weird*. 2008. 02.25.
<https://www.wired.com/2008/02/ff-autism/> (letöltve: 2020.10.12)

hogy milyen mértékig használhatóak kommunikációs és megértésalakzataink²⁷⁵ más kulturális identitással rendelkező páciensek esetében? Vagyis: a hermeneutika Gadamer által körülírt univerzális aspektusa tud-e itt segíteni, s ha igen, milyen módon? Hogyan viszonyul ehhez az, hogy a biomedicina tekintete által konstruált páciens a gyorsan változó későmodern társadalmakban szegényesnek és elégtelennek tűnik: az objektíváló tudásformákkal, a személytelen vagy még inkább testetlen (*disembodied*) kutatói pozíciókkal szembeni szkepszis a tudományos orvoslás egyneműsítő lencséjét célt tévesztőnek és inadekvátnak tünteti fel.

5.1. A modernkori medicina értelmezési modelljei

A modern, iparilag fejlett társadalmak egészségmodelljét leegyszerűsítve általában biomedicinának²⁷⁶ vagy az egészség biomedikális modelljének nevezzük. Az ipari forradalom hatásainak összefüggését vizsgáló Jewson²⁷⁷ szerint a modern orvostudomány három fő fejlődési fokon ment keresztül, míg a 20. századra a biomedikális modell alapvonalai kialakultak, s az orvosi kozmológiából eltűnt maga a beteg ember. A változások alapvetően az orvos, beteg és a tudás kapcsolatának átalakulására vezethetők vissza.

1. A betegágy melletti orvoslás (középkortól a 18. századig): Az orvosok függtek jómódú személyek támogatásától, akik tulajdonképpen alkalmazták őket. Az orvos felelőssége volt megkérdezni, hogy mi a beteg panasza, s a beteg beszámolója alapján kellett az orvosnak a gyógymódot megtalálnia. Az orvos a beteg által megfogalmazott betegség-képre alapozta diagnózisát. Érdeemes szem előtt tartani, hogy ebben az időszakban minden, amit az orvos a beteg gyógyításához felhasználhat, egy nagyobb táskába belefér. Ettől függetlenül az orvosi tudás keletkezése a betegről indul és az orvosi-beteg kapcsolat is összetett, bár nem

²⁷⁵ Biczó Gábortól kölcsönözve e kifejezést. cf. Biczó Gábor: A „Mi” és a „Másik”. L’Harmattan – DE, 2018.

²⁷⁶ a kifejezés eredetéről lásd később e fejezetben.

²⁷⁷ Jewson, N.D. The disappearance of the sick-man from medical cosmology, 1770–1870. *International Journal of Epidemiology*, Volume 38 (3). 2009 (1976). 622–633. o.

letisztult. Itt a beteg ember alapvetően személyként jelenik meg, a betegség egy totális pszichoszomatikus zavarként konceptualizálódik, a gyógyító feladata pedig a prognózis és a terápia.

2. A klinikai orvoslás (19. század közepéig): Az aszepszis - antiszepszis tan kialakulása Louis Pasteur, Semmelweis Ignác, Robert Koch és Josephy Lister munkásságának eredményeként utat nyitott a szervezett, intézményi tömeges betegápolás lehetősége előtt és létrehozta a mai értelemben vett kórházakat.²⁷⁸ E fejlődés eme stádiumában a beteget a kórházba irányítják, aki ilyen módon függővé vált a professzionálisan képzett orvostól. Az orvos-beteg találkozás során az orvos irányítja a kérdést azzal, hogy a betegség szimptomáit állítja a középpontba, pl. a fájdalom helyére kérdez rá. Az orvost a tünetek és nem a beteg látásmódja érdekli. A kezelés tulajdonképpen az orvos által tanultakon és a szimptomák elemzésén alapszik, a gyógyítás célja a diagnózis és a betegség osztályozása, a beteg ember alapvetően egy esetként jelenik meg és a betegség maga elsősorban szervi bajként azonosítódik.

3. Laboratóriumi orvoslás (19. század második felétől): A 19. század közepén először a német egyetemi rendszerben jelenik meg a laboratóriumi orvoslás. Az orvosi kozmológiában bekövetkező transzformációt a természettudományok berobbanása az orvosi problémák megoldásában hozta létre. Főként két területen, a szövettan (hisztológia) és az élettan (fiziológia) területén körvonalazódott e változás, ahol a sejt-elmélet egy koherens szintézissé szervezte az élő szövetekkel kapcsolatos felfedezéseket (lásd pl. a bevezetőben megidézett Rudolf Virchow munkásságát). E modellben az orvost és a beteget egyaránt laboratóriumi tesztek helyettesítik. Az orvos szerepe a tesztek tudományos elemzése, melyet gépek és speciális technológiák segítenek. A gyógyítás nagy mértékben attól függ, hogy mit mutatnak a teszt eredmények, nem pedig az orvos tünetekre vonatkozó kérdéseitől. A teszteredmények alapján különül el a normalitás és az abnormalitás statisztikai értelemben definiált világa. Nem csak a beteg, de bizonyos értelemben az orvos

²⁷⁸ A kórház ősképe az ispotály a keresztény ókortól kezdve létezik, de nem mint a szaktudás és gyógyító eszközök koncentrált helye, hanem elsősorban mint menhely, kezdetben vándorok, idősek, elesettek, szegények, majd idült betegséggel élők elhelyezésére.

véleménye is irrelevánssá válik. A beteget lényegében sejt-komplexumként fogják fel, ahol a gyógyító szerepe az adatok analízise és magyarázata, a betegség pedig egy biokémiai folyamat.

A 20. század elejére így tehát lényegében kialakultak a biomedicina alapvonalai, amelyek azután sok tekintetben megszilárdulva máig hatnak az orvosi gyakorlatban. Itt elsősorban a – természet – tudományos kutatás attitűdjeinek és kozmológiájának térfoglalására szükséges utalni, amelyet egészen az orvosi antropológiai munkák megjelenéséig kevés kritika illet. A múlt század hetvenes éveitől azonban felerősödnek azon vélekedések, amelyek a tudományos kutatás ethoszát, logikáját, ismeretelméletét ilyen dominanciával nem látják szívesen a medicina gyakorlatában.²⁷⁹ A „tudományos”, „Nyugati”, „kozmpolita”, „modern” medicina elnevezések, amelyekkel a professzionális orvoslást a nyugati világban a '80-as évek elejég illeték²⁸⁰ pontosan a tudománykutatásban előtérbe helyezett - feltételezett - racionalitás, szcientizmus, modernitás és hatékonyság karakterek voltak hivatottak megkülönböztetni a világ más részeinek, kultúráinak gyógyítói gyakorlataitól, melyeket sokszor összefoglalóan „etnomedicina” gyűjtőfogalom alá helyeztek. A fő különbség abban volt megragadható, hogy míg a nyugati orvoslás a kultúra fennhatóságán kívül (sic!), a tudományból eredeztethető, addig az etnomedicinák mind kulturális hagyományokban gyökereznek, vagy még jobban leegyszerűsítve: a nyugati orvoslás – tudományos – tudáson, míg a többi hiten alapul. A 70-es, 80-as évek interpretív orvosi antropológiai kutatásai azonban megkérdőjelezték ezt a tematizálást és felfedték azon előfeltevéseket, amelynek eredményeként a nyugati orvoslást professzionális etnomedicinaként rekonceptualizálták és biomedicinaként nevezték el: a biológiai esszencializmus és redukcionizmus, mint tipikusan nyugati elmélet és gyakorlat került leleplezésre.²⁸¹

Ez ellen a biológiai esszencializmus ellen a 20. században számos jelentős ellenvetés fogalmazódott meg: ilyen lényeges fejlemény a WHO 1946-os alkotmányának

²⁷⁹ cf. Gaines, A.D. Sociocultural Construction of Medical Knowledge. id. kiad.

²⁸⁰ Gaines: im. 612. o.

²⁸¹ cf. Good, B.J. Medicine, Rationality and Experience. Cambridge University Press, Cambridge, UK. 1994. ill. Gaines, A.D., Hahn, R.A. (Eds.) Physicians of western medicine: five cultural studies. Culture Medicine Psychiatry, 6. 1982. Különszám.

preambulumában lefektetett elvek egyikeként rögzített egészség-definíció, amely szerint „Az egészség a teljes fizikai, mentális és társadalmi jóllét állapota, és nem pusztán a betegség vagy fogyatékoság hiánya”²⁸². A híres pszichiáter, George L. Engel hasonló következtetésre jut, amikor 1977-ben a biomedikális szemlélethez címzett kihívásként egy új orvosi modell szükségességére hívja fel a figyelmet, azóta emblematikussá vált cikkében²⁸³: a biopszichoszociális modell a betegség megragadásában a biológiai, pszichológiai és társadalmi környezet kölcsönös összefüggését hangsúlyozza. A biomedicina szemléletmódja mögött meghúzódó erőteljes tudományos irányultságot jól jelzi a 90-es években induló kezdeményezés, az ún. „*translational medicine*” (kb. translációs orvoslás) névvel illetett irányzat, aminek fő célkitűzése, hogy hatékonyan kösse össze a tudományos alap kutatásokat a klinikai gyakorlattal²⁸⁴, vagyis az absztrakt természettudományos orvosi kutatómunka eredményei minél hamarabb jelenhessenek meg a klinikum mindennapjaiban. A századvégi társadalmi változások, legfőképpen a reflexív modernitás és a kockázattársadalom fogalmaival Beck, Giddens, Bauman által leírt kiszámíthatatlanság a „mellékhatások kora”²⁸⁵-t hozta el, ami a betegségkép változásában is megjelenik. Armstrong ezt az ezredfordulós folyamatot az ún. „*surveillance medicine*” (kb. felügyeleti orvoslás) koncepciójában próbálja megragadni: míg a biomedicina korában a vizsgálódás fókusza a háromdimenziós emberi test, amelyben a betegség egyértelműen lokalizálható. A tünetek vagy jelek egyértelműen utaltak a sérülésre, szervi elváltozásra, amelyeket a diagnosztikus módszerek a testen belül azonosítottak. A surveillance medicine korában ugyanakkor a vizsgálódás orvosi tekintete nem szigorúan a test anatómiájára korlátozódik, hanem egy multidimenziós, a testen kívül is magában foglaló (extrakorporális) térre, amelyben a szimptómák és jelek csak egy faktort képeznek, amely több más faktoral együtt egy lehetséges jövőbeni betegség ill. azok láncolata felé mutatnak. E koncepcióban a

²⁸² „Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity.” cf. <https://www.who.int/about/who-we-are/constitution> (elérve: 2020.10.20)

²⁸³ Engel, G.L. The need for a new medical model: a challenge for biomedicine. *Science*. 8;196(4286). 1977. 129-36. o.

²⁸⁴ Zerhouni EA. Translational and clinical science--time for a new vision. *N Engl J Med*. 2005 Oct 13;353(15):1621-3

²⁸⁵ G. Márkus GY. A modernitás rendszerváltása. Ulrich Beck: A kockázattársadalom. Út egy másik modernitásba. *Politikatudományi Szemle*, 2003. (4) 252. o.

betegség maga csupán egy csomópont a rizikófaktorok hálózatában, és a betegség új tere részben a beteg közössége, amelyben az emberek közötti interakciók szövedéke található. Ebben a sokrétű térben ugyanakkor az emberi testek közötti fizikai távolság folyamatos monitorozása szükségeltetik a betegségek továbbadását megelőzendő (aminek különösen aktuális érvénye van a COVID-19 pandémia idején), ami egyúttal az emberek közötti pszichoszociális tér kontrollját is jelenti. Ez az orvosi percepció bináris egészség-betegség fókuszának eltolódását is magával hozta a szélesebb körű, generalizált populációs problémák felé. Itt a tünet/betegség egy olyan jéghegy csúcsai csupán, melynek alapját az egyéni attitűdöknek, vélekedéseknek és viselkedésformáknak az önérvényesítéssel, az ökológiai megfontolásokkal és az életstílus bizonyos aspektusaival kapcsolatos korlátok közötti feszültség alkotja.²⁸⁶ Egyúttal ez a „hagyományos medicina” jelenidejűségének (a betegséget időben megelőző okok a jelen szempontjából való azonosítása) temporális kiterjesztése is megtörténik, ahol a még nem jelenlévő, de a jövőbeni lehetőségét indikáló faktorok kerülnek előtérbe.

A 21. századra az egyik legtöbbet emlegetett értelmezésmód, amely a rendszerszemléletből, genetikából és a medicina digitalizációjából meríti fő inspirációját egy erőteljes normatív karaktert jelenít meg: az ún. „4P Medicina”²⁸⁷. Itt a négy kulskonceptiót 4 P-vel kezdődő angol kifejezés hivatott megjeleníteni, ami egyúttal tömör és lényegretörő összefoglalása az elképzelésnek. Prediktív, personalizált, preventív és részvételen alapuló (participatory). A predikció itt azt jelenti, hogy az orvos az egyén egészségének rizikófaktorait és protektív elemeit egyénre szabott feltérképzi, hogy a betegségek lehetséges kialakulásának kockázatát a legpontosabban értékelhesse és kezelési terveket alapozhasson rájuk. A personalizáció a genetikai és epigenetikai személyes profilalkotást jelöli, melyben minden ember egyedi alanyként jelenik meg a gyógyító folyamatnak. A preventív szemlélet középpontjában a jóllét, a „wellness” áll, amennyiben oktatáson, egészségtudatosság promótálásán és a már megbetegedett ember életminőségének javításán munkálkodik. A részvételen alapuló jellemző azt jelenti, hogy a betegeket

²⁸⁶ cf. Armstrong, D. *A New History of Identity*. Palgrave 2002. 109. sk.o.

²⁸⁷ Hood L, Balling R, Auffray C. Revolutionizing medicine in the 21st century through systems approaches. *Biotechnol J*. 7(8). 2012. 992-1001.o.

saját betegségük szakértőjeként a saját kezelésük fontos ágenseivé lépteti elő, ezzel lemondva az orvosi tekintély korábbi megkérdőjelezhetetlenségéről.

Megjegyzendő ugyanakkor, hogy a medicina önszemléletében jelzett eme változások bizonyos értelemben kétarcúak: egyrészt mindenki számára egyértelműen jelzik a szükségét a megváltozott viszonyok tematizálására és ezt a hivatalos kurrikulumokban – sokszor fennhangon – jelzik is, miközben, mintegy „rejtett kurrikulunként” a biztonságra és költséghatékonyságra optimalizált, de elszemélytelenedett tudományos biomedicina gyakorlata működik tovább a klinikumban.²⁸⁸

E fogalmi keretben az ember, mint a gyógyítás tárgya olyan természettudományok által csiszolt lencsén keresztül jelenik meg, és válik kizárólagosan érthetővé, mint a molekuláris biológia, biokémia vagy a genetika. Ennek következtében az emberről ily módon generált tudás is olyan érvényre tart igényt, mint amelyet a természettudományos tudás objektivitásához rendelünk. A betegségek az egyénen belüli hibás testi funkciókra vezethetők vissza, azon tünetek viszont, amelyek ezeken kívül állnak, egyszerűen gyanús spiritualitásnak vagy nem létezőnek tekintendők. Ez a folyamat természetesen mélyen gyökerezik és beágyazódott a modern társadalmak megjelenésének (a szociológiai értelemben vett első modernitásnak) folyamatába, ahol az egyének fokozatosan eltávolodtak a babonákon, vallási képzeteken, beidegződött szokásokon alapuló hagyományos hiteiktől. E helyett a hatékonyságot célzó és a következményeket figyelembe vevő racionális és instrumentális tervszerű gondolkodás került egyre inkább előtérbe. A Max Weber által együttesen racionalizációnak nevezett folyamat – a tudomány, a modern technológia és a bürokrácia fejlődése – eredményeképpen technikai alapon a hatékonyság elveinek maximális figyelembevételével szerveződik meg a gazdasági és társadalmi élet. Ennek folyamányaképp a modern társadalmakat a társadalmi élet egyre több és nagyobb területének racionalizálása jellemezte a politikum szférájától kezdve a valláson át a gazdaságig – és természetesen ez alól a medicina sem jelentett kivételt.

²⁸⁸ Sajnálatos, ám meggyőző példa erre a szülészeti osztályok divatos „baba-mama barát”, „háborítatlan szülés”-t propagáló, klienseket csalogató marketingje, miközben a valós gyakorlatot az évtizedekkel korábban rögzített, tipikusan biomedikális protokollok uralják – egy-két szerencsés kivételtől eltekintve.

A 20. század nagyhatású sikerei²⁸⁹ a vírusok, az akut és krónikus betegségek ellen nemcsak az orvoslás státuszát erősítette meg és legitimizálta gyakorlatait, hanem egyúttal nagyobb hatalmat és kontrollt is generált az emberi test és általában a társadalmi élet felett. Ez, a legtöbbször medikalizációnak nevezett folyamat sok elemzés tárgyát képezte már az első jelentős munka óta, amelyet Ivan Illich osztrák filozófus és pap könyve jelentett a 70-es évek közepén: *Limits to Medicine. Medical Nemesis – The Exploration of Health*²⁹⁰. Elhíresült tétele szerint²⁹¹ az egészségre maga az orvoslás jelenti a legnagyobb veszélyt. E munka révén vált széleskörűen ismertté a több mint egy évszázaddal korábban, 1859-ben a modern professzionális ápolásban megteremtőjének tekintett brit Florence Nightingale által leírt iatrogenézis fogalma²⁹² és annak különböző dimenziói. A koncepció a gyógyítás folyamatának – főként – negatív következményeire utal.

Ugyanakkor a 20. század második felétől a „modernitás” fogalma elválaszthatatlanul egybefonódott a folyamatos változás, illékonyság és viszonylagosság általános alapélményével a technológiai és tudományos tudás rapid növekedésének köszönhetően.²⁹³ A modernitás fogalmát övező ezen ambivalencia a modern szerves részét képezi: Bauman szavaival élve a modernitás az egyértelműség vége és az új átláthatatlanság felé való törekvés kora²⁹⁴. A természet káosza elleni küzdelemben a késő modern individuum a jövő kiszámíthatatlanságával kell szembesülnie, ami ráadásul az élet minden területét áthatja, beleértve a mortalitás változó mintázatait is. Ez a dichotómia azokról a kulturális, társadalmi és történeti változásokról tanúskodik, amelyek azt a folyamatot alakítják, ami a természettudományok

²⁸⁹ Bár izgalmas kérdésnek mutatkozik a nyugati medicina társadalmi percepciójának és valós hatékonyságának elemzése, a dolgozatnak nem célja ezt elemzni, s belső feszültségeit kibontani.

²⁹⁰ Elsőként a *Medical Nemesis – The Exploration of Health* c. könyv jelent meg 1975 januárjában a Marion Boyars kiadó Ideas in Progress sorozatában, majd a széleskörű nemzetközi visszhang (köszönhetően annak, hogy Illich franciául és németül is megírta a könyvet ill. olasz, spanyol, holland, svéd, norvég és szerb-horvát fordításai is megjelentek) tanulságait bedolgozva 1976 februárjában jelentette meg a véglegesített verziót immár *Limits to Medicine* címmel, alcímnek az előző kiadás címét meghagyva.

²⁹¹ “The medical establishment has become a major threat to health.” In: Illich, I. *Limits to Medicine*. Marion Boyars, London, 2002. 3. o.

²⁹² Ti. a legfontosabb, hogy ne ártsunk a kórházban a betegnek! „It may seem a strange principle to enunciate as the very first requirement in a hospital that it should do the sick no harm” idézi: K.G. Shojania: Patient Safety in the Hospital Setting. In: R.M. Wachter et al. (eds): *Hospital Medicine*. Lippincott Williams & Wilkins, 2005. p.148.

²⁹³ Delanty 2007. ill. Bauman: *Liquid modernity*. Polity, London, 2000.

²⁹⁴ Bauman 1991

mindenhatóságának való behódolástól az ilyen tudomány által előállított tudás megkérdőjelezéséig tart. Amíg a modernitás emberének világképét a bizonytalan jövővel való küzdelemben kivívott sikerben való hit jellemezte, addig a késő modern ember teret nyit e küzdelem következményeire való reflexió számára. Annak ellenére, hogy mára a biomedikális modellel szemben számos jól megalapozott kritika látott napvilágot, hatalma továbbra is megkérdőjelezhetetlen a gyakorlatban. A súlyos kritikák legfőbb pontjait Le Fanu²⁹⁵ szerint az alábbiakban lehet összegezni: - kiábrándult és pályaelhagyó egészségügyi szakemberek, orvosok; - a tudatos páciens és az „egészségizmus” megjelenése; - a komplementer medicina növekvő népszerűsége; - a magasba szökő egészségügyi költségek és demográfiai változások. Mindezen jelenségek mellett érdemes megjegyezni, hogy az orvosi antropológia megjelenése, eredetileg, mint az amerikai kulturális antropológia szubdiszciplináris területe, éppen erre az időszakra esik és részben e jelenségeknek köszönhető. Olyan, már fentebb megidézett szerzők, mint Arthur Kleinman vagy Charles Leslie az indiai és kínai plurális orvosi rendszerek bemutatásával az uralkodó biomedikális megközelítés hegemoniáját kívánták megkérdőjelezni a saját társadalmainkban. Ezzel – sokszor alábecsült módon – ahogyan fentebb említettem, a vizsgálódás fókusza az egzotikus gyógyító-rendszerek felől a saját társadalom biomedikális tudománya és egészségügyi rendszere, mint nyugati típusú kulturális produktum került leleplezésre. Ezzel természetesen tovább erősítve azt a meggyőződést, amely szerint az egészség és a betegség nem pusztán objektív entitások, hanem jelentésteli kulturális konstrukciók. Ezzel azonban együtt járt az az immáron legitim igény is, amely az így létrejött jelentések értelmezésének, kutatásának szükségességét fejezte ki. Így az orvosi antropológia USA-beli intézményesülésének ötvenes évekből ill. Európában a nyolcvanas évekből folyamatai már egy antropológiai segédtudományból egy önálló, értelmező orvosi tudománnyá válást jelentettek. Valójában ennek az egész folyamatnak van egy bizonyos „posztmodern beütése”: az a nyugati biomedicina, amely a felvilágosodás örököséként univerzalitás igényre tart számot, azt a kulturális relativizmus talaján álló orvosi antropológiát engedte magába, amely alapvetően pluralista, partikularisztikus és interpretív

²⁹⁵ Le Fanu, J.: Az orvostudomány önkritikája. Typotex, 2008.

episztemológiával jellemezhető, ami csaknem szöges ellentéte önnön természetének. Mindezekből adódóan azt gondolhatnánk, hogy a fent jelzett kiinduló problémát alaposan kivesézte és konszenzuális megoldási javaslatokkal ellátta ez a tudásterület - de nem ez a helyzet. Bár a társadalmi valóság különböző területein (üzleti világ, hadászat, oktatás) számos modell és konceptuális keret létezik főként az „interkulturális kompetenciák” gyűjtőfogalma alá rendeződve, az „Idegen” eredeti problémája további kutatási feladatokat testesít meg e területen is.

