

Tóth Tamás

A FORDÍTHATÓSÁG MODELLJE ÉS A TÖRTÉNELMI MEGÉRTÉS ESÉLYEI

„En ce sens, on peut parler d'un ethos de la traduction, dont le but serait de répéter au plan culturel et spirituel le geste d'hospitalité linguistique évoqué plus haut”.

Paul Ricoeur¹

Paul Ricoeur francia filozófust évtizedek óta foglalkoztatják az európai történelem, a múlt század folyamán komoly gyakorlati jelentőségre szert tett európai történetírás, különösen pedig a modern történettudomány különféle elméleti irányzatainak és eltérő nemzeti iskoláinak alapul szolgáló, ám önmagában is igen differenciált képet mutató modern történelemszemlélet kérdései. Pályája kezdetén egyébként ez a jelentős gondolkodó – *Histoire et vérité* című korai kötetének tanúsága szerint – még a „történelem értelmének” átfogó vallás-, kultúr- és történelemfilozófiai problémáját is komolyan felvetette², hagyományos formájában azonban a későbbiek során ismét elvetette. Emellett Ricoeur hosszú pályafutása során számos más, a történelmi „megértés” és a történelmi „magyarázat” kérdéskörével kapcsolatos alapvető elméleti problémát, dilemmát és paradigmát is beható konceptuális elemzésnek vetett alá. Az ilyen elemzések valóságos tárháza például a szerző *Du texte à l'action* c. kötete³, különösen pedig *Temps et Récit*⁴ című háromkötetes műve. Ezekben egyrészt a francia történettudományi iskolák évtizedes vitájában igyekezett elméletileg megalapozott módon állást foglalni, másrészt viszont a kortárs nyugat-európai, ill. észak-amerikai gondolkodás gazdagon kidolgozott nyelv- és történelemfilozófiai szempontrendszerének termékeny összekapcsolására tett nagyszabású kísérletet

Ami közelebbről Ricoeur nyelvi, nyelvtudományi, illetve nyelvfilozófiai kérdéseket (is) feldolgozó munkáit, így a *Métaphore vive*, és a *Soi-même comme un autre* című műveket⁵ vagy mondjuk a *Philosophie du langage* és a *Le paradigme de la traduction* című nagyívű tanulmányait⁶ illeti, azokról bizvást elmondható a következő. Ezekben az írásokban a francia gondolkodó nyomatékosan figyelembe vette például a 20. századi filozófiában meglehetősen korán bekövetkező „nyelvi fordulat” fontos jelenségét; a modern nyelvelméletek, ill. nyelvfilozófiák ezt követő felvirágzását és a kortárs nyugati gondolkodásban tapasztalható széleskörű térhódítását; valamint persze a „hermeneutikai szemlélet” még régebben, vagyis már a 19. századi szellemtudományokban megkezdődő, ám igazából csak a 20. századi kultúrtudományokban, ill. a modern kultúrfilozófia egyes vonulataiban tapasztalható és némely tekintetben mindmáig folytatódó diadalútját is.

Visszatekintve és messzemenően egyetértve a munkásságáról szóló nemzetközi szakirodalom újabb eredményeivel – különösen például Olivier Mongin és Jens Marten bizonyos megállapításaival⁷ – egyenesen azt mondhatnánk: Mintegy fél évszázados gondolkodói pályafutása során Paul Ricoeur

¹ Ricoeur, P.: Quel ethos nouveau pour l'Europe? In: Peter Koslowski: *Imaginer l'Europe, Le marché européen comme tâche culturelle et économique*, Les Editions du Cerf, Paris, 1992. 109. o.

² Ricoeur, P.: Le christianisme et le sens de l'histoire; in: Ricoeur, P.: *Histoire et vérité*, Éditions du Seuil, 1955. 81–98.o.

³ Ricoeur, P.: *Du temps à l'action, Essais d'herméneutique II*, Éditions du Seuil, Paris, 1985.

⁴ Ricoeur, P.: *Temps et récit, I.-III.*, Éditions du Seuil, Paris, 1983–1984–1985.

⁵ Ricoeur, P.: *La métaphore vive*, Éditions du Seuil, 1975; Ricoeur, P.: *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990.

⁶ Ricoeur, P.: Le paradigme de la traduction, in: Paul Ricoeur: *Le Juste 2*, Éditions Esprit, Paris, 2001. 135–136. o.

tolla alól eddig többszáz tudományos publikáció került ki, amelyekből napjainkra egy jelentősnek és originálisnak tűnő nyelv-, kultúr- és történelemfilozófiai életmű körvonalai bontakoznak ki. Ez utóbin belül azonban a francia gondolkodót különböző alkotói korszakaiban erősen foglalkoztató nagy témák és problémák – így a „metafora” és a „szöveg”, az „elbeszélés” és a „fordítás”, illetve más értelemben a „múlt”, a „jelen” és a „jövő”, valamint persze a történelmi „emlékezet” mindig is egészen sajátos helyiértékkel rendelkeztek. Ezt a szempontot Ricoeur műveit elemezve valószínűleg hiba lenne figyelmen kívül hagyni. Éppen ezért, másokhoz hasonlóan,⁸ magam is úgy gondolom: bár a filozófus történelmi elmélkedéseinek meghatározott szakaszában – nevezetesen *Temps et Récit* című híres műve megírása során – valóban megkülönböztetett figyelmet szentelt például az „elbeszélés” elméleti kategóriájának, a történelemmel kapcsolatos ricoeuri reflexió annyira gazdag és annyira sokrétű, hogy komplexitását önmagában még ez a rendkívül fontos fogalom sem képes megmutatni, ill. érzékeltetni. Jellemző egyébként, hogy munkássága későbbi – főként a *La mémoire, l'histoire, l'oubli* című művével⁹ fémjelvezhető – szakaszában maga Ricoeur sem a történelem (mint létszféra, mint folyamat és mint elemzendő problematika) valóságos komplexitásának bármiféle redukciónak, hanem – éppen ellenkezőleg – a történelem narratív dimenziójának szentelt elemzéseivel további elmélyítésére, a tudományos igényű történelemfelfogás elméleti komplexitásának további fokozására törekszik. Mint ahogyan jellemző az is, hogy a fentiek érdekében – persze az „elbeszélés” (récit) kategóriájának megtartása mellett – egyebek között az „emlékezet” (mémoire) elméleti kategóriájának bevezetésével, a történelmi „magyarázat” (explication) és „megértés” (compréhension) általa kidolgozott módszertanának további finomításával próbálkozik – mégpedig, megítélésem szerint, figyelemre méltó sikerrel.

