

Csaba TÓDOR¹ 

Az episztémé, mint a kapcsolatiság eleme

Abstract. Episteme as an Element of Relationality.

The concepts of phenomenological archaeology and episteme explore the structural conditions shaping an era's knowledge and cultural paradigms. Foucault's notion of episteme emphasizes the historical rules and hidden assumptions underlying knowledge, diverging from the universalism of transcendental philosophy. Archaeological hermeneutics reconstructs the emergence and impact of epistemes, reflecting dynamic social, cultural, and political transformations. Historical epistemic shifts span four major phases: from Semitic to Greco-Roman paradigms, the influence of Germanic tribes on Christian thought, the Aristotelian revival between the 12th and 16th centuries, and the current postmodern, globalized context. Theological renewal, driven by relational epistemology, engages with multiculturalism, globalization, and interreligious dialogue, necessitating the critical reconstruction of scholastic traditions. The phenomenological archaeology of Husserl, Merleau-Ponty, and Foucault moves beyond transcendentalist truth claims to examine the historical contingencies and unconscious frameworks shaping knowledge and discourse.

Keywords: participation, phenomenology, episteme, Foucault, hermeneutics, ontology

¹ Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár; e-mail: todorcsaba@gmail.com.



Bevezetés

A tudás és tapasztalat kapcsolati rétegeinek a feltárásához a fenomenológiai archeológia és az episztémé fogalmai alkalmas keretet nyújtanak.² Ezek a megközelítések nem csupán a tudás felszíni formáit, hanem azok mélyebb, strukturális feltételeit kutatják, amelyek egy adott korszak gondolkodását és kulturális paradigmáit is meghatározzák. Jelen tanulmányban a tapasztalatot úgy fogjuk fel, mint a történeti események és kulturális kontextusok értelmezését, amelynek megértéséhez szükséges az episztémé fogalmának, illetve a fenomenológiai archeológiának mint módszernek az alkalmazása, hogy megmagyarázhassuk a teológiai relationalitás mibenlétét és alkalmasságát korunk kihívásainak a megválaszolására.³

Hadd utaljunk még az elején Husserl és Merleau-Ponty azon filozófiai elképzeléseire, amelyekkel rámutatnak arra, hogy az emberi tapasztalatnak olyan mélyebb struktúrái vannak, amelyek nem közvetlenül tudatosak, mégis meghatározó szerepet játszanak a jelentésalkotásban.⁴ Foucault ezen a gondolati alapon tovább haladva az episztémé fogalmát a tudás történetileg változó szabályainak feltárására használja. Rámutat azokra a rejtett feltételekre, amelyek mentén az aktuális diskurzusok létrejönnek. Ez a megközelítés annyiban különbözik mégis az egyfajta transzcendentális filozófia univerzális elveitől, amennyiben Foucault megközelítését úgy értékeljük, amely a tudás szabályait és feltételeit mindig történeti és kontextuális jellegűnek tekinti.⁵

Amikor az episztémére és az archeológiai hermeneutikára hivatkozunk mint módszerre, akkor nemcsak az írott történelemre, hanem a materiális kultúrára, a tárgyakra, eseményekre (ide tartozik a liturgia is mint esemény) is alkalmazhatónak

² DONATI, Pierpaolo – MALO, Antonio – MASPERO, Giulio (szerk.) (2019): *Social Science, Philosophy and Theology in Dialogue: A Relational Perspective*. London, Routledge. 14–18.

³ TONNER, Philip (2006): *The Univocity of Being, with Special Reference to the Doctrines of John Duns Scotus and Martin Heidegger*. PhD Dissertation. The University of Glasgow Faculty of Arts Department of Philosophy, 177.

⁴ LAWLOR, Leonard (2003): The Chiasm and the Fold: An Introduction to the Philosophical Concept of Archaeology, In: Lawlor, Leonard: *Thinking through French Philosophy: The Being of the Question*. Indiana University Press. 24–46.

⁵ MILCHMAN, Alan – ROSENBERG, Alan (2003): Toward a Foucault/Heidegger Auseinandersetzung, In: *Foucault and Heidegger Critical Encounters, Contractions*. 16. k. University of Minnesota Press. 1–29.

véljük.⁶ Kiemelt figyelmet érdemel a nem írásos kultúra fogalma, ahol az anyagi örökség szinte az egyetlen eszköz, amely jelentés feltárására alkalmas. Az archeológiai hermeneutika célja, hogy rekonstruálja, hogyan alakultak ki az adott korszak episztémái, és miként határozták meg az emberek gondolkodását, tetteit és világnézetét.⁷

A relacionalitásnak mint módszertani kérdésnek a hangsúlyozásával egy időben rá kell mutatni a fenomenológiai archeológia és az episztemikus megközelítések között fennálló különbségekre is.⁸ Ezen a ponton ragadható meg, hogy Foucault miért utasítja el a transzcendentális filozófiát. Az archeológiai hermeneutikának mint módszernek a lényege – amint már említettük – nem az univerzális igazságok feltárása, hanem a történeti kontingenciák és korszpecifikus szabályok megértése.⁹ Ebben a megközelítésben az episztémé nem statikus kategória, hanem dinamikusan változó struktúra, amely tükrözi a társadalmi, kulturális és politikai változásokat, illetve ezen változások jellegét (hirtelen, meglepetésszerűen beálló változásokról van szó), amely korunk metamodern narratíváira hangsúlyosan jellemző.

Az episztémé történeti változásai

A keresztény közösségnek a kultúrához való viszonyát úgy fogjuk fel, mint egy történeti hálót, amelyben jelentések jönnek létre. Ezek a jelentések egy adott kornak a konstitutív elemei, amelyeket a fenomenológiai archeológia és az episztémé fogalmain keresztül értelmezünk.¹⁰ Ebben a történeti hálóban négy episztemikus változást ragadhatunk meg.