Abban az univerzalizáló és egységesítő atmoszférában tehát, ahol a személy autonómiáját is esetenként testi funkciói határozzák meg, a szociokulturális Másik problémája könnyedén eltűnik, vagy éppen az azt célzó fogalmi analízis komoly nehézségekbe ütközik. A kórházi osztályon teljesen egyértelmű, hogy a szívizom működése, az adrenalin hatásmechanizmusa, az ún. harvardi vagy teljes agyhalál megállapításának mikéntje, stb. pontosan ugyanúgy működik minden emberi test esetében függetlenül szociokulturális háttérétől, kulturális identitásától.²⁹⁶ Meglehetősen gyakran pontosan ez az attitűd biztosít felmentést az egészségügyi szakemberek számára az alól, hogy próbálják saját referenciakeretük érvényét azonosítani, vagy a páciens életvilágát „partikularizálni” néhány - fontos - pillanatra. Ugyanakkor minden bizonnyal nehéz lenne olyan közösséget találni, amelyik az emberi testet érintetlenül és üresen hagyná és nem használná fel arra, hogy demonstrálja saját értékeit, szabályait vagy elképzeléseit a létezésről, a hatalomról, vagy a társadalmi beágyazottságról.²⁹⁷ Ezek a reprezentációk kézzelfoghatók és élő tapasztalatként működnek részben öntudatlanul az említett eredeti kiinduló helyzetben, amikor az orvos-beteg találkozás egyben kulturális identitások találkozása is. Ezt a helyzetet azonban helytelen volna egy kétpólusú találkozássá szűkíteni, hiszen az egész interakciónak helyet adó intézmény számos

²⁹⁶ kivételek természetesen itt is adódnak, egyes fenotípusok fontos különbségeket is megjeleníthetnek. Ide megkeresni Mark Johnson példáját az afroamerikai populáció bizonyos gyógyszerrel szembeni különös reakciójáról - HEAD konferencia jegyzetben - kiskönyv

²⁹⁷ Nicolas Ayrál, brüsszeli háziorvos szóbeli közlése alapján: magrebi térségből származó pácienssel folytatott beszélgetés kivonata: „-Mi a panasza? - Hideg a hátam. - Fáj? - Nem, hideg. - Értem, pontosan mióta tart? - Régóta. - De mégis: néhány napja vagy hete? - Régóta.” Mit kezdhet a nyugati orvoslás „a régóta hideg a hátam” szimptomával? Képes-e felfejteni az ebben megmutatkozó világkép azon elemeit, amelyek segítségképpént értelmezhetők, úgy, hogy ennek eredményeként a páciens saját problémájára gyógyírt találhasson?

esetben egy harmadik kulturális kontextust is megjelenít: ha pl. egy többségi társadalom által fenntartott intézményben egy eltérő kulturális identitású szakember fogad egy harmadik kulturális identitású páciens, egy sajátos triadikus viszonyt hozva létre ezzel. Ez a viszony is – az összes biomedikális orvos-beteg találkozáshoz hasonlóan – természetesen legtöbbször egy erős hatalmi asszimetriát jelenít meg: a segítséget kérő, fájdalomtól, bizonytalanságtól sújtott szorongó páciens áll szemben egy olyan szakemberrel, aki a tudás erejével és a társadalom által számos engedéllyel felruházottan képes ezt a segítséget megadni egy olyan színpadon állva, amelynek alappilléreit jelentő alapértékei sokszor eltérnek sajátjától. Ráadásul ami itt kockán forog, az elsősorban nem az orvos, hanem a páciens jólléte vagy élete, így nagy jelentősége van egy ilyen találkozás kimenetelének.²⁹⁸ Sajnálatos példa az intézmény, mint kulturális kontextus hatalmi tényezőjére a magyarországi romák körében sok helyen megjelenő vélekedés a „fehérek kórházáról”, ahol a mai magyar társadalomban erőteljesen kitapintható előítéletek végett egy háborús retotika alapján az ellátórendszer alapvetően ellenséges területet jelenít meg.²⁹⁹

Összegezve tehát: az univerzalizáló medicina világa, amely az egészségügyi szakember számára a horizontot konstituálja és meghatározza cselekedeteit, egy olyan pozíciót teremt, ahol a Másikkal (páciens) való beszélgetésbe vonódás, hogy elérhető legyen a megértés és egyetértés (a *Verständigung* gadameri értelmében véve) különösképpen nehéznek tűnik. Felmerül mindazonáltal a kérdés, hogy szükséges-e egy ilyen relációban a filozófiai hermeneutika értelmében vett tulajdonképpeni, vagy „igazi” beszélgetésnek megtörténnie, ahol mindkét fél kockára van téve és eredendően nyitott a változásra, és a Másik igazának lehetőségére úgy, hogy a szóban forgó dolog igazságigénye érvényre juthasson? Gadamer egy helyen így ír ezzel összefüggésben: „Ez nem igazi beszélgetés, azaz nem egy dolgról igyekszünk benne egyetértésre jutni, hanem a beszélgetés tárgyi tartalmi csupán eszközként szolgálnak arra, hogy megismerjük a másik horizontját. Gondoljunk például a vizsgabeszélgetésekre vagy az orvos által irányított beszélgetés meghatározott

²⁹⁸ Ezért sem lehetséges egy klasszikus dialógus-modellben (pl. Habermas) értelmezni a helyzetet, ahol a résztvevő felek „egyenrangúsága” - nagyrészt kimondatlan - előfeltételként jelenik meg.

²⁹⁹ cf. László Antal Z. A „kisebbségi” és a „többségi” betegutak sajátos vonásai. Társadalomkutatás 22 (2-3). 2004. 335-366.o.

formáira.”³⁰⁰ Gadamer példáiban is világos, hogy egy hatalmi asszimetria jelenik meg a két említett helyzetben, ahol az egyik fél tud valamit, amit a másik nem, és a cél ennek a tudásnak a megosztása, amelyet eredendően az a fél irányít, esetleg dominál, amelyik e tudás birtokában van. Az egyetértés követelményének – és ezzel Gadamer szerint az önmegértésnek – hiánya végett „kivonjuk magunkat” a megértés lehetősége alól és csupán a másik álláspontjának megismerésére korlátozódunk. A gondolatmenet szempontjából az a lényeges kérdés adódik itt tehát, hogy az orvos-beteg találkozásban a gadameri megértésszituáció mégis azonosítható-e, illetve elgondolható-e annak normatív értelemben való felvázolása?

Értelmezésem szerint a válasz egyértelműen igen, s e választ furcsa módon maga Gadamer adja meg! A hatástörténet elvéről szóló fejtegetések kapcsán olvashatunk a fentebb említett „nem igazi” beszélgetésről (*kein wahres Gespräch*), amelyet a történeti horizont elsajátításának problémájához hasonlít: egyfelől jogosnak tartja, hogy a történeti megértés során bele kell helyezkednünk a megértendő történeti szituációba, „meg kell szerezni a történeti horizontot, hogy az, amit meg akarunk érteni, igazi mércéi szerint mutatkozzék meg”³⁰¹ Ekkor azonban megszűnik a valós vonatkozásunk a dologhoz, lemondunk arról, hogy valóban hozzánk szóljon, mi is belevonódjunk és kockára tétessünk – ez lenne a helyzet a nem valódi beszélgetéssel is. Sőt, a mi jelenvalóságunk vonatkozásának hiánya a Másik elevenségét, hozzánk való vonatkozását is megszünteti: „[...] a másik másságának az ilyen elismerése, mely ezt a másságot objektív megismerés tárgyává teszi, a másik igényeinek elvi felfüggesztését jelenti.”³⁰² Az interkulturális szituáció kezelése³⁰³ pedig pontosan arról szól, hogy megnyitjuk önmagunkat a másakra, felfüggesztjük saját referenciakeretünk *kizárólagosságának* igényét ezzel játékba hozva azt és abból a feltevésből indulunk ki, hogy a Másiknak igaza lehet – a gadameri hermeneutikai

³⁰⁰ IM: 215 (=GW1: 308)

³⁰¹ IM: 215 (=GW1: 308)

³⁰² IM 215 (=GW1: 309: „Solche Annerkennung der Andersheit des andern, die dieselbe zum Gegenstande objektiver Erkenntnis macht, ist insofern eine grundsätzliche Suspension seines Anspruchs.”)

³⁰³ Az interkulturalitás ill. szűkebben az interkulturális kompetenciák modern modelljeinek keretén belül.

végességfilozófiához hasonlatosan.³⁰⁴ Ebből a perspektívából tekintve tehát Gadamer példái közül a vizsgaszituáció megállhat, az orvos irányította beszélgetés azonban csak akkor, ha a két fél (orvos – páciens) ugyanabból a hagyományból érkezik.

Ebből következően tehát az egészségügyi kontextusban adódó interkulturális helyzet mintegy transzcendálja a hagyományos orvos-beteg találkozás karakterisztikumát, – Gadamer szavaival élve – egy magasabb általánossághoz folyamodik, melyben e szerepek előtérbe engedik a szociokulturális Másik megértésének feladatát.

5.2. A biomedicina antropológiai kritikáiból

Ahogy fentebb már szó esett róla, a biomedicina előfeltevéseit leleplező orvosi antropológiai kutatások a '80-as évektől kezdődően a biomedicinát, mint kulturális produktumot kezdték el értelmezni, ekként tehát az antropológiai reflexió tárgyaként jelent meg.

Ennek a reflexiónak két, véleményem szerint fontos pontjáról fogok szót ejteni a következőkben, nem állítva egyúttal azt, hogy ne volna lehetséges más értelemben kiaknázni az antropológiai szemléletmód nyújtotta lehetőségeket (ahogy erről a megidézett kutatások tanuskodnak), ugyanakkor igényt tartva arra, hogy ezek a későmodern társadalmak jelentős problémáit érintik.

5.2.1. Ki a beteg?

Ahogy az 5.1-es fejezetben részletesebben bemutatásra került, a biomedicina orvosi kozmológiájában a betegségek okait sajátos ágensek működésében – úm. baktériumok, vírusok, paraziták –, ill. a sejtszintű és molekuláris folyamatok zavaraiiban kell keresni. Az emberi test voltaképpen egymással összehangolt szervek

³⁰⁴ E fejtegetések kapcsán merül fel a kérdés: az az idegenség, amit Gadamer a történeti távolságnak tulajdonít és aminek kihasználását hermeneutikája egyik kiindulópontjaként azonosítja vajon nem a „valódi” idegenség, tehát a mi hagyományunktól radikálisan eltérő tapasztalata alapján konstruálódott-e meg? Nem lehetséges-e, hogy az időbeli távolság idegenségének hermeneutikai potenciálja a kulturális távolság idegenségének tapasztalatán alapul? E tapasztalat hiányában mindvégig saját hagyományunk burkában maradván honnan származhat az idegenség koncepciója?

összességévé válik, amelyek mindegyikéhez meghatározott funkció kapcsolódik. A gyógyítás során a rosszul funkcionáló részek „megjavítása” vagy „cseréje” a feladat. A test mechanikus metaforája ez, amelyben az ember egy roppant bonyolult, kifinomult gépezethez hasonlatos, melyben azonban a beteg lényegében semlegessé válik, kiiktatódik a gyógyítás folyamatából. „A (...) biomedicina ideológiájában háttérbe szorítja, nem fontosnak vagy érdektelennek tekinti a személyes és társadalmi tényezőket, és kizárólag a testre, mint gépezetszerűen működő mechanizmusra koncentrál. Az emberi problémák így fokozatosan elveszítik erkölcsi karakterüket, testi folyamatokra redukálódnak, és így egyszerűsödve kontrollálhatóknak, megoldhatóknak tűnnek fel”³⁰⁵

Ezzel egy időben tehát teljes homályban marad az a kérdés: ki is ez az ember, akit páciensként alkot a maga képére az orvosi tekintet? Az orvostanhallgatók tanulmányaik túlnyomó részében egy reflektálatlan absztrakt fogalmat vesznek alapul: Az ember anatómiája, Az emberi test fiziológiája, stb. kerül kizárólagos érdeklődésük homlokterébe. A kérdés viszont, ami visszavezet a középkori univerzálé-vitához, valóságos és lényeges: nem úgy áll-e a dolog, hogy az egyes ember létéből fakadó problémák éppúgy, vagy még inkább fontosak a gyógyítás vonatkozásában, mint az emberi nem természetéből adódóak? Tehát az orvos-beteg találkozások alkalmával a rendelőben nem egy általános vagy absztrakt alany (ti. Az Ember), hanem megannyi partikuláris szociokulturális életvilág jelentkezik a maga problémájával – a maga módján. A későmodern társadalmak pluralizálódásának és a másság percepciójában bekövetkező változásoknak a tapasztalata egyértelműen fogalmazza meg azt az igényt, amely révén a partikuláris, saját történeti és szociokulturális kontextusukba zárt páciensek problémáira adandó adekvát válaszok túlmutatnak a biomedikális szemlélet horizontján. A betegségek univerzalitásának és a betegek partikularitásának e feszültségterét Foucault A klinikai orvoslás születése c. korszakos tanulmányában részletesen ábrázolta, megnyitva ezzel a fenti problémáról való gondolkodás előtt az utat.

³⁰⁵ Bánfalvi, A. - Kakuk, P. (2007) A pszichoanalízis és a pszichiátria "ontológiai bizonytalansága" a posztmodern medicina kulturális hátterével. OTKA kutatási zárójelentés. 6. o.

A medicina felől az epidemiológiai kutatásokban bekövetkező változásokat tekinthetjük egyfajta válasznak e kihívásra. Mára ugyanis az epidemiológia, amely a betegségek elterjedését hagyományosan statisztikai alapon tanulmányozó orvosi tudományág, az előfordulási gyakoriságnak nem csak területi, statisztikai, de szocio-kulturális és multikauzális oksági hálózatokba rendezhető összefüggéseit is a vizsgálat tárgyává teszi. Meglátásom szerint ez azonban nem fogható fel hatékony válasznak abban az értelemben, hogy továbbra is biomedikális szemüvegen keresztül tekint tárgyra, vagyis nem képes ill. nem kíván kilépni a saját eszközeivel önmaga köré rajzolt körből, így a kulturális sajátosságok tekintetbevétele szükségképpen korlátozott marad.

Az eredendően William Halse Rivers Rivers munkássága nyomán útjára indult, s mára önálló antropológiai tudományággá intézményesült³⁰⁶ orvosi antropológia kifejezetten annak a sajátos univerzumnak dedikálja figyelmét, melyben a különböző kultúrákhoz, társadalmi csoportokhoz tartozó emberek a saját egészségi állapotukat, a gyógyítás szerepét és mikéntjét elképzelik. Azok a kérdések és válaszok, amelyek minden egyes alkalommal elhangzanak, ha egy beteg és egy egészségügyi szakember találkozik (interakciók), azok a kifejezések, magyarázatok, eljárások, amelyek a gyógyítás folyamatához kötődnek (definíciók), azok az írott és íratlan szabályok, aláfölrendeltségi viszonyok (struktúra), amelyek az egészségügyet jellemzik, egyaránt egy sajátos keretbe illeszkednek. Ez a keret szisztematikusan meghatározza, hogy szakemberként és laikusként hogyan érzékeljük és ismerjük az egészség és betegség világát. Definiálja, hogyan viszonyulunk az egészséghez és betegséghez, hol húzzuk meg e kettő között a határt (például a kopaszság vagy az orrpiszkálás kórosnak számít-e, orvosi problémaként kezelendő-e a halál vagy a születés), mikor fordulunk orvoshoz, stb. Megszabja azokat a módszereket, amelyekkel azonosíthatók és megszüntethetők a betegségek, megmondja, mit tehet, sőt, mit kell tennie annak, akit beteggé nyilvánítanak.

Eme univerzumok közül csupán egy az, amit a biomedikális szemlélet képvisel, amely tehát ebből fakadóan nem úgy értelmezendő, mint ami a színpadot biztosítja

³⁰⁶ az intézményesülés korántsem tekinthető hiánytalan diadalmenetnek, ha számba vesszük, hogy pl. Belgiumban, ahol a statisztikák szerint 23% körüli a nem belga származású lakosok aránya, nem minden orvosi egyetemen kötelező tárgy az orvosi antropológia.

az egészséghez való viszonyulásmódok egzotikus kavalkádjához, s ezzel együtt a siker kizárólagos záloga. Sokkal inkább önmaga is egy meghatározott kontextust képvisel, mely minden erénye mellett is kénytelen tekintetbe venni viszonylagosságát és kiszolgáltatottságát ama folyamatoknak, melyek létrehozták³⁰⁷. Ennek jelei számtalan módon érzékelhetőek a medicinán belül is, úm. a preventív orvoslás előtérbe kerülése, a paramedikális területek jelentőségének felértékelődése, vagy a laikus betegségekben megjelenő új mintázatokra adandó egészségügyi válaszok sürgető igénye.

Ennek a folyamatnak a felismerésében, megismerésében rögzíthető az antropológiai reflexió első szintje, hiszen az említett univerzum feltárásában, annak önmagára ismerésében az antropológus által felmutatott idegenségtapasztalat szolgáltatja az egyik meghatározó kiindulópontot. Úgy tűnik továbbá, hogy azt a feszültséget, mely a testbe molekuláris szintig behatoló biomedicina és a társadalomtudományok episztemiológiai horizontja között húzódik, a természettudományok és az orvoslás területére mélyebben behatoló orvosi antropológia hivatott kezelni. Mindezekon túlmenően a biomedikális modell itt nem részletezendő kritikái közül is jó néhány antropológiai perspektívából megfogalmazott aggály, pl.: a biomedicina „megfeledez az arról, hogy az alkalmazott terápia hatékonysága mennyiben függ a páciens egyéni értelmezéseitől, érzéseitől, kulturális sajátosságaitól, és korábban szerzett tapasztalataitól”³⁰⁸.

5.2.2. Az erkölcsi dimenzió

A biomedikális modell dominanciája egyúttal azt is jelenti, hogy úgy mutatja be a tudománykutatáson alapuló orvoslást, mint amely kizárólagosan jogosult dönteni arról, mi tartozik a betegség tartományába és mi nem. Ebben a megközelítésben úgy tűnik, mintha kizárólag az orvostudomány birtokolná azt a tudást, ami az emberi test működésével, egészségével és betegségeivel kapcsolatos kérdések

³⁰⁷ itt elsősorban nem a természettudományok hegemoniájára gondolok, hanem a modernitás alapkarakterében bekövetkezett változásokra.

³⁰⁸ cf. Bánfalvi-Kakuk: i.m.

megválaszolásához szükséges. Az igazság birtokosaként olyan pozícióra és hatalomra tesz szert, amely ellenőrzése alá vonhatja az élet mind több területét, medikalizálhat számtalan olyan jelenséget, viselkedésformát, állapotot, amely korábban természetesnek számított vagy hétköznapi eszközökkel kezelhető volt. (pl. ilyen lehet a szépség, a születés vagy a halál medikalizációja). E dominanciával karöltve épül ki tehát a fentebb már megnevezett medikalizáció folyamata, melyet kritikai fogalmi funkciójában Ivan Illich a *Limits to Medicine* c. könyvében taglal először. Illich többek között ugyanis arra hívja fel a figyelmet, hogy azok a problémák, amelyek korábban más társadalmi intézmények felügyelete alá tartoztak, egyre inkább a medicina felségterületére kerülnek át. Az embernek fájdalmat, szenvedést okozó életproblémák kezelésére vagy legalább kihordására a különböző kultúrák sokszínű, sokrétű intézményrendszert működtetnek pl. vallási intézmények, család, nevelési, pedagógiai intézmények, közösségi-morális kezelés stb. A medikalizáció folyamata ezt az összetett megközelítést „egyszerűsíti le” orvosi-egészségügyivé.

A iatrogenetikus problémák közül röviden egyet fogok kiemelni, mely szintúgy egy, az antropológiai perspektívából sajátosan artikulálódó kérdést feszeget. A medikalizáció egyik jól ismert hatása bizonyos esetekben az erkölcsi horizontok nivellálódása. A korábban társadalmi normák által szabályozott – tehát erkölcsi értékítélet tárgyát képező – jelenségek, cselekedetek gyakran a normális-abnormális működés tengelyébe transzponálódnak, vagyis az erkölcsiként kezelt problémák medikalissá változnak át.³⁰⁹

E jelenség jelentősége akkor válik még pontosabban értelmezhetővé, ha mellé tesszük a nyugati orvoslásban egykoron „Georgetown mantrá” -nak nevezett bioetikai alapelveket. A híres amerikai Belmont jelentés 1978-ból és a nyomában megjelent Tom Beauchamp – James Childress szerzőpáros által publikált *The Principles of Biomedical Ethics* című nagyhatású mű indította útjára azt a 4 bioetikai alapelvet,

³⁰⁹ pl. Tegyük fel John Doe elviselhetetlennek érzi az életét, és arra lyukad ki, hogy öngyilkosságot akar elkövetni. Ma ezt a depresszió nevű betegség valamely formája alá sorolnánk és kimutatnánk, hogy John agyában a szerotonin (ami egy neurotranszmitter) abnormálisan alacsony szintje okozza a betegséget. Vagyis az elviselhetetlennek érzett életének oka nem más, mint agyának biokémiai zavara. A medikalizáció így megfordítja az összefüggést: a biokémiai zavar nem az elviselhetetlen élet következménye, hanem előidézője.

melyek ma is meghatározó diszkussziók tárgyát képezik a bioetikai diskurzusokban.³¹⁰

Ezek közül az első és legfontosabb az autonómia tiszteletének az elve – ami tehát egy olyan kor kellős közepén jelenik meg, amikor az egyén sokkal könnyebben válik testi folyamatai, molekulái, vagy genetikai állományának „áldozatává”, de legalább is kiszolgáltatottjává, radikálisan sértve ezzel autonómiáját.³¹¹ Az etikai történetéből már jól ismert jelenségről van itt is szó: természetes, hogy olyan normáink, szabályaink alakuljanak ki, melyekre szükségünk van. A szükség azonban társadalmilag meghatározott kategória, következésképpen nem minden társadalomban ugyanazon etikai elvek alapján válik értelmezhetővé egy adott cselekedet. Ez a probléma természetesen egészen odáig vinné a gondolatmenetet, hogy vajon minden erkölcsi érték a társadalomból származik-e vagy léteznek azon kívül, máshonnan eredeztethető értékek is – ezt a gondolati ív azonban most szétfeszítené e munka kereteit. A kérdés mindazonáltal továbbra is nyitott: a „nyugati” társadalmak biomedikális modelljében született bioetikai elveknek kellene-e érvényesülniük minden egészségügyet érintő erkölcsi dilemmában?

