

# Interpretáció és esztétika

*Szerkesztette:*

Blandl Borbála  
Czétány György  
Goda Mónika  
Grósz Eszter  
Kővári Sarolta

*Áron Kiadó*  
Budapest 2022

A kötet az MTA-PTE Kritikai Tanulmányok Kutatócsoport programjában készült

© by the authors, 2022

ISBN

Felelős kiadó: Áron László

## TARTALOMJEGYZÉK

### *I. INTERPRETÁCIÓ ÉS KRITIKA*

Bacsó Béla: A megértésről

Weiss János: Az „újabb hermeneutikáról” (Adalékok a fiatal Apel filozófiájához)

Boros Bianka: Paradigmák helyett? Habermas és a Heidelbergi Iskola

Olay Csaba: Kérdés – válasz – kritika. A kérdés és válasz logikája

Grósz Eszter: Hogyan olvassunk filozófiát? Megértés mint kritika

Ullmann Tamás: Derrida Freud-értelmezése avagy az emlékezet filozófiája

Lengyel Zsuzsanna Mariann: A kritika mint hermeneutikai praxis Hans-Georg Gadamernél

Kővári Sarolta: A társadalomtudományok és a hermeneutikai tudományok kritikai potenciáljáról Habermas *Megismerés és érdek* című könyvének tükrében

Szücs László Gergely: Az individuális személy vallási gyökerei. Hans Joas a pragmatizmus kritikai revíziójáról

Jani Anna: Az interpretáció kritikái: hermeneutikai megközelítések Manfred Frank nyomán

### *II. KRITIKA AZ ESZTÉTIKÁBAN ÉS A MŰVÉSZETELMÉLETBEN*

Weiss János: Megbékülés és kritika Adorno *Esztétikai elméletében*

Bacsó Béla: Esztétika Adorno mentén és után

Blandl Borbála: Esztétikaivá válhat-e az elmélet? Bubner Adorno-kritikája, és ami utána következik

Goda Mónika: A játékfogalom helyiértékének változása az újabb esztétikai kísérletekben

Valastyán Tamás: „A másik ugyanazon szegélye” (Ökonómia, kritika, fordítás)

Somlyó Bálint: A kritika Benjaminnál: mentés vagy pusztítás

Popovics Zoltán: A kritika t/örvénye. Blanchot és a romantikus kritika

Czétány György: Adorno és Schönberg az „új zenéről”

Deczki Sarolta: „A kultúra higiéniája” – a kortárs irodalomkritikáról



# INTERPRETÁCIÓ ÉS KRITIKA

Bacsó Béla  
A megértésről

*Die Griechen hatten ein sehr schönes Wort für das,  
wobei unser Verstehen zum Stocken kommt, sie nannten das  
das atopon.<sup>1</sup>*

Ahogy több szerző is megállapítja, a hermeneutikai szempont a filozófiai diskurzusban mind jobban visszaszorult, ami nem jelenti azt, hogy egyszer és mindenkorra mellőzhetjük. Ehhez persze ismerni kellene azokat a titkos pályákat, amelyeket a *hermeneutika* akár csak az utóbbi két évszázadban bejárt. Mindenekelőtt el kell venni az élet annak a felesleges szétválasztásnak, amely az úgynevezett *tradicionális és egzisztenciális hermeneutika* között képződött több mérvadó megközelítésben. Ha egy pillantást vetünk Habermas utolsó könyvének a *nyelvi fordulatot* elemző részére, örömmel láthatjuk, hogy Herder és Humboldt mellett Schleiermacher<sup>2</sup> is elfoglalja megérdemelt helyét. A nyelv útján az ember nemcsak arra válik képessé, hogy *valamit* értésre adjon, hogy megértesse *magát*, hanem arra is, hogy a nyelven keresztül témává tegye a *tárgynak* azokat a különbségeit és eltéréseit, amelyeknek csak egy részét teszi hozzáférhetővé maga a nyelv. Nincs végső egyetértés a dolgot illetően, csak időleges, és a feladat, hogy teljesen kiiktassuk a különbséget, merő illúzió.

Az igazi újdonságot az adja Habermas olvasatának, hogy nem választja el a *hermeneutikát és a dialektikát*, mivel a dialektika – ennek a görög hagyomány értelmében vett eljárása – nem a fogalmi el- és rövidre zárás technikája, hanem annak megteremtése, hogy a nyelv közelebb vigyen ahhoz, ami a tárgyat *igazabb módon állítja ki a beszélgetők elé*. Habermas *zum Zweck der Wahrheitsfindung* fordulattal adja vissza a dialektikus eljárás döntő elemét, mely mindig túlmutat az éppen elérhetőn, miközben azt igyekszik tekintetbe venni, ami közvetlenül kérdéssé válik. Ennek a dialektikus eljárásnak a lényege, hogy az adott kérdéses elemet veszi alapul,

---

<sup>1</sup> Hans-Georg Gadamer: *Sprache und Verstehen*. in uő. *Wahrheit und Methode*, Gesammelte Werke, 2. kötet, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986. 185. o.