⁶ BANN, Stephen (1998): *The Splitting of Historical Consciousness*, In: Kemal, Salim (szerk.): *Nietzsche, Philosophy and the Arts*. Cambridge, Cambridge University Press. 148.

⁷ TONNER (2006), 192.

⁸ GUTTING, Gary (2003): Sartre, Foucault and Derrida, In: Bunnin, Nicholas – Tsui-James, Eric (szerk.): *The Blackwell Companion to Philosophy*. Blackwell. 865–866.

⁹ HYMAN, Arthur – WALSH, James J. – WILLIAMS, Thomas (szerk.) (2010): *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic, and Jewish Traditions*. Indianapolis, Hackett Publishing Company. 390.

¹⁰ KEMAL, Salim (szerk.) (2002): *Nietzsche, Philosophy and the Arts*. Cambridge, Cambridge University Press. 295.

Az első konstitutív kapcsolati pont, vagy csomópont, amelyből fontos értelmezések születtek, az alapvetően sémita kulturális paradigmáról és episztéméről a görög-római kulturális paradigmára és episztémére való áttérés volt. Ebből az áttérésből származik az *inkulturáció* kifejezés, amelyet szinte kizárólag csak a keresztény közösségek használtak.¹¹ Új kifejezésként mind az ekkleziológiába, mind a teológiába mélyen beágyazódott. Jézus és követői zsidó gyökereiből indulva, episztéméjüket fokozatosan áthatotta a görög-római kultúra, ami a keresztény gondolkodás átalakulásához vezetett a 2–4. században. Ez az inkulturációs folyamat hosszú távon meghatározta a keresztény teológia formáját, amelyre a görög-római hatások dominanciája épült a XIX. századig.¹² Párja, az *akkulturáció*, szociológiai kifejezés, amely már jóval azelőtt használatban volt, hogy a keresztény világ elkezdte volna használni az inkulturáció kifejezést.¹³ Az egyház világában a társadalmi folyamatok elemzése enyhén szólva „gyanús” módszertani forma volt a múltban, és bizonyos szempontból még ma is annak számít, mivel egyes szerzők számára a társadalmi elemzés marxista módszertant takar. Következésképpen az akkulturáció fogalmának használata, alkalmassága a szociológián kívül nem nagyon elfogadott kifejezés annak ellenére, hogy amint láttuk, az i.sz. II. századtól a XIX. századig tartó dominanciáról van szó.¹⁴

A második ismeretelméleti változás akkor következett be, amikor a germán törzsek betörték a nyugat-európai világba. A germán törzsek nyugati vándorlása során (i. sz. 300-tól) új kultúrákat és episztémikus elemeket hoztak a keresztény Európába, amelyek a liturgia és az egyházjog területén máig hatnak.¹⁵ Bár a platóni gondolkodás továbbra is domináns maradt, a germán hatások jelentős szerepet kaptak a nyugati keresztény közösségek fejlődésében. A liturgiában és az egyházjogban megjelenő germán kulturális hatások maradványai például a térdelés szokása a katolikusoknál vagy az egyházban fokozatosan teret hódító büntetési rendszer. Az eucharisztikus liturgia során

¹¹ ABRAHAM, Susan (2007): *Identity, Ethics, and Nonviolence in Postcolonial Theory: A Rahnerian Theological Assessment*. Palgrave Macmillan US. 56.

¹² OSBORNE, Kenan B. (2009): *A Theology of the Church for the Third Millennium: A Franciscan Approach*. Studies in Systematic Theology. 32.

¹³ DONATI – MALO – MASPERO (szerk.) (2019), 102.

¹⁴ OSBORNE (2009), xv.

¹⁵ FIGUERAS, Pau (2014): *An Introduction to Early Christianity*. Gorgias Press. 105.

a térdelés bizonyos időpontokban történő megkövetelése részben a germán kulturális hagyományból ered, amely szerint a királyi személyek jelenlétében térdelni kell. A görög-római világban nem volt szokás a térdelés, mivel a térdelés a rabszolgaság jele volt, míg az állás a királyi hatalom tiszteletének jele.¹⁶ A pápa, a püspökök, a papok és az egyházi személyek fizikai megütéséért kiszabott fokozatos büntetések szintén a germán szokások hatása alatt álltak, amelyek súlyos és fokozatos büntetéseket írtak elő azok számára, akik a királyi ranglétra csökkenő sorrendjében megütötték vagy megölték a királyt, a királynőt, a gyermekeiket és más rokonaikat.¹⁷ Ezek a germán episztéméből erednek, és a keresztény hagyományban szembesültek a görög-római kultúrából átvett elemekkel. Ezek a germán elemek új jelentéstartományokat nyitottak meg a keresztény szokások számára, miközben a keresztény episztémé görög-római gyökerei megmaradtak alapvető értékeknek.

A harmadik jelentős ismeretelméleti változás a XII. századtól kezdődően a XVI. század végéig tartó időszakban következett be, amikor mind Arisztotelész írásainak, mind az arab és perzsa tudósok által írt Arisztotelész- kommentároknak a latin nyelvű fordításai nagy hatást gyakoroltak az európai egyetemeken.¹⁸ A második évezred elején az arab tudósok közvetítésével Arisztotelész főbb szövegei és azok kommentárjai újra eljutottak Nyugat-Európába, jelentős hatást gyakorolva a keresztény ismeretelméletre. A XII–XIII. században Arisztotelész műveit – a *Fizikától* a *Metafizikán* át az *Etikáig* – latinra fordították, ami az európai egyetemeken filozófiai-teológiai forradalmat indított el.¹⁹ Ez az új arisztotelészi hatás átalakította a nyugati gondolkodást, különösen az egyetemi városokban, mint Párizs és Oxford. Az episztémikus változások pozitív és negatív hatásai az 1277-es párizsi elítélésekben is tükröződtek.²⁰

Csak a jelenlegi helyzetben van egy negyedik nagy paradigmaticus és episztémikus változás, amelyet a mai filozófiai, kulturális és globalizált körülmények idéztek elő.²¹ A XVIII. század végétől a XXI. századig terjedő globális episztémikus és paradigmaticus

¹⁶ OSBORNE (2009), 33.