Az orvosi antropológia felől megfogalmazott kritikaként egyre erőteljesebben jelenik meg az igény ennek felülvizsgálására, hiszen a pluralizálódó társadalmak egészségügyének mindennapi gyakorlatában számtalan példán keresztül éri súlyos kihívás az uralkodó koncepciót. A nyugati individualizmussal szembehelyezkedő afrikai és latin modellek, az *african* és a *latin bioethics* létjogosultsága egyre szélesebb körben követel és talál figyelmet önmagának.

5.2.3. Az idegenség-reprezentációk konstrukciójáról

A fentiekben kibontott szempontok nyomán felmerül a kérdés, hogyan konstruálódnak az antropológiai megfigyelés tárgyát képező idegenség különböző formái a biomedikális modell mentén szerveződő modern egészségscénában,

³¹⁰ a Belmont jelentést egy olyan bizottság készítette, amelynek feladata pontosan az volt, hogy az emberek biomedikális és viselkedéstudományi kutatásokkal szembeni védelmét kidolgozzák.

³¹¹ Megdöbbsentőek pl. az ún. transgenerational epigenetic inheritance-ről szóló kutatások – a nagyszülő gyerekkorának életvitele és az azonos nemű unoka genetikai adottságai közötti egyértelmű korreláció.

milyen módon járul hozzá a modern egészségügy az idegenség-reprezentációk megteremtéséhez, illetve a különbözőség tapasztalatának újratermeléséhez.

E kérdés abban az elméleti közegben merül fel, amely úgy tekint a modernitásra, mint amely az objektiváló, racionalizáló technikai révén eloldja az ember önmagára (így létére, testére, szenvedéseire, múlandóságára) vonatkozó tapasztalatit a hétköznapi élettől és a szakértői tudás világához köti azokat. A későmodern viszonyai között a racionalitásban gyökerező szakértői tudás szerepe az, hogy tökéletesítse, kiigazítsa, megelőzze azokat a hibákat, amelyek a hétköznapi élethez kötődő tudás korlátozott, tökéletlen voltából adódnak³¹². A hétköznapi élet medikalizációjában kifejeződik a hatalomgyakorlás azon új formája, amely a tudás monopolizálása és specializálása révén vonja ellenőrzése alá a modern társadalmi életet. A hatalomgyakorlás fő célpontja a test, melyet az önkontroll belsővé tett szabályozó mechanizmusain keresztül irányít a társadalom, ily módon létrehozva az engedelmes testek sokaságát³¹³. Mindemellett az egészségesről és betegről folytatott diskurzusok is ezen hatalom befolyása alá tartoznak.

Ugyanakkor a „helyi”, a „saját” viszonyaitól elszakadó tudásra épülő társadalom a keretei között szaporodni látszanak a különféle (etnikai, vallási, lokális) csoportszolidaritásra épülő, a közös érdekek érvényesítését célzó közösségek, amelyek a korábban széttöredezett csoportidentitások rekonstruálására vállalkoznak. Úgy tűnik, hogy az egészség-betegség terepében is megjelenik mindez, többek között olyan betegcsoportok, vagy potenciális betegcsoportok formájában, amelyek nem osztoznak egészség-betegség domináns diskurzusában. Ennek forrásai épp úgy lehetnek az életstílusból adódó, és a dominánstól eltérő egészségértékek, mint ahogyan a nyelvi, kulturális különbözőséggel együtt járó nem szokványos egészség-beállítódás. Az idegenség megtapasztalása ezáltal az egészség és betegség mezején bekövetkezett határsértésekhez kötődik. A határsértés következménye épp úgy lehet stigmatizáció (pl. „önhibás”, deviáns betegcsoportok), mint az ellátáshoz való hozzáférés korlátozottsága (pl. bevándorlók, vallási kisebbségek), hiszen az

³¹² Bury, M. (2005). Postmodernity and Health. In Scambler G., Higgs P. (eds.). *Modernity, Medicine and Health, Medical Sociology Towards 2000*. London: Routledge

³¹³ Foucault, M. (1990). *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. Budapest: Gondolat; Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity

egészségügyi ellátáshoz való hozzáférés határát az elfogadott betegség és betegdefiníciók kijelölésével védik. Az uralkodó egészségparadigma voltaképpen határteremtő és határfenntartó, saját és idegen határát folytonosan kijelölő hatalommal is bír, mely az intézmények, szolgáltatások hozzáféréseinek ajtóit is működtetik.

Az antropológiai perspektíva tehát egy újabb problémafelvetéssel tágul ki: az idegenség tapasztalatának vizsgálatán túl az idegenség létrehozásának módjait és következményeit is megvilágíthatja, hozzájárulva így a biomedikális paradigma sajátosságaiból adódó professzionális és laikus dilemmák feloldásához.

5.3. Bioetikai vonatkozások

A biomedicina kialakulása alapvetően a nyugati kultúrkör értékrendjén, társadalmi berendezkedésének szabályszerűségein és tudományos eredményein alapul. Azt a normatív rendszert, amely a modern biológia és az orvostudomány főként technikai fejlődése által felvetett erkölcsi kérdések filozófiai igényű tisztázásán munkálkodik, összefoglaló néven bioetikának nevezzük.³¹⁴ Ugyanakkor a globalizációs folyamatoknak – is – köszönhetően a biomedicina elterjedésével a bioetika normatív struktúrái szintén ugyanilyen széles körben kezdték hatásukat kifejteni. Valószínűleg ennek köszönhető egyúttal az is, hogy a múlt század '70-es éveitől kezdődően sorra jelentek meg olyan írások³¹⁵, amelyek a bioetika ezen – nyugati értékrenden alapuló – előfeltevéseiről rántották le a leplet. Arról tudniillik, hogy az orvoslás minden közösség számára mélyen a kulturális hagyományokban gyökerező tevékenység, az egészségről és betegségről fenntartott képzetek szintúgy kulturális produktumok, amelyek nem minden esetben kompatibilisek a biomedicina alapvetően értéksemleges, természettudományos megalapozottságú és a hatékonyságot erősen priorizáló beállítottságával. Ennek eredményeként a

³¹⁴ Kovács József: A modern orvosi etika alapjai. Bevezetés a bioetikába. Medicina, Budapest, 1999.

³¹⁵ főként Arthur Kleinman, Renee Fox és Charles Leslie, a medicinát merőben új perspektívában láttató írásai nyomán kibontakozó áramlatokra szükséges itt gondolni: cf. Mbugua 2012, Hedgecoe 2004, Borry 2005. Hedgecoe AM: Critical bioethics: beyond the social science critique of applied ethics. Bioethics 2004. April (18) 2.

„kulturális fordulat” vagy „antropológiai fordulat” névvel illetett fejlemény, illetve a „kultúra-érzékeny bioetika” vagy egyszerűen csak a „bioetika társadalomtudományi kritikája”³¹⁶ elnevezések megjelenése jelezték a változások iránti igények irányát.

Eme igények egyik legkitüntetettebb területe – ahol ezek a problémák mindenki számára könnyen érzékelhetőek –, az orvos-beteg kapcsolat és annak különféle interakciói. Ez az a felület ugyanis, ahol a legegységesebben lelepleződhetnek le kulturális előfeltevéseink – szerencsés esetekben³¹⁷. Az alábbiakban e terület talán legjellemzőbb problémáját, a tájékozott beleegyezés kérdéskörét helyezem vizsgálódásom középpontjába, ami alkalmasnak tűnik arra, hogy általa a probléma több rétegét is felfejtsük. A klasszikus bioetikai principalizmus³¹⁸ négy fő elve közül az egyik talán legfontosabb az autonómia tiszteletének elve, amely a páciens autonóm módon meghozott döntéseinek morális súlyát és elsődlegességét hangsúlyozza. Ennek az elvnek egyik fontos gyakorlati következményeként, vagy derivátumaként azonosítható a tájékozott beleegyezés (*informed consent*) kritériuma. Ezek értelmében csak akkor hozható meg egy döntés autonóm módon, ha a páciens rendelkezik minden, a döntéshez szükséges információval, amelyről őt a számára legmegfelelőbb módon (tehát pl. társadalmi státuszát, képzettségét, stb. figyelembe véve) előre tájékoztatták. A külső és belső kényszerektől mentes gondolkodási képesség és a kellő mennyiségű és minőségű információ szükséges feltételei annak, hogy a cselekvőképes személy képes legyen autonóm döntést hozni. Ha ez megvalósul, döntését tiszteletben kell tartani és nem korlátozható egészen addig, míg ezzel mások ugyanilyen autonóm döntés meghozatalára irányuló igényét nem korlátozza.³¹⁹ E problémakört és nehézségeit a bioetikai szakirodalomban

³¹⁶ sorrendben: „*cultural turn*”, „*anthropological turn*”, „*culturally sensitive bioethics*”, „*social scientific critique of bioethics*”

³¹⁷ Sajnálatos módon ezek a félreértések sokszor életveszélyesek lehetnek, lásd pl. annak a török várandós hölgynek az esetét, aki Bécsben egy szokványos ultrahang szűrővizsgálatra érkezett, de egy félreértés miatt idő előtt megindították a szülést. in: Kutalek, Ruth (2009): Türkische Migrantinnen und ihr Zugang zum Gesundheitssystem in Wien. Unpublished project report. Österreichische Hochschuljubiläumstiftung.

³¹⁸ T.L. Beauchamp – J.F. Childress: *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford UP. New York, 1979. című műve nyomán kialakult nagyhatású irányzat a bioetikában

³¹⁹ A principalizmust övező kezdeti euforikus hangulat után számos kritika látott napvilágot, köztük nagy hangsúllyal az ún. posztautonómiai mozgalom is, amely a személyes autonómia előfeltételezését tartotta indokolatlannak. Erre véleményem szerint kielégítően válaszolt Childress a *The Place of Autonomy in Bioethics*. *The Hastings Center Report*, 1990. 20(1), 12-17. cikkében.

széleskörűen taglalták már³²⁰, azonban az esetek többségében ún. monokulturális kontextust feltételezve. Ha mégsem – pl. a különböző társadalmi helyzetből következő nyelvi kompetenciák kapcsán –, úgy a fókusz a kommunikáció és ebből adódóan a megértés korlátaira helyeződött. Nyilvánvalóan lényeges kérdéstről van szó a monokulturális, egynyelvű helyzetek esetében is, hiszen a különböző pszichológiai diszpozíciók, a mentális rendellenességek, szocioökonómiai különbségek meglehetősen sok kérdést vetnek fel az autonóm döntéshozatal és a felelősség kérdéskörének összefüggésében. Számunkra azonban az a lényeges kérdés válik központi szervező elvvé, hogy a különböző kulturális hagyományok találkozásakor mik azok a konstitutív elemek, amelyek egy ilyen szituációt – ti. a tájékozott beleegyezés vagy döntéshozatal elősegítését – meghatároznak. A kultúrák közötti értékkülönbségek és azok hatása a medicina gyakorlatára ill. a bioetikai alapelvekre olyan izgalmas területet jelöl, amelyről a tudományos diskusszió ugyan már elkezdődött, azonban korántsem látszódnak azok a nyugvópontok, melyek körül megalapozott és kikristályosodott véleményeket találhatnánk. Ennek megfelelően az interkulturális perspektíva elnyeréséért elsőként a kultúrát, mint kontextust veszem górcső alá.

A kulturális különbségek okozta feszültségek és problémák az orvos-beteg relációban természetesen már korábban is fókuszba kerültek a tudományos párbeszéd keretein belül, azonban egészen napjainkig kevés figyelmet kapott e kérdéskör azon dimenziója, amely a kulturális identitások morális döntéshozatalra gyakorolt hatásait és ezek bioetikai következményeit taglalná. A fentebb említett értékkülönbségek mellett, a viszonylag új keletű³²¹ felismerés a használt nyelv és az erkölcsi döntéshozatal pszichológiai összefüggéseit illetően további megfontolnivalókat jelentenek pl. a tájékozott beleegyezés megszerzésének vonatkozásában. Mindezek eredményeképpen szeretném e problémát interkulturális kontextusban keretezni. Ehhez felhasználok a bioetika antropológiai fordulatának, a kísérleti pszichológia egynémely empirikus kísérletének, az interpretív antropológia

³²⁰ néhány fontosabb hivatkozás ide:

³²¹ Albert Costa és munkatársai jelentőségteljes kísérleteit 2004-ben végezte.

kultúra koncepciójának, valamint az európai társadalomkutatás doyenjének, Geert Hofstede-nek néhány fontos belátását.

A kultúráról való gondolkodás és beszéd mindig is komplex és egyúttal érzékeny kérdés volt. E nehézség főként két jellemzőből származik: egyrészt az önreflexió megkívánt magas szintjétől, másrészt pedig a fogalomban inherens módon meglévő konceptuális absztrakció szintjétől. Ráadásul, ahogy Heidegger ezt megjegyezte: a kultúra fogalma a modernitás korszakalkotó jelenségeinek egyike. A modern társadalmak kultúrája, szemben a tradicionális társadalmakéval, már nem látja életmódunkat és a körülöttünk lévő világ értelmezését problémamentesnek, eleve elrendeltnek, hanem sokkal inkább egy bizonyos kultúrához tartozónak, ami az elődeink által létrehozott hagyomány folytonosságába ágyazott, s ekképpen önmagát pusztán egy kultúrának fogja fel a sok közül, létrehozva ezzel a kulturális kontextust, mint a reflexió kitüntetett tárgyát. Ez az elméleti sík, amely mögött a gyakorlat messze kullog, pontosan az önreflexió egy bizonyos volumenű jelenlétének kívánalma okán. A korábban már említett Kroeber – Kluckhohn alaplumben³²² összegyűjtött közel 300 kultúra definíció ékes bizonyítéka a reflexió jelenlétének a társadalomtudományos diszkusszióban, azonban úgy tűnik, ebből korántsem következik automatikusan az önreflexió szintjének növekedése. Ahogyan a történeti-szemantikai kutatás meggyőzően kimutatta³²³, a 19. század közepéig a fogalom egyes számú használata volt elterjedt („az emberi kultúra”), s csak ezt követően jelent meg a „kultúrákról” való beszéd, jelezve ezzel egyúttal a gondolkodásban bekövetkezett gyökeres változást is: a sajátunkétól megkülönböztethető másik kultúra képzete ugyanis már az önreflexió magasabb szintjét követeli.³²⁴ Ennek segítségével jobban megérthetjük én központú attitűdünket, ami megnehezíti e fogalom transzcendentális funkciójának tudatosítását.

5.3.1. A diverzitás diverzifikációja

³²² Culture: critical review of concepts and definitions. lásd: 243. jegyzet

³²³ Márkus Gy. Kultúra és modernitás. T-Twins, Budapest, 1992.

³²⁴ Ez egyúttal egy lehetséges érv Peter Singer „morális körök” elméletének alátámasztásához is: cf. P. Singer: The Expanding Circle. Princeton UP 2011 (1981)

A bioetika terrénumában a kultúra figyelembevételének problémája alapvetően három fő területen jelenik meg: (a) egyrésztől egy adott népcsoportban vagy közösségben az ún. partikuláris erkölcsi értékek és hitek viszonylatában; (b) másrésztől pedig az egészség - betegség lokális vagy hagyományos felfogásai kapcsán (pl. életvégi kérdések, a magzat erkölcsi státusának problémája; genetikai design, szerv transzplantáció és adományozás, stb.); (3) harmadrészt pedig a különböző szervezeti kultúrák elkülönülése okán (pl. geriátria vs. pediátria, intenzív ellátás, onkológia, palliatív ellátás, stb.) amelyek esetenként saját morállal és normarendszerrel működnek. Szerencsés fejlemény, hogy jelentős munkák láttak napvilágot mindhárom területen az elmúlt két évtizedben, miután társadalomtudományi – s főként antropológiai – perspektívából megkérdőjeleződött az erkölcsi érvelés „nyugati” – jog központú liberális individualizmusban gyökerező – modelljének helyénvalósága kultúraközi összefüggésben.³²⁵ Ami a lokális egészségképeket illeti, a komplementer vagy alternatív medicinát, mint a hagyományos gyógyító rendszerek részét az egész világon széles körben gyakorolják, bár a bioetikai szakirodalomban jóval ritkábban tárgyalják ezek etikai sajátosságait.³²⁶ Ami a morális különbségeket illeti, néhány jelentős kvalitatív kutatás alapozta meg a bioetika antropológiai kritikáját, így a '90-es évek közepétől lassan a bioetikán belül is elismerésre került a különböző kulturális normák és etnikai különbségek jelentősége.³²⁷ Mindeközben a modern nyugati társadalmak pluralisztikus természete folyamatos változáson ment keresztül az utóbbi néhány évtizedben. A multikulturalizmusról szóló diskurzusokat ugyanakkor alapvetően a '60-as évek Amerikájának tapasztalatai alapozták meg, ahol relatíve kevés számú kisebbségi csoport – bár egyenként sokszor milliókkal bennük – jelentette a kulturális pluralizmust. A 21. századra azonban ez már nem volt tovább jellemző, hiszen a társadalmi struktúrák alapjaikban változtak meg. Ahogy erről a migráció antropológia egyik legünnepeltebb alakja, Stephen Vertovec ír: „Nagy Britanniát ma

³²⁵ cf. Kleinman, A.: (1980) Patients and healers in the context of culture...UCP vagy Fox, Renée C. & Swazey, Judith P. (1984). Medical Morality Is Not Bioethics – Medical Ethics in China and the United States. *Perspectives in Biology and Medicine* 27 (3):336-360

³²⁶ cf. pl. S. Chattopadhyay-R. De Vries, “Bioethical concerns are global, bioethics is Western.” *Eubios Journal of Asian and International Bioethics : EJAIB*, vol. 18, no.4, pp. 106–109. 2008

³²⁷ lásd. L. Turner, “Bioethics in a Multicultural World: Medicine and Morality in Pluralistic Settings”. *Health Care Analysis*. vol. 11, no. 2, 99-117. 2003 <https://doi.org/10.1023/A:1025620211852>

leginkább a szuper-diverzitás fogalmával lehetne jellemezni. E fogalommal szeretném hangsúlyozni e komplexitásnak olyan szintjét és típusát, amely meghalad bármit, amit ez az ország korábban tapasztalt. Ezt az állapotot a növekvő számú új, kicsi és szétszórt, sokféle származású, transznacionálisan összekapcsolt, szocioökonómiailag differenciált, jogi státusz szerint rétegzett bevándorlók közötti változók dinamikus összjátéka jellemez, akik az elmúlt évtizedben érkeztek.”³²⁸ Ez az állapot nem csak az Egyesült Királyságra jellemző, de a korkép világszerte sokfelé helytálló. (Vertovec, miután megalkotta e fogalmat, a koncepció népszerűségének ugrásszerű növekedésének lehetett tanúja, pl. újonnan alapított szuper-diverzitás kutatóintézetek által). Ennek értelmében tehát az a mód válik sokszínűvé, amelyen a sokszínűség maga egy társadalomban létrejön, kialakul, s amilyen alakzatot ölt, vagyis a szuper-diverzitást a diverzitás diverzifikációjaként is felfoghatjuk. Ez természetesen a multikulturális kontextusban megvalósuló orvos-beteg találkozás újraértelmezéséhez és újraértékeléséhez vezetett. Az interkulturalitásról szóló diskurzus mentén olyan különböző kulturális identitásokat kell itt azonosítanunk, akik egymással és környezetükkel folyamatos kölcsönhatásban vannak. Az interkulturalitás folyamatként értendő, amely interakciót és változást előfeltételez – ebből a szempontból tehát normatív értelemben is felfogható, vagyis a változásra való nyitottság nélkül nem képzelhető el interkulturális szituáció.³²⁹ Ezen túl, természetesen fontos itt ismét emlékeztetni, hogy a kultúrát nem a jelentések egy zárt, stabil elrendeződéseként kell felfognunk, sokkal inkább az adott identitás referenciakereteként, ami csoporttagságokat, valamint a hitek, társadalmi szerepek, státuszok összességét foglalja magában, ezzel egy egyedi kompozíciót hozva létre az adott szituációban – akképpen, ahogy különböző körülmények közepette

³²⁸ S. Vertovec Super-diversity and its implications. *Ethnic and Racial Studies* Vol. 30 No. 6 November 2007 p. 1024.: „*Britain can now be characterised by ‘super-diversity,’ a notion intended to underline a level and kind of complexity surpassing anything the country has previously experienced. Such a condition is distinguished by a dynamic interplay of variables among an increased number of new, small and scattered, multiple-origin, transnationally connected, socio-economically differentiated and legally stratified immigrants who have arrived over the last decade*”

³²⁹ Legalább is az interkulturalitás-diskurzus „nyugati” képzete szerint: nem evidens ti., hogy ezt a széles körben használt koncepciót ugyanilyen előfeltevések mellett használják pl. a távol-keleti tradícióban.

különféleképpen pozícionálhatjuk önmagunkat.³³⁰ E sokrétű változásoknak tudható be, hogy a gyógyítási folyamatban a már említett három különböző szereplő azonosítható: az ellátórendszer intézménye, az egészségügyi szakdolgozó (az orvost is ideértve természetesen) és a páciens maga. Esetenként mindegyikük eltérő kulturális identitással és a tájékozott beleegyezést körvonalazó és érintő morális tényezőkről vallott különböző értelmezésekkel és jelentőséggel.