A nyelvtudományi és a történettudományi kutatások, valamint az e két terület összefüggésének kérdéséről például az idős gondolkodó több könyvében, tanulmányában és előadásában, valamint néhány interjújában is érdekes fejtegetésekbe bocsátkozott. Ezek közül külön is megemlítem itt a *L'universel et l'historique* című¹⁰, nézetem szerint igen lényeges szöveget, és azt az érdekes interjút, amelyet a filozófus az egyik tekintélyes francia hetilapnak, a *Le Nouvel Observateur*-nek adott, s amelyet ez utóbbi *Un grand philosophe face à l'Histoire* cím alatt¹¹ közölt. A fentiek illusztrálására és mondandóm alátámasztására azonban jelen dolgozatban mégis főként abból a hosszú párbeszédéből választok ki vonatkozó részleteket, amelyet 1991-ben és 1996-ban nekem volt szerencsém folytatni Paul Ricoeurrel, s amelynek szövegét *Az „oltvány”, az „üledék” és az „emlékezet”* címmel 1997-ben publikáltam magyar nyelven¹². Annál is inkább, mert ezeknek az eredetileg franciául folytatott beszélgetéseknek a szövege *The „Graft”, the „Residue” and „Memory”* címen immár angol nyelven is hozzáférhető¹³. Ám voltaképpen azért is – bár erre itt nem áll módomban részletesebben kitérni –, mert a terjedelmes szöveg előbb franciáról magyarra, majd pedig *magyarról* angolra való lefordításának, s különösen a két fordítás Ricoeur általi autorizálásának története nemcsak önmagában tanulságos, hanem véleményem szerint azt is jól illusztrálja, hogy az idős gondolkodó általában a gyakorlatban is szuverén módon alkalmazza elméleti felismeréseit, adott esetben az „egyetemes fordíthatóság” (principe d'universelle traductibilité) általa megfogalmazott elvét.

Világosság
2002/4–5–6–7

Tóth Tamás:
A fordíthatóság
modellje és
a történelmi
megértés esélyei

⁷ A Ricoeur-kutatás gazdag irodalmából itt főként Jens Mattern: *Ricoeur zur Einführung*, Julius Verlag, Hamburg, 1996; valamint Olivier Mongin: *Paul Ricoeur, Les Contemporains*, Seuil, Paris, 1994 című könyvére gondolok.

⁸ Vigne, E.: *Penser l'Histoire*, in: *Magazine Littéraire*, No 390, septembre 2000. 56–58. o.

⁹ Ricoeur, P.: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris, 2000.

¹⁰ Ricoeur, P.: *L'universel et l'historique*, in: *Magazine Littéraire*, No 390, septembre 2000. 37–41. o.

¹¹ Vö.: *Un grand philosophe face à l'Histoire*, Entretien avec Paul Ricoeur, Propos recueillis par Aude Lancelin, in: *Le Nouvel Observateur*, No 1870 du 7 au 13 septembre 2000. pp. 50–52. o.

¹² Paul Ricoeur: *Az „oltvány”, az „üledék” és az „emlékezet”*, Két beszélgetés Tóth Tamással, (Fordította Martonyi Éva), in: *Magyar Filozófiai Szemle*, 1997/5–6, 871–908. o. A továbbiakban Ricoeur / Tóth: i.m.

Vö. továbbá Tóth T.: Rendhagyó recenzió Ricoeurról, in: *Magyar Filozófiai Szemle*, 1997/5–6, 957–986. o.

¹³ Paul Ricoeur: *The „Graft”, the „Residue” and „Memory*, Two Conversations with Tamás Tóth, In: *Philobiblon*, Volume IV-V-VI 1999–2000–2001, University Press, Cluj, Romania, 2001. 17–61. o.

Ám nézzük most a szóban forgó párbeszéd néhány olyan részletét, amelyek megvilágíthatják Ricoeur jellegzetes nyelv-, ill. történelemfilozófiai felfogásának egy-két érdekes mozzanatát! „A megértésnek [...] van valamiféle végessége, s az ember mindig egy bizonyos perspektívából és valamilyen hagyomány vonalát követve értelmez” – kezdte gondolatmenetét a filozófus¹⁴. „A magam részéről csak az olyan problémák érdekelték, amelyekben föl tudtam ismerni a ‘magyarázat’ és a ‘megértés’ valamiféle dialektikáját. Azt hiszem ez lesz a jó kiindulópont a beszélgetés folytatásához, mert ezt a dialektikát éppúgy megtalálom a történelmi megismeréssel kapcsolatos fölfogásomban, mint cselekvés- és történelemelméleti tanulmányaimban”. Majd egyik, fentebb már említett és először 1986-ban megjelent kötetére¹⁵ utalva így folytatta: „A *Szövegtől a cselekvésig* című cikkgyűjteményemben beszélek (is) erről, három szinten tárgyalva a ‘magyarázat’ és a ‘megértés’ problémáját, ill. kapcsolatát. Itt mutatom ki, hogy egy szöveg magyarázata ugyanolyan problémákat vet föl, mint egy cselekvés, vagy egy esemény sor magyarázata. Mindkét esetben előbb valamiféle spontán megértés jön létre. Az első olvasatnál átfogó képet alkotunk jelentéséről. Ezt követően rátérünk a részletes elemzésre, a magyarázatra, az összes tudományos segédlettel felszerelve, például a szöveg esetében a lingvisztika, a szintaxis, a stilisztika eszközeivel élve. A cselekvés esetében az angol-amerikai filozófia adja az eszközöket, a ‘cselekvéseméletet’. Hiszen végső soron a cselekvést is pontosan úgy kell megérteni, átfogó tervéből kiindulva, mint a szöveget. És ez igaz a történelemre nézve is: a demográfiai, gazdasági, jogi stb. magyarázatokból kiindulva kell eljutnunk valamely közösségnek egy adott időszületben érvényes történeti tervéhez. Tehát szerintem a magyarázat/megértés ritmusának effajta párhuzamossága a legkülönbözőbb területeken érvényesül, s képes mindazt újrakoordinálni, ami eredetileg szétszóró volt”. Végül Ricoeur a következő szavakkal zárta le idézett gondolatmenetét¹⁶: „Azt hiszem, éppen ebben áll tevékenységemnek az az oldala, amit Ön az imént közvetítésnek, mediációnak nevezett. Ez nemcsak a módszerek közötti közvetítést jelenti, hanem a tudományterületek közöttit is. Az *Idő és elbeszélés* c. könyvemben pl. három olyan területet vagy mezőt érintek, amelyeket általában teljesen különböző műfajok dolgoznak föl, jelesül a történetírás, az irodalomtudomány és az idő fenomenológiája, s megpróbálok köztük egymást metsző területeket találni. Itt tehát nem egyszerűen elméletek és módszerek, hanem tudományterületek közötti közvetítésről is szó van”.

Benyomásom szerint egyébként Paul Ricoeur az ún. francia fenomenológiától a német hermeneutikáig, majd ez utóbbi „gadameri változatától” a francia hermeneutika saját maga által megalkotott, tehát mondjuk „ricoeuri változatának” kidolgozásáig megtett elméleti útja során azt az összefüggést is kezdettől fogva világosan érzékelte, amelyet a múlt század filozófiájában a nyelvi fordulat bekövetkezte és a hermeneutikai szemlélet térhódítása között egyes szerzők újabban feltételeznek. Így a 20. század elejének „nyelvi fordulatát” – amelyet egyébként az angolszász és a francia tudományosságban a *linguistic turn*, ill. a *tournant linguistique*, német nyelvterületen pedig a *linguistische Wende* kifejezéssel jelölnek¹⁷ – két német szerző, Dirk Hartmann és Peter Janich szerint a 20. század végén egy fontosnak tűnő *kulturalistische Wende*, vagyis egy újabb, nagy horderejű elméleti fordulat követi¹⁸. Egyes osztrák szerzők viszont inkább arra a fontos kettős paradigmaváltásra hívják fel a figyelmet¹⁹, melynek során a „modern” szellemtudományok napjainkban egyre inkább „posztmodern” szellemtudo-

¹⁴ Ricoeur, Tóth: i.m. 886. o.