¹⁷ Uo.

¹⁸ WILLIAMS – WALSH – HYMAN (2010), 540.

¹⁹ I. m. 100.

²⁰ MARRONE, Steven P. (2003): *Medieval Philosophy in Context*, In: McGrath, A. S. (szerk.): *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. Cambridge University Press. 10–50.

²¹ ABRAHAM (2007), xi.

változások, mint például a globalizáció, a multikulturalizmus és a posztmodern filozófia, különösen a nyugati társadalom gazdasági, társadalmi és politikai színterein érezhetők. Az egyházak kezdetben ellenálltak a változásoknak, különösen a hitvallásokra és teológiai rendszerekre hivatkozva, amelyek az esszencialista megközelítést és a nem relacionális, avagy statikus ekkleziológiát hangsúlyozták.²² A XX. században a társadalmi és politikai világnézetek, mint a globális világ, a multikulturalizmus, és a posztmodern episztémék, radikálisan megkérdőjelezték a modernitás episztemikus és teológiai struktúráit. A katolikus egyházban a II. vatikáni zsinat kezdeményezésére indult el egyfajta modernizáció, az ún. *aggiornamento*,²³ melynek célja az volt, hogy az egyház alkalmazkodjon a modern kor kihívásaihoz, miközben hű marad alapvető tanításaihoz. Ez a megújulási folyamat számos területet érintett. A liturgia terén például a szertartások nyelve latin helyett a nemzeti nyelvekre váltott, hogy közelebb hozza a hívekhez az istentiszteletet. Az ökumenizmus jegyében nyitottabb párbeszéd indult más keresztény felekezetekkel és vallásokkal. A pasztorális gyakorlatok területén előtérbe került a hívekkel való közvetlenebb kapcsolat, míg a társadalmi kérdésekkel kapcsolatban az egyház egyértelmű állásfoglalást fogalmazott meg a szegénységről, az emberi jogokról és az igazságosságról.²⁴ A protestáns egyházakban ugyan nincs pontosan az *aggiornamento*-nak megfelelő hivatalos folyamat, mivel ezek az egyházak szervezetenként és teológiailag sokkal decentralizáltabbak, mint a katolikus egyház, azonban számos olyan irányzat és kezdeményezés létezik, amelyek párhuzamba állíthatók az *aggiornamento* szellemiségével.²⁵ A liturgiai megújulás során a protestáns egyházak többször újra gondolták gyakorlataikat, hogy azok jobban igazodjanak a helyi kultúrákhoz és a hívek igényeihez; ennek eredményeként például a 20. században elterjedt a kortárs zene használata az istentiszteleteken, különösen az evangéliumi és pünkösdi irányzatokban.²⁶ Az ökumenikus mozgalom szintén fontos párhuzam, mivel a protestáns egyházak aktív szereplői a keresztény felekezetek közötti

²² DORRIEN, Gary (2012): *Kantian Reason and Hegelian Spirit: The Idealistic Logic of Modern Theology*. Wiley-Blackwell. 493–494.

²³ GUSTAFSON, James M. (2007): *Moral Discernment: Essays in Theological Ethics*. Szerk. Theo A. Boer és Paul E. B. Capetz. Louisville – London, Westminster John Knox Press. 143–144.

²⁴ OSBORNE (2009), 36.

²⁵ GUSTAFSON (2007), 1–3.

²⁶ DORRIEN (2012), 408–409.

egységet és együttműködést célzó kezdeményezéseknek, például az 1948-ban alapított Egyházak Világtanácsának.²⁷

A protestáns egyházak is kiemelt figyelmet fordítanak társadalmi kérdésekre, mint például a szegénység, emberi jogok, klímaváltozás és más igazságossági problémák, valamint igyekeznek reagálni a modern társadalom kihívásaira, például a genderkérdések vagy a technológiai fejlődés területén. Teológiai szempontból a protestantizmus alapvető jellemzője a folyamatos reflexió és rugalmasság, ami megnyilvánul olyan mozgalmakban, mint a neo-ortodoxia, a felszabadítási teológia vagy a progresszív kereszténység, amelyek a hagyományos hittételek újraértelmezésére törekednek.²⁸ Emellett a missziós megújulás is jelentős párhuzam, amely az egyház missziós stratégiáinak modernizálását és a globális, illetve helyi kulturális környezetekhez való igazítását célozza.

Mindezek a törekvések ugyanakkor decentralizáltak, gyakran helyi kezdeményezéseken vagy egy-egy teológiai iskola hatásán alapulnak, szemben az *aggiornamento* centralizált, a katolikus egyház hierarchiája által irányított folyamatával. A protestáns megújulások így gyakran radikálisabbak, mivel az egyházak önállósága lehetővé teszi a gyorsabb változásokat. A protestáns egyházakban az *aggiornamento* szellemiségéhez hasonló törekvések elsősorban a reformációs hagyomány folyamatos megújulási szándékában és a modern kor kihívásaira adott válaszokban érhetők tetten. Mind a katolikus, mind a protestáns egyházak ébredéseinek folyamataiban észlelhető egyfajta elmozdulás az ún. relációs teológia irányába. Ennek az elmozdulásnak az a célja az egyház és a globalizált, multikulturális társadalom közötti kapcsolat tudatosodjék, és erősödjön.