Mint a bioetika egy kitüntetett területét, a tájékozott beleegyezés megszerzésének kérdését a vonatkozó szakirodalom alaposan taglalja. A bioetika antropológiai fordulata után az azt megalapozó elv, az autonómia tiszteletének elve kultúraközi kontextusba helyeződött: vajon ennek az elvnek tényleg ugyanaz a jelentése és jelentősége a világ valamennyi közössége számára? Jóllehet a vita³³¹ arról, hogy a kultúrának mekkora morális súlya lehet az etikában továbbra is tart, a legtöbben egyetértenének abban, hogy lehetséges olyan, az adott közösségre jellemző specifikus érték(rend), amely befolyásolja morális döntéshozatalainkat. Az itt következő érvekkel ezt az álláspontot szeretném támogatni, ahhoz hasonlatosan, mint ahogyan az ezredforduló környékén megjelenő afrikai, latin vagy iszlám bioetikák³³² is e jelenségkör tisztázásának sürgető igényére hívják fel a figyelmet.

³³⁰ Ismert tény, hogy ha például egy távol-keleti konferencián egyedüli európai keresztényként adok elő, akkor vallási hovatartozásom előtérbe kerül pl. az életkoromhoz vagy a nemi identitásomhoz képest, stb.

³³¹ Segun Gbadegesin (2007): *The Moral Weight of Culture in Ethics African American bioethics : culture, race, and identity* / Lawrence J. Prograis, Jr., and Edmund D. Pellegrino, eds. pp. 25-44

³³² lásd pl. Florencia Luna (2006) *Bioethics and vulnerability. A Latin American View*. Rodopi; Abdulaziz Sachedina: *Islamic Biomedical Ethics*, Oxford UP 2009.; L.J. Prograis, Jr.-E.D. Pellegrino, eds., *African American bioethics: culture, race, and identity*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2007.

5.3.2. Az értékek kulturális dimenziói

A neves holland szociálpszichológus, a szervezeti antropológia emeritusa a Maastrichti Egyetemen, Geert Hofstede a nyolcvanas években dolgozta ki a kulturális dimenziók elméletét³³³ (*cultural dimensions theory*), amelyen keresztül – pusztán példaként – szeretném bemutatni, hogy a kultúrákban megmutatkozó értékkülönbségek hogyan befolyásolhatják a medicina és a bioetika kitüntetett kérdéskörét, a tájékozott döntéshozatalt. Az eredeti problémafelvetés az IBM multinacionális nagyvállalatnál töltött évei során fogalmazódott meg benne: a különféle kulturális háttérrel rendelkező munkavállalók hogyan tudnak a szervezeti struktúrában boldogulni, milyen problémákkal küzdenek és hogyan adaptálódnak. Kutatócsoportjával együtt 70 országból gyűjtött be információkat a cég munkavállalóinak körében, majd azokat elemezve 6 különböző dimenziót³³⁴ különített el egymástól, amelyekre, mint a nemzeti kultúrák (*national cultures*)³³⁵ hatékony összehasonlíthatóságának egy eszközére tekintett. A könyv első kiadását követő számos kritikára a második kiadásban (2001) próbál válaszolni Hofstede, nem minden esetben meggyőzően. A gondolatmenetem számára e helyütt annyit érdemes rögzíteni, hogy minden nehézsége ellenére az azóta napvilágot látott egyéb elemzésekkel ³³⁶ összevetve úgy tűnik, hogy Hofstede értékdimenziói nagy vonalakban (értsd: nagy skálás összevetésben) mégis csak helytállóak. Egyszerűbben fogalmazva: azok a dimenziók, amelyeket Hofstede és kutatótársai megfogalmaztak, valóban létező eltéréseket tükröznek, attól függetlenül, hogy e különbségek

³³³ Hofstede, G. *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations Across Nations*. 2nd Edition, Thousand Oaks CA: Sage Publications, 2001 (1980)

³³⁴ Ez természetesen egy erősen leegyszerűsített, kompakt ábrázolása egy hosszú történetnek: valójában az egész folyamat a '60-as évek közepétől kb. 20 éven át tartott és eredetileg 4 dimenziót jelentett, amiből kb. újabb 20 év és újabb kutatótársak bevonása után lett végül 6 dimenzió. cf. Hoppe, Michael H.; Hoppe, Michael H. (February 2004). "An Interview with Geert Hofstede". *Academy of Management Executive*. 18 (1): 75–79. doi:10.5465/ame.2004.12689650

³³⁵ Hofstede maga is tisztában van e kifejezés problematikus voltával és azzal a veszéllyel, ami egy erősen leegyszerűsítő olvasattal jár: egyrészt a kultúrák nem nemzetiek és nem statikusak, másrészt pedig a „nemzeti” szinten megfogalmazott karakterisztikumok nem vihetők át az individualitások szintjére automatikusan. Márpedig az óvatlan és felületes olvasó hajlamos e két következtetést automatikusan és nagyrészt öntudatlanul levonni.

³³⁶ pl. a World Values Survey adataival. cf.: Tausch, Arno, *Hofstede, Inglehart and Beyond. New Directions in Empirical Global Value Research* (May 14, 2015) <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2606243>

értelmezésén és néhány módszertani kérdésen lehet vitatkozni. A „nemzeti kultúra” fogalma számára nagyrészt azt hivatott jelölni csupán, hogy nem individuális kulturális identitásokról van szó elemzéseiben, hanem országokról, és az egyes értékdimenziókban megjelenő pontszámok önmagukban nem, csakis összehasonlításban funkcionálnak. Ugyanakkor szilárdan hisz abban, hogy az értékek a kultúrák stabil alkotóelemei (sokkal inkább, mint bármely kulturális gyakorlat), vagyis „egy kultúraközi komparatív kutatásnak az értékek mérésével kezdődik”³³⁷

A hat azonosított értékdimenzió Hofstede szerint a következő: (1) hatalmi távolság (PDI – power distance index); (2) individualizmus vs. kollektívizmus (IDV); (3) maszkulinitás vs. femininitás (MAS)³³⁸; (4) bizonytalanságelkerülési index (UAI – uncertainty avoidance index); (5) hosszú vagy rövid távú orientáció és (LTO – long term orientation); és (6) engedékenység vs. korlátozás (IND – indulgence vs. restraint)³³⁹. Ezek közül kettőt fogok használni, hogy bemutassam a tájékozott döntéshozatal összefüggésében felmerülő problémákat. A hatalmi távolság (néhány fordításban hatalmi távköz) röviden összefoglalva annak jellemzésére szolgál, hogy egy adott ország, hogyan bánik az emberek közötti egyenlőséggel. A magas pontszámot kapott országok inkább elfogadják a hierarchikus rendet és a számottevő különbségeket, míg az alacsony PDI az egyenlőségre való törekvést, és a felmerülő egyenlőtlenségek meggyőző igazolásának igényét jelöli. Lefordítva mindezt az egészségügyi szcenárióra: milyen összefüggést mutat a PDI értéke az orvos-beteg hatalmi asszimetriával a tájékozott döntéshozatal feltételeinek biztosítása vonatkozásában? Úgy tűnik, hogy erős összefüggés mutatkozik a gyógyítási folyamat számos elemével kapcsolatban, melyről Hofstede is számot ad a kutatása

³³⁷ Hofstede et al: *Cultures and organizations – software of the mind*. 3rd ed. McGraw-Hill Education, 2010 (1991), p. 28.

³³⁸ Ez utóbbi kettő – nem magyar nyelvű – fordítása körül több vita is napvilágot látott, pl. mást jelent az individualizmus Kínában, vagy a nemi szerepekkel a világ számos részén más tulajdonságok asszociálódnak.

³³⁹ Magyar nyelvű terminológia nem kristályosodott még ki, főként nem az utolsó, 6. dimenzió esetében, amelyet a legtöbb magyar nyelvű írás egyszerűen nem is vesz figyelembe, s vagy az első kiadásban közétett négy, vagy az utána egyel kiegészített öt dimenziós modellt használja. A World Value Survey (WVS) elemzések és a GLOBE felmérés azonban megerősítette e hatodik értékdimenzió létjogosultságát (helyenként subjective well-being vs. survival kategóriaként nevezve). Ezt Michael Minkov bolgár nyelvész összehasonlító elemzései nyomán tették Hofstede modelljéhez és a 24. lábjegyzetben hivatkozott műben tették közzé először.

alapján: a magas hatalmi távolság index értékkel rendelkező országokban az orvos – beteg találkozások szignifikánsan rövidebbek és sokkal formálisabbak, kevés helyet hagyva informális, váratlan információ cserének.³⁴⁰ Véralással és transzfúzióval kapcsolatban is világos különbségek rajzolódnak ki: az alacsonyabb PDI értékkel bíró országokban több a véradó és a kórházakban is több a vér. Természetesen ezek nagyon összetett jelenségek, rengeteg meghatározó faktorral, a vonatkozó kutatások azonban módszertanilag igazolható módon tették lehetővé a korrelációk megfigyelését.³⁴¹ Ha tehát van evidencia e különbségek létezésére, ez könnyen a tájékozott beleegyezés biztosítására vetülő kockázatként értékelhető. A tekintély elfogadása és a függőség érzete nagy érzelmi távolság megélése mellett könnyen megjelennek akkor, amikor alacsony és magas PDI országok állampolgárai az asztal két, ellentétes oldalán ülnek. Például amikor az intézményi szabályozás a belső szabályok szigorú követését írják elő, miközben az orvos nagy fokú függetlenséget feltételez a betegről, aki eltérő következtetéseket von le félreértve az orvos viselkedését. Ad hominem típusú érvelések szintúgy fontos szerepet játszhatnak alacsony PDI értékkel bíró országok betegeinél, akik mindent kritika nélkül elfogadnak, ami az (felsőbbrendű) orvostól jön, hiszen ezt „az orvos” mondta (és ennél fogva minden bizonnyal így van). E gondolatmenettel természetesen nem azt állítom, hogy ezek a kockázatok nem állnak fenn ugyanazon közösség tagjai között, különösképpen mivel a PDI értékek különbségei ugyanazon országban osztályok, szocio-ökonómiai státusok, sőt foglalkozások között is fennállnak. Ugyanakkor azt állítom, hogy ezek a tényezők szignifikáns veszélyt jelentenek a tájékozott döntéshozatal folyamatára, mégis a legtöbb esetben elkerülte figyelmünket.

Az individualizmus vs. kollektívizmus dimenzióban megfogalmazott belátások a szakirodalomban jól ismert problémákat feszegetnek: a nagyra becsült „autonómia tiszteletének” alapelve egyértelműen az individualisztikus liberális társadalmak ethoszában gyökerezik. De amíg ez a sztenderd könnyen magától értetődőnek tűnhet az euro-amerikai kultúrkörben, egészen másfajta értelmezései vannak számos

³⁴⁰ Hofstede: *Cultures and organizations – software of the mind*. 2010. p. 71

³⁴¹ cf. de Kort, Wagenmans E, van Dongen A, Slotboom Y, Hofstede G, Veldhuizen I. Blood product collection and supply: a matter of money? *Vox Sang*. 2010 Apr;98(3 Pt 1):e201-8. doi: 10.1111/j.1423-0410.2009.01297.x

közösségekben szerte a világon: nem feltétlenül (vagy egyáltalán nem) az egyénnek kell önmagában döntést hoznia és viselnie érte a felelősséget. Hofstede modelljében ez a dimenzió a lazán vagy szorosan fűzött társadalmi keretrendszer, vagy „védőháló” preferenciáira vonatkozik. Míg az individualista társadalmakban elvárás, hogy az egyén gondoskodjon magáról és szűk családjáról, addig a kollektivistikus modellben a közösség gondoskodik az egyénről, kötelességtudó és engedelmes lojalitásért cserébe. Számunkra nehézségbe ütközhet a közös vagy megosztott felelősségvállalás értelmezése pl. életveszélyt jelentő helyzetekben hozott döntések esetében, ha ezt a döntést a közösség vagy egy vezető hozza meg a páciens helyett. Ugyanez vonatkozik a kulturális mediátorok, vagy egészségügyi tolmácsok esetére is: a közvetítő harmadik fél erkölcsi és jogi felelőssége több, mint problematikus. Vagy éppenséggel az őszinte és nyílt kommunikáció sokféleképpen értelmezhető, a becsületes és elvárt viselkedésmódtól a közösség érdekeinek durva megsértéséig. Ebből adódóan a számunkra alapértéknek tekintett igazmondás helyénvalósága pontos kulturális előfeltevések³⁴² ismeretét igényeli az adott helyzetben és nem szükségszerűen a helyes út, még ha bioetikai elveink mellett morális intuíciónk is ezt súgják.

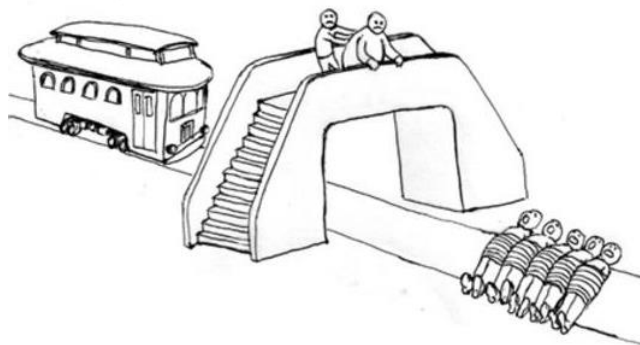
Az IVS dimenzió tehát világosan mutat rá olyan értékkülönbségekre, amelyeknek közvetlen hatása van a morális döntéshozatali folyamatokra és a tájékozott beleegyezés elérésére, amennyiben erősen kapcsolódik az autonómia fogalmának különböző percepcióhoz és értelmezéséhez.

5.3.3. A morális döntéshozatal és a nyelv kérdésköre

Utolsóként egy kevésbé ismert, viszont annál fontosabb kérdéskört érintek: van-e valamilyen kapcsolat, összefüggés az anyanyelv(ek)en vagy idegen nyelvként elsajátított nyelven való gondolkodás és a morális döntéshozatal között? Alapvetően arra gondolnánk, hogy egy erkölcsi dilemmára adott válasznak nem szabadna attól függenie, hogy milyen nyelven tették közzé a kérdést, ha azt pontosan megértettük.

³⁴² cf. Oliffe, J. - Thorne, S. - Hislop, T. G. - Armstrong, E-A. "Truth Telling" and Cultural Assumptions in an Era of Informed Consent, *MSN Fam Community Health*. 2007. Vol. 30, No. 1, pp. 5-15.

Az újabb kutatások³⁴³ azonban ennek ellenkezőjét sugallják: a barcelonai székhelyű Center for Brain and Cognition munkatársa Albert Costa és társai úgy porolták le Philippa Foot híres villamos dilemmáját³⁴⁴, hogy egy kicsit eltérő és ezzel radikálisan új kontextusba helyezték azt.³⁴⁵ Arra voltak ugyanis kíváncsiak, hogy mi történik akkor, ha e probléma két alapverzióját, nem anyanyelvünkön – függetlenül melyik is az - gondoljuk végig. Ehhez gondosan megtervezett kísérleteket készítettek és hajtottak végre az USA-ban, Franciaországban, Koreában és Izraelben angol, spanyol, koreai, francia és héber anyanyelvű közösségekben. Például spanyol anyanyelvű, angolul jól beszélő ill. angol anyanyelvű spanyolul jól beszélő csoportokban. Először a dilemma ún. gyaloghíd verzióját használták (1. ábra), ahol a cselekvő ágens egy gyaloghíd tetejéről figyeli a közeledő villamost. Azt látja, hogy a villamos hamarosan öt embert fog halálra gázolni, és úgy ítéli meg, hogy az egyetlen módja a tragédia elkerülésének az, ha a mellette álló nagy darab embert („heavy man”) a sínre löki, ezzel megállítva a villamost. Igaz, így ez az ember meghalna, viszont öt másikat meg tudna menteni.



1. ábra. Ph. Foot villamos dilemmájának gyaloghíd (*footbridge*) verziója. (forrás:

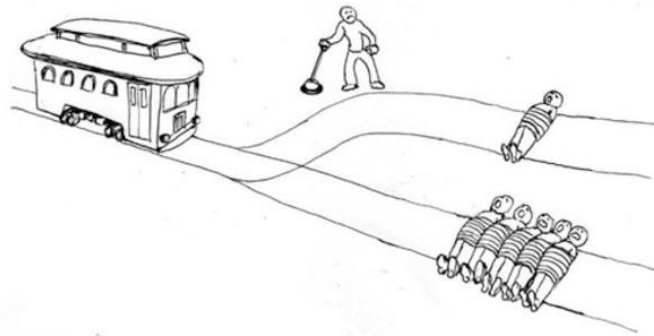
<https://kevinbinz.com/tag/footbridge-dilemma/>)

³⁴³ lásd pl. Costa A, Foucart A, Hayakawa S, Aparici M, Apestequia J, Heafner J, et al. (2014) Your Morals Depend on Language. PLoS ONE 9(4): e94842. doi:10.1371/journal.pone.0094842; vagy Geipel J, Surian L, Hadjichristidis C; How Foreign Language Shapes Moral Judgment. Journal of Experimental Social Psychology 59 February 2015 pp.8–17.

³⁴⁴ Foot, Philippa. The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. Oxford Review, Number 5, 1967.

³⁴⁵ A cikk első megjelenése óta a villamos dilemma (trolley problem) Foot eredeti szándékától függetlenül számtalan formában, verzióban, összefüggésben látott napvilágot, de a nyelvi dimenziót e fél évszázadban tudtommal senki sem érintette.

Utilitáriánus alapon szemlélve ez egy ember feláldozása öt megmentésért, ami persze egyúttal az emberölés morális tilalmát hagyja figyelmen kívül. Ezek után módszertani okokból egy másik verzióval ismételték meg a kísérletet, ahol is a gyaloghíd helyett egy váltóberendezés és egy alternatív sínpálya szerepel (2. ábra). Itt az ágens látja,



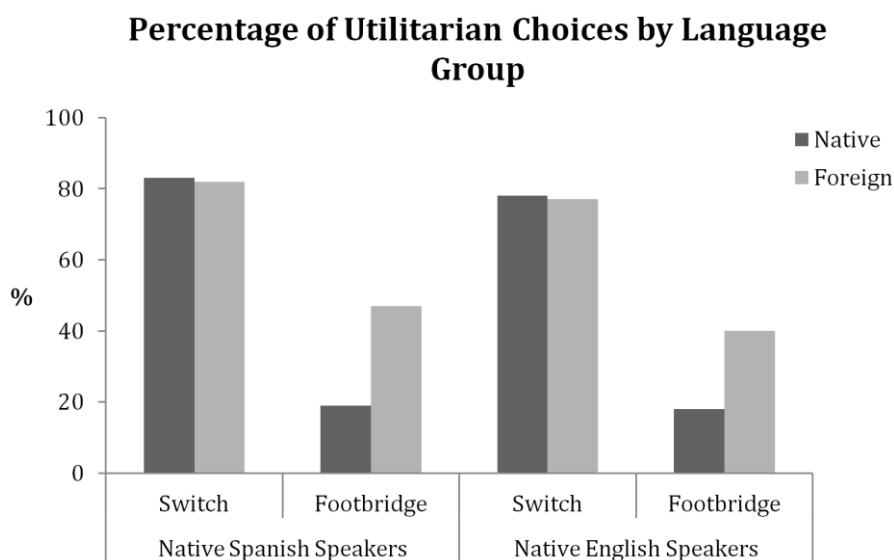
2. ábra: Ph. Foot villamos dilemmájának váltókaros (*switch*) verziója. (forrás: <https://kevinbinz.com/tag/footbridge-dilemma/>)

amint a villamos közeledik és öt embert fog elütni, de tudja, hogy a váltókar meghúzásával egy másik pályára tudja terelni, ahol azonban egy embert fog halálra gázolni – ezzel a cselekedettel így a baleset egy emberélelet követel öt helyett. A két eset közötti leglényegesebb különbség az érzelmi involváltság szintje: amíg az első esetben fizikai kontaktus kell egy ember megöléséhez (lelökéséhez), a második verzióban a kar meghúzása érzelmileg kevésbé averzív. A hipotézist egy erkölcspszichológiai modellre³⁴⁶ alapozták, amely szerint „az erkölcsi ítélet legalább két erő komplex összjátékának eredménye: egyfelől intuitív, nagyrészt automatikus folyamatok határozzák meg, amiket az adott kérdés emocionális tartalma határoz meg, másfelől pedig racionális, erőfeszítést igénylő, kontrollált folyamatok, melyeket a lehetséges kimenetek tudatos értékelése befolyásol.”³⁴⁷ E modellben az intuitív folyamatok a deontológiai ítéletek meghozatalát támogatják, tehát amelyek a

³⁴⁶ cf. Greene, J. - Haidt, J. How (and where) does moral judgment work? Trends Cogn Sci. 6. 2002. 517–523. o. doi:doi:10.1016/S1364-6613(02)02011-9. vagy Haidt, J. The new synthesis in moral psychology. Science 316. 2007. 998–1002. o.

³⁴⁷ Costa: i.m. 1.o.

közösségekben uralkodó értékekkel és normákkal való egyetértésen alapulnak, míg a racionálisan kontrollált folyamatok a nagyobb haszonnal járó ítéleteket, vagyis az utilitariánus döntéseket favorizálják. Mindezekből adódóan a kutatók azzal a feltételezéssel éltek, hogy idegen nyelven³⁴⁸ gondolkodva az utilitarisztikus döntések száma növekszik, hiszen egy tanult, második nyelv használata kevésbé intenzív emocionális reakciót stimulál, mint az anyanyelv, ezzel a racionális mechanizmusok felé tolva el az arányt az intuitív, érzelmi alapúhoz viszonyítva.³⁴⁹ Az eredmények (3. ábra) alátámasztották, hogy míg a váltókaros verzióban, ahol az érzelmi involváltság jóval kisebb a másikkhoz viszonyítva, nagyjából hasonló arányban (~80%) hoztak utilitarisztikus döntést a problémáról az anyanyelven és az idegen nyelven gondolkodók, addig az érzelmileg jóval megterhelőbb gyaloghidas verzió esetében nagyjából kétszer annyian hoztak utilitarisztikus döntést idegen nyelven, mint



3. ábra: Utilitariánus döntést hozók százalékos megoszlása nyelvi csoportonként.

(Forrás: Costa et al: i.m. 5.o.)

³⁴⁸ Ismét megjegyzendő, hogy ez független a nyelvtől magától, az számít csupán, hogy anyanyelve-e vagy idegen nyelvként tanult, második, harmadik, stb. nyelv az adott ember számára. Későbbi kísérletek további nyelvek esetében is igazolták e jelenséget, pl. kínai, török, orosz.