¹⁵ Ricoeur, P.: *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Le Seuil, Paris, 1986.

¹⁶ Ricoeur/Tóth: i.m. 887. o.

¹⁷ Megjegyzendő, hogy a német szakirodalomban a „sprachanalytische Wende” vagy a „sprachkritische Wende” kifejezések is gyakran előfordulnak. Vö. pl. Metzler *Philosophie Lexikon*, Herausgegeben von Peter Prechtl und Franz-Peter Burkard, 2., erweiterte Auflage, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart / Weimar, 1999.

¹⁸ Hartmann, D., Janich, P. (Hrsg.): *Die Kulturalistische Wende*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1998.

¹⁹ List, E.: Vom Geist zur Kultur, Paradigmenwechsel in den Geisteswissenschaften, in: Helmut Reinalter, Roland Benedikter (Hg.): *Die Geisteswissenschaften im Spannungsfeld zwischen Moderne und Postmoderne*, Passagen Verlag, 1998. Wien, 107–132. o.

mányokká alakulnak át; a szó szoros (ill. hagyományos) értelmében vett „szellemtudományi” jellegük meggyengülésével párhuzamosan pedig érezhetően megerősödik „kultúrtudományi” jellegük.

Mindenesetre, amikor Paul Ricoeur legújabb, 2000-ben megjelent *La mémoire, l'histoire, l'oubli* című művében²⁰ – immár a kortárs történelem-, kultúr- és morálfilozófia (s korántsem mellékesen: a modern nyelvfilozófia) világszerte elismert képviselőjeként – ismét elfogadta az elméleti kihívást, ismét szembenézett mind a modern történelem, mind pedig a modern történelemértelmezés problémáival, akkor felfogásában láthatólag elválaszthatatlanul összefonódtak a „fenomenológiai”, az „episztemológiai” és a „hermeneutikai” megközelítés termékeny szempontjai. E szempontok összekapcsolásának, ill. összekapcsolódásának ricoeuri gondolatát egyébként az idős szerző könyve elején egy igen szuggesztív szókép – a „hajó”, az „árbocok” és a „vitorlázat” hármass metaforája – segítségével juttatta kifejezésre.

A történelem- és társadalomtudományi, ill. a kultúr- és filozófiatörténeti megértés lehetőségeinek tanulmányozását célul tűzve mármost Ricoeur – aki a „megértés” (compréhension) fogalma kapcsán egyébként nemcsak a *Verständnis*, hanem a *Verständigung* német kifejezéssel jelölhető tartalmakra is gondolni látszik, s eközben olyan, valójában egészen pontosan értelmezhető, ám első hallásra némileg meglepő szókapcsolatokat is alkalmaz, mint pl. az, hogy „barátságos megértés”, ill. „bizakodó megértés” – rendszerint megkülönböztetett jelentőséget tulajdonít a szóban forgó kérdéskör nyelvi, kulturális és kommunikációs dimenziójának. Így az európai és különösen a kontinentális európai történelemben említésre méltó szerepet játszó kollektív szubjektumok (például a különféle emberi közösségek és kulturális entitások) közötti termékeny párbeszéd – a „dialogikus megértés” – formáinak kibontakozását elősegítendő, a francia filozófus nemcsak bizonyos, nyelvi és fogalmi szempontból egyébként mindig precízen megfogalmazott „elméleti modellek” körütekintő alkalmazását tartja indokoltnak, hanem olykor úgynevezett „termékeny metaforák” (vagy „élő metaforák”) felhasználását is. Fölvetődik persze a kérdés: vajon milyen tartalmakat jelöl Ricoeur az „élő metafora” (métaphore vive) kifejezéssel? Nos véleményem szerint az olyan, többnyire bizonyos elméleti, tudományos és irodalmi szövegekben, illetve magában az élő nyelvben és különösen az értelmiségi köznyelvben viszonylag gyakran előforduló szóképeket jelöli így, amelyek szélesebb értelemben az egyes egyének és közösségek közötti kulturális párbeszédnek is részét képezik, s amelyekről az egyes életvilágokhoz és nyelvterületekhez, illetve a különböző kultúrkörökhöz tartozó emberek mindennapi életében már számtalanszor kiderült, hogy azok kommunikációs szempontból nagyon is hatékonyak, heurisztikus szempontból pedig nagyon is termékenyek. Úgy tűnik számomra, hogy pl. az „oltvány”, az „üledék” és az „emlékezet” vagy éppen a „hajó”, az „árbocok” és a „vitorlázat” fentebb említett szóképei mellett ezek közé tartozik egyebek között maga a „történelmi emlékezet”, illetve a „nyelvi vendégszeretet” ricoeuri metaforája²¹ is.

Ám vessünk most egy pillantást azokra az érdekes elméleti modellekre, melyeket az 1990-es években tartott előadásaiban, ill. ekkor írott tanulmányaiban főként az igencsak különböző, ám valamilyen szempontból nyilván a mai világban, a jelenkor történetében is jelentőséggel bíró kollektív szubjektumok közötti párbeszéd és kommunikáció alapos tanulmányozása – sőt egyenesen gyakorlati megkönyítése – érdekében vezetett be! E három fontos, a filozófus újabb elemzéseiben és nyilatkozataiban ismételtelen visszatérő elméleti modell, ill. paradigma a „traduction”, az „échange des mémoires” és a „pardon” szempontrendszere. Itt megítélésem szerint joggal beszélhetünk a „fordítás”, az „emlékezetek cseréje” és a „megbocsátás” jellegzetesen ricoeuri, s egyben az európai nemzetek és kultúrák között napjainkban is nélkülözhetetlen kommunikációt – közelebről pedig

Világosság
2002/4–5–6–7

Tóth Tamás:
A fordíthatóság
modellje és
a történelmi
megértés esélyei

²⁰ Ricoeur, P.: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris, 2000. I–IV.

²¹ Ami azt a francia metaforát illeti, amelyet magyarra talán a „nyelvi vendégszeretet” vagy a „nyelvi vendégbarátság” kifejezésekkel fordíthatnánk, a francia filozófus 1998-ban a *hospitalité langagière*, 1992-ben pedig a *hospitalité linguistique* formában használta. Vö.: Ricoeur, P.: Le paradigme de la traduction, In: Paul Ricoeur: *Le Juste 2*, Éditions Esprit, Paris, 2001, 135–136. o.; Ricoeur, P.: Quel ethos nouveau pour l'Europe? In: Peter Koslowski (sous la direction de): *Imaginer l'Europe*, i. m. 109. o.

a szerencsés esetben soha véget nem érő, de legalábbis mindig újra kezdődő párbeszédet – megkönnyíteni hivatott modelljének megalkotásáról.