A modernitással szembeni filozófiai és teológiai küzdelemben a korabeli episztémével való megküzdés erőfeszítéseit láthatjuk.²⁹ A hitvallás, és a hittételekre alapozó egyházi vezetés, megpróbálta fenntartani az arisztoteliánus örökségre épült neotomista *status quo*-t, de ezzel egyidőben látszott az is, hogy erőfeszítéseik egyre hatástalanabbá váltak. A tizenkilencedik század utolsó évtizedeiben, majd a huszadik század első felében a reformtörekvések a mai episztémikus és kulturális változások korai alapjait jelentik ma számunkra.³⁰

²⁷ OSBORNE (2009), 27.

²⁸ GUSTAFSON (2007), 13.

²⁹ AUBERT, Roger (1966): A modernizmus válsága, In: Aubert, Roger: *The Church in the Industrial Age*. 420–480.

³⁰ Uo.

Az ismeretelmélet és relacionalitás pozitív töltetű fogalommal változtatja a relativitást³¹

A relativitás fogalmának pozitív értelmezését kell elvégeznünk akkor, amikor kapcsolatiságról beszélünk.³² A kapcsolati Isten- fogalom magában foglalja a teremtésről, a logoszról, a szentlélek küldéséről, az üdvösség értelméről és az egyház teológiájáról való felfogásunkat. A kapcsolatiság ma annyiban kulcsszó, amennyiben tanulmányozzuk a globalizált világot, a más vallásokkal folytatott párbeszédet, a tudomány megértését, a nyugati világ változó episztéméjét az úgynevezett posztmodern gondolkodásban, valamint az akkulturáció és inkulturáció által generált nagy átalakulásokat. A világ kultúráinak többsége relacionális.³³ A relacionális kultúra jelenléte a teológiában annak relációs jelleget is kölcsönöz. A mai keresztény egyház más vallásokkal folytatott dialógusaiban az üdvösség fogalmának relacionálisan való értelmezése nem feltétlenül jelent relativitást, a szó negatív értelmében, hiszen más vallások a maguk módján képzelik el az üdvösség értelmét.³⁴

A keresztény egyház a maga episztéméjét hagyományosan a standard, domináns és operatív kifejezésekkel írta le.³⁵ Ezek a kifejezések arra a rendszerezett teológiai és ekkleziológiai keretre utalnak, amelyet a mindenkor uralkodó egyházi személyek hivatalos státusszal ruháztak fel. Ez a standard, avagy mintaadó státusa egy uralkodó teológiai rendszernek, vagy ekkleziológiának. A domináns jelleg abból adódik, hogy a teológiai kérdésekről folytatott intellektuális vitákban ezek képviselték a mértéket, a doxát. S mivel ezek az értelmezési keretek alapigazságként hatottak, kizárólagos kritériumoknak számítanak, nemcsak dominánsak, hanem egy adott felekezet mindennapi életében operatívak is. A teológiai gondolkodás megújulásának igénye, amellyel az egyházak ma szembesülnek, az ilyen standard, domináns és operatív kritériumokkal való közvetlen szembenézést és ezek felülvizsgálatát jelenti. Hangsúlyozni szeretnénk, hogy itt nem lecserélésről van szó, hanem felülvizsgálatról. Michel Foucault *Le Mot et les choses*³⁶ című

³¹ DONATI – MALO – MASPERO (szerk.) (2019), xix., xxix., xxxii.

³² KEMAL (2002), 47.

³³ ABRAHAM (2007), 25., 77.

³⁴ OSBORNE (2009), xv.

³⁵ I. m. 67–68.

³⁶ Párizs: Éditions Gallimard, 1966.

művében hasonló módszertant alkalmaz az episztémék értékelésében, amikor azt mondja, hogy egy adott kultúrában egy adott időben létezik egy standard, domináns és operatív episztémé. Ez a megközelítés később visszatér a szövegben mint az ún. *fenomenológiai archeológia* módszere, mely tulajdonképpen azt a folyamatot magyarázza, ahogy egy uralkodó, standard és domináns episztémét egy másik episztémé kezd megkérdőjelezni, és lassan egy új episztémé válik standarddá, dominánssá és operatívvá.

A keresztény teológia megújításának igénye az egész euro-amerikai színtérre érvényes, melynek szükségessége a posztmodern filozófia által az ismeretelméletben és a metafizikában végbement paradigmatis és episztémikus változásokban igazolódik. A posztmodern radikálisan megkérdőjelezte a modernitás nyugati episztéméjét, és jelenleg semmi sem utal arra, hogy a posztmodern episztémé dominanciája ne váltaná fel azt a közeljövőben. A posztmodern episztémé a teológia számos kifejezési módjának, értékelési keretének és kritériumának újragondolását követeli meg.³⁷

Azon törekvéseink, hogy működővé és működtethetővé tegyük teológiai fogalmainkat, nemcsak a teológiai értelmezésre, hanem az ekkleziológiára is hatással van. Amikor nehézségekbe ütközünk, azt kell látnunk, hogy filozófiai és teológiai fogalmaink és értelmezési kereteink időnként egybeesnek a középkor episztéméivel.³⁸ Ilyenkor nem teszünk mást, mint skolasztikus fogalmakat és értelmezési folyamatokat illesztünk be a mai paradigmatis struktúrába. Ennek kettős következménye van. Egyfelől újrendezzük a mai elvárásainkat a skolasztikus teológia alapjai szerint. Ennek kettős következménye van. Egyrészt a skolasztikus teológia alapjaihoz igazítjuk a mai elvárásainkat, másrészt pedig a régi alapok újrafogalmazására kényszerülünk annak érdekében, hogy a kortárs gondolkodási mintázatokkal való összhangban értelmezhesük őket.