³⁴⁹ A nyelv és az érzelmi stimulus vonatkozásában számos más kísérlettel igazolták az összefüggést, pl. tiltott kifejezések hatásának fiziológiai vizsgálata (a bőr konduktivitásának alapján) különböző nyelveken, cf.: Harris, CL.; Ayçiçeği, A; Gleason, JB; Taboo words and reprimands elicit greater autonomic reactivity in a first language than in a second language. *Applied Psycholinguistics*, Vol 24(4), Oct 2003, 561-579

anyanyelven gondolkodva.³⁵⁰ A kísérletet kutatásmódszertani szempontból gondosan megtervezték, a különböző tényezőket, amelyek befolyásolhatják az eredményeket kontrollálták, az eredményeket pedig más, későbbi kutatások³⁵¹ is alátámasztották.

Mindezek alapján állítható, hogy morális dilemmáinkra adott válaszaink attól is függenek, hogy anyanyelvünkön vagy idegen nyelven szembesülünk az adott kérdéssel. Ha számításba vesszük, hogy globalizált világunkban százmilliók³⁵² beszélnek és intézik mindennapi ügyeiket – beleértve morális kérdésekben való döntéshozatalokat is – számukra idegen nyelven, ez az eredmény jelentős belátásnak tekinthető a tájékozott beleegyezést övező kérdések vonatkozásában is.

Ezek az eredmények mindazonáltal teljes összhangban vannak a bioetika antropológiai fordulatának szellemiségével, vagyis végső soron a partikuláris meghatározottságok univerzalizálásának kritikájával.

A következő fejezetben néhány, az egészségügyben (az egészségügyi oktatást is beleértve) jellemző kulturális kompetencia modellt fogok röviden bemutatni, majd a **második fejezetben taglalt filozófiai hermeneutikai elemzés és a harmadik fejezetben körvonalazott kultúra koncepció belátásait alapul véve** fogalmazom meg kritikai észrevételeimet.

³⁵⁰ Futólag szeretném itt megjegyezni, hogy kevésbé kontrollált, tantermi körülmények között néhányszor magam is megcsináltam angolul jól beszélő magyar nyelvű gyógytornász hallgatókkal e kísérletet, ami mind ahányszor Costáékhoz hasonló eredményt hozott.

³⁵¹ pl. Geipel J, Surian L, Hadjichristidis C; How Foreign Language Shapes Moral Judgment. *Journal of Experimental Social Psychology* 59 · February 2015 pp. 8–17. vagy C. Harris C, “Bilingual Speakers in the Lab: Psychophysiological Measures of Emotional Reactivity,” *J Multiling Multicult Dev*, vol. 25, pp. 223–247. ill. B. Keysar, S.L. Hayakawa, S.G. An, “The foreign-language effect: thinking in a foreign tongue reduces decision biases,” *Psychol Sci*, vol. 23, 2012. pp. 661–668,

³⁵² Az IOM (International Organization for Migration) legfrissebb jelentése szerint (World Migration Report 2018) 244 millióra volt tehető 2015-ben csak a nemzetközi migránsok száma. Ennél jóval több azonban azok száma, akik az anyanyelvükétől eltérő nyelvet beszélő országban élnek, dolgoznak vagy tartózkodnak.

*Judging a person does not define who they are. It
defines who you are.*

Jonathan Kestenbaum³⁵³

6. (Inter)kulturális kompetencia és orvos-beteg találkozás

Rég volt az az idő, amikor az emberiség egyetlen nyelven kommunikált³⁵⁴ és az is azzal ért véget számára, hogy a mindentudás iránti vágy végső soron olyan mélyre taszította Babel tornyából, hogy még 500 évvel ezelőtt is kb. 14000 nyelven volt kénytelen beszélni.³⁵⁵ Ez a szám még ma is 6000 feletti, bár a populáció 40%-a mindössze nyolc nyelv valamelyikét beszéli. Mégis, úgy tűnik, a múlt század közepéig nem alakult ki igény arra, hogy a különféle nyelvű és kulturális identitású emberek közötti interakciók problémáit egységes keretbe ágyazzák. A társadalomtudományos kontextusban értelmezhető interkulturalitásról szóló diskurzusok nagy része kommunikációelméleti gyökerekkel bír, vagyis alapvetően a nyelvészet területéről származik, míg egy másik jelentékeny hányada a szociálpszichológia és az antropológia területére tehető.³⁵⁶ Magát a kompetencia kifejezést is Chomsky vezette be a nyelvészeti diskurzusba az 1950-es évek végén. Edward T. Hall '59-es „The Silent Language”-e (kb. am. A néma nyelv) vagy a pár évvel későbbi Rejtett Dimenziója, vagy Gordon Allport „Az előítélet” című (*The Nature of prejudice*), 1954-es munkái nagyban hozzájárultak a kultúráközi érintkezés tematizálásához.

³⁵³ Kb.am. „Ha megítélsz egy embert, az nem határozza meg őt. Az téged határoz meg”. Báró Kestenbaum az angol Lordok Háza egy munkáspárti tagja.

³⁵⁴ Mózes I. könyve 11. fejezet

³⁵⁵ B.H. Spitzberg – G. Changnon: Conceptualizing Intercultural Competence. in: D.K. Deardorff: The SAGE Handbook of Intercultural Competence. Sage, Los Angeles, 2009. p. 2.

³⁵⁶ A Husserl 5. karteziánus elmékedésében megjelenő idegen tapasztalat (*Fremderfahrung*) elemzése, majd a kései Husserl gondolatvilágában helyet kapó kulturális életvilágok ütközésének tapasztalatából eredő 'egyetlen világ képzeté', és az idegen életvilágokkal való találkozásban feltárható értelemképződés vizsgálata természetesen megkerülhetetlen „katalizátor”ként értelmezhető, amely pl. Alfred Schütz „Az idegen”-jén keresztül direkt módon hat a társadalomtudományos gondolkodásra. Ahogyan G. Simmel 1908-as Szociológiájához készült „Exkurzus az idegenről” fejezet sem megkerülhető egy genealógiára való utaláskor.

Az interkulturális szituációk kezelésének az egészségügyben hagyományosan két útja rajzolódik ki: 1) kulturális v. egészségügyi mediátorok vagy tolmácsok alkalmazása (*medical interpreter* vagy *cultural mediator*); 2) illetve az egészségügyi szakemberek kompetenciáinak fejlesztése. Oktatáspolitikai és egyéb társadalmi tényezők függvénye, hogy egy adott országban melyik megoldást preferálják, de jelen pillanatban mindenesetre a kompetencia-alapú fejlesztés tűnik Európában elterjedtebbnek. Magyarországon az egészségügyi kurrikulumok szinte kizárólag ezt tartják szem előtt.³⁵⁷ A fentebbi elemzések alapján (különösen az 5. fejezet) talán könnyen érthető, hogy leendő orvosoktól, egészségügyi szakdolgozóktól olyan készségek kimunkálását kívánjuk meg e kompetenciák fejlesztése során, amely alapjaiban mond ellent annak a légkörnek, melyben szaktudásuk túlnyomó többségét megszerzik. A nemzetközi – főként angolszász – szakirodalomban természetesen számtalan kísérlet létezik e probléma áthidalására, melyeket címszavakban tartok itt szükségesnek megemlíteni: a *cultural knowledge*, *-awareness*, *-sensitivity*, *-competence*, *-intelligence*, kiegészítve olyan váltakozó értelmű előtagokkal, mint *inter-*, *cross-* és *trans*. Vagy újabban a *cultural humility* vagy a *cultural integrity* koncepciói, ill. még újabban a kultúra fogalmát, mint a valós szociális problémák elfedésére is kiválóan alkalmas kategóriát ért kritikák eredményeként a *narrative humility* elképzelés³⁵⁸. Nem létezik egységes definíció az alapvetően azonos értelemben használt interkulturális ill. kulturális kompetenciákat illetően. Az egészségügyben egyik legelterjedtebben használt megfogalmazása szerint: „...az ellátórendszer azon képessége, miszerint olyan ellátást tud olyan formában biztosítani a különféle (kulturális) értékekkel, meggyőződésekkel és magatartással rendelkező betegek számára, amely megfelel a betegek szociális, kulturális és nyelvi szükségleteinek”³⁵⁹

Az alábbiakban négy népszerű modellt mutatok be, amelyek egészségügyi vonatkozása lényeges, vagy használatuk gyakorlata folytán, vagy konceptuális vonatkozásaik révén, mert pl. kifejezetten erre a célra alkották meg őket.

³⁵⁷ Voltak kísérletek roma mediátorok képzésére, de rövid idő múltán ez abbamaradt ill. jelenleg is folyik egészségügyi szakfordító képzés, aminek azonban egészen más a profilja.

³⁵⁸ DasGupta, S. Narrative Humility. The Lancet. Volume 371, ISSUE 9617, P980-981, March 22, 2008 2008

³⁵⁹ Betancourt J, Green A, Carrillo J. Cultural competence in health care: emerging frameworks and practical approaches. The Commonwealth Fund, New York, NY, 2002

6.1. A kulturális intelligencia megközelítés: CQ, vagyis a kulturális kvóciens

P. Christopher Earley és Soon Ang vezette be a kulturális kvóciens (CQ) fogalmát először a társadalom- (és menedzsment) tudományok területén 2003-ban, elsődleges célját tekintve az üzleti világban folyó gyakorlatok hatékonyságát elősegítendő.³⁶⁰ A CQ azt hivatott jelezni, hogy mennyire képes valaki hatékony interakcióba lépni eltérő kulturális identitású emberekkel. Vagyis felismerjük-e a kulturális különbségeket előzetes tudásunk és a tudatos jelenlétén (*mindfulness*) keresztül, amely lehetővé teszi, hogy megfelelően tudjunk viselkedni más kultúrák tagjaival.³⁶¹ A globalizációnak köszönhetően a koncepció jelentősége természetesen rohamosan nő, főként a globális pénzügyi és üzleti világ kiszámíthatóságra törekvő légkörében, amellett, hogy a transznacionális üzletek létrejöttének sikere nagyban függ a partnerek közötti megértés biztosításától. De általánosságban is elmondható, hogy az emberek számára egyre több lehetőség adódik másokkal való találkozásra, akár a világ – hozzájuk képest – legtávolibb pontjáról is.³⁶² Azon előfeltevések azonban, amelyekkel ezen interakciók során öntudatlanul is minduntalan élünk, könnyen megghiúsíthatják céljainkat, esetenként akár súlyos következményekkel sújthatnak (pl. az egészségügyi szcénában). A kulturális intelligencia koncepciója így tehát legitimálva látta önmagát, mint az egyre elterjedtebb interkulturális szituációkban való helytállás keretrendszerét és egyben sikerének jelzőeszközét.

Amikor 2003-ban az első koncepció napvilágot látott, a CQ alapvetően azt volt hivatott jelezni, hogy milyen mértékig működik az adott személy kulturális percepciója, vagyis mennyire biztosan tudja megkülönböztetni egy konkrét viselkedés vonatkozásában az inkább kulturális ill. az inkább személyes

³⁶⁰ Earley, C & Ang, S. (2003) *Cultural Intelligence: Individual Interactions Across Cultures*, Stanford, California Stanford Business Books.

³⁶¹ Ang, S – Dyne. L. v.: *Handbook of cultural intelligence: Theory, Measurement, and Applications*. M.E. Sharpe, 2008.

³⁶² cf. Thomas, DC – Inkson, K. *Cultural Intelligence: Living and working globally*. Berrett-Koehler Publishers 2009.

meghatározókat.³⁶³ E képesség révén a kulturális különbségek azonosításával az üzleti gyakorlat sokkal hatékonyabbá válik. A kulturális intelligencia terminus maga arra az elméleti pozícióra utal, amely a kulturális háttér meghatározó szerepét hangsúlyozza az egyéni viselkedésben és a különféle helyzetekhez való alkalmazkodás képességében. Alapvetően egy sokkal átfogóbb és általánosabb fogalom, az értelmi intelligencia egyik alkategóriájaként szokás hivatkozni rá a pszichológiában. Salovey és Mayer 1997-es újraírt definíciója szerint az érzelmi intelligencia: „a képesség érzelmek felfogására, az érzelmek integrálására a gondolkodás előmozdítása végett, az érzelmek megértése és szabályozásának képessége a személyes gyarapodás előmozdítása érdekében.”³⁶⁴ A kulturális intelligencia koncepciója ennek fényében relatíve új és az egyén azon képességre utal, amellyel képes bizonyos típusú problémák és helyzetek kezelésére. A *The Cultural Intelligence Difference* című könyvében David Livermore mellett érvel, hogy a magas CQ-val rendelkező embereknek természetes hajlamuk, képességük van az ismeretlen, váratlan helyzetekkel való megbirkózásra.³⁶⁵ Nincsenek szükségképpen tisztában a különböző kultúrák apró kis részleteivel, de rendelkeznek egy olyan lényegi jellemvonással, amely hatékonyá és előzékenyvé teszi őket minden helyzetben.³⁶⁶ Az elmélet képviselői szerint a kulturális intelligenciának három forrása van: kognitív, fizikai és emocionális.(3. ábra) Vagyis ahhoz, hogy képesek legyünk együttműködni nem csak mentálisan és fizikailag, de érzelmileg is

³⁶³ Tehát példának okáért valaki azért szívja-e az orrát, mert honi világában (*Heimwelt*) ez az elfogadott válasz a folyó orr kérdésére, így az ő számára az orrvilágadék zsebkezdőbe való összegyűjtése és tárolása számít gusztustalannak és elfogadhatatlannak, avagy szimplán nevelatlanségből.

³⁶⁴ Mayer, J. D., & Salovey, P. (1997). What is emotional intelligence? In P. Salovey & D. J. Sluyter (Eds.), *Emotional development and emotional intelligence: Educational implications* (pp. 3-34). New York: Harper Collins. „*the ability to perceive emotion, integrate emotion to facilitate thought, understand emotions and to regulate emotions to promote personal growth*” p.22

³⁶⁵ David Livermore: *The Cultural Intelligence Difference: Master the One Skill You Can't Do Without in Today's Global Economy*. AMACOM 2011.

³⁶⁶ E nehézség jelzésére elég itt utalni arra a szerencsétlen helyzetre, amikor 2009-ben, Tokióban Barack Obama akkori amerikai elnök kézfogással és majd' 90 fokos meghajlással üdvözölte Akihito japán császárt a Csendes óceán mindkét partján megütközést váltva ki ezzel. Egyrészt miközben a japánok méltatták az elnök kulturális érzékenységét, viselkedése mégis rossz szájízt hagyott maga után, hiszen az ő kultúrájukban a meghajláshoz nem társulhat fizikai kontaktus; másrészt viszont az amerikaiak nagy részében megrökönyödést váltott ki a mély meghajlás, amit a szabad világ legfőbb vezetőjének egy idegen hatalom előtti megalázkodásaként értékelték. A világ jelentős részén ettől függetlenül e gesztust a hagyományok iránti tisztelet és a kulturális érzékenység jeleként értékelték. cf: Justin McCurry: *Obama's critics should be bowing their heads*. The Guardian News. 8 Nov 2009 14.22 GMT. <https://www.theguardian.com/world/blog/2009/nov/18/obama-japan-bow> (elérve: 2019.04.10)

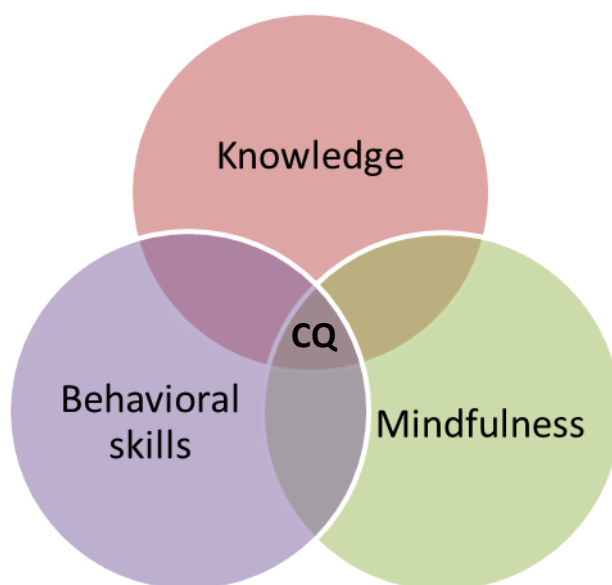
felkészültnek kell lennünk. Ekképpen nem érhető el pusztán azáltal sem, hogy tudjuk, milyenek más kultúrák, ismerjük konkrét tartalmi elemét, amelyek problémákat okozhatnak. Az extenzív társadalomtudományi – főként antropológiai – kutatásoknak köszönhetően rengeteg információ áll rendelkezésünkre az egyes kultúrákat illetően. A Yale Egyetemen ma is működő HRAF (Human Relations Area Files) adatbázis egyik elektronikus gyűjteménye az 'eHRAF: World Cultures' az 1930-as évek óta, a világ összes elérhető kultúrájáról szisztematikusan gyűjtött információkat teszi szinte bárki számára könnyen elérhetővé.³⁶⁷ Thomas és Inkson szerint a kulturális intelligencia nem csak specifikus tudást foglal magában a különböző kultúrákról, hanem általános tudást is arról, hogy a kultúra hogyan „működik” – beleértve ezzel a sajátunkat is. Ezen felül olyan készségeket is igényel, mint a hallgatás, vagy a negóciáció. Azonban mindezek mellett a legfontosabb a kultúra-tudatos jelenlét (*cultural mindfulness*) vagy az új tapasztalatok és képzetek felé való nyitottság – ez segít ugyanis felismerni és megérteni a kultúrák közötti különbséget. A szerzők arra is rámutatnak, hogy általában egyáltalán nem jelent nehézséget megérteni a kulturális intelligencia lényegét, de annál nehezebb valóban működő gyakorlatba átültetni azt – sok időt és erőfeszítést igényel magas CQ és a kísérő készségek kimunkálása. Menedzserek számára évekig tartó megfigyelést, tanulást és reflexiót jelent mielőtt valóban jól működő és alkalmazható képességekre

³⁶⁷ lásd: <https://hraf.yale.edu/>

tesznek szert. Kulturális intelligenciára szert tenni cselekvés általi tanulással („*learning by doing*”) lehetséges.

3. ábra A kulturális intelligencia összetevői. forrás: Thomas & Inkson 2009

Plum³⁶⁸ egy másféle megközelítést alkalmaz a kulturális intelligenciához, amely a megértő és cselekvő komponensek mellett az interkulturális találkozásokban rejlő irracionális elemeket és az érzelmek dinamikájának kezelését is magában foglalja. A kultúrát egy olyan komplex kollektív fenoménnek tartja, amely folyamatos változásban van, nem pedig valamely fix lényegiség. A komplexitást pedig a szakmai, szervezeti, nemzeti vagy éppen faji különbségek közötti kulturális interakciók összetett halmazaként jellemzi. Ezzel egy szélesebb kontextust ad a koncepciónak, lehetővé téve az elmozdulást attól a tendenciától, amely a kulturális különbségeket túlzottan konkrét és egysíkú módon képzei el. Véleménye szerint a



³⁶⁸ Plum, E. , Achen, B., Dræby, I., Jensen, I. (2008) CI Cultural Intelligence. The art of leading cultural complexity. London: Middlesex University Press.

kulturális intelligencia alkotóelemei inkább a pszichológiában klasszikusnak számító hármass felosztással (érzelmi, kognitív és cselekvő) állnak összhangban.

6.2. A kultúra-biztonság (*cultural safety*) megközelítés

A 20. század vége felé láttak napvilágot azok a kutatások, amelyek Új-zélandon az őshonos maori populáció szegényes egészségügyi állapotát voltak hivatottak tudományos igényvel feltárni. Ennek eredményeként Ramsden és Papps 1996-ban fogalmazták meg³⁶⁹ a kultúra-biztonság koncepcióját, amely a 19. század közepén a britek által kolonizált maorik egészségügyi szükségleteit tartotta szem előtt, elsősorban az ápolás és a szülészet területén. Annak ellenére, hogy egy 1975-ös törvény (Treaty of Waitangi Act) a maorik egyenjogúságát és esélyegyenlőségét biztosítandó garanciákat tartalmaz arra nézvést is, hogy a maori emberek leglább olyan minőségű egészségügyi ellátást kaphassanak, mint a nem-maori népesség, számos egyértelmű bizonyíték létezik arra vonatkozóan, hogy ezek az emberek kulturálisan, társadalmilag és gazdaságilag is hátrányos helyzetben élnek.³⁷⁰ Ramsden³⁷¹ a '80-as években kezdte a koncepció körvonalazását elsősorban az ápoló oktatásba tervezett tananyag révén, majd az évszázad végéig kialakul a végleges forma: az ápolói munka inherens módon kell, hogy tartalmazza az imperatívuszt, miszerint tekintettel kell lenni arra, ami az embereket egyedivé teszi. A kultúra-biztonságos ellátás, egy olyan környezetet biztosít, „ahol az embereket nem éri támadás, kihívás vagy elutasítás kulturális identitásuk vagy sajátos szükségleteik miatt. Ami a kölcsönös tiszteleten, közös jelentésen, tudáson és tapasztalaton alapul és a méltósággal, igaz odafordulással megvalósuló együtt és egymástól tanuláson alapul.”³⁷² Ez tulajdonképpen fényévekre van a hagyományos megközelítésben

³⁶⁹ Papps, E. & Ramsden, I. (1996) Cultural Safety in Nursing: the New Zealand Experience. *International Journal for Quality in Health Care*. Vol. 8, No. 5, pp 491-497.

³⁷⁰ Hasonló kutatások a törvényi szabályozás megléte ellenére a nem autochton ír populáció körében Írországban, vagy a beduin arabok körében Izraelben is ugyanerre az eredményre jutottak. lásd: Nobre & MacGabhann 2011 ill. Delbar & Cohen 2011.

³⁷¹ 2002-ben megvédett disszertációjában vázolja a fogalom kiérlelésének különböző stádiumait.

³⁷² Eckermann A, Dowd T, Martin M, et al., *Binang Goonj : Bridging cultures in Aboriginal health*. Armidale (NSW): University of New England, 1994.

alkalmazott alapelvtől: az emberek különbségeire való tekintet nélkül mindenkit egyformán kell kezelni ugyanolyan esetben. A kultúra-biztonság ápolói kurrikulumokba való bevezetése nagy média-visszhang és erőteljes politikai vita közepette valósult meg, a jobboldali, konzervatív politikai erők számára bűnbakként szolgált a koncepció és úgy értékelték, mint az állami feladatok összekeverését bizonyos társadalmi szolgáltatásokkal.