Részletesebben vizsgálva ezek közül a „fordítás modelljével” (modèle de la traduction) kapcsolatos elképzeléseit, emlékeztetek rá, hogy (tudtommal) Paul Ricoeur először egy 1991-es előadásában fogalmazta meg, amelyet egy német, francia és lengyel tudósok részvételével Hannoverben rendezett konferencián *Quel ethos nouveau pour l'Europe?* címmel tartott²². Az előadás írott változata 1992-ben az e konferencia anyagait tartalmazó vastkos kötetben is megjelent, s úgy tűnik, csakhamar sokak érdeklődését fölkelte. Ám ennél is szélesebb körű visszhangot keltett Ricoeurnek a „fordítás paradigmájával” (paradigme de la traduction) kapcsolatos – az előzővel szorosan összefüggő, de attól nagyrészt eltérő tartalmú – előadása, különösen az után, hogy ennek az 1998-ban tartott előadásnak szövegét 1999-ben az *Esprit* című tekintélyes francia folyóirat²³, majd 2001-ben a filozófus egyik rendkívül gazdag anyagot tartalmazó tanulmánykötete²⁴, a *Le Juste 2* is újra közölte. A korábbi előadásban egyébként Ricoeur hangot adott annak a reményének, hogy a „fordítás modellje” (megfelelő alkalmazás esetén) akár az „európai integráció” történelmi folyamatában óhatatlanul felmerülő problémák némelyikének a megoldásához – nevezetesen az egyének, a csoportok és a népek közötti viszonyban nap mint nap kialakuló kommunikációs zavarok enyhítéséhez – is hozzájárulhat.

E vonatkozásban figyelemre méltónak tartom, hogy a francia filozófus már a kilencvenes évek elején sem annyira a látványos sikerek, mint inkább a megoldatlan problémák oldaláról közelítette meg Európa egyesítésének, illetve az egyesült Európa megteremtésének kérdését, s eközben épp az európai integráció nyelvi, kulturális és spirituális vonatkozásait állította előtérbe²⁵. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy Ricoeur már 1991-es elemzésében szkeptikusan ítélte meg azokat a túlzottan derűlátó elképzeléseket, amelyeket a bonni, párizsi vagy brüsszeli funkcionáriusok akkoriban az európai integráció intézményi automatizmusainak zavartalan működésével, illetve a mind teljesebb és mind harmonikusabb integráció kialakulásának irányába mutató jogi, gazdasági és politikai trendek állítólag feltartóztathatatlan érvényesülésével kapcsolatban oly gyakran kifejtettek. Ricoeur szépsze e kérdésben láthatólag kettős forrásból táplálkozott. Egyrészt úgy gondolta, hogy az Európai Közösség (akárcsak a hamarosan helyére lépő Európai Unió) egyelőre még igencsak távol áll attól, hogy valamiféle ideális képződménnyel tekinthessük; sőt, ahogyan megfogalmazta: itt egy olyan politikai entitással van dolgunk, amely „még nincs is igazán kitalálva” (reste entièrement à inventer). Másrészt viszont úgy látta: tekintettel a szóban forgó politikai entitás képlékenységére és kialakulatlanságára „helytelen lenne azt hinni”, hogy az európai integráció továbbfejlesztésére – például a nemzeti szuverenitás bizonyos elemeinek átruházására – irányuló kísérletek, akár csak „a jogi és a politikai intézményrendszer formális síkján” is, teljesen sikeresek lehetnének anélkül, hogy az ehhez szükséges politikai akarat az európai emberek, ill. az uniós polgárok „mentáltságában” bekövetkező, sőt az egyes tagállamokban élő egyének, csoportok és népek „éthoszát” is mélyen érintő kulturális átalakulásokból merítené lendületét²⁶.

Az alábbiakban éppen ezért a következő (kettős) kérdést szeretném fölvetni, s egy kicsit közelebbről is szemügyre venni: vajon az EU sajátos „új éthoszát” vizsgálat tárgyává tevő francia filozófus hogyan képzei el az európai „identitás” és az európai „alteritás” különféle formái közötti szintézis megteremtését (vagy másként fogalmazva: az egyes nyelvi, kulturális és politikai községek és szubjektumok közötti megértés esélyeinek javítását) a „fordítás” általa körvonalazott modelljének, illetve a „fordíthatóság” általa megfogalmazott elvének alkalmazása révén.

²² Ricoeur, P.: *Quel ethos nouveau pour l'Europe?*, i. m. 107–116. o.

²³ Ricoeur, P.: *La traduction, un choix culturel*, in: *Esprit*, juin 1999. 8–19. o.

²⁴ Ricoeur, P.: *Le juste 2*, i. m. 125–142. o.

²⁵ Ricoeur, P.: *Quel ethos nouveau pour l'Europe?*, i. m. 107–109. o.

²⁶ Ricoeur, *ibid*, 107. o.

Nézzük meg előbb egészen röviden, milyen szerepet is játszik ez, tehát a „fordíthatóság elve” a ricoeuri gondolkodásban? Miután úgy gondoltam, hogy az „egyetemesség” (universalité), a „különösség” (particularité) és az „egyetiség” (singularité, ill. unicité) – valamint különösen az „univerzalizmus” és a „partikularizmus” – nyelv-, történelem- és kultúrfilozófiai problémái mind a modern, mind pedig a posztmodern gondolkodás legvitatottabb kérdései közé tartoznak, s hogy a jelölésükre használt elméleti-filozófiai szakkifejezések erőteljes poliszémiája mindenki számára nyilvánvaló, egyik párizsi beszélgetésünkön arra kértem Paul Ricoeurt, vizsgálja meg kissé közelebbről is ezt a kérdéskört, s főként az „univerzalitás” fogalmát²⁷. Nos, erre a célra ő éppenséggel az „univerzális nyelvtan” példáját választotta, amelyet Noam Chomsky vetett föl azzal az elterjedt felfogással szembe fordulva, amely szerint minden nyelv struktúrája különböző. Chomsky munkássága e vonatkozásban azért volt fontos Ricoeur számára, mert úgy látta, az amerikai nyelvész annak idején egy teljességgel alapvető problémából indult ki, nevezetesen a „fordíthatóság” problémájából.

„Az én véleményem szerint – fejtegette ezzel kapcsolatban a francia filozófus²⁸ – a fordíthatóság fogalma több pusztán nyelvészeti jelenségnél: gondolkodásunk vezérelve. Mert egyrészt a ‘langage’ a ‘*langues*’-ban létezik, és akkor a pluralizmusban vagyunk, másrészt az egyes nyelvek egymás között fordíthatók. Ez a nyelvvel mint olyannal való találkozásunk egyik előfeltételezése: a nyelvnek fordíthatónak kell lennie. Nyilván bizonyos szemantikai veszteséggel, hiszen minden nem kerülhet át, de fordítunk. A nagy orosz szerzőket olvasva nem hiszem, hogy Dosztojevszkijből sokat vesztettem volna azáltal, hogy franciául olvastam, és nem oroszul...” Ilyen értelemben – szögezte le Ricoeur – „a fordíthatóság az egyetemesből a történelmibe való átmenet koncepciójának modellje”. Majd beszélgetésünk egy korábbi pontjára utalva hozzátette: „Őn az imént közvetítő- és kapcsolatteremtő képességet tulajdonított nekem, s én valóban nem kívánok a történelmi vagy kontextuális egyetemesség antinómiájánál megmaradni. Engem éppenséggel az átmeneti struktúrák érdekelnek. És itt mindjárt akadt egy fontos példa erre: a nyelvek fordíthatósága”.