A globalizációról és a kulturális sokszínűségről a keresztény egyházak ma nagyon sokat beszélnek. A korábbi évszázadokban a keresztény egyházak többször szembesültek az inkulturáció kérdésével, de soha nem szembesültek talán a maihoz hasonló mértékben az inkulturáció globalizált formájával. Gondoljunk itt a világháló, a digitális tartalmak vagy a mesterséges intelligencia szerepére. Ebből kifolyólag mondjuk, hogy akár elfogadható, akár nem, a nyugati keresztény egyházak ma olyan egyházi inkulturációt élnek meg, amelynek

³⁷ ABRAHAM, 34–35.

³⁸ CELSOR, John W. (2007): *Word and Faith*. Gorgias Press. 69.

olyan erőteljes dimenziói vannak, hogy ezekre kritikus rekonstrukcióval kellene válaszolni.³⁹ A globalizáció sok különböző kultúrájú és etnikai háttérű embert hoz össze. Ahogy a tengerek és óceánok mint határok, úgy a kulturális különbségek mint kerítések, amelyek sokáig távol tartottak minket szomszédainktól, kezdenek eltűnni.⁴⁰ Olyan emberekkel találkozunk, akik nem úgy gondolkodnak, nem olyan nyelvet beszélnek, nem úgy imádkoznak, mint mi, és nem is úgy néznek ki, mint mi.⁴¹

Ilyen globális és kulturális körülmények között az euroamerikai világban mintegy ötszáz éve uralkodó és működő egyházi teológiák nem kis kihívás elé néznek. Az euroamerikai térben nagyon sok ember már nem ugyanabban a kulturális, vallási, és teológiai episztémében gondolkodik, mint amiben ezek az episztémék megszülettek és működtek. A multikulturális találkozások nemcsak megkérdőjelezzik radikálisan a nyugati episztémét, hanem más kultúrák nem tekintik az euroamerikai gondolkodásmódot minden egyéb episztémé mércéjének.⁴²

Fenomenológiai archeológia Husserl és Merleau-Ponty kontextusában

Husserl a fenomenológia értelmezése kapcsán utal arra, hogy egy ún. *fenomenológiai archeológia* feltárhatja az emberi tapasztalat rétegeit, a mélyebb struktúrákat, amelyek nem közvetlenül tudatosak, de mégis alapvetőek a tapasztalat számára. Husserl-hez hasonlóan, Merleau-Ponty szintén az *archeológia* kifejezést használta filozófiai gondolkodásában, utalva az emberi tapasztalatok és jelentések mélyebb, testi és történeti struktúráira.⁴³ Foucault-nál az *archeológia* a történelmi diskurzusok szabályainak és feltételeinek feltárását jelenti. Ezek a szabályok meghatározzák, hogy mi és mitől számít elfogadható diskurzusnak egy adott kor tudományos, kulturális vagy társadalmi kontextusában. Az archeológia itt nem

³⁹ SWIDLER, Leonard (2008): A párbeszéd megértése, In: *Journal of Ecumenical Studies*. 43, 2. 9–24.

⁴⁰ OSBORNE, Kenan B. (2006): *Orders and Ministry: Leadership in the World Church*. Maryknoll, Orbis Books. 2.

⁴¹ BURROWS, William (1980): *New Ministries: The Global Context*. Maryknoll, Orbis Books. 37., 98.

⁴² DONATI – MALO – MASPERO (szerk.) (2019), 83–85.

⁴³ MERLEAU-PONTY, Maurice (1945): *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard. 7.

időrendi kutatásra vonatkozik, hanem a „mélystruktúrák” feltárására, amelyek az egyes korszakok episztéméit (tudáskörnyezetét) alakítják.⁴⁴

Foucault gondolkodásában tehát az episztémé az egyes történelmi korszakok tudásának alapvető struktúráit jelöli. Ezek az alapstruktúrák meghatározzák, hogy egy adott korban mit lehet tudni, gondolni vagy kimondani. Az episztémé nem abszolút, hanem történetileg változó struktúra.⁴⁵ Míg Kant az univerzális és szükségszerű feltételek lehetőségéről beszél, addig Foucault az episztémé feltételeit kontingensnek és a történeti helyzettől, valamint egy adott tudás kontextusától függően változónak látta. Foucault az episztémé feltételeit relativizált történeti *a priori*-nak nevezi.⁴⁶ Ezek nem örökvényűek vagy univerzálisak, hanem csak adott korszakokra vonatkozóan érvényesek. Ez azt jelenti, hogy az episztémé feltételei változnak, és az archeológiai módszer célja ezen változások rekonstrukciója. Másként fogalmazva, Foucault azt akarja megmagyarázni, hogy egy episztémé hogyan válik domináns, operatív és standard episztémévé, majd hogyan és miért cserélődik le.

A történetírás és hermeneutika célja, hogy a történeti eseményeket és műtárgyakat egy adott kor jelentésének részeként értelmezze. Ez különösen fontos a nem írásos kultúrák esetében, ahol az egyetlen „szöveg” az anyagi kultúra.⁴⁷ Ez az archeológiai hermeneutika tehát egyrészt Foucault, másrészt Heidegger módszertanához kapcsolódik, de elutasítja a „létező” sorsára vonatkozó átfogó metanarratívát – a létező, a saját kontextusába dobott és megvalósuló létként van jelen.⁴⁸ A korabeli jelentés kontextuális és lokális feltárására koncentrál. Egy alapvetően egzisztencialista teológiai megközelítésről van szó, amikor az egyén a saját kontextusában értelmezi és átéli Istennek a kijelentésben felé áradó misztériumát.

Foucault episztéméelméletében az episztémé az emberi tudás diskurzusának rejtett szabályait tárja fel. A fenomenológiai archeológia nem abszolút igazságokat keres, hanem azokat a feltételeket vizsgálja, amelyek egy adott korban meghatározták a tudás lehetőségét. Nem transzcendentális filozófiáról beszélünk, hanem történetileg kontingens

⁴⁴ LAWLOR (2003), 25.

⁴⁵ GUTTING (2003), 866.