Ez a példa világszerte ráirányította a figyelmet az egészségügyi rendszerek működésével kapcsolatban megfogalmazható fájdalmas, de megkerülhetetlen kérdésre: a szakmailag is magas szintű ellátásnak tekintetbe kell vennie azon lappangó és tudattalanul működő attitűdöket, amelyekkel a szolgáltatást nyújtók (*caregivers*) a tőlük különböző emberekkel kapcsolatban viseltetnek. Williams³⁷³ például egyenesen a kultúra-biztonságot tette meg alapkritériumnak ahhoz, hogy az őslakos populációkban az egyének autonómia gyakorlását (*personal empowerment*) és önrendelkezését (*self-determination*) erősíthessük. Erőteljes kritikát gyakorol a rövid távú, s így tekintve költséghatékony, alapvetően gazdasági megfontolásokon alapuló szabályozások felett, s ezeket, mint az egészségügyi egyenlőtlenségek felszámolása elleni valódi kezdeményezések legfőbb gátjaiként mutatja be.

Hung³⁷⁴ a hatékony ápolás kulcsfontosságú mozzanataként a kulturális kompetenciák és a kultúra-biztonság szükségszerű összefonódását hangsúlyozza. A kulturális kompetenciáknak ugyanis a személyes és szakmai dimenzió (szint) mellett szisztémikus és szervezeti szinten is működniük kell, s valójában ezek kölcsönös összefüggésrendszere egymástól elválaszthatatlanná teszi őket. Más modellekből merítve a kultúra-biztonságot, a kulturális tudatosságot, majd a kulturális érzékenységet követő harmadik fázisba sorolja. Úgy véli, a kultúra-biztonság messze túlmutat az előző kettőn, hiszen az hatalmat ad az embereknek ahhoz, hogy beleszóljanak saját ellátásukba, ami a pozitív tapasztalatok megerősítéséhez vezet. A klinikai ellátás szintjére fókuszál, az individuális páciens és a szakdolgozó személyes

³⁷³ Williams R., Cultural safety – what does it mean for our work practice? 1999 vol. 23 no. 2 Australian and New Zealand Journal of Public Health. Online available: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/10330743> (Elérve: 2012. Január 30.)

³⁷⁴ Hung, T. N. (2008) Patient Centred Care: Cultural safety in indigenous health. p.990-994. (Online: <http://www.racgp.org.au/afp/200812/200812nguyen1.pdf> (Elérve: 2012. Január 29.)

attitűdjére koncentrálni (feltételezve, hogy e személyes attitűd-béli változások önmagában pozitívan befolyásolják a betegellátási helyzetet).³⁷⁵

6.3. Lister taxonómia megközelítése

Az Egyesült Királyságban az 1980-as évek óta jelen van az az igény, hogy az egészségügyi szakdolgozók – s azon belül is kifejezetten az ápolók – képzési programjába építsenek be olyan képzési modulokat, amelyek a multikulturális helyzetek megfelelő kezelését hivatottak elősegíteni. 1984-ben az akkori UKCC (United Kingdom Central Council for Nursing, Midwifery and Health Visiting), mint legfőbb szakmai szabályozó testület (a mai Nursing and Midwifery Council elődje) egy etikai állásfoglalást tett közzé, amely arra szólította fel az ápolókat, hogy klienseik szokásait, értékeit és hiteit vegyék figyelembe az ellátás során. Ez egyúttal egybeesik azzal az időszakkal, amikor egyre több kutatás³⁷⁶ hívta fel a figyelmet az egészségi állapotban jelenlévő növekvő etnikai egyenlőtlenségre, ami ugyanakkor megfigyelhető az ápolók körében is. Ebben a légkörben a multikulturalizmus és a transzkulturális ápolás kritikáira épülve Philip Lister Papadopoulos³⁷⁷ négy részből álló modelljét kibővítve fogalmazta meg kulturális kompetencia taxonómiáját³⁷⁸, amely elsősorban az egészségügyi kurrikulumok számára kíván segítséggel szolgálni, hogy minél adekvátabb módon legyenek képesek hallgatóikban a kulturális kompetenciák kifejlesztését előmozdítani. A modell megfogalmazásában a tapasztalati tanulás (*experiential learning*) Steinkamer és Bell³⁷⁹ által kifejlesztett, jól ismert struktúráját követte, amelyben a kognitív, affektív és a viselkedéses sorrendiség érvényesül. A taxonómia öt, egymásra épülő fázisból áll: kulturális tudatosság, -tudás, -megértés, -érzékenység és kompetencia.

³⁷⁵ Hung: i.m. 991.

³⁷⁶ lásd: Donovan, 1984; Ahmad, 1993; Smaje 1995; Pearson 1995.

³⁷⁷ Papadopoulos I, Tilki M and Taylor G (1998): *Transcultural Care: A guide for Health Care Professionals*. Quay Books. Wilts.

³⁷⁸ Ph. Lister: A taxonomy for developing cultural competence. *Nurse Education Today* (1999) 19, pp. 313-318.

³⁷⁹ Steinkamer N, Bell M: *The Experiential taxonomy: a new approach to teaching and learning*. New York, Academic Press 1979.

A kulturális tudatosság (a tapasztalati tanulás taxonómiájában (TTT): kitettség) az a képesség, amely révén felismerjük, hogyan formálja a kultúra hiteinket, értékeinket, személyes vagy politikai hatalmunkat; valamint, hogy különböző kultúrák, szubkultúrák, etnicitások különböző értékeket, hiteket szentesíthetnek. Általánosítva a változatosság és a lehetséges változók felismerésének, valamint a különbségek pontos észlelésének képességéről van ezen a szinten szó.

A következő fázisban a kulturális ismeretekre (TTT: részvétel) helyeződik a hangsúly, ahol a különböző társadalmi csoportok, kultúrák közötti széleskörű különbségekben és hasonlóságokban való jártasság, a tapasztalatok, hitek, értékek, gyakorlatok eltéréseiről, egyenlőtlenségeiről való ismeret kerül középpontba. Általános értelemben ez az információforrások felfedezésének és az adatgyűjtésnek a stádiuma.

A kulturális megértés (TTT: azonosítás) fázisában felismerjük azokat a kérdéseket és problémákat amelyekkel egyének, csoportok szembesülnek, amikor értékeiket, hiteiket, vagy szokásaikat veszélyezteti egy domináns csoport vagy kultúra. Tanulásmódszertani értelemben ez annak a képességnek a kiművelését jelenti, amely révén megérthetünk különböző életvilágokat – legfőképpen saját előfeltevéseink tesztelésének segítségével.

A kulturális érzékenység (TTT: belsővé tétel) arról a stádiumról szól, amelyben egy kulturális kontextuson belül tiszteletben tartjuk, figyelembe vesszük az individuális kliens hiteit, értékeit, szokásait és tudatában vagyunk annak is, hogy e kulturális háttér hogyan befolyásolhatja a szakmai gyakorlatot. A tapasztalati tanulás keretrendszerében ez az új gyakorlatok kifejlesztésének fázisa, amikor is új képességek és attitűdök birtokában megváltozik viselkedésünk.

Mindezek után legvégül a kulturális kompetencia (TTT: disszemináció) kialakításához jutunk, amelyben a hallgató/szakember olyan ellátást biztosít vagy facilitál, amelyben a kliens hiteit, értékeit, szokásait tiszteletben tartják és amelyben e pozíciójából fakadó hátrányokat az adott hatalmi hálózatban kellőképpen orvosolni igyekeznek. Általánosabban megfogalmazva: nyilvános cselekvés mások bevonása

érdekében, felelősségvállalás mások szakmai fejlődésének előmozdításáért és különböző szintű politikai szerepvállalás.

Lister szerint e taxonómia segítségével – főleg azon esetekben, ahol a kurrikulumok kialakítása a TTT figyelembevételével történt – könnyen megalkothatóak olyan modellek az egészségügyi oktatásban, amelyek kulturálisan kompetens szakemberek hatékony képzéséhez járulnak hozzá.

6.4. Campinha-Bacote: a kulturális kompetencia folyamat modellje³⁸⁰

A zöld-foki-szigeteki származású, második generációs bevándorlónak tekinthető Josepha Campinha-Bacote egy zárt diaszpórában született és nőtt fel Connecticutban, az USA-ban. A 70-es évek amerikai „fekete vagy fehér” miliójében saját identitáskeresésének nehézségeivel is meg kellett küzdenie, felsőfokú ápolói tanulmányai közepette pedig szembesült a kulturális és etnikai különbözőség jelentette kihívásokkal az egészségügyi ellátás során. Ennek köszönhetően MSc és PhD tanulmányai alatt a transzkulturális ápolás és az orvosi antropológia felé tájékozódott, majd a '90-es évek végére Leininger említett koncepciójára és Pedersen³⁸¹, a multikulturális fejlesztés területén végzett kutatásaira támaszkodva megalkotta saját modelljét, amely két újszerű meglátással gazdagította az addigi koncepciókat.

A modell a következő előfeltevésekkel él: 1) a kompetencia alapvetően egy folyamat, nem pedig egy végeredmény; 2) a kulturális kompetencia öt különböző részterületből épül fel: kulturális tudatosság [awareness], kulturális tudásanyag [knowledge], kulturális jártasság [skill], kulturális találkozás [encounter] és kulturális vágy [desire]; 3) az intra-etnikus variációk száma meghaladja az inter-etnikusokét; 4) közvetlen összefüggés létezik egy egészségügyi szakdolgozó kompetencia szintje és

³⁸⁰ Campinha-Bacote, J. The Process of Cultural Competence in the Delivery of Healthcare Services: A Model of Care. *Journal of Transcultural Nursing*, Vol. 13(3),2002. 181-184.o.

³⁸¹ Pedersen, P. (1988). *A handbook for developing multicultural awareness*. Alexandria, VA: American Association for Counseling and Development.

azon képessége között, hogy kulturálisan adekvát, reszponzív szolgáltatást tudjon nyújtani; 5) a kulturális kompetencia lényegi összetevője a hatékony és kulturálisan reszponzív (érzékeny) szolgáltatásoknak etnikusan és kulturálisan diverz kliensek körében. E megközelítésmód egyik lényegi és újszerű eleme, hogy a kulturális kompetenciát elsősorban nem egy statikus, már meglévő vagy véglegesen kifejleszthető tulajdonságnak tekinti, hanem egy olyan folyamatnak, amelyben az egészségügyi szakdolgozó folyamatosan azon munkálkodik, hogy olyan képességek birtokába kerüljön, melyek révén hatékonyan tud a kliens kulturális kontextusán belül dolgozni. E modell azt követeli a szakdolgozóktól, hogy sokkal inkább úgy tekintsenek önmagukra, mint akik kulturálisan kompetensekké szeretnének válni, semmit olyanokra, akik már azok is. Más szavakkal, egy olyan pszichológiai diszpozícióra aspirál, amelyben a folyamatos nyitottság és önreflexió jelenléte szolgál a fejlődés alapjául: nem befejezett képesség tehát, hanem egy gyarapodó reflexió. E megközelítésben öt alkotóelem kölcsönös együttműködése és egymástól való függése jelöli ki a folyamatot: kulturális tudatosság, ismeret, készség, találkozás és kulturális vágyakozás.

Új és a dolgozat gondolatmenete szempontjából igen lényeges elem az addigi modellekhez képest a kulturális vágyakozás (*cultural desire*), ami arra utal, hogy nem elégséges hűen követni a protokollokat és azt mondani, amit a kulturális érzékenység elvár tőlünk: akkor válik sikeressé (és hitelessé) e kompetencia fejlesztése, ha valódi motiváció (vagy szenvedély) társul a szakdolgozóban e képesség megszerzéséhez, a kulturálisan reszponzív ellátás biztosításához. Ez magában foglal egy élethosszig tartó tanulási folyamatot a másokhoz való nyitott, rugalmas és elfogadó viszonyulásról, amelyben kifejeződésre jut a Másiktól való tanulásra való hajlandóság. Ez egy olyan radikális mozzanat, ami átvezet a gadameri dialógus felfogás alkalmazásának és egyben a megértés végbemenésének kérdésköréhez az orvos-beteg relációban.

6.5. Az orvos-beteg modellekről

Az orvos-beteg interakció sajátosságainak és problémáinak antropológiai hagyományos körvonalazásához a kezdeti lökést Talcott Parsons szerepelmélete jelentette, aki ebben a fogalmi keretben írta le a betegszerepet, mint a betegek viselkedésének normatív sémáját (azaz milyen cselekvést, viselkedést szabályozó normák határozzák meg a betegszerepet), ill. az orvos szerepét is, részletes képet rajzolva orvos és beteg találkozásáról, a gyógyítás gyakorlatáról és annak intézményes kereteiről, amely a társadalom működésének szerves részét alkotja. Ezek a folyamatok jól ismert és jelentős toposzai az orvosi szociológiának és antropológiának – e helyütt erre nem térek ki részletesebben. Ha az orvos-beteg reláció történetére³⁸² teintünk bizonyos távolságból, elsősorban egyértelműen a páciens szerepének át és felértékelődését láthatjuk. A múlt század végének ezirányú kutatásai alapján érdemes összefoglalni e folyamatot, amely révén felmutathatóvá válnak azon „sajátosságok”, amelyekre a gadameri dialógus-modellben vélem a megfelelő választ megtalálni.

Az orvos-beteg találkozás céljait, az orvos kötelességeit, a páciens saját értékrendjének szerepét, valamint a beteg autonómiájának koncepcióját illető különböző értelmezések mentén négy fő modellt szokás egymástól elkülöníteni.³⁸³

A paternalisztikus modellben a találkozás célja, hogy a beteg a lehető legjobb intervencióban részesüljön, ami végett az orvos tudásának, eszköztárának felhasználásával előre definiált objektív szempontok szerint megállapítja, mi a legjobb a páciensnek, majd közli a találkozó eredményét elvárva, hogy az együttműködjön és hálás legyen a javaslataiért. Ebben a megközelítésben a páciens preferenciái nem kerülnek előtérbe, így figyelembevételre sem.

Az informatív modellben (amit tudományos vagy konzumer modellnek is hívnak helyenként), az orvos a rendelkezésre álló eszközeivel minden lehetséges információt megad a páciensnek a betegsége lehetséges okairól, állapotáról, a diagnosztikus

³⁸² Ragyogó összefoglalását adja az ósi Egyiptomtól kezdődően: Kaba, R.- Sooriakumaran, P. The evolution of the doctor-patient relationship, *International Journal of Surgery*, Vol. 5(1) 2007, 57-65. o.

³⁸³cf. Emanuel, E.J - Emanuel, L.L. i.m. 2225. o. Léteznek természetesen más osztályozások is, amelyekben azonban a gondolatmenet szempontjából nem jelenik meg új és lényeges szempont.

eszközökről és a lehetséges terápiákról. Ezek után, a „tények” birtokában a páciens dönt arról, hogy saját értékrendjének, életvitelének megfelelően melyiket választja, az orvos pedig gondoskodik azok helyes kivitelezéséről. Itt nem jelenik meg sem az orvos értékrendje, sem a pácienshez való viszonya, leginkább egy technikai szakértőhöz hasonlatos, aki megad minden lehetséges információt a páciensnek, hogy kontrollálja saját helyzetét, így autonómiával bír.

Az interpretív modellben a találkozás célja, hogy világossá váljék a páciens értékrendje, az a mit valójában szeretne és hogy segítse őt azon orvosi intervenciók kiválasztásában, amelyek ezen értékek megvalósulását garantálják. Az informatív modell szakértőjéhez hasonlóan az orvos itt is megad minden lehetséges tudást, de ezen túlmenően segíti a páciens megérteni és artikulálni saját értékrendjét, valamint kiválasztani az annak leginkább megfelelő terápiát. Ebben modellben tehát közösen dolgoznak a páciens koherens értékrendjének, céljainak, egyszóval önértelmezésének felfedésén és az ahhoz leginkább alkalmas intervenció foganatosításán. Az orvos itt sem diktál, nem ő hozza a döntéseket, egyfajta coach szerepben működik és a betegnek segít saját helyzete megértésében és döntése meghozatalában. Így a beteg autonómiája már önértelmezésében is megragadható.

A deliberatív modellben az előző, interpretív megközelítéshez képest az orvos szerepe felértékelődik, amennyiben az eddigiek mellett a saját értékrendjét is nyilvánvalóvá teszi és megvitatja betegével ő miért tart bizonyos egészséggel összefüggő értékeket és ebből következő eljárásokat fontosbbnak másoknál. Itt tehát egy morális párbeszéd nyílik, amelyben a hangsúly a megvitatáson van, amely valamelyest túlmutat a szakmai viszonyon, amennyiben a páciens autonómiája egy erkölcsi önértékelésen, fejlődésen keresztül valósul meg, az orvos pedig ebben egyfajta tanár vagy barát szerepéhez hasonlít.

Ez utóbbi koncepció a fentebb taglalt 4P medicina ill. általában a betegközpontú ellátás (patient centered care) sajátjaként megjelenő modell, ami az idegenség-tapasztalat értelmezésében és feloldásában is jelentős fejleménynek tekinthető.

6.6. Értékelés

Mind a bemutatott interkulturális kompetencia modellek, mind pedig a vázolt orvos-beteg modellek területén felmutatható az a hiány, melyeknek ugyan valamiféle jelzésértékű megjelenése tettenérhető pl. Campinha-Bacote *cultural desire* mozzanatában, ill. a deliberatív modell morális párbeszédében, de alapvetően szabja meg a koncepciók korlátait: nem a résztvevő felek tudásán múlik ugyanis, hogy létrejön-e a kapcsolat, hanem azon az erkölcsi alapálláson, amely a gadameri dialogicitás felől érthető meg legtisztábban, ti. az igazi beszélgetés nem más, mint „megélt együttlét” (*gelebtes Miteinander*). Az a közösség, amelyben egy közös értelemben való részesedés törénik meg, a közös nyelv keresése, amelyben egyik fél sem marad az, aki volt. A deliberatív modell eszméjében ugyan az orvos megnyitja magát egy párbeszéd felé, de jól körülhatárolt, előre felvázolt cél vezérli: a legjobbnak tűnő terápia legjobbnak tűnőként való felmutatása – igaz, a páciens értékrendjének fényében s e célt közösen elérve. A gadameri dialógusban, a tulajdonképpeni beszélgetésben – amint azt a harmadik fejezetben bemutattam – ugyanakkor „csak egy önnön autenticitásában érdekelt lény”³⁸⁴ lehet képes részt venni. Ebből adódóan a képzésnek is sokkal inkább erre, mintsem önmagában készségek kiművelésére kellene összpontosítania. A szereplők autenticitásának kérdése forog kockán, amely a modern kurrikulumok oktatásfilozófiájában nem, vagy egyre kevésbé jelenik meg. A – Gadamer által a fő műben is hangsúlyosan elemzett – humanista *Bildung* koncepció szolgálhat itt például, amelyben az autentikus lét morális karaktere fontos szerephez jut. A képzés célja végeredményül tehát az ember maga kell, hogy legyen, nem pedig pusztán technikai képességek elsajátítása.

A kompetenciamodellek a megfelelő módon való közlésben érdekeltek, természetesen megfelelő diszpozícióban, vagyis lényegében a megértést a kijelentő mondatokban rögzített tartalmak felfogása, jól értése garantálja. A gadameri dialógusban ellenben a „megértés mint viszony, közelebbről mint beszélgetés

³⁸⁴ cf. Nyíró Miklós: *Medialitás, eseményontológia, gyakorlat*. L'Harmattan, Budapest, 2020. 220. o.

határozódik meg. Formája tekintetében tehát a megértés nem annyira tartalom vagy valamely noétikus értelem megragadása, mint inkább egy beszélgetés végbe vitele 'a beszélgetésé, amely mi magunk vagyunk'".³⁸⁵

³⁸⁵ Grondin, J. BFH 165. o.

7. Az eredmények összefoglalása

Ebben az írásban arra tettem kísérletet, hogy két diszciplináris terület, a filozófiai hermeneutika, és interpretív antropológia általam kiválasztott koncepcionális kereteinek segítségével egy harmadik terület, a medicina világában megvizsgáljak néhány kérdést az interkulturalitás tapasztalatával összefüggésben. Ezen az úton elsősorban Hans-Georg Gadamer és Clifford Geertz gondolatvilágát hasznosítottam, az ő gondolataikból kiindulva, azokból építkezve jutottam el meglátásaimhoz.

Elsőként azt mutattam meg, hogy az interpretív antropológia inherens módon filozófiai hermeneutikai vállalkozásként értelmezhető, és e jelzett kutatási hagyomány öt prominens képviselőjének vonatkozó koncepcióit vázoltam fel: Scheleiermacher, Dilthey, Heidegger, Ricoeur és Gadamer filzófiájának azon momentumaira koncentráltam, amelyek munkálkodása konkrétan tetten érhető Geertz interpretív antropológiájában, melyet Geertz koncepcióját elemezve felmutattam. Tézisem szerint hermeneutika és antropológia belső egymásravezetése az idegenség centrális koncepciójában ragadható meg: míg előbbi elsősorban a történeti idegenséget próbálja megszelídíteni, utóbbi a térbelit, vagyis a kulturálisan távoli, idegen világok érthetővé tételén fáradozik. Mindkettő a maga módján transzcendentális funkcióba helyezi a távolságot, azonban e két terület mégsem magától értetődő módon analóg.

Következő tézisem ebből a problémából adódik: az időhorizontok átjárhatóságának a hagyománytörténésben megalapozott gadameri koncepciójából nem következik ugyanilyen módon a kultúrahorizontok átjárhatósága, vagyis a szociokulturális Másik, vagy az empirikus idegen megragadhatósága. Az időhorizontok átjárhatósága, ill. összeolvadása lényegében a hozzátartozáson (*Zugehörigkeit*) keresztül érthető meg akképpen, hogy a jelen értelmezői pozíciója hozzátartozik ahhoz a korábbi, történeti horizonthoz a hagyománytörténés révén és annak kontextusán belül. Ugyanakkor ez nem terjeszthető ki evidens módon a

kultúrahorizontok átjárhatóságára, vagyis a történetileg idegen és a kulturálisan idegen koncepciói megkülönböztetendők egymástól.