A fordíthatóság jelenségét mármost Ricoeur régóta annyira érdekesnek tartja, hogy az 1991–2001 közötti időszakban több alkalommal is visszatért rá; például a *Quel ethos nouveau pour l'Europe?* és a *Le paradigme de la traduction* című írásaiban, valamint velem folytatott beszélgetéseiben is. Absztrakt elvként persze kimondható – szögezte le például 1991-es párizsi találkozásunk során –, hogy „minden nyelv lefordítható minden más nyelvre”. Ezzel tulajdonképpen a *principe d'universelle traductibilité*, vagyis az „egyetemes fordíthatóság” általa már másutt is megfogalmazott elvét²⁹ erősítette meg. „De hogyan is történik ez a valóságban?” – tette fel a kérdést³⁰. „Nos, tényleges fordítás útján, tehát munka által” – hangzott a válasza. „Egyébként az a munka, amikor Husserlert, Gadamert vagy amerikai és angol szerzőket fordítottam a Seuil kiadó számára, egyike volt legszebb élményeimnek, gazdagító tapasztalataimnak... Mert megküzdeni egy idegen nyelvvel, valamely nyelvbéli különbözőséget a lehető legteljesebb szemantikai azonosságba transzferálni, ez az egyik legnagyobb öröm az életben”. Ám „épp ilyen fordítói munkát kell elvégeznünk a különböző kultúrák esetében is” – tette hozzá mindjárt Ricoeur³¹. Vagyis: „El kell tudni mondanom a másik kultúráját az én kultúrámban. És az én kultúrámat egy másik kultúrájában”... Mielőtt azonban áttért volna a kölcsönös fordíthatóság és a kölcsönös megértés egyéb példáira, a francia filozófus pontosította és kiegészítette előző megfogalmazását³². Mindaddig ugyanis, amíg a fordíthatóság kérdéséről mondjuk az angolszász analitikus filozófiák keretén belül gondolkodunk, addig – szerinte – az esetek többségében (és legalábbis egy-

Világosság
2002/4–5–6–7

Tóth Tamás:
A fordíthatóság
modellje és
a történelmi
megértés esélyei

²⁷ Ricoeur, Tóth: i. m. 882–883. o.

²⁸ Ricoeur, Tóth: i. m. 883. o.

²⁹ Ricoeur, P.: *Quel ethos nouveau pour l'Europe?*, i. m. 108. o.

³⁰ Ricoeur, Tóth: i. m. 884. o.

³¹ Ricoeur, Tóth: i. m. 885. o.

³² Ricoeur, Tóth: i. m. 885. o.

előre) az egyes szavaknál maradunk. „Persze – hangsúlyozta – a nyelvek a lexicájukban különböznek a leginkább egymástól. Kevésbé különböznek szintaxisaikban. És főként kevésbé különböznek abban, amit szövetszerűen, orálisan a nyelvben kimondanak. Mert nem a nyelvtant, nem a lexicát fordítjuk, hanem a mondatokat. A mondat jelentésegységeket hordoz, és mi jelentésegységeket fordítunk. Tehát nem a szavakat fordítjuk, hanem a mondatokat fordítjuk... No meg a megcélzott referenst, ami a szemantizmus alapja. A nyelv szemantizmusa az a képessége, hogy dolgokat jelöl.”

Ezen a ponton, a ricoeuri életmű Jens Mattern³³ által elvégzett nyelvfilozófiai rekonstrukciójára támaszkodva (és azzal messzemenően egyetértve), szeretném fölhívni a figyelmet a következőre: különféle nyelvtudományi és nyelvfilozófiai fejtegetéseiben Paul Ricoeur nemhogy a „szavak”, de még a „mondatok” rendkívül alapos elemzésével sem elégszik meg, hanem az említett szinteken tudatosan túllépve, vizsgálódásait rendszerint a (természetesen mindig szavakból és mondatokból álló, ám ugyanakkor azoknál *per definitionem* nagyobb egységeket képező, s éppen ezért teoretikus szempontból is egészen másként kezelendő) „szövegek” problémáira is kiterjeszti. A szövegek mint „szövegek” igényes nyelvfilozófiai elemzése során viszont – legalább a francia gondolkodó szilárd meggyőződése szerint – majd’ mindig a „művek” és a „kultúrák” bonyolult problémája is nyomatékosan fölvetődik. Ezen összefüggés egyik-másik mozzanatát egyébként ugyancsak jól illusztrálja a vele folytatott, s fentebb már többször idézett beszélgetéseim alábbi részlete. Ha ugyanis arra a kérdésre, hogy „Mit is fordítunk?” legalább adott összefüggésben az a helyes válasz, hogy „Nem szavakat, hanem mondatokat, mondatok közötti kapcsolatokat és a mondatokban megcélzott referenseket fordítunk”, akkor Ricoeur szerint itt egy olyan modellre bukkantunk, amelyet akár nagyobb léptékben is alkalmazhatunk, s például a „kultúrák” közötti viszonyra is átvihetünk³⁴. Némileg leegyszerűsítve ugyanis szerinte egyenesen azt lehetne mondani: „Minden kultúra az elhangzott mondatok nagy együttese, melyek úgyszólván örökségünk szövegét alkotják. És mi ezeknek a szövegeknek mint nyelvi erőforrásoknak (ressources textuelles) az olvasói vagyunk. És épp ezek fordíthatók le egyik nyelvről a másikra”. E vonatkozásban egyébként Paul Ricoeur előbb Franz Kafka példáját említette, aki ugyan németül írta műveit, de akinek szövegeit persze le lehetett fordítani csehre, szlovákra, magyarra vagy franciára. Majd pedig Augusztinusra és Humboldtra utalva kissé közelebről is szemügyre vette a fordítás filozófiai problémáját³⁵.

„Két ellentétes elmélet van a fordításról – mondta erről –, az egyiket igaznak látom, a másikat hamisnak.” A hamis az – fejtegette –, „amelyik szerint a fordítás során úgyszólván kifosztjuk a másik nyelvet, akárcsak az egyiptomi sírokat, vagyis összeszedjük és elraboljuk fölhalmozott kincseit, csak azért, hogy a zsákmány saját nyelvünkbe átkerüljön”. Ricoeur szerint mármost ez az elmélet azért hamis, mert a valóságban korántsem az történik, amit szerzője leír, hanem annak épp a fordítottja. Valójában ugyanis – hangsúlyozta – mindig „a saját nyelvemet emelem föl a másik szintjére”. Mégpedig azért, „hogy azt, amit először azon a másik nyelven mondtak el, másodszer is el lehessen mondani az én nyelvemen”. Ismétlem – mondta az idős gondolkodó –, „saját nyelvemet kell fölemelnem a másik nyelv szintjére”. Mégpedig azért, „mert legyen bár valamelyik polinéziai nyelvvel dolgom, akkor is arra van szükség, hogy az én rendkívül kifinomult francia nyelvem úgyszólván elébe menjen ennek a másik nyelvnek, amelyet általában egyszerűnek tartanak, amelyen azonban olyan dolgok fejlődnek ki, amelyek egyáltalán nem egyszerűek. A kifejezett dolgok kincsestárát mindig magasabb rendűnek kell tartanom saját nyelvemnél. Van egyfajta függőlegesség, egyfajta ‘magasság’ (hauteur), ahogyan Levinas mondaná, ami előtt meg kell hajolnom, és amitől az értelmet kell kapnom...”