⁴⁶ GUTTING, Gary (2005): *Foucault: A Very Short Introduction*. Oxford, Oxford University Press. 37.

⁴⁷ TONNER (2006), 177.

⁴⁸ TAMINIAUX, Jacques (1994): Philosophy of Existence: Heidegger, In: *Continental Philosophy in the 20th Century*. 8. k. Routledge History of Philosophy. Szerk. R. Kearney. Routledge. 54.

elemzésről, amely az episztemikus „tudattalan” rétegeit tárja fel.⁴⁹ Jogos a kérdés, hogy ebben a megközelítésben akkor mi a különbség a transzcendentális filozófia és a történeti kontingencia között? A kanti transzcendentális filozófiában a feltételek lehetősége univerzális és szükségszerű. Ezek az emberi tapasztalatot megelőző, átfogó alapelvek, amelyek minden lehetséges tapasztalatot meghatároznak. Például az idő és tér mint kategóriák minden emberi tapasztalat alapját képezik, és ezek változatlanok a történelemben. Ezzel szemben Foucault szerint az episztémé nem univerzális vagy szükségszerű, hanem történetileg kontingens, azaz az adott történeti helyzethez kötött.⁵⁰ Az episztémé feltételei időben és tudásterületek között változhatnak, mivel azokat a társadalmi, kulturális és politikai körülmények formálják. Például egy adott korban csak bizonyos gondolkodásmódok, diskurzusok és tudásformák voltak lehetségesek, amelyek más korokban nem.

A fenomenológiai archeológia mint módszer

A fenomenológiai archeológia fogalmának alkalmazása kétségtelenül összekapcsolja megközelítésünket a legújabb európai gondolkodással. Ahogy Lawlor rámutat,⁵¹ a „archeológia” fogalma Michel Foucault-hoz kapcsolódik, de Husserl és Merleau-Ponty is használta ezt a kifejezést, különösen késői munkáikban. Husserl a fenomenológiai archeológia alatt a tudat és az élet tapasztalatának alapvető struktúráit kívánta feltárni, figyelembe véve azokat a rétegeket, amelyek az egyes tapasztalatok mögött rejtőznek, és amelyek lehetővé teszik azok megértését. Az archeológia Husserl számára tehát a tudatban rejlő strukturális előfeltevések felfedezését jelentette. Merleau-Ponty késői gondolataiban az archeológia a világ tapasztalásának és észlelésének a mélyebb, előzetes struktúráira vonatkozik, amelyek meghatározzák, hogyan észleljük a külvilágot, s hogyan adódnak ezek az észlelések a tudatban.⁵² Ez az archeológia az érzékelésben való elmélyedést,

⁴⁹ CARO, Adrian del (1998): Nietzschean Self-transformation and the Transformation of the Dionysian, In: *Nietzsche, Philosophy and the Arts*. Szerk. Salim Kemal. Cambridge, Cambridge University Press. 77.

⁵⁰ GUTTING (2005), 36.

⁵¹ LAWLOR (2003), 25.

⁵² I. m. 24–27.

a világ tapasztalati rétegeinek feltárását jelentette, amelyek nem csupán a tudat alapját képezik, hanem hozzájárulnak a világ érzékelésének alapvető módjához.⁵³

Foucault archeológiájában az „episztemikus tudattalan” fogalma arra utal, hogy az egyén tudása nem csupán tudatos, hanem mélyebb, tudattalan szinten is jelen van, és ezt a tudást a társadalmi és történelmi struktúrák alakítják. Az episztemikus tudattalan a tudás olyan összetevőit jelöli, amelyek a tudatos gondolkodás szintje alatt, a társadalmi diskurzusok és hatalmi viszonyok által meghatározott módon működnek. Foucault szerint a tudás nem csupán az egyes egyének szándékos cselekedetei alapján alakul, hanem az azok alatt rejlő struktúrák és mechanizmusok határozzák meg. A Foucault-i archeológia célja tehát az, hogy feltárja és megértse azokat a rejtett szabályokat és feltételeket, amelyek a különböző korokban és kultúrákban a tudást és a diskurzust irányítják. Foucault például *A tudás régészetében* azokat a történelmi epizódokat és tudományos paradigmákat vizsgálja, amelyek meghatározták, miként alakultak ki a tudományos és filozófiai rendszerek, mint például a biológia vagy a pszichológia, és hogyan formálták a társadalomra vonatkozó tudásunkat. Például Foucault, amikor a fenomenológia archeológiai vonatkozásait tárgyalja, akkor azt magyarázza, hogy hogyan alakultak ki a modern orvosi és pszichiátriai diskurzusok, amelyek a társadalmi normák és hatalmi struktúrák alá rendelik a tudást. A fenomenológiai archeológia célja tehát nem az egyes történelmi személyek vagy filozófiai szövegek „mélyebb jelentésének” felfedezése, hanem annak a struktúrának és diskurzusnak a feltárása, amelyben ezek a gondolatok megszülettek. Foucault ezzel ellentétben nem keres transzcendens igazságokat, hanem a tudás relatív, történelmileg meghatározott természetét vizsgálja. A fenomenológiai archeológia hermeneutikus kérdése akkor válik fontossá, ha a Heideggeri problematikát figyelembe vesszük. Heidegger szerint a jelentés nem csupán az egyes szavak vagy szövegek értelmezéséből ered, hanem a létezés alapvető struktúrájából. A fenomenológiai archeológia tehát a jelentést nemcsak a diskurzusok és a nyelv szintjén keresi, hanem azok mögött is, az előfeltevéseken és az alapvető ontológiai struktúrákon keresztül. A hermeneutika Heidegger számára a lét értelmének keresését jelenti, amely mindig a világra való irányultságunkban és tapasztalatunkban található. A fenomenológiai archeológia ebben a kontextusban nem csupán a tudás feltárására irányul, hanem arra is, hogy megértse, hogyan és miért alakultak ki azok a mélyebb ontológiai struktúrák, amelyek lehetővé teszik, hogy a jelentés egyáltalán létrejöjjön. A fenomenológia