<sup>2</sup> Jürgen Habermas: *Auch eine Geschichte der Philosophie*. 2. kötet, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2019. 428. skk. o., idézi Manfred Frank kiadásában Schleiermacher hermeneutikai előadását: „Denn in jedem Falle ist immer eine gewisse Differenz des Denkens vorhanden zwischen dem Sprechenden und Hörenden, aber keine unauflösbare. Selbst im gewöhnlichen Leben, wenn ich bei vollkommener Gleichheit und Durchsichtigkeit der Sprache die Rede eines anderen höre und mir die Aufgabe stelle, sie zu verstehen, setze ich eine Differenz zwischen ihm und mir. Aber in jedem Verstehenwollen eines andern liegt schon die Voraussetzung, dass die Differenz auflösbar ist. Die Aufgabe ist, in die Beschaffenheit und Gründe der Differenzen zwischen den Redenden und Verstehenden genauer einzugehen. Dies ist schwierig.” Friedrich Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik*, szerk. Manfred Frank, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977. 178. o. Megjegyzem, R. Odebrecht, M. Frank régtől fogva képviselte hermeneutika és dialektika együtt-olvasásának igényét.

belőle indul ki, és kiterjed mindarra, ami nem vonható közvetlenül az elfogadott nézetek/vélemények körébe.

Az *endoxikus* elem jelentősége éppen abban áll, hogy az egyediben keresi az általánosan elfogadhatót – ahogy már Manfred Frank értelmezte Schleiermacher gondolkodását. Amikor Schleiermacher a *jobban értés* elvét fogalmazta meg hermeneutikájában, akkor éppen arra mutatott rá, hogy csak azáltal tudjuk jobban érteni a szerzőt, ha mindazt, amit maga a nyelvhasználatban *tudattalanul* alkalmazott, most értelmes *egyedi* vonatkozásban állítjuk ki.<sup>3</sup> A nyelvi közlésben-lét nem arra szolgál, hogy időn kívüli igazságokat rögzítsünk, hanem arra, hogy kitegyük azt a lehetséges, de nem szükségképpen ellentetésnek. A nyelv maga épp annyira el- mint felfedi az igazságot, azaz többnyire nem azt keressük, ami eltérő a köznapi élethelyzetek során használt nyelvben, hanem éppen azt, amit ez a nyelv és annak használata akár a beszélő számára is elfed. Manfred Frank Schleiermacher dialektikájának új kiadásához írott bevezetőjében említi, hogy nála *az ész műveleteinek nyelvi cselekvésekre történő redukciója kiegészül egy másfajta redukcióval is, mely szerint a szójelentések, valamint azok összekapcsolásának pertinenciája a gondolkodó műve, amivel élénk tűnik az előre-nem-láthatóság / el-nem-dönthetőség felismerése az állítások értelem-szintjén.*<sup>4</sup>

Schleiermacher utolsó kísérletében, amelyben a dialektikus eljárást elemezte, rámutatott arra, hogy nem pusztán önmagam másokkal történő megértetése és egyezése a cél, hanem a magamban előálló bizonytalanság értő megoldása is: *dialógusba bocsátkozunk, ha valami akadály [Hemmung] jelentkezik, vagy amennyiben a magunk számára (Selbstgespräch) egy gondolati sorban eltérés mutatkozik, és nem lehetünk bizonyosak a folytatásban, ám döntő, hogy a nyelv nem hoz végső bizonyosságot a szóban forgó tárgyat illetően. A nyelvi eltérések gondolati különbségeket tárnak fel („eine unaustilgbare Differenz im Denken”<sup>5</sup>), amelyeknek éppen a tárgyat illető, eltérő gondolati megközelítések képezik az alapját. A *logosz relacionális* (Gadamer): ezen nyugszik minden hermeneutikai megközelítés, hiszen a tárgyat eltérő módon állítja ki, a tárgy pedig kényszerítő erővel bír a nyelvi közlés viszonylatában. Úgy is fogalmazhatunk, hogy Schleiermacher nagyon is komolyan vette Kant azon felismerését, amely szerint „*az ész sohasem vonatkozik közvetlenül valamely tárgyra; csupán az értelemre**

---

<sup>3</sup> Vö. Friedrich Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik*, szerk. M. Frank, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977. 104. o., valamint M. Frank: *Das individuelle Allgemeine*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977. 330. o. és 363. o.

<sup>4</sup> Vö. Manfred Frank bevezetésével in Friedrich Schleiermacher: *Dialektik*. 1. kötet, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001. 37. o.

Megj.: Ha másként nem jelöljük, a szövegben szereplő idézetek fordítása Bacsó Béla munkája. – a szerk.