Nézzük meg ezek után egészen röviden, hogy voltaképpen milyen szerepet is játszik a „fordítás” modelljének, ill. paradigmájának kérdése Ricoeur filozófiai gondolkodásában! Szeretném előre bocsátani,

³³ Mattern, J.: *Ricoeur zur Einführung*, i. m. különösen 75–150. o.

³⁴ Ricoeur, Tóth: i. m. 885. o.

³⁵ Ricoeur, Tóth: i. m. 886. o.

hogy differenciált elemzése szerint a „fordítás modellje” kettős, a „fordítás paradigmája” pedig legalább hármasság természetűt mutat. Az előbbin belül ugyanis világosan megkülönbözteti az „egyik nyelvről a másik nyelvre” (traduction d'une langue dans une autre), valamint az „egyik kultúráról a másik kultúrára” (traduction de culture à culture) való fordítás problémáját³⁶. Az utóbbin belül pedig a fenti kettőhöz egy sajátos harmadik forma járul, amelyet magyarul talán „ugyanarról a nyelvről ugyanarra a nyelvre” történő fordításnak is nevezhetnénk. Bár meglehet, hogy ezt a harmadik formát helyesebb lenne a francia kifejezés-től kevésbé eltérve „ugyanazon nyelvi közösségen belüli fordításnak” (traduction à l'intérieur de la même communauté langagière) nevezni³⁷. Végül megemlítem, hogy 1998-as előadásában egyebek között az „újrarendelés” (retraduction) problémáját is fölveti³⁸; ezen lényegében ugyanannak a jelentős szövegnek egyik nyelvről a másik nyelvre történő újbóli lefordítását értve. Az európai kultúrák között folyó párbeszéd szempontjából kiemelkedő jelentőségű művek közül, amelyeket az egyes európai nyelvekre újból és újból lefordítottak – mégpedig mindig abban a reményben, hogy az újabb fordítás nemcsak „más”, hanem a régebbiekhez képest egyben „jobb”, ill. „tökéletesebb” is lesz – szerzőnk egyébként a Bibliát, Homéroszt és Shakespeare-t; a filozófia területén pedig Platont, Nietzsche-t és Heidegger-t hozza fel példaként.

Fölvethető persze a kérdés: vajon mi az alapja Paul Ricoeur azon meggyőződésének, hogy a „fordítás” – nevezetesen az egyik nyelvről a másik nyelvre való fordítás – általa kidolgozott modellje megfelel annak a sajátos nyelvi-politikai *status quonak*, amely napjaink Európájában mindenütt tapasztalható, s hogy a „fordításnak” – mint egyfajta kulturális alaptevékenységének – a támogatása és előtérbe állítása kedvező hatással lehet az európai integráció folyamatainak további kibontakozására? Nézetem szerint itt arról van szó, hogy Európa (ellentétben például Amerikával) Ricoeur szemében alapvetően egy soknyelvű és sokkultúrájú kontinens, amelyre nyelvpolitikai tekintetben a multilingvizmus, vagyis a nyelvek „megszüntethetetlen”, ill. „meghaladhatatlan” pluralizmusa (pluralisme indépassable) jellemző. Ráadásul nyilvánvaló, hogy a francia filozófus a leghatározottabban úgy gondolja: az európai kontinens nyelvi és kulturális értelemben vett pluralizmusa nemcsak megszüntethetetlen és meghaladhatatlan, hanem egyben olyan adottságnak tekintendő, melynek megőrzése „felettebb kívánatos” (infiniment souhaitable) is.

Éppen ezért Ricoeur hangsúlyozza: van némi igazság abban, hogy Európa nyelvi sokféleségét – és ezzel együtt kulturális értelemben vett gazdagságát – napjainkban bizonyos veszélyek fenyegetik. A legfőbb veszély azonban egészen biztosan nem az, hogy valamelyik mesterséges nyelvet (például az eszperantót) lelkes híveinek a sok kudarc után mégiscsak sikerül-e majd univerzális nyelvvé tenniük. Sőt még csak nem is az – amire egyébként jóval nagyobb az esély –, hogy az élő nyelvek valamelyike túlzottan előtérbe kerül, vagyis hogy valamelyik nagy kultúrnyelv (például az angol) a többi nagy kultúrnyelv rovására és azok fölött diadalmaskodva egyszer s mindenkorra a nemzetközi kommunikáció kizárólagos eszközévé válik. Hanem a legfőbb veszélyt sokkal inkább az jelenti, amit ő (a mai francia nyelvben egyébként meglehetősen szokatlan szóhasználattal) *incommunicabilité-nek* nevez, s amit mi itt jobb híján talán a következő kifejezésekkel írhatnánk körül: „non-communication”, „a kommunikációs áramkör megszakadása”, „kommunikációra való képtelenség”, „bizonyos tartalmak közölhetetlensége”. Mire gondol itt Ricoeur? Láthatólag arra, hogy a gazdasági globalizáció és kulturális homogenizáció következményeitől tartva – főként pedig a nyelvi-kulturális értelemben vett amerikanizáció térhódításától rettegve – az egyes nemzeti nyelvek anyanyelvi beszélői, bizonyos nyelvi közösségek kulturális identitásukat féltő tagjai esetleg tömegesen visszavonulnak majd a saját nyelvterületükre, s hogy végül mindenki félénken bezárkózik majd a maga (többé-kevésbé mindig partikuláris) nyelvi tradícióiba. Nos Ricoeur láthatólag meg van győ-

Világosság
2002/4–5–6–7

Tóth Tamás:
A fordíthatóság
modellje és
a történelmi
megértés esélyei

³⁶ Ricoeur, P.: Quel ethos nouveau pour l'Europe? i. m. 108–109. o.

³⁷ Ricoeur, P.: Le paradigme de la traduction, i. m. 136–137. o.

³⁸ Ricoeur, P.: Le paradigme de la traduction, i. m. 134. o.

zódve arról, hogy egy olyan kontinensen, mint Európa – amelyre „elkerülhetetlenül a soknyelvűség jellemző” – az egy nyelvűség bármely formájába való visszavonulás, a saját nyelv mégoly gazdag hagyományaihoz való visszazárkózás – valamint különösen a nem-fordítás és a nem-kommunikálás ezzel rendszerint együttjáró attitűdje – a lehető legrosszabb stratégia. Ez utóbbi helyett éppen ezért a maga részéről inkább a „fordítás” modelljének, illetve szélesebb értelemben az európai nyelvek és európai kultúrák közötti „párbeszéd” és „kommunikáció” stratégiájának alkalmazását javasolja³⁹.