⁵³ MERLEAU-PONTY (1945), 7.

lehetősége, hogy **archeológiai** jellegűvé váljon, és ez egy bizonyos „túllépést” jelentene Heideggeren. Elliott arra utal, hogy a fenomenológia, amely a tudat és a tapasztalat elemzésére összpontosít, lehetőséget kínál arra, hogy „archeológiai” szemléletet alkalmazzon, amely a rétegek fokozatos feltárására és az alapvető struktúrák megértésére összpontosít.⁵⁴ Ez a „túllépés” Heidegger filozófiáján arra utalhat, hogy a fenomenológia képes lehet továbbfejlődni olyan módon, hogy ne csupán az emberek világban való létezését vizsgálja, hanem a mögöttes, történelmileg és társadalmilag meghatározott struktúrákat is, amelyek a jelentéssalkotást és a tudást alapvetően befolyásolják.

Gutting Foucault **archeológiai** fogalmát a tudás történeti feltárására alkalmazza, hangsúlyozva, hogy az egyes történelmi epizódok, mint az orvostudomány vagy a pszichiátria kialakulása, különböző diskurzusokat hoznak létre, amelyek meghatározzák tudásunk alapját. Az **archeológiai hermeneutikát** Ricoeur munkássága kapcsán említi, ahol a hermeneutikai megközelítés azt jelenti, hogy a szövegeket és diskurzusokat nemcsak a felszínen értelmezzük, hanem a mögöttes jelentéstartalom, a történeti és kulturális összefüggések feltárására is törekszünk. Ez lehetővé teszi a mélyebb, kontextusban rejlő jelentés feltárását.

Amint már az előbbiekben említettük, a fenomenológiai archeológia nem abszolút igazságokat keres, hanem konkrét szabályokat, amelyek egy adott történelmi időszak diskurzusait meghatározták. Melyek az ún. relativizált történeti *a priori* episztémék Foucault értelmezésében? Amint korábban már utaltunk rá, a fenomenológiai archeológia nem örökérvényű igazságok feltárására törekszik, hanem azoknak a szabályoknak a megragadására, amelyek egy adott történelmi korszak diskurzusait formálták. Éppen ezért az ún. relativizált történeti *a priori* fogalmát Foucault úgy értelmezi, mint azokat a korhoz kötött feltételstruktúrákat, amelyek meghatározzák, hogy egy adott időszakban mi tekinthető tudásnak. Ezek a feltételek időben változékonyak, és az archeológiai elemzés feladata, hogy feltérképezze e történeti átalakulásokat. A fenomenológiai archeológia így nem általános, minden tapasztalatra érvényes elveket keres, hanem éppen a történeti sokféleséget és a diskurzusok változó szabályrendszereit vizsgálja, következetesen elhatárolódva minden olyan transzcendentális megközelítéstől, amely univerzális, időtlen igazságok felől közelítené meg a tapasztalatot. A fenomenológiai archeológia nem univerzális elveket vagy feltételeket keres, amelyek minden tapasztalatra érvényesek lennének, hanem

⁵⁴ ELLIOTT, Brian (2005): *Phenomenology and Imagination in Husserl and Heidegger*. Routledge. 154.

korspecifikus szabályokat és feltételeket tár fel, mondhatjuk azt is, hogy a történeti sokféleséggel és változékonysággal foglalkozik. Elutasítja a „transzcendentális” keretet, amely a tapasztalatot megelőző univerzális igazságokat keresné.

Összefoglalás

A fenomenológiai archeológia és az episztémé fogalmai segítenek feltárni a tudás mélyebb, strukturális feltételeit, amelyek meghatározzák egy korszak gondolkodását és kulturális paradigmáit. Foucault episztéméfogalma a tudás történeti szabályainak és rejtett feltételeinek vizsgálatát hangsúlyozza, szemben a transzcendentális filozófia univerzális megközelítésével. Az archeológiai hermeneutika a történeti és materiális kultúrára fókuszál, célja az episztémék kialakulásának és hatásának rekonstruálása. Az episztémé dinamikusan változó struktúra, amely a társadalmi, kulturális és politikai változások jellegét tükrözi, különösen a metamodern narratívákban.

Az episztémé történeti változásai négy fő korszakot ölelnek fel. Az első a szemitáról a görög-római paradigmára való áttérés, amely az inkulturáció folyamatát indította el, átalakítva a keresztény teológiát. A második változás a germán törzsek befolyása alatt formálódott, jelentős hatást gyakorolva a liturgiára és az egyházjogra. A harmadik a XII–XVI. század között zajló arisztotelészi gondolkodás újraértelmezése, amely forradalmi változásokat hozott az egyetemi teológiában. A negyedik napjaink globalizált, multikulturális és posztmodern világához kapcsolódik, ahol az egyházak modernizációs és relációs teológiai törekvései figyelhetők meg a társadalmi kihívásokra adott válaszokban.

A relativitás fogalmának pozitív értelmezése a relacionalitás révén új távlatokat nyit az ismeretelmélet és a teológia számára, különösen a globalizáció, a vallásközi párbeszéd, valamint a kulturális akkulturáció és inkulturáció kontextusában. A keresztény teológia megújulásának szükségessége az episztémék történeti változására, különösen a posztmodern gondolkodás paradigmaváltásaira adott válaszként jelenik meg, ahol a standard, domináns és operatív episztémék felülvizsgálata zajlik. Az episztémék és teológiai fogalmak kritikai rekonstrukciója elengedhetetlen a skolasztikus örökség kortárs kontextusba helyezéséhez, amely az inkulturáció mai globalizált formáit is érinti. A nyugati keresztény egyházaknak olyan multikulturális kihívásokkal kell szembenézniük, amelyek nemcsak új gondolkodási minták elfogadását követelik meg, hanem a kulturális különbségeket áthidaló teológiai és episztémikus nyitottságot is.