<sup>5</sup> Vö. Friedrich Schleiermacher: *Einleitung zur Dialektik* (1833) in uő. *Dialektik* (1814-15), szerk. Andreas Arndt, Hamburg, Felix Meiner, 1988. 128. o.

vonatkozik, s annak közvetítésével a tulajdon empirikus használatára, így tehát nem teremti [schaffen] a tárgyak fogalmait, hanem csupán rendezzi [ordnen] őket.

Kant megmutatta, hogy a tárgyak szintjén nincs (fogalmi) teljesség, azaz a mindent magába foglaló idea szerinti értelem-konstitúció, hanem éppen annak a célszerűségnek („zweckmässige Anstellung zum Gegenstande”) a fel- és megismerése, ami folytán azt mondhatjuk, hogy a tárgy ez és ez, ilyen vagy olyan, erre vagy arra való stb. Az ész értelem-reguláló jellege éppen nem az ész mindenhatóságát jelenti, hanem annak lehetőségét, hogy a tárgyat illető különbségek és differenciák esetén korrektíven léphessen fel. Joggal írta Kant: „a transzcendentális ideákat soha nem használhatjuk konstitutív módon, azaz használatuk során nem nyerhetjük el bizonyos tárgyak fogalmát (kiemelés tőlem – B. B.), ha pedig mégis így értelmezzük alkalmazásukat, akkor csupán az ész tévokoskodáson [vernünfteln] nyugvó (dialektikai) fogalmihoz jutunk.”<sup>6</sup>

Úgy fogalmazhatunk, hogy a modern hermeneutika egyfelől a nyelv filozófiai jelentőségének megjelenítője, azaz a megértést a nyelvből kiiktathatatlan differenciákon keresztül csak a *közelítésben-lét* módján a közösen-ideiglenesen osztható értelem felé mozdítja, és az ész-korlátok tudatosításából születik, amennyiben ez felismerteti velünk, hogy a dialektika a változó értelem helyét és helyzetét egyfajta *topikus* viszonyként képes megjelölni. Ezért fogalmazhatott úgy az 1829-es akadémiai előadásában Schleiermacher, hogy végső soron a nem-értés teljességgel soha nem oldható fel, hiszen minden egyes ember léte mások nem-léte („weil jede in ihrem einzelnen Sein das Nichtsein der anderen ist, das Nichtverstehen sich niemals gänzlich auflösen will”<sup>7</sup>). A megértés nem foglalhat el egy általános pozíciót, hanem megteremteni igyekszik az emberben a helyet – miként Schleiermacher fogalmaz: az ember mint *ein Ort für die Sprache!*<sup>8</sup> –, hogy ez ne legyen kizárólagos (pusztán saját!), hanem másokkal osztható módon nyerje el (értelmes) határait. A nyelvi viszony mögött kiiktathatatlanul jelen van a szóban forgó tárgyhöz való létszerűen változó vonatkozásunk, ami azzal jár, hogy minden ember másként és másként jut el oda, hogy a szóban forgó tárgy által valami módon magára leljen [Sichselbstfinden]. Ezt a magára lelést a fenti habermasi értelemben *Wahrheitsfindung*nak tekinthetjük, hiszen igaz-létem nem önmagamban zajló megvilágosodás, hanem annak megértése, amit mások között és eddig így nem fogtam fel.

<sup>6</sup> Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Atlantisz, Budapest, 2004. 516. skk. o. (B 671–672) Fordította Kis János.

<sup>7</sup> Friedrich Schleiermacher: „Über den Begriff der Hermeneutik” in uő. *Hermeneutik und Kritik*, 328. o.

<sup>8</sup> Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik*, 79. o., megmutatja, hogy nyelv és gondolat elválaszthatatlan egymástól, a grammatikailag értelmes-helyes előfeltétele annak, hogy a gondolat helyet nyerjen az emberben és másokban, a *topikus* elem így nyer megfogalmazást: „Da aber von der grammatischen Seite der Einzelne als Ort erscheint, wo sich die Sprache lebendig zeigt, so scheint das Psychologische untergeordnet; sein Denken ist durch die Sprache bedingt und er durch sein Denken.”

A tárgy elmozdulása, mint írtuk, kényszerítő, s ennek folytán az ember, ez az *önmaga* egészen más viszonylatba kerül, mivel felismeri a változó dologban azt, hogy inkább így *értelmes*. Bubner ragyogó könyvében, amely a *Dialektika mint topika* címet viseli, így ír:

[...] az érvek sohasem nyújtanak levezetési principiumot, legfeljebb felkínálnak valamit arra vonatkozóan, hogy hogyan lehet egy tézist visszavezetni bizonyos alapra. Ezt a mozgást az argumentáció minden résztvevőjének végre kell hajtania, mert ennek a mozgásnak a végső helye az a 'mindközönségesen elfogadott hely' [Gemeinplatz], ahol az egymással vitába szállók pozíciót foglalhatnak [...] A toposz *általánossága* [Allgemeinheit] ugyanis *megfejtető* [ausdeutbar].<sup>9</sup>