Intézményi síkon ez a modell és stratégia először is két élő idegen nyelv oktatásának bevezetését és általánossá tételét javasolja az európai térség egészében. Mégpedig azzal a nyilvánvaló céllal, hogy ily módon fölkeltsze az európai emberek érdeklődését az olyan nyelvek iránt is, amelyek nem játszanak meghatározó szerepet a nemzetközi kommunikáció porondján. Kulturális és spirituális síkon pedig ez a modell, ill. stratégia azt sugallja az európaiaknak, hogy a „fordítás szellemét” (esprit de la traduction) nem csupán az egyes nyelveknek, hanem maguknak a kultúráknak, így a fordítás által közvetített értelemeknek és tartalmaknak (contenus de sens) egymáshoz való viszonyára is érdemes kiterjeszteni. Itt van és lesz azután igen nagy szükség olyan „fordítókra”, akik rendelkeznek a „kulturális két nyelvűség” szerfölött ritka képességével. (Az ilyen embereket egyébként Ricoeur találóan *bilingues culturels*-nek nevezi.) Ezekre ugyanis az jellemző, hogy nemcsak a szó megszokott értelmében tudnak egyik nyelvről a másik nyelvre fordítani, hanem arra is képesek, hogy az eredetileg valamely meghatározott kultúra közegében létrehozott szellemi tartalmakat valamely másik kultúra gondolati univerzumának részévé tegyék (vagy másként fogalmazva: az előbbiből az utóbbiba transzferálják). Mégpedig oly módon, hogy eközben a lehető legjobban figyelembe veszik és a fordításban felhasználják az erre a másik kultúrára jellemző szokásokat és hagyományokat, illetve azoknak az alapvető hiedelmeknek, fontos meggyőződéseknek és legfőbb bizonyosságoknak egész sorát, amelyek egyik vagy másik, a történelemben és társadalomban valamiféle „értelmet” kereső emberi közösség számára tájékozódási pontul (repère de sens) szolgálhatnak.

Az emberi nyelv, valamint az egyéni, a közösségi és szélesebb értelemben a társadalmi nyelvhasználat kulturális feltételezettségének gondolata persze a modern filozófia és eszmetörténet több neves képviselőjénél világosan megfogalmazódott. Az ilyen szerzők sora – a teljesség minden igénye nélkül – Wilhelm von Humboldtól Ortega y Gasset-ig, Lukács Györgytől Kerényi Károlyig, Hans-Georg Gadamertól Paul Ricoeurig terjed. Néhányan közülük azokra korlátokra is rámutattak, amelyek a vallási, irodalmi és filozófiai művek fordításának főként a szavak szótári jelentésére támaszkodó – s ennyiben talán „szemantikainak” nevezhető – válfajára jellemzőek, sőt, a „szemantikai fordítás” nyilvánvaló hiányosságainak kiküszöbölése érdekében, rendszerint az úgynevezett „kulturális fordítás” szempontrendszerének figyelembe vételét szorgalmazták⁴⁰. Nézetem szerint mindenesetre az egyes gondolkodók között nem lényegtelen különbségek mutatkoznak például a tekintetben, hogy inkább derűlátóan vagy inkább borúlátóan ítéli-e meg azoknak a fordítóknak az esélyeit, akik a szemantikai fordítás szempontjait újból és újból megkísérik a kulturális fordítás szempontjaival ötvözni, mégpedig (kézenfekvő módon) annak érdekében, hogy a különféle értékeket és tartalmakat minél teljesebben és minél hitelesebben közvetíthessék az egyes emberi közösségek között szerencsés esetben mindig újra kezdődő – ám sajnos gyakran meg is szakadó – kulturális és spirituális párbeszéd résztvevői számára. Elegendő itt arra utalnom, hogy míg Paul Ricoeur esetében, mint láttuk, teljes joggal beszélhetünk az „egyetemes fordíthatóság” elvének megfogalmazásáról, addig Ortega

³⁹ Ricoeur, P.: *Quel ethos nouveau pour l'Europe?* i. m. 108. o.

⁴⁰ A „szemantikai fordítás” és a „kulturális fordítás” kifejezésekkel olykor a mai szakirodalomban, sőt médianyelvben is találkozunk. A fentebb említett szerzőknél azonban ezek a terminusok emlékezetem szerint nem fordulnak elő. Ismételten beleütközünk viszont munkáikban magába az e terminusok mögött meghúzódó nyelv- és kultúrfilozófiai problematikába.

y Gasset esetében⁴¹ – némi túlzással – inkább az „egyetemes fordíthatatlanság” elvének érvényesítéséről kellene beszélnünk. E kérdéskör fontosságára való tekintettel az alábbiakban a fenti szerzők közül háromnak egy-egy vonatkozó megállapítását szeretném felvillantani.

Először a neves magyar klasszika-filológus, Kerényi Károly, görög mitológiáról szóló művére hivatkozom, amelynek egyik szellemes megfogalmazása jelen gondolatmenet szempontjából is tanulsággal szolgálhat. A könyv egyik passzusában Sir George Grey érdekes esetéről van szó⁴², akit az angol kormány 1845-ben főhivatalnokként Új-Zélandba küldött. Némileg meglepő módon a szigetvilág új főkormányzója tíz évvel később egy, *A polinéziai mitológia és az új-zélandi faj ősi hagyományos története* című munka kiadásával hallatott ismét magáról – írja erről a magyar tudós. Új-Zélandba való megérkezése után ugyanis Sir George úgy találta, hogy „őfelsége bennszülött alattvalóit” a tolmácsok segítségével „tulajdonképpen nem érti meg”. Sőt, miután nagy nehézségek árán megtanulta az általuk beszélt nyelvet – amelyen addig még semmilyen könyv sem jelent meg –, a főkormányzót újabb csalódás érte. Mégpedig azért, mert még a nyelv birtokában sem tudta megérteni a bennszülött törzsfőnököket, akikkel diplomáciai érintkezésben állt. „Úgy találtam – számolt be tapasztalatairól a brit hivatalnok –, hogy ezek a főnökök, szóban és írásban, nézeteik és szándékaik megmagyarázására régi költemények vagy közmondások töredékeit idézik, vagy olyan célzásokat tesznek, amelyek egy ősi mitológiai rendszeren alapulnak; és bár a főnökök közleményeik legfőbb részét ilyen képes formába öltöztették, a tolmácsok csődöt mondtak, és csak igen-igen ritkán sikerült nekik a költeményeket lefordítani vagy a célzásokat megmagyarázni.” Kerényi Károly ezt a tanulságos anekdotát úgy kommentálja, hogy szerinte bárki, aki valaha is klasszikus tanulmányokat végzett, lényegében ugyanazt tapasztalhatta, mint amit a brit főkormányzó, nevezetesen a következőt: „Ahhoz, hogy a görögöket megértse, régi nyelvükön kívül a mitológiájukat is meg kellett tanulnia⁴³”.

Hadd hivatkozzam másodszor a Paul Ricoeurhoz némely tekintetben közel álló Hans-Georg Gadamer egyik kései művére, az 1989-ben megjelent *Das Erbe Europas* című kötetre⁴⁴. Gondolatmenete szerint Európa kulturális egységének valószínű megteremtése csak kontinensünk regionális és felekezeti megosztottságának, nyelvi és nemzeti sokféleségének nyomatékos figyelembe vételével, az európai történelem során keletkezett különféle ökümenikus mozgalmak eredményeire támaszkodva, s a különféle egységtörekvéseket összességüként képzelhető el. Ennek viszont elengedhetetlen feltétele, hogy az európai kultúrán, mint egyfajta „kommunikációs közösségen” belül mind gazdagabban bontakozzanak ki a „dialogikus megértés” változatos, a hermeneutikai gondolkodás által megalapozott formái.⁴⁵ Hasonlóképpen, bár Gadamernél azért érzésem szerint szkeptikusabban közelíti meg a szóban forgó problémát maga Ricoeur is, akire e vonatkozásban harmadikként hivatkozom. A francia filozófus ugyanis már a *Civilisation universelle et cultures nationales* című, 1961-ben kiadott nagy tanulmányában⁴⁶ említést tesz például a regionális kultúrák sokféleségéről, a közöttük kibontakozó kommunikáció lehetőségeiről, szellemi teljesítményeik egymás számára való közvetíthetőségének, illetve egymás nyelvére való lefordíthatóságának esélyeiről stb. Továbbá kitér arra az izgalmas kérdésre, hogy vajon miért is oly nehéz a párbeszéd a magunk és a mások civilizációja között; megállapítván, hogy bár a különböző kultúrák értékei elvben korántsem közvetíthetetlenek egymás számára, az általunk ismert történelemfilozófiák a gyakorlatban nem sok fogódzót