A fenomenológiai archeológia Husserl és Merleau-Ponty szerint a tapasztalat mélyebb, nem tudatos rétegeit és strukturális alapjait vizsgálja, míg Foucault az episztémé fogalmával az egyes történelmi korszakok tudásának rejtett szabályait tárja fel. Az episztémék Foucault értelmezésében történetileg kontingensek, azaz a társadalmi és kulturális körülmények által meghatározottak, ellentétben Kant univerzális és szükségszerű kategóriáival. A fenomenológiai archeológia célja nem abszolút igazságok keresése, hanem az adott kor tudásának és diskurzusainak feltételeit formáló mélystrukturák rekonstruálása. Ez a megközelítés elutasítja a transzcendentális filozófiát, helyette a történeti változékonyságot és az episztemikus „tudattalan” elemzését helyezi előtérbe.

Foucault-nál az episztemikus tudattalan és a történeti episztémé szabályai kerülnek előtérbe, amelyek a tudás társadalmi és hatalmi strukturák általi meghatározottságát vizsgálják. Heidegger hermeneutikájában a lét értelmének keresése dominál, míg a fenomenológiai archeológia ezen túllépve a jelentésalkotás mélyebb ontológiai alapjait kutatja. Ricoeur hangsúlyozza, hogy a diskurzusok elemzésekor a történeti és kulturális összefüggéseket is figyelembe kell venni. A fenomenológiai archeológia célja nem az abszolút igazságok megtalálása, hanem a korszecifikus szabályok feltárása, amelyek a tudás és tapasztalat változékonyságát tükrözik.

Felhasznált irodalom:

- ABRAHAM, Susan (2007): *Identity, Ethics, and Nonviolence in Postcolonial Theory: A Rahnerian Theological Assessment*. Palgrave Macmillan (US).
- AUBERT, Roger (1966): A modernizmus válsága, In: *The Church in the Industrial Age*. 420–480.
- BANN, Stephen (1998): The Splitting of Historical Consciousness, In: Kemal, Salim (szerk.): *Nietzsche, Philosophy and the Arts*. Cambridge, Cambridge University Press. 148–162.
- BURROWS, William (1980): *New Ministries: The Global Context*. Maryknoll, Orbis Books.
- CARO, Adrian del (1998): Nietzschean Self-transformation and the Transformation of the Dionysian, In: *Nietzsche, Philosophy and the Arts*. Szerk. Salim Kemal. Cambridge, Cambridge University Press. 77.
- CELSOR, John W. (2007): *Word and Faith*. Gorgias Press.
- DONATI, Pierpaolo – MALO, Antonio – MASPERO, Giulio (szerk.) (2019): *Social Science, Philosophy and Theology in Dialogue: A Relational Perspective*. London, Routledge.
- DORRIEN, Gary (2012): *Kantian Reason and Hegelian Spirit: The Idealistic Logic of Modern Theology*. Wiley-Blackwell.

- ELLIOTT, Brian (2005): *Phenomenology and Imagination in Husserl and Heidegger*. Routledge.
- FIGUERAS, Pau (2014): *An Introduction to Early Christianity*. Gorgias Press.
- FOUCAULT, Michel (1966): *Les Mots et les choses*. Párizs, Éditions Gallimard.
- GUSTAFSON, James M. (2007): *Moral Discernment: Essays in Theological Ethics*. Szerk. Theo A. Boer és Paul E. B. Capetz. Louisville – London, Westminster John Knox Press.
- GUTTING, Gary (²2003): Sartre, Foucault and Derrida, In: Bunnin, Nicholas – Tsui-James, Eric (szerk.): *The Blackwell Companion to Philosophy*. Blackwell. 865–866.
- (2005): *Foucault: A Very Short Introduction*. Oxford, Oxford University Press.
- HYMAN, Arthur – WALSH, James J. – WILLIAMS, Thomas (szerk.) (³2010): *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic, and Jewish Traditions*. Indianapolis, Hackett Publishing Company.
- KEMAL, Salim (szerk.) (2002): *Nietzsche, Philosophy and the Arts*. Cambridge, Cambridge University Press.
- LAWLOR, Leonard (2003): The Chiasm and the Fold: An Introduction to the Philosophical Concept of Archaeology, In: Lawlor, Leonard: *Thinking through French Philosophy: The Being of the Question*. Indiana University Press. 24–46.
- MARRONE, Steven P. (2003): Medieval Philosophy in Context, In: McGrath, A. S. (szerk.): *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. Cambridge University Press. 10–50.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1945): *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard.
- MILCHMAN, Alan – ROSENBERG, Alan (2003): Toward a Foucault/Heidegger Auseinandersetzung, In: *Foucault and Heidegger Critical Encounters, Contractions*. 16. k. University of Minnesota Press. 1–29.
- OSBORNE, Kenan B. (2006): *Orders and Ministry: Leadership in the World Church*. Maryknoll, Orbis Books.
- (2009): *A Theology of the Church for the Third Millennium: A Franciscan Approach*. Studies in Systematic Theology. 32.
- SWIDLER, Leonard (2008): A párbeszéd megértése, In: *Journal of Ecumenical Studies*. 43, 2. 9–24.
- TAMINIAUX, Jacques (1994): Philosophy of Existence: Heidegger, In: *Continental Philosophy in the 20th Century*. 8. k. Routledge History of Philosophy. Szerk. R. Kearney. Routledge. 54.
- TONNER, Philip (2006): *The Univocity of Being, with Special Reference to the Doctrines of John Duns Scotus and Martin Heidegger*. PhD Dissertation. The University of Glasgow Faculty of Arts Department of Philosophy.