A dialektika olyan premisszákat foglal magába, amelyek általánosan elfogadottak, s éppen ezek folyamatos *alakulásával*, a szóban forgó dolgot illető közfelfogásra intenek, vagy mozdítanak el tőle.<sup>10</sup> Arisztotelész a *Topika* első könyvében (I.10., 104a.) mutatta meg, hogy a dialektikus eljárás, amely az elfogadott nézetek viszonylatában lép fel, joggal jelentheti azt, hogy például tegyünk jót a barátunkkal, ami nem szükségképpen jár azzal, hogy rosszat kell tenni azzal, aki nem az, bár ez éppannyira lehet része általánosan elfogadott vélekedésnek. A topikus / dialektikus tér megnyitja a vitára kész felek között a több igazságért folyó vitát.

Schleiermacher természetesen – már csak mint Platón-fordító – ismeri a görög gondolkodás feledett felismerését, mely szerint a fogalmakkal rögzített lét állandósága a gondolatot illetően semmis:

[...] a fogalmak rendszere egyfajta álló lét [ein stehendes Sein] [...] míg az ítélet rendszere állandóan cseppfolyós; egyetlen prédikátum sem rendelhető tartósan az alanyhoz, mindig meg kell újítani ezt a hozzárendelést [...] Ami az együttes-léten keresztül keletkezik, eredendően csak pillanatnyi [momentan], egyébként tételezve lenne a létben, és újra és újra csak a mozzanatok ismétléseként lehetne elgondolni.<sup>11</sup>

A megértés tehát nem a rögzített értelem felszínre hozása, hanem a lehetőségeiben kibontott értelemvonatkozás, amely éppen a logosz viszonylagosságát, változó arányait, eltérő

---

<sup>9</sup> Rüdiger Bubner: *A dialektika mint topika*, Budapest, Typotex, 2020. 71. sk. o. Fordította Weiss János.

<sup>10</sup> Christoph Rapp: *Aristoteles*. Hamburg, Junius, 2007. 104. skk. o.

Világos a *Topika* 128a–129b, Stuttgart, Reclam, 2004. Fordította T. Wagner, Ch. Rapp, 148. o. szöveghely kapcsán, hogy aminek a sajátosságát kiemeljük, azt azáltal tesszük, hogy a jellemző (idion) lehetőleg rá és csak rá álljon, amit mondunk világos különbséget eredményezzen (az ember két lábon jár, míg a ló négylábú stb.), miként írta, meg tudjuk mondani, mi a tűz sajátossága, ám azt, hogy mi a léleké, aligha.

<sup>11</sup> Schleiermacher: *Dialektik* (1814–15) 53. o.

mértékét juttatja érvényre, midőn valami kapcsán kinyilváníthatja, hogy *így és ekként* értelmes. Ellentétben a fogalmilag egyezésre törő észhasználattal a megértés topikus-dialektikus elgondolása éppen a tárgyat érintő eltéréseket bontja ki, amivel nem holmi relativitást céloz, hanem éppen a tárgy változó, létszerűen kiterjeszhető vagy beszűkülő mivoltát tudatosítja. S egyben azt, hogy az értelmes vonatkozás, amiben a tárgy számomra megnyilvánul, éppen történeti egzisztenciám folytán csak időlegesen / ideiglenesen marad fenn.

Gadamer az *Igazság és módszer* egy helyén így írt: „A dialektika, a logosznak ez a tevékenysége (ahogy a gondolkodás a lét igazsága felé tájékozódik; megjegyzés tőlem – B. B.), mint hangsúlyoztuk, a görögök számára nem a gondolkodás által végzett mozgás volt, hanem magának a dolognak a mozgása, melyet a gondolkodás tapasztal.”<sup>12</sup> Ebből a felismerésből következett ez a sokak számára megemészthetetlen és félreértett mondat: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache”, amelynek értelmében *a megérthető lét nyelv*<sup>13</sup>, és amely nem szűkíti be a megérthető körét a nyelvre, hanem azt állítja, hogy a létnek, sőt a létező létének értelme a nyelv útján válik mások és magunk számára értelmessé, azonban a lét egészének értelme nem közölhető, miként a nyelv számtalan módon teszi lehetetlenné annak kimondását, ami *van*.