Ebből adódik, ennek lényegében következményeként tételeződik a harmadik tézisémmel: a szakirodalomban elterjedt vélekedéssel ellentétben³⁸⁶, ti., ami a horizontösszeolvadásban véli kiaknázhatónak a gadameri hermeneutika interkulturális alkalmazhatóságát, azt mutattam meg, hogy a dialogicitásként feltárulkozó nyelv szolgáltatja az interkulturális megértéshez szükséges modellt. A gadameri horizontösszeolvadásban ugyanis pontosan a hagyománytörténés révén lehetséges a hozzátartozás, a közös vonatkozás, ami ennek híján, vagyis kulturálisan idegen hagyományok találkozásakor nem valósul meg. Ellenben a tulajdonképpeni beszélgetésben a dolog igazsága lesz úrrá, ez pedig új közösséget formál, s a szót értésben közösséggé változunk, „olyanná, melyben nem maradunk azok, akik voltunk.”³⁸⁷

Végül az így elnyert filozófiai hermeneutikai belátásokon átszűrt interpretív antropológiai perspektívából tekintettem az egészségügy világára úgy, hogy közben az interkulturalitást, mint módszertani vezérelvet használtam s mindvégig szem előtt tartottam, mint az antropológiai kritika funkcionális toposzát. Ezen a szemüvegen keresztül áttekintettem a modernkori medicina értelmezési modelljeit, néhány fontos bioetikai következményét, majd pedig az orvos-beteg találkozást, mint a medicina kitüntetett eseményét igyekeztem az interkulturalitás diskurzus kontextusába helyezni és két távoli világ találkozásaként azonosítani. Ennek eredményeként azt találtam, hogy a felmutatott idegenség áthidalásának eszközeként alkalmazva a Gadamer dialogicitás koncepcióját, a gyakorlatban használatos interkulturális kompetencia modellek, valamint az orvos-beteg kapcsolatot leíró modellek alapvetően elhibázottnak tűnnek, amennyiben szem elől tévesztik a beteget és az orvost, mint autentikus létezőket. „A megértésben egyúttal mindenkor önmegértés rejlik. Ahogyan a *phronészisz*, úgy a 'hermeneutikai racionalitás' is etikai-politikai színezetű, egyfajta 'megtestesült tudás': sem nem valamiféle absztrakt-elméleti, sem

³⁸⁶ cf pl. legutóbb Svenaeus, F.: Hermeneutics of clinical practice: the question of textuality. *Theoretical Medicine and Bioethics* 21. 2000. 171–189. o.

³⁸⁷ GW8: 433. o. idézi: Fehér M.I: Szó, beszélgetés, dolog. Hermeneutikai tanulmányok I. L'Harmattan. 2001. 62.o. ill. IM: 264.

pedig nem technikai-mesterségbeli tudás”.³⁸⁸ Gadamer a hermeneutikai tudat tökéletességével összefüggésben jegyzi meg, hogy az nem valamiféle módszertani magabiztosságban áll, hanem elsősorban a tapasztalásra való készségben rejlik, s ez, az arisztotelészi hagyományból ismert módon egy erkölcsi alapállást feltételez. Ily módon használható tehát a Gadamer által leírt hermeneutikai univerzum normatív értelemben.

³⁸⁸ Nyíró M. im. 220-221.

Felhasznált irodalom

1. Ahmad, W. The Trouble with culture. In Kelleher, D. & Hillier, S.M. (Eds.), *Researching cultural differences in health*. London. Routledge. 1996.
2. Anderson, E.E. – Newman, S.B. – Matthews, A.K. “Improving informed consent: Stakeholder views,” *AJOB Empirical Bioethics*, vol.8(38). 2017. 178-188, 2017. <https://doi:10.1080/23294515.2017.1362488>
3. Armstrong, D. *A New History of Identity*. Palgrave. 2002
4. Bánfalvi, A. - Kakuk, P. (2007) A pszichoanalízis és a pszichiátria "ontológiai bizonytalansága" a posztmodern medicina kulturális hátterével. OTKA kutatási zárójelentés. from http://real.mtak.hu/737/1/42677_ZJ1.pdf
5. Bánfalvi, A. *A medicina hatalma és kiszolgáltatottsága*, Debrecen 2013.
6. Bauman, Zygmunt (1991), *Modernity and Ambivalence*, Cambridge, Polity Press.
7. Beauchamp, T.L. – Childress, J.F. (2001) *Principles of Biomedical Ethics*. 5th ed. Oxford University Press, New York
8. Beck, Ulrich – Bonss, Wolfgang – Lau, Christopher (2003) »The Theory of Reflexive Modernization – Problematic, Hypotheses and Research Programme«, *Theory, Culture and Society*, 20(2), pp.1-33.
9. Ben-Ayre E (2008) Filling the communication “niche”: Viewing CAM as integrative versus alternative. *Patient Education and Counselling*. Vol.73,pp170-171.
10. Bender, A. (2020), *The Role of Culture and Evolution for Human Cognition*. *Top Cogn Sci*, 12: 1403-1420. <https://doi.org/10.1111/tops.12449>
11. Bernai & Froman Influences on the cultural self-efficacy of community health nurses.(1993) (Online)Available: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/8507433> (Accessed 30 January 2012).
12. Bialostok, Steven – Whitman, Robert (2012), »Education and the Risk Society: An Introduction«, in Bialostok (ed.), *Education and Risk Society. Theories, Discourse and Risk Identities in Education Contexts*, Rotterdam, Boston, Taipei, Sense Publishers, pp.1-35.
13. Boas, F. (1920): *The Methods of Ethnology*. In: *American Anthropologist*, vol.22. /4. p. 311-321.
14. Bonnell, V.E. - Hunt, L.A. - Biernacki, R. (1999): *Beyond the Cultural Turn*. University of California Press
15. Bradby, H. (2001). *Communication, interpretation and translation*. Chapter 6 in Cully, L.; Dyson, S. (eds.): *Ethnicity and Nursing Practice*. New York: Palgrave.

16. Bruner, E. M. (1986): Experience and Its Expressions. In: Turner, V. – Bruner, E. M. (eds.): *The Anthropology of Experience*. Chicago: University of Illinois Press
17. Bury, M. (2005). Postmodernity and Health. In Scambler G., Higgs P. (eds.). *Modernity, Medicine and Health, Medical Sociology Towards 2000*. London: Routledge
18. CAMDOC Alliance (2010) The regulatory status of complementary and alternative medicine for medical doctors in Europe. (Online) Available: <http://www.camdoc.eu> Accessed 05/03/2012.
19. Campinha-Bacote (2011) The Process of Cultural Competence in the Delivery of Healthcare Services. (Online) Available: http://www.transculturalcare.net/Cultural_Competence_Model.htm (Accessed 30 January 2012).
20. Campinha-Bacote, J. (1999) A model and instrument for addressing cultural competence in health care. *Journal of Nursing Education*. 38, 203-207.
21. Castells, M. (1996, second edition, 2000). *The Rise of the Network Society, The Information Age: Economy, Society and Culture Vol. I*. Cambridge, MA; Oxford, UK: Blackwell.
22. Chambers, C & Ryder, E. (2009) *Compassion and Caring in Nursing*. Oxford. Radcliffe Publishing.
23. Chen, Hsuan-Erh: *Hermeneutik zwischen eigener Tradition und fremder Kultur*. Doktorarbeit, Ruhr-Universität Bochum, 2008
24. Clifford, J. (1983): On Ethnographic Authority. In: *Representations*, No.2. p. 118-146.
25. Clinton Thomas, D. & Inkson, Kerr (2004) *Cultural intelligence: people skills for global business*. San Francisco. Berrett-Koehler Publishers.
26. Conflict Barometer 2016. Universität Heidelberg, Fakultät für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, Institut für Politische Wissenschaft, Heidelberg, 2017. (<https://hiik.de/konfliktbarometer/aktuelle-ausgabe/>)
27. Conrad, P. and Schneider, J.W. (1992) *Deviance and Medicalization: from badness to sickness*. Temple University Press, Philadelphia
28. Cooper Brathwaite, A. & Majumdar, B. (2006) Evaluation of a cultural competence educational programme. *Journal of Advanced Nursing*. 53(4), 470-479.
29. Costa, A. Foucart, S. Hayakawa, M. Aparici, J. Apesteguia, J. Heafner, "Your Morals Depend on Language," *PLoS ONE* vol. 9, no. 4, e94842, 2014. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0094842>
30. Daniel H. Lende and Greg Downey (eds): *The Encultured Brain*. MIT Press, 2012.
31. DasGupta, S. (2008) Narrative Humility. *The Lancet* [online] 371(9617) Available at: <http://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736%2808%2960440-7/fulltext> [Accessed 11 July 2013]
32. DasGupta, S.(2008): *The Art of Medicine Vol 371 March 22*

33. De Schutter, H. (2004) *Gadamer and Interculturalism: Ethnocentrism or Authenticity*, in: D. Powell and F. Sze (eds) *Interculturalism: Exploring Critical Issues*. Inter-Disciplinary Press, Oxford, UK.
34. Delanty, Gerard (2007), »Modernity«, in Ritzer, George, *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, London, Sage Publications, pp. 3068-3071.
35. Delbar, V. & Cohen, M. (2011) *Perception of Cultural Competence Towards the Bedouin Population Among First Year Students of Nursing*. Paper presented at 2nd European Transcultural Nursing Association Conference, Limerick, Ireland.
36. Delvecchio Good, Mary-Jo .*Cultural studies of biomedicine: An agenda for research*, *Social Science & Medicine*, Volume 41, Issue 4,1995, Pages 461-473, ISSN 0277-9536, [https://doi.org/10.1016/0277-9536\(95\)00008-U](https://doi.org/10.1016/0277-9536(95)00008-U)
37. Denzin, N.K. – Lincol, Y.S. (eds.) (2005): *The SAGE Handbook of Qualitative Research*. Sage Publications, Inc.
38. DeRosa, N. & Kochurka, K. (2006) *Implement culturally competent healthcare in your workplace*. *Nursing Management*. Vol. 1, pp.18-26.
39. Domenig, D. (2007). *Das konzept der transkulturellen kompetenz*. In Domenig, D. (Ed.): *Transkulturelle kompetenz: lehrbuch für pflege-, gesundheits- und sozialberufe, 2., vollständig überarbeitete und erweiterte auflage* (pp. 165-189). Bern: Verlag Hans Huber.
40. Domenig, D. (Ed.) (2007) *Transkulturelle kompetenz: lehrbuch für pflege-, gesundheits- und sozialberufe* 2nd ed. Bern: Verlag Hans Huber
41. Doorenbos et al (2003) *Psychometric Evaluation of the Cultural Competence Assessment Instrument Among Healthcare Providers*. (Online) Available:
42. Earley, C & Ang, S. (2003) *Cultural Intelligence: Individual Interactions Across Cultures*, Stanford, California Stanford Business Books.
43. Earley, C. & Mosakowski E. (2004) *Cultural Intelligence*. *Harvard Business Review*. Vol. 82, No. 10, pp. 139–140.
44. EIC CAM (European Information Centre for Complementary and Alternative Medicine). (2008) (Online) Available: <http://www.eiccam.eu>
45. Eisenberg, L. Rudolf Ludwig Karl Virchow, where are you now that we need you?, *The American Journal of Medicine*, Volume 77, Issue 3, 1984, pp. 524-532
46. F. Luna, *Bioethics and vulnerability. A Latin American View*. Rodopi, 2006.
47. Featherstone C, Godden D, Gault C, Emslie M, Took-Zozaya M (2003).
48. Fehér M. I. *Hermeneutika és humanizmus*. in: Nyíró Miklós (szerk.): *Hans-Georg Gadamer - egy 20. századi humanista*. Budapest: L' Harmattan, 2009. 43-117.
49. Fehér M.I. *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*. Göncöl Kiadó, Budapest, 1992.
50. Fehér M.I.: *A jelenkori hermeneutika alapműve, az Igazság és módszer*. Bevezetés Gadamer fő művének gondolatvilágába. in: *Hermeneutikai tanulmányok I*. L'Harmattan Kiadó, 2001.
51. Feischmidt, Margit (ed.) (1997), *Multikulturalizmus*, Budapest, Osiris.

52. Ferge G.: Utószó. Észrevételek Heidegger Aristotelés-bevezetésének görög gondolataihoz. in: *Existentia* (1996) 6-7(1-4): 101. sk. o.
53. Foucault, M. (2000). *Elmebetegség és pszichológia / A klinikai orvoslás születése*. Corvina, Budapest, 2000.
54. Foucault, M. (1990). *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. Budapest: Gondolat
55. Foucault, Michel (1978), *The History of Sexuality. Vol. 1*, New York, Pantheon Books.
56. Frank, Manfred: *Metaphysical foundations: a look at Schleiermacher's Dialectic*. in: Marina, Jacqueline (ed): *Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. Cambridge University Press 2005.
57. G. Hofstede, *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations Across Nations*. Thousand Oaks CA: Sage Publications, 2001.
58. G. Markus, *Culture, Science, Society*. Leiden: Brill, 2011.
59. Gadamer, Hans-Georg: *A nyelvek sokfélesége és a világ megértése*. Athenaeum, 1991. 1. füzet, 4.
60. Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke*. Tübingen. Mohr Siebeck, 1999.
61. Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. Gondolat, Budapest, 1984.
62. Gadamer, Hans-Georg: *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik, Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode*. in Habermas, Jürgen - Henrich, Dieter - Taubes, Jacob: *Hermeneutik und Ideologiekritik. Mit Beiträgen von Karl-Otto Apel, Claus v. Bormann, Rüdiger Bubner, Hans-Georg Gadamer, Hans Joachim Giegel, Jürgen Habermas (Theorie - Diskussion)*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1971.
63. Gadamer, H-G. (1990): *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck. *Gesammelte Werke 1*. (First published:1960)
64. Gadamer: *Az életvilág tudománya* in: Schwendtner T. (szerk.) *Metszésponatok, L'Harmattan* 2001.
65. Gallegos, J.S., Tindall, C. - Gallegos, S. A. (2008). *The need for advancement in the conceptualization of cultural competence*. *Advances in Social Work*, 9(1), 51-62.
66. Geertz, C (1983): *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* . New York. Basic Books
67. Geertz, C. "From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding," *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 28(1) 1974. 26-45. o.
68. Geertz, C. (1973): *The Interpretation of Cultures*. New York. Basic Books.
69. Geertz, C. *Local Knowledge*. Basic Books, New York, 1983
70. Geertz, Clifford: *Available Light*. Princeton UP, 2001.
71. Geipel J, Surian L, Hadjichristidis C; *How Foreign Language Shapes Moral Judgment*. *Journal of Experimental Social Psychology* 59 · February 2015 Pages 8-17 <http://dx.doi.org/10.1016/j.jesp.2015.02.00>

72. Georg Lakoff: Mapping the brain's metaphoric circuitry: metaphorical thought in everyday reason. doi: 10.3389/fnhum.2014.00958.
73. Giddens, A. (1991) *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity.
74. Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity
75. Giddens, Anthony (1991), *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Polity Press.
76. Giddens, Anthony (1994), »Living in a Post-Traditional Society«, in Lash, S. – Beck, U. – Giddens, A., *Reflexive Modernization*, Stanford University Press
77. Giddens, Anthony (1996), *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press.
78. Giddens, Anthony (1999), »Risk and Responsibility«, *The Modern Law Review*, 62(1), pp.1-10.
79. Giddens, Anthony (2002), *Runaway World. How Globalization is Reshaping Our Lives*, London, Profile Books.
80. Giger JN., Davidhizar R. (2002) The Giger and Davidhizar Transcultural Assessment Model. *Journal of Transcultural Nursing*: 13(3):185-8.
81. Giger, J.N. (2002) The Giger and Davidhizar Transcultural Assessment Model. (Online) Available: <http://tcn.sagepub.com/content/13/3/185.abstract> (Accessed 30 January 2012).
82. Giger, J.N. & Davidhizar, R.E. (2004) *Transcultural Nursing: Assessment & Intervention*. (4th ed.) St. Louis, MO: Mosby.
83. Grondin, J. (1995): *Sources of Hermeneutics*. Albany: State University of New York Press.
84. Grondin, J.: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*. Osiris, Bp., 2002.
85. Grondin, J.: What is the hermeneutical circle? in: N. Keane and C. Lawn (eds.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics* (Oxford, Blackwell, 2016), 299-305.
86. H.-G. Gadamer, "The Science of the Life-world," *Analecta Husserliana*, A-T. Tymieniecka, ed., vol. 1, pp. 173-185. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1972.
87. Hai, H. & Chay Hoon, L. (n.d.) Educational Research Association of Singapore Educating Singaporeans on Cultural Intelligence: Enhancing the Competitive Edge. (Online) Available: <http://www.eras.org.sg/Cultural%20Intelligence.pdf> (Accessed 24 February 2012).
88. Hans-Georg Gadamer: *Truth and Method* (2nd rev. ed., trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall), New York: Crossroad, 1991.
89. Hanssen, I. (2002). *Facing Differentness. An Empirical Inquiry into Ethical Challenges in Intercultural Nursing*. Doctoral Dissertation. Oslo: University of Oslo, Institute of Nursing.
90. Harris C, "Bilingual Speakers in the Lab: Psychophysiological Measures of Emotional Reactivity," *J Multiling Multicult Dev*, vol. 25, pp. 223-247. <https://doi.org/10.1080/01434630408666530>.

91. Hedgecoe AM: Critical bioethics: beyond the social science critique of applied ethics. *Bioethics* 2004. April (18) 2.
92. Heidegger, M. (1996) *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles*. *Existenzia* 6-7(1-4): 6-73.
93. Heidegger, M. (1996): *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles*. In: *Existenzia* vol. 6-7. suppl. II. p. 6-73.
94. Heidegger, M. (1996): *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles*. In: *Existenzia* vol. 6-7. suppl. II. p. 6-73. (First published:1985)
95. Heidegger, M. *Sein und Zeit* (11. változatlan kiadás) Max Niemeyer Verlag ,Tübingen 1967.
96. Heidegger, M.: *Lét és idő*. Osiris, Budapest 2001.
97. Helms (2008) *Towards Safe City Centres?: remaking the Spaces of an Old-Industrial City*. Glasgow. Ashgate.
98. Ho, M. J. & Lee, K. L. (2007) Reliability and validity of three cultural competency measures. *Medical Education*. 41: 505-526.
99. Hofstede, G. – Hofstede, G.J. - Minkov, M. *Cultures and organizations – software of the mind*. McGraw-Hill Education, 2010.
100. Horton, R: Offline: Touch – the first language. *The Lancet*. Vol 394 October 12, 2019. 1310. o.
101. Howell, W. S. *The empathic communicator*. (1982) (Online) Available: http://changingminds.org/explanations/learning/consciousness_competence.htm (Accessed 30 January 2019).
102. Hung, T. N. (2008) *Patient Centred Care: Cultural safety in indigenous health*.
103. Iggers, G.G.: *A német historizmus*. Gondolat, 1988.
104. Illich, I (1995) *Limits to Medicine*. Marion Boyars Publishers
105. Jadad, Alejandro R et al. "I am a good patient, believe it or not." *BMJ* (Clinical research ed.) vol. 326,7402 (2003): 1293-5. doi:10.1136/bmj.326.7402.1293
106. J. Geipel, L. Surian, and C. Hadjichristidis, "How Foreign Language Shapes Moral Judgment," *Journal of Experimental Social Psychology*, vol. 59, pp. 8–17, February 2015.
107. J. Oliffe, S. Thorne, TG. Hislop, EA. Armstrong, "Truth Telling and Cultural Assumptions in an Era of Informed Consent," *MSN Fam Community Health*, vol. 30, no. 1, pp. 5–15, 2007.
108. Jameson, F. (1998): *Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern 1983-1998*. Verso.
109. Jamme, Ch. (2002): *Gibt es eine Wissenschaft vom Menschen? Zur aktuellen Theoriedebatte zwischen Philosophie und Ethnologie*. In: Därmann, I.- Jamme, Ch.: *Fremderfahrung und Repräsentation*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft. p. 183-208.
110. Jewson, N. D. (2009) The disappearance of the sick-man from medical cosmology, 1770-1870. *International Journal of Epidemiology* 38:622-633.
111. Joseph Henrich et al.: The weirdest people in the world? *BEHAVIORAL AND BRAIN SCIENCES* (2010) 33, 61–135 doi:10.1017/S0140525X0999152X

- 112.Kaba, R. Sooriakumaran,P. The evolution of the doctor-patient relationship,International Journal of Surgery,Volume 5, Issue 1,2007,Pages 57-65.
- 113.Kant, I.: Az örök béke, Európa Kiadó. 1985.
- 114.Kaplan-Myrth N. Interpreting people as they interpret themselves: narrative in medical anthropology and family medicine. Can Fam Physician. 2007;53(8):1268-1269.
- 115.Karori Mbugua: Respect for cultural diversity and the empirical turn in bioethics: a plea for caution. J Med Ethics Hist Med. 2012; 5: 1
- 116.Keysar, S.L. Hayakawa, S.G. An, "The foreign-language effect: thinking in a foreign tongue reduces decision biases," Psychol Sci, vol. 23, pp. 661-668, 2012. <https://doi.org/10.1177/0956797611432178>.
- 117.Kim-Godwin, Y.S., Clarke, P.N. & Barton, L. (2001) A model for the delivery of culturally competent care. Journal of Advanced Nursing. 35(6), 918-925.
- 118.Kimmerle, Heinz(ed.): Friedrich Schleiermacher, Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts, trans. by James Duke and Jack Forstman (Missoula: Scholars Press, 1977),
- 119.Kleinman - L. Eisenberg (eds. 1981): The Relevance of social science for medicine. REIDEL PUBLISHING COMPANY
- 120.Kleinman, A. & Benson, P. (2006). Anthropology in the clinic: the problem of cultural competency and how to fix it. PLoS Medicine, 3(10), 1673-6.
- 121.Kleinman, A. Patients and healers in the context of culture, University of California Press, 1980.
- 122.Kleinman, Writing at the margin: Discourse Between Anthropology and Medicine. University of California Press, 1997.
- 123.Krémer, S.: Schleiermacher dialektikájához. in: Pro Philosophia Füzetek 2002/4
- 124.Kroeber, A. - Kluckhohn, C.: Culture: critical review of concepts and definitions. Cambridge, Mass., The Museum, 1952.
- 125.Kroeber, A.L.-Kluckhohn, C. Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions. The Museum, 1952.
- 126.Kushner, H.I.: Medical historians and the history of medicine. The Lancet, 372. /9640. p.710-711. 2008
- 127.L. Turner, "Bioethics in a Multicultural World: Medicine and Morality in Pluralistic Settings," Health Care Analysis, vol. 11, no. 2, pp. 99-117, 2003. <https://doi.org/10.1023/A:1025620211852>
- 128.Lampert, J. (1997) Gadamer and cross-cultural hermeneutics, Philosophical Forum 28 (4-1):351-368.
- 129.Lash, Scott (2005), »Risk Culture«, in Adam, B. - Beck, U. - Loon, J. (ed.), The Risk Society and Beyond, London, Sage Publications, p.47-63.
- 130.Lash, Scott -Wynne, Brian (2004), »Introduction«, in Beck, U., Risk Society, Toward a New Modernity, London, Sage Publications, p.1-8.