Világosság
2002/4–5–6–7

Tóth Tamás:
A fordíthatóság
modellje és
a történelmi
megértés esélyei

⁴¹ Ortega Y Gasset, J.: A fordítás nyomorúsága és nagyszerűsége, in: u. ö.: *Hajótörtek könyve*, Esszék, (Fordította: Csejtei Dezső és Scholz László) Nagyvilág Kiadó, Budapest, 2000. 127–158. o.

⁴² Kerényi, K.: *Görög mitológia*, Szukits Könyvkiadó, Szeged, 1997, (1951,1958) 9. o.

⁴³ Kerényi, K.: i. m. 9. o.

⁴⁴ Vö. Gadamer, H.-G.: *Das Erbe Europas*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989.

⁴⁵ Erre az összefüggésre egyebek között Philippe Ivernel, Gadamer szóban forgó művének francia fordítója és elemzője is föl hívta a figyelmet. Vö. Ph. Ivernel: Préface, in: H.-G. Gadamer: *L'héritage de l'Europe*, Bibliothèque Rivages, 1996.

⁴⁶ P. Ricoeur: *Civilisation universelle et cultures nationales*, in *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1964. 286–300. o. Az e tanulmányban fölvetett problémákkal kapcsolatban lásd továbbá Ricoeur, Tóth: i. m. 871–908. o.

nyújtanak számunkra ahhoz, hogy a megértés és a magyarázat, illetve más értelemben a fordítás, a megfeleltetés és a közvetítés nehéz munkáját ténylegesen elvégezhessük. Itt kétségkívül komoly problémával állunk szemben, amelyet véleményem szerint⁴⁷ csak súlyosbít a következő.

A mai Európában számos kollektív szubjektum, például eltérő nemzeti, regionális és kulturális identitással rendelkező emberi közösség létezik. Ezek egyik jelentős része éppúgy bezárkózik a maga vélt univerzalizmusába, mint másik jelentős része a maga valóságos partikularizmusába⁴⁸. Nemcsak a kontinens periferiáján, hanem annak centrumában, az EU magországaiban is szaporodnak tehát a Karl-Heinz Bohrer által szellemesen „europrovincializmusnak” nevezett jelenségek.⁴⁹ Ilyen körülmények között nyilván a „kulturák dialógusának” minél szélesebb körű kibontakoztatására, illetve a „dialógus kultúrájának” közös erővel való felvirágoztatására lenne szükség. A szomorú valóság ezzel szemben az, hogy a mai Európában gyakran létre sem jön az „igazi dialógus”, vagy ha mégis létrejön, akkor hamarosan megint megszakad; a kulturák közötti kommunikáció, a mások mentalitása iránti megértés, az eltérő koncepciók közötti közvetítés kísérletei pedig rendre zsákutcába futnak vagy kudarcba fulladnak. Így aztán az egyes kommunikációs közösségeken belül – főként azonban azok között és azok körül – mind markánsabban rajzolódnak ki a nyelvi, a kulturális és a politikai megértés egyelőre sajnos áthághatatlanak tűnő határai.

Számos példát lehetne hozni arra, hogy a „megértés határai” – amelyekről érdekes könyvében Manfred Frank beszél⁵⁰ – minden várakozással ellentétben még az európai integrációnak a politikai és államhatárok hagyományosan modern rendszerét elsöprő vagy hatályon kívül helyező, de legalábbis a nagy többség számára könnyen átjárhatóvá tevő folyamatában sem töröltettek el véglegesen, hanem – éppen ellenkezőleg – majd’ mindenütt makacsul fennmaradtak, sőt olykor úgyszólván ismét megvonásra kerültek. Befejezésül azonban hadd elégedjek itt meg egyetlen, igaz, bizonyos értelemben az európai térség egészét érintő példa felidézésével.

Bár a 2001-es esztendőt az Európai Unió vezető testületei már korábban hivatalosan és ünnepélyesen a Nyelvek Európai Évének nyilvánították, ténylegesen az új évezred első esztendeje egészen más okok következtében fog bevonulni az európai integráció sikereinek történetébe. Nevezetesen az euró bevezetésének, illetve egy hatalmas, az EU nagy részére kiterjedő egységes monetáris tér megteremtésének európai éveként. Ennek a paradox körülménynek akár szimbolikus jelentőséget is tulajdoníthatunk. Egyrészt ugyanis nyilvánvaló, hogy azok a költséges kampányok, amelyeket az egységes európai fizetőeszköz bevezetésének előkészítése és megkönnyítése érdekében szerveztek, az uniós országok mindegyikében sikerrel, egyikében-másikában pedig egyenesen látványos sikerrel jártak. Másrészt viszont kiderült, hogy azokról a kampányokról és megmozdulásokról, amelyeket a 2001-es évben ugyan nem annyira Európa „nyelvi egységének”, mint inkább Európa „nyelvi sokféleségének” megünneplése érdekében szerveztek – amelyeknek azonban kétségkívül a nyelvi és kulturális különbségeket magában foglaló „európai egység”, ill. a kontinens jövője szempontjából sokak által létfontosságúnak ítélt „európai identitás” megteremtése is fontos célja volt –, ugyanezt már sokkal kevésbé mondhatjuk el. Sőt meglehet, hogy visszatekintve a „Nyelvek Európai Évét” egyenesen a *non-event* – vagyis a csalódást keltő, mert végső soron érdektelennek, sőt jelentéktelennek bizonyuló esemény – kortörténeti kategóriájába kell majd sorolnunk. Bárhogy is vélekedjünk azonban az ilyen és hasonló protokolláris rendezvénysorozatok társadalmi-történelmi hatékonyságáról általában, a fenti körülmény alighanem az európai nyelvek és az európai kulturák kérdéskörének jó néhány kutatóját fogja még gondolkodóba ejteni.

⁴⁷ Erre a problémára már egy korábbi tanulmányomban föl hívtam a figyelmet: Tóth T.: Az európai identitás kérdőjelei, in: *Európaiság, Politikai és morális kultúra*, (Szerkesztette: Karikó Sándor) Áron Kiadó, Budapest, 2001, 77–78. o.

⁴⁸ Liehm, A.: Une culture européenne? A la recherche du dénominateur commun, in: *L'Etat de l'Europe*, sous la direction de François Féron et Armelle Thoraval, La Découverte, Paris, 1992. 251–253. o.

⁴⁹ Bohrer, K.-H.: Europrovincialismus, in: *Merkur, Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, Klett-Cotta, Stuttgart, November 1991. 1059–1068. o.

⁵⁰ Frank, M.: *Die Grenzen der Verständigung*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1998.