Egy másik helyen Gadamer az *endoxikus* nyelvi térköz uralmi, rögzített létet eredményező működésére utalt, ahová éppen a kérdés dialektikus ereje folytán vagyunk képesek belépni, mivel a mindközönségesen elfogadott vélemény a mindenki és senki szava: „A kérdés felötlése azonban az elterjedt vélemény elegyengetett területére való betörés.”<sup>14</sup> Ennyiben a dialektika folytán ismerjük fel, hogy a gondolkodás nem berendezkedik az ismertben, hanem kiismeri azt, ahogy ez elfedi a benne rejlőt, és ennyiben *a dialektika éppen abban áll, hogy a mondottakat a dolog felől tudja megerősíteni és megrendíteni*.<sup>15</sup> Gadamer nemcsak követi mesterét, hanem – és éppen az antik hagyomány felől – újra játékba hozza a léttől elkülöníthetetlen gondolat erejét. Azt, hogy egy bizonyos módon a dolog által magunkat rávezetni hagyjuk arra, ami *az és nem más*, éppen a fenti *mindig más is* gondolatot tudatosítja, hiszen a világ a maga elmosódott, már értelmezett mivoltában éppen, hogy gátolja, akadályozza annak megértését, ami még *van és lehet*.

Heidegger az 1924-es előadásában a *Rétorika* egy helyéhez (1359a 14.) kapcsolódva állítja<sup>16</sup>: a lehető és lehetetlen fundamentális meghatározottsága a létnek, ami a logoszban

---

<sup>12</sup> Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*, Budapest, Gondolat, 1984. 319. o. Fordította Bonyhai Gábor.

<sup>13</sup> Uo. 329. o., valamint Rüdiger Bubner (szerk.): *Homage an Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001.

<sup>14</sup> Gadamer: *Igazság és módszer*, 256. o.

<sup>15</sup> Vö. Gadamer: *Igazság és módszer*, 257. o.

<sup>16</sup> Martin Heidegger: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (1924), szerk. M. Michalski, Frankfurt am Main, Klostermann, 2002. 132. o.

nyelvileg kinyilvánított, azaz a lét magában változó, s a lehetetlennel is szembesít és egyben arra int, hogy másként nem is lehet, akkor éppen az *epagogé, mint rávezetés / indukció alkalmas lesz arra, hogy a logosz olyan viszonylatot nyilvánítson ki, ami éppen így és nem másként van.* Ez minden megértés és hermeneutikai eljárás kulcsmozzanata, hiszen szembesülünk azzal, hogy a dolog kijelöli, vagy inkább kikényszeríti azt, ami benne még igaz lehet: „Azokról a dolgokról, melyek másként nem lehettek, nincsenek és nem lesznek, senki sem tanácskozik, ha helyesen értelmezi őket, mert nincs választási lehetőség.”<sup>17</sup>

A retorikától elválaszthatatlan tudás, hogy a mindközönségesen elfogadott ismeret megelőzi az igaz-tudást, mégis az, ami sokak számára elfogadott ismeret, nem nélkülözhető akkor, amikor meg kívánjuk érteni, hogy valamit miért így gondoltak el. Kiváltképpen azért, mert a már valamiként értett egyben megteremti annak a rejtett vonatkozását, hogy másként értelmezzék, mivel a meggyőződéssé vált „tudás” már nem foglalja magába azt, amit egykor éppen maga tett jelentőssé. Az ismert mindig azt is magába foglalja, ami benne a szavak által elfedett, s így már nem érthető. Amiben egyezünk, az időlegesen juttatja el az embert a megosztott és mindközönségesen elfogadott ismerethez, a meggyőződéssé vált ismeret azonban már elfedi önnön kezdetét, s ennyiben olyan üres beszéd, ami már semmit sem mutat fel. A feladat mindig az, hogy az, amit mondunk és továbbadunk a másokkal osztott létben, még amellettszól-e, amiről szó van – vagyis a *dologról*, azaz a szóban forgó, kérdéses létről magunk és mások számára számot tudunk-e még adni (*logon didonai*). A beszéd annak lehetőségmezőjét nyitja meg, hogy másokkal az igazságban álljunk a szavak felfedő erejénél fogva – „a logosz annak kinyilvánítására irányul, amiben az élet mint világban-benne-lét tartózkodik: *déloun*.”<sup>18</sup> A *délotikus* logosznak ez a felmutató ereje éppen a tárgyat célozza igaz létében, és nem a már ismert továbbmondásának ürességébe veti az embert.

Heidegger nemcsak az Arisztotelész *Metafizika* (1-3 elemzésében, hanem már korai hermeneutikai előadásában is rámutatott arra, hogy a nyelv valamiként valamit hírül ad, kinyilvánít valamit, ami ettől fogva így és másként is lehet, valójában a lét értelmének mint teljességnek a lefedettségét a kijelentés által kérdőjelezte meg, és ez majd minden, az ő nyomán járó olvasatban jelen van (Bröcker, Arendt, Volkmann-Schluck, Strauss, Figal stb.). Vagyis a szóban forgó tárgy, mint ez a létező, változó viszonylatok közt mutatkozik, s minden végső állítás róla logikai vagy nyelvfilozófiai értelemben a létezés időbeliségét iktatja ki. A nyelv idegensége, vagy tárgyisága (Gadamer) éppen azt eredményezi, hogy a változni képes elem

---

<sup>17</sup> Arisztotelész: *Rétorika*, Budapest, Gondolat, 1982. 14. o. (1357a 13) Fordította Adamik Tamás.

<sup>18</sup> Heidegger: *Grundbegriffe ...*, 139. o.

csak egy adott viszonylatban válik értelmesen mondhatóvá. A kimondott ezzel maga vetül rá, mint a változást, eleveiséget elfedő elem a tárgyra.

Arisztotelész gondolata, a *dünamisz meta logou* nem pusztá járulékos megnevezés a tárgyat illetően, hanem annak a lehetőségeit nyitja meg, ahogy éppen a szóban forgó dolog így és nem másként van, olyan lehetőséget nyit, ami a logosz által és rajta keresztül bomlik ki. Ez a hírüladás [Kundgabe] nem pusztá közlés, hanem a tárgy, mint *ez és ilyen*-ként történő adása mindazzal szemben és mindazt felülírva, ahogy ez eddig volt. Ahogy Heidegger fogalmazott: a logosz hírül ad valamit, tudomásunkra hoz, s mint ilyen *Geben von etwas als etwas*, azaz valamit valamiként hoz / ad tudtunkra, a *Kundschaft* olyan tudomásul vétel, ami valaminek a hiányában, most éppen így tesz valamit felderíthetővé – mintegy hirtelen tudomásul vesszük, hogy *így van*. A dünamisz és logosz egybefoglalása a köztük megnyíló teret és helyet is jelenti, amiben nem a megértendőnek van pusztán helye, hanem a magát a kérdéses léte felől megértő embernek is. Azaz a *lehető* egyben annak lehetősége is, hogy így nem lehet, azaz ekként nem adódhat a számunkra valami. „Weil alles Geben auf nehmendes Nichthaben antwortet; dieses Nehmen als nichthabendes ist nur teil-weise In-Besitz-nehmen, weil das zu Besitzende immer das andere bleibt...”<sup>19</sup>

A teljességgel nem birtokba keríthető mondja ki azt a végső felismerést, hogy a logosz ebben a viszonylatban tudomásomra hozza az eddig nélkülözöttet, vagy csak részben teszi lehetővé birtokba kerítését, hiszen a végső el- és átsajátítás merő képtelenség, ám a hiányban mutatkozó lehetőség annak módja, ahogy az még lehet, legyen ez akár az értelmesen mondható lét, amit egyetlen nyelvi közlés sem fog teljességgel lefedni. Az „*a megérthető lét – nyelv*” Gadamer által történő megfogalmazása egyfelől éppen erre a korlátok közötti, ám mindig *a már elérten túlra utaló logosz-vonatkozásra* hívta fel a figyelmet. Másfelől pedig arra, hogy a szó csak ideiglenesen és időlegesen fedi a kérdéses létezőt létében.<sup>20</sup> Lényeges hermeneutikai felismerés az is, hogy ebben a nem-teljes-birtoklásban felismerhetővé válik *ez a mindig más*, ami az embert létét értelmezve azért is érinti, mert a dolog mozgásától elragadva válik lehetővé, hogy önmagát is értse, vagy éppen elvétse. A *mindig más* időben-létünk és ön-értésünk változó viszonylatainak kiiktathatatlan felismerését jelenti. A megértéstől elválaszthatatlan a magamért viselt gond antik gondolata, amely visszatért a *szubjektum hermeneutikája* foucault-i

---

<sup>19</sup> Vö. Martin Heidegger: *Aristoteles, Metaphysik  $\theta$  1-3.* (1931), szerk. Heinrich Hüni. Frankfurt am Main, Klostermann, 2006. 130–148. itt: 144. skk. o. (Kiemelés tőlem – B. B.)

<sup>20</sup> „Ezért minden egyes szó mint pillanatnyi történés felidézi a ki nem mondottat is, melyre mint válasz és utalás vonatkozik.” Ld. in Gadamer: *Igazság és módszer*, 318. o.

gondolatával<sup>21</sup>. Ez utóbbit Foucault híres előadásában úgy fogalmazta meg, hogy nem egyszerűen a szubjektum igazságát állítjuk, nem mutatunk rá a lélekre, mint helyre, ahol az igazság mintegy berendezkedik, hanem felruházzuk a szubjektumot azzal az igazsággal, amelyet nem is ismert, és amely nem is állt rendelkezésre, azaz egy olyan szubjektumként lel magára az ember, akit az igazság-tapasztalat maga felé mozdít. Éppen ez a *dünamisz / logosz / kinezisz* hármasság jelentősége a megértésben.

A megértés tehát állandóan ez a *túl önmagán*, egyben magához irányítja vissza az embert, hogy ennek helyét és értelmes viszonylatát keresve állíthassa: így igaz, nem lehet másképp. Ez lesz az az aktuális / pillanatnyi felismerés, amelyben elválik a jó a rossztól, s helyét leli mindaz, ami oda vagy nem oda tartozó, ennyiben a megértés olyasmint hoz a tudunkra, amit nem magunk fundáltunk ki, hanem a jó-élet a másokkal osztott időben teljesedő igaz-lét.

---

<sup>21</sup> Vö. Michel Foucault: *Hermeneutik des Subjekts* (1981-82), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004. 610. o. Fordította Ulrike Bokelmann.

Weiss János

### Az „újabb hermeneutikáról” (Adalékok a fiatal Apel filozófiájához)

„Az újabb hermeneutika – először is egy [...] negatív meghatározás. [Ez azután jött létre, hogy] az utóbbi évtized vitáit Gadamer [...] *Igazság és módszer* című könyve uralta.”<sup>1</sup> Így az „újabb hermeneutika” a gadameri fő mű utáni koncepciókat jelentené. Sőt, még egy kicsit pontosabban olvasva az idézetet (jobban ügyelve annak időbeli paramétereire) azt mondhatjuk, hogy az „újabb hermeneutika” a gadameri koncepciótól már elszakadó, a hetvenes évek során kialakuló elméleteket jelenti. Ennek képviselői közé minden filozófiatörténeti kézikönyv biztosan besorolná Karl-Otto Apelt is. Az 1973-ban megjelent *Transformation der Philosophie* című mű (amelyet sokan a fő művének tekintenek) első kötete ezt az alcímet viseli: *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*. Ez a szöveg eredetileg 1971-ben jelent meg a *Hermeneutik und Ideologiekritik* című híres gyűjteményes kötetben (benne olyan szerzőkkel, mint Habermas, Gadamer és Bubner), amelyben Apel dolgozata a nyitótanulmány. Ha ezt így elfogadjuk, akkor az lehetne a feladatunk, hogy a két könyv alapján valamiképpen kidolgozzuk Apel speciális hermeneutikai koncepcióját; megnézzük, hogy mely pontokon rugaszkodik el Gadamertől, és esetleg milyen sikerrel teszi ezt. De némi filológiai-filozófiatörténeti alaposág máris óvatosságra int: a *Transformation der Philosophie* című kötetek tanulmányai korábban születtek, a *Hermeneutik und Ideologiekritik*ben szereplő dolgozat pedig 1968-as. Így az „újabb hermeneutika” megszületésének időpontját egy kicsit korábbra kellene tolnunk, és ekkor azt mondhatnánk, hogy Apel nagyjából a hatvanas évek közepétől, illetve a hatvanas évek második felében kidolgozott egy önálló arculattal rendelkező hermeneutikai koncepciót. Ha ez igaz lenne – de mindenesetre szép feladat lenne. Ha viszont a korábbra datálás gyanúja egyszer már megjelent, akkor már nehéz ellenállni a kísértésnek, hogy még egy (nem is olyan kicsi) lépést megtegyünk, és közelebbről is megnézzük Apel filozófiai elméletalkotásának legkorábbi kezdeteit. Ebben az előadásban azt szeretném megmutatni, hogy Apel életművének van egy olyan nagyon korai rétege, amely még a gadameri mű megjelenése *előtt* született meg; és önállóan tapogatózik egy hermeneutikai koncepció felé, miközben számos ponton érintkezik is a gadameri gondolatokkal. – Kezdjük tehát egy egyszerű életrajzi megállapítással: Apel a gadameri mű 1960-as megjelenésekor a habilitációjára készült a mainzi egyetemen. A

---

<sup>1</sup> K. Ludwig Pfeffer: „Rettung oder Verabschiedung der Hermeneutik”, in *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, 1983. 47. o.

habilitációs írás címe: *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. Ez első ránézésre is egy filozófiatörténeti vizsgálódás: Apelt mindenekelőtt az érdekelte, hogy hogyan jelenik meg a nyelv (a nyelvről való gondolkodás) a humanizmus tradíciójában. S ebben az összefüggésben az „újabb nyelvfilozófiáról” beszél, amely szerinte legalább négy középkori, kora újkori irányzatot foglal magában. „A nyelvfilozófia történetét ma a nyelvfilozófiai kérdésfeltevésből kiindulva kell megírni [...]”, és nem egy teológiai fogalomból vagy jelenségből kiindulva.<sup>2</sup> Az első a humanizmus tendenciája (erről szól a könyv, és Apel már az elején figyelmeztet rá, hogy ezt ne tekintsük kizárólagosnak); a második az ockhami nominalizmus, amely szintén a középkor végén alakult ki; a harmadik a német logosz-misztika (amelynek legjelentősebb képviselői Eckhart Mester és Jacob Böhme voltak); és végül a barokk korban, és ezen belül Leibniznél kialakult a jel-művészet, a „mathesis universalis”, amely előkészítette a modern logika nyelvkonstrukcióját.<sup>3</sup> A nyelvről való gondolkodásnak ezek a típusai mind egyetlen probléma megoldására összpontosítanak: és ez a „megértés”. Mivel Apel habilitációs értekezése már készen volt a gadameri mű megjelenésekor, ezért csak ezt írhatja: „E munka lezárása után jelent meg Hans-Georg Gadamer *Igazság és módszer* [...] című könyve. Ebben az alapvető műben a heideggeri filozófia nyelvhermeneutikai motívuma először kapott egy igazi kifejtést; s e közben különösen a III. részt [...] vázlatunk messzemenő megerősítésének tekinthetjük.”<sup>4</sup> S így azt mondhatjuk, hogy Apel maga is elindult egy a nyelvet középpontba állító hermeneutikai koncepció felé.

Itt álljunk meg egy pillanatra; ezzel kimondtuk, hogy a nyelvről való gondolkodás a hermeneutikába torkollik. És lehet, hogy ez meg is fordítható: a hermeneutika nem más, mint a nyelvről való gondolkodás betetőzése. Apel most közvetlenül Johannes Lohmann filozófiájára hivatkozik:

Lohmann a maga nyelvtudományra vonatkozó koncepciójában – nekem úgy tűnik – levonta Heidegger léttörténeti, illetve léthermeneutikai gondolkodásának végső következményeit. A tipologikus összehasonlító és történeti munkái a heideggeri nyelv-fogalom tudatos verifikációi, amely szerint a nyelv nem más, mint a »lét háza«, amelyben az ember »ek-zisztál«, és a

---

<sup>2</sup> Karl-Otto Apel: *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, H. Bouvier und Co., 1973.

<sup>3</sup> Apel: *Die Idee der Sprache ...*, 17. sk. o.

<sup>4</sup> Uo. 62. o. Lábjegyzet. (Gadamer nem fordul elő a névmutatóban, holott az említett lábjegyzetben Apel többször is leírja a nevét.)

»megvilágító-elrejtő lét megérkezését« többé-kevésbé tudatos »meg-felelésben« tapasztalja meg.<sup>5</sup>

Ez a hivatkozás több mint árulkodó: az igazi feladat így az, hogy le kell vonni Heidegger „léthermeneutikai” gondolkodásának végső következményeit. Ennek a léthermeneutikai koncepciónak az összefoglalását Apel szemében a *Humanizmus-levél* következő megfogalmazása nyújtja: „A nyelv a lét háza. A nyelv hajlékában lakozik az ember. A gondolkodók és a költők e hajlék őrzői. Örökösük a lét megnyilvánulásának beteljesítése, amennyiben azt mondásai által kifejezik és megőrzik a nyelvben.”<sup>6</sup> De talán máris egy kicsit túl sokat idéztem: Apelt biztosan nem érdekli az, hogy a filozófusok és a költők feladata, illetve rendeltetése hogyan csúszik össze. Őt egyelőre ez az egy mondat érdekli: „Die Sprache ist das Haus des Seins.”<sup>7</sup> Apel a mondatot persze nagyon is rejtélyesnek találta; de annyi világos, hogy a lét tematizálására törekedve a nyelv mint sajátos közeg vagy médium hallatlanul felértékelődik. És ez a felértékelés még akkor is megmarad, ha a filozófia feladatának már nem is a létkérdés tematizálását tekintjük. „Die Sprache ist das Haus des Seins” – mit jelenthet ez? Pontosabban mi zavarta ebben a megfogalmazásban Apelt, miközben persze hallatlanul fontosnak is tartja? Csak valószínűsíteni tudom: a költő és a filozófus feladatának összevonása miatt Heidegger egy képtelen metaforikus nyelvet használt. A heideggeri „léttörténeti, illetve léthermeneutikai gondolkodás” következményeinek levonása annyit jelent, hogy a heideggeri gondolatot kihámozzuk a maga metaforikus megfogalmazásából. – De emellett a *Humanizmus-levélnek* volt egy másik fontos gondolata is, amelyet Apel nyíltan nem is említ. „A jövőendő gondolkodás már nem filozófia, mert eredendőbben gondolkodik, mint a metafizika, mely elnevezés ugyanazt jellemzi, mint a filozófia. [...] A gondolkodás alászáll ideiglenes létezésének szegénységébe. A gondolkodás az egyszerű mondásba gyűjti a nyelvet.”<sup>8</sup> Apel szerint viszont a filozófiából nem kell (később majd látni fogjuk, hogy nem is lehet) kilépni a gondolkodás felé; de mindenesetre szükség van egy alapvetőbb filozófiára, amely a nyelvvel foglalkozik. Ennek a filozófiának lesz egy integratív funkciója: bármerre is ágazzanak el az egyes filozófiai koncepciók, a gyökereik mindig azonosak lesznek.<sup>9</sup>

---

<sup>5</sup> A szerző külön is köszönetet mond Lohmannak, akinek nem csak az írásait használta föl, hanem a levélbeli közléseit is. Uo. Lábjegyzet.

<sup>6</sup> Martin Heidegger: *Platons Lehre von der Wahrheit / Mit einem Brief über den Humanismus*, Bern, Francke Verlag, 