131. Lau, Kwok-Ying: *Phenomenology and Intercultural understanding*, Springer 2016.
132. Leigh Turner (2009): *Anthropological and Sociological Critiques of Bioethics*. *Bioethical Inquiry* 6:83-98
133. Leininger M, McFarland, M.R. (2005). *Culture care diversity and universality: a worldwide nursing theory*. Published: Jones and Bartlett Publishers.
134. Leininger, M. & McFarland, M. R. (2002) *Transcultural nursing: Concepts, theories, research and practice*. (3rd ed.). New York: McGraw-Hill.
135. Leininger, M. *Finding Aid: The Madeleine M. Leininger Collection*. (1961) (Online) Available: <https://www.reuther.wayne.edu/files/WSP000725.pdf> (Accessed 20 February 2012).
136. Lewis, R.D. (2000) *When Cultures Collide. Managing Successfully Across Cultures*. London: Nicholas Breley.
137. Lewith, G.T., *The Basic Principles of Chinese Traditional Medicine*, published: *Modern Chinese Acupuncture*. 2009
138. Lupton, Deborah (1999), *Risk*, London-New York, Routledge.
139. M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*. Gesamtausgabe. Bd. 5: Holzwege. Frankfurt (Main): Klostermann, pp. 87-88, 1977.
140. MacIntosh A (1999). *Understanding the differences between conventional, alternative complementary, integrative and natural medicine*. (Online) Available: <http://tldp.com/medicine.htm> Accessed 07/03/2012.
141. Magner, L.A.: *A History of Medicine*. 2nd ed. Taylor and Francis. 2005.
142. Malinowski, B. (1932): *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge. (First published: 1922)
143. Marcus G.E. - Clifford, J. (eds.) (1986): *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
144. Marcus, G.E. - Fischer, M. J. (eds.) (1986): *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
145. Márkus György: *A kultúra: egy fogalom keletkezése és tartalma* in: *Kultúra és modernitás*, T-Twins 1992. 9-41. o.
146. Marotta, V. (2009) *Intercultural Hermeneutics and the Cross-cultural Subject*, *Journal of Intercultural Studies*, 30:3, 267-284, DOI: 10.1080/07256860903003575
147. Martucelli, Danilo (2012), »Elemzések és gondolatok az individuumszociológiáról«, in *Replika* 79, p.23-44.
148. McNutt Brent. *The Importance of Empathy in Nursing*. Published At: *Isnare.com Free Articles Directory* (Online) Available: <http://www.isnare.com/>. 2009
149. Memmi, Dominique (2012), »Egy érzékeny terület igazgatása. Ésszerű magatartás és a test általi felügyelet a születés és a halál kapcsán«, in *Replika* 79, p.77-89.

150. Memmi, Dominique (2003), »Governing through Speech: The New State Administration of Bodies«, in *Social research. An International Quarterly*, 70(2), p.645-658.
151. Mercer, S.W., Reynolds, W.J. Empathy and quality of care. Published at: *British Journal of General Practice*, 2002
152. Mertz, M – Schildmann, J: Beyond integrating social sciences: Reflecting on the place of life sciences in empirical bioethics methodologies. *Med Health Care Philos.* 2018 Jun;21(2):207-214. doi: 10.1007/s11019-017-9792-z.
153. Misgeld – G. Nicolson (eds): *Hans Georg Gadamer on Education, Poetry and History. Applied Hermeneutics.* State University of New York Press, Albany 1992.
154. Narayanasamy, A. & White E. (2005) A review of transcultural nursing. *Nurse Education Today.* 25, 102-111.
155. National Health Service Education for Scotland. (2012) *Flying Start NHS.* (Online) Available: <http://www.flyingstart.scot.nhs.uk/> (Accessed 30 January 2012).
156. NCCAM (2011). What is complementary and alternative medicine? (Online) Available: www.nccam.nih.gov Accessed 07/03/2012.
157. Nguyen, H.T. Patient centered care. Cultural safety in indigenous health. *Australian Family Physician* Vol. 37 (12) 2008. Available: <http://www.racgp.org.au/afp/200812/200812nguyen1.pdf> (Accessed 30 January 2018).
158. Nobre, T & MacGabhann, K. (2011) *Managing Ethno-cultural Diversity in Health Care Service Delivery: The Irish Experience.* Paper presented at 2nd European Transcultural Nursing Association Conference, Limerick, Ireland.
159. Nyíró Miklós: *Medialitás, eseményontológia, gyakorlat.* L'Harmattan, Budapest, 2020
160. O'Connell MB, Korner EJ, Rickles NM, Sias JJ (2007). Cultural competence in health care and its implications for pharmacy. *Pharmacotherapy.* Vol.27(7), 1062-1079.
161. Olay Csaba: Előítélet, előfeltevés és tradíció hermeneutikai nézőpontból in: *Magyar Filozófiai Szemle* 2017/1. 29-49.o.
162. P. Foot, "The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect," *Oxford Review*, no. 5, pp. 5-15, 1967.
163. P. Singer, *The Expanding Circle.* Princeton University Press, 2011.
164. Papps, E. & Ramsden, I. (1996) Cultural Safety in Nursing: the New Zealand Experience. *International Journal for Quality in Health Care.* Vol. 8, No. 5, pp 491-497.
165. Park, Robert E. (1964), *Race and Culture*, New York, Macmillan.
166. PE. Ekmekci, B. Arda, "Interculturalism and Informed Consent: Respecting Cultural Differences without Breaching Human Rights," *Cultura (Iasi, Romania).* vol.14, no. 2, pp. 159-172, 2017.

167. Peterson, B. (2004) *Cultural Intelligence. A Guide to Working with People from Other Cultures*. Intercultural Press, 229 pages (Online) Available: http://www.learningexecutive.com/CLLC/media/2011/LeadingWithCQ_wi.pdf (Accessed 24 February 2012).
168. Pistillo, G. (2003). The interpreter as cultural mediator. Allwood J. and Dorriots, B. (eds.): *Intercultural Communication at Work*, pp. 135-153. 10th NIC Symposium on intercultural communication, Gothenburg.
169. Plum, E., Achen, B., Dræby, I., Jensen, I. (2008) *CI Cultural Intelligence. The art of leading cultural complexity*. London: Middlesex University Press.
170. Prevalence study of concurrent use of complementary and alternative
171. Prograis, L.J - Pellegrino, E.D. Jr. (eds). *African American bioethics: culture, race, and identity*. Washington D.C. Georgetown University Press, 2007.
172. Purnell, L. - Paulanka, B. (Eds.) (2008). *Transcultural health care: a culturally competent approach* (3rd ed.). Philadelphia: F.A. Davis.
173. Purnell, L. *The Purnell Model for Cultural Competence* (2005) (Online) Available: <http://etna.middlesex.wikispaces.net/file/view/The+Purnell+Model+for+Cultural+Competence%5B1%5D.pdf> (Accessed 30 January 2019).
174. R.A. Mall, *Intercultural Philosophy*, Rowman & Littlefield, 2000.
175. R.C. Fox and J.P. Swazey, "Medical Morality Is Not Bioethics - Medical Ethics in China and the United States," *Perspectives in Biology and Medicine*, vol. 27, no. 3, pp. 336-360. , 1984.
176. R.R. Faden-T.L. Beauchamp, *A History and Theory of Informed Consent*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
177. Rabinow, P. - Sullivan, W. M. (eds.) (1979): *Interpretive Social Science. A reader*. Berkeley: University of California Press
178. Ramsden, I. (1995) *Cultural Safety: Implementing the Concept*. Paper presented at The Social Force of Nursing and Midwifery Conference, Wellington, New Zealand.
179. Rivers, W. H. R. (2001) *Medicine, Magic and Religion*. Routledge, London
180. Rodi, F.: *A Heidegger korai művét illető hermeneutikai szituáció változásai*. in: FEHÉR M. I. (szerk.): *Utak és tévutak*. Atlantisz, Budapest, 1991.
181. Rydgren, Jens (2006), »Xenophobia«, in Jackson, Yo (ed.) *Encyclopaedia of Multicultural Psychology*, University of Kansas.
182. S. Chattopadhyay-R. De Vries, "Bioethical concerns are global, bioethics is Western," *Eubios Journal of Asian and International Bioethics*, vol. 18, no.4, pp. 106-109, 2008.
183. S. Gbadegesin, "The Moral Weight of Culture In Ethics," *African American Bioethics: Culture, Race, And Identity*, L.J. Prograis Jr. and ED. Pellegrino, eds., Georgetown University Press, pp. 25-44, 2007
184. S. Sachdeva-P. Singh-D. Medin, "Culture and the quest for universal principles in moral reasoning," *Int J Psychology*, vol. 46, no. 3, pp. 161-176, 2011.

- 185.S. Vertovec, "Super-diversity and its implications," *Ethnic and Racial Studies*, vol. 30 (6) pp. 1024-1054, November 2007.
- 186.Sachedina, *Islamic Biomedical Ethics*, Oxford: Oxford UP, 2009.
- 187.Salovey, P. & Mayer, J.D. (1990) *Emotional Intelligence. Imagination, Cognition, and Personality*, 9, 185-211 (Online) Available: <http://psychology.about.com/od/personalitydevelopment/a/emotionalintel1.htm> (Accessed 24 February 2019).
- 188.Scheppers, E., van Dongen, E., Dekker, J., Geertzen, J. and Dekker, J. Potential barriers to the use of health services among ethnic minorities: a review. *Family Practice* 2006; 23: 325-348. First published online: February 13, 2006
- 189.Schütz, Alfred (1964), »The Stranger: An Essay in Social Psychology«, in Schütz, A., *Collected Papers II. - Studies in Social Theory*, Den Haag, p.91-105.
- 190.Scott, Alan (2005), »Risk Society or Angst Society? Two Views of Risk, Consciousness and Community«, in Adam, B. – Beck, U. – Loon, J. (ed.), *The Risk Society and Beyond*, London, Sage Publications, p.33-46.
- 191.Simmel, George (1908), »Exkurs Über Den Fremden«, in Simmel, G. (ed.), *Soziologie. Untersuchungen Über Die Formen Der Vergesellschaftung*, Berlin, Duncker & Humblot Verlag, pp.509-12.
- 192.Stephen Hawking – Leonard Mlodinow: *The Grand Design*. Bantam Books, New York 2010.
- 193.Stichweh, Rudolf (1992), »Der Fremde - Zur Evolution der Weltgesellschaft«, *Rechtshistorischesjournall*, p.295-316.
- 194.Stichweh, Rudolf (1997), »The Stranger - on the Sociology of the Indifference«, in *Thesis Eleven*, 51(1)
- 195.Stone J (2002). *An ethical framework for complementary and alternative therapists*. London. Routledge.
- 196.Stone J, Matthews J (1996). *Complementary medicine and the law*. Oxford. Oxford University Press.
- 197.Szondi, P.: *Schleiermacher hermeneutikája*. in: *Helikon*, 1981/1. 291.o
- 198.Taylor, Ch. (1985): *Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 199.Teraoka, A. A. (1989): *Is Culture to Us What Text is to Anthropology?* In: *The German Quarterly* 62/2. p. 188-191.
- 200.Tervalon M, Murray-Garcia J.(1998): *Cultural humility versus cultural competence: a critical distinction in defining physician training outcomes in multicultural education*. *Journal of Health Care Poor Underserved* 9: 117-25.
- 201.Thomas, D. C., & Inkson, K. (2004). *Cultural intelligence: People skills for global business*. San Francisco. Calif: Berrett-Koehler.
- 202.Thompson, J. B. (1981): *Critical Hermeneutics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 203.Treaty of Waitangi Act (1975) (Online) Available: <http://www.legislation.govt.nz/act/public/1975/0114/latest/DLM435368.html>

204. Turner, V. W. (1986): *Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience*. In: Turner, V. – Bruner, E. M. (eds.): *The Anthropology of Experience*. Chicago: University of Illinois Press
205. Van Der Zee K.I. and Van Oueenhoven, J.P., 2010. The Multicultural Personality Questionnaire: A Multidimensional Instrument of Multicultural Effectiveness. *European Journal of Personality*. Vol. 14, Issue 4. pages 291–309, July/ August 2000
206. Veress Károly: A kultúra mint “inter”kultúra. in: Veress Károly (szerk.): *Az interkulturalitás – interdiszciplináris megközelítésben*. Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár, 2008. 65-128 o.
207. Vetovec, S. (2007). Super-diversity and its implications. *Ethnic and Racial Studies*, 30(6), 1024-54.
208. W. de Kort, E. Wagenmans, A. van Dongen, Y. Slotboom, G. Hofstede, I. Veldhuizen, “Blood product collection and supply: a matter of money?,” *Vox Sang*, vol. 98(3 Pt 1):e201-8, Apr. 2010. doi: 10.1111/j.1423-0410.2009.01297
209. Waldenfels, B. (1994): *Antwortregister*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
210. Waldenfels, B. (1997): *Phänomenologie als Xenologie. Das Paradox einer Wissenschaft des Fremden*, In: *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt a.M. p. 9-53, 85-109.
211. WHO (2001). *Legal status of traditional medicine and complementary / alternative medicine: A worldwide review p3*. (Online) Available: www.who.int/medicines/library/trm/who-edm-trm-2001-2/legalstatus.pdf Accessed 08/03/2018.
212. Williams R. *Cultural safety – what does it mean for our work practice?* (1999) (Online) Available: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/10330743> (Accessed 30 January 2019).
213. Wittgenstein, L. (2001). *Philosophical Investigations. The German Text, with a Revised English Translation*. Oxford: Blackwell
214. Zerhouni EA. *Translational and clinical science--time for a new vision*. *N Engl J Med*. 2005 Oct 13;353(15):1621-3. doi: 10.1056/NEJMs053723. Epub 2005 Oct 12.
215. Zhu. Lei (2017) *On the origin of the term tertium comparationis*, *Language & History*, 60:1, 35-52, DOI:
216. Zinn, O. J. (2004), *Literature Review: Sociology and Risk*. Working paper
217. Zinn, O. J. (2007), »*Reflexive Modernization*«, in Ritzer, G. (eds), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Blackwell Publishing, p.3837-3838.
218. Zollman C, Vickers A (1999). *ABC of complementary medicine: What is complementary medicine?* *British Medical Journal*. Vol.319.pp693-696.

Saját publikációk

1. Dobos, A.: Neuroanthropological Turn in Bioethics? Insights from Interculturality.
In: TBA. Ed.: János I. Tóth, Trivent Publishing, Budapest, Közlésre elfogadva, 1-11, 2021, (Applied ethics: from bioethics to environmental ethics, ISSN 2630-8185)
2. Dobos, A.: Általános etikai elméletek: Normatív etikák.
In: Társadalmi normák az egészségügyben 1.. Szerk.: Garaj Erika, Akadémiai Kiadó, Budapest, 47-64, 2020. ISBN: 9789634545163
3. Dobos, A.: Az allokáció etikai dilemmái.
In: Társadalmi normák az egészségügyben 2. / Dobos Attila, Feith Helga Judit, Némethné Gradvohl Edina, Marácz Ferenc, Sztrilich András, Akadémiai Kiadó Rt, Budapest, 83-92, 2020. ISBN: 9789634545156
4. Dobos, A.: Az erkölcsi tudás természete.
In: Társadalmi normák az egészségügyben 1.. Szerk.: Garaj Erika, Akadémiai Kiadó, Budapest, 28-46, 2020. ISBN: 9789634545163
5. Dobos, A.: Principalizmus - A bioetika alapelvei.
In: Társadalmi normák az egészségügyben 1.. Szerk.: Garaj Erika, Akadémiai Kiadó, Budapest, 83-92, 2020. ISBN: 9789634545163
6. Dobos, A.: Szerv-és szövettranszplantáció.
In: Társadalmi normák az egészségügyben 2. / Dobos Attila, Feith Helga Judit, Némethné Gradvohl Edina, Marácz Ferenc, Sztrilich András, Akadémiai Kiadó Rt, Budapest, 275-290, 2020. ISBN: 9789634545156
7. Dobos, A.: A filozófiai hermeneutika interkulturális alkalmazhatóságáról: Gadamer és a hagyománytörténet elve.
In: Ütközéspontok V. : a Doktoranduszok Országos Szövetsége Filozófiatudományi Osztálya konferenciájának kötete : 2018. május 18-19., Szeged / főszerk. Ruszkai Szilvia Éva, JATEPress, Szeged, 54-65, 2019. ISBN: 9789633153949
8. Dobos, A.: Please geben vötre consentimiento!: Informed Decision-Making in Intercultural Context.
In: The Bioethics of the 'Crazy Ape'. Ed.: Oguz Kelemen, Gergely Tari, Trivent Publishing, Budapest, 29-42, 2019, (Applied ethics: from bioethics to environmental ethics, ISSN 2630-8185 ; 2.) ISBN: 9786158122283
9. Dobos, A.: A haldokláshoz, gyászhoz és az élet végéhez kapcsolódó szertartások különböző kultúrákban.
In: Orvosantropológiai Kézikönyv. Szerk.: Dobos Attila, Szántó Diana, Artemisszió Alapítvány, Budapest, 123-130, 2018.
10. Dobos, A., Szántó, D.: Orvosantropológiai Kézikönyv.
Artemisszió Alapítvány, Budapest, 133 p., 2018.
11. Dobos, A.: Önszelektív mechanizmusok: intézményi betegpályák az artériás betegségek (arteriosclerosis obliterans) kezelésében : a romák helyzete.
In: Orvosantropológiai Kézikönyv. Szerk.: Dobos Attila, Szántó Diana, Artemisszió Alapítvány, Budapest, 12-20, 2018.
12. Dobos, A.: Szakmai beszámoló az "Az új évezred betege: Egészségügy, antropológia és diverzitás" című nemzetközi interdiszciplináris konferenciáról.
Mentálhigiéne és Pszichoszomatika. 19 (4), 395-398, 2018.

13. Dobos, A.: An account of hermeneutics in/of medicine.
In: Conference of the International Society for Hermeneutics & Science : Book of Abstracts. Ed.: Günter Fleck, Paul Ertl, International Society for Hermeneutics & Science, Baden, 6-8, 2017.
14. Vingender, I., Dobos, A., Feith, H., Hevér, N., Horkai, A., Lukács, Á., Marácz, F., Nagy, É., Szalóczy, N., Pálvölgyi, M.: Ápolók szocio-ökonómiai (SES) státusa.
In: Ártó-Védő Társadalom Konferencia és XV. Magatartástudományi Napok: Absztrakt könyv. Szerk.: Dávid Beáta, Feith Helga Judit, Lukács Ágnes, Susánszky Éva, Semmelweis Egyetem Egészségtudományi Kar, Budapest, 25, 2017. ISBN: 9789637152955
15. Dobos, A.: Interkulturális filozófia az egészségügyben.
In: Ártó-Védő Társadalom Konferencia és XV. Magatartástudományi Napok: Absztrakt könyv. Szerk.: Dávid Beáta, Feith Helga Judit, Lukács Ágnes, Susánszky Éva, Semmelweis Egyetem Egészségtudományi Kar, Budapest, 31, 2017. ISBN: 9789637152955
16. Dobos, A.: Moralitás és nyelviség összefüggéseinek kérdései.
In: Ártó-Védő Társadalom Konferencia és XV. Magatartástudományi Napok: Absztrakt könyv. Szerk.: Dávid Beáta, Feith Helga Judit, Lukács Ágnes, Susánszky Éva, Semmelweis Egyetem Egészségtudományi Kar, Budapest, 31, 2017. ISBN: 9789637152955
17. Böcskei, A., Lipienné Krémer, I., Dobos, A.: A szülésznő szerepe mozgásukban korlátozott várandós nők szülésszobai ellátásában.
Egészségfejl. 56 (5-6), 34-39, 2015.
18. Nagy, É., Dobos, A.: Risk and Sense of Strangeness in Late Modern Society: The Experience of Strangeness in the Individual-Institution Interactions.
In: Intercultural Competences for Vocational Education and Training : Experiential Learning and Social Contexts for Enhancing Professional Competences. Eds.: F. Bignami, M. G. Onorati, EGEA, Milano, 99-112, 2014. ISBN: 9788823844193
19. Dobos, A., Nagy, É.: Idegenség és egészség: antropológusi pozíciók a biomedikális modell értelmezésében.
In: "Együtt a biztosabb tudományos karrierért, a jövőtervezésért" : PEME VII. Ph.D. konferencia. Szerk.: Koncz István, Szova Ilona, Professzorok az Európai Magyarországiért Egyesület, Budapest, 373-377, 2013. ISBN: 9789638991508
20. Dobos, A.: The Use of Hermeneutics in Dealing with Cultural Diversity.
In: Building Intercultural Competences : A Handbook for Professionals in Education, Social Work and Health Care. Eds.: Maria Giovanna Onorati, Furio Bednarz, Acco, Leuven, 55-66, 2010. ISBN: 9789033479717
21. Dobos, A.: Ezmék és kapuk: A kulturális antropológiai szemléletmód.
In: Antropológiai felületek - egy kortárs szemléletmód fejezeteiből. Szerk.: Mészáros Judit, Semmelweis Egyetem Egészségtudományi Kar, Budapest, 11-55, 2007. ISBN: 9789639129689
22. Dobos, A.: Vallásantropológiai alapfogalmak.
In: Antropológiai felületek - egy kortárs szemléletmód fejezeteiből. Szerk.: Mészáros Judit, Semmelweis Egyetem Egészségtudományi Kar, Budapest, 137-155, 2007. ISBN: 9789639129689

23. Dobos, A.: Philosophical Hermeneutical Implications in Geertz's Anthropology.
Anthropolis. 2 (3), 124-134, 2006.
24. Dobos, A.: A racionalitás virágai.
Vulgo. 6 (1-2), 362-367, 2005.
25. Dobos, A.: Egzotikus forгатag, elméleti mélység.
Debr. Disputa. 2 (4), 44-46, 2004.
(Ismertetett mű: Szerk. Biczó Gábor. -Antropológiai irányzatok a második világháború után /Debrecen : Csokonai, 2003. -284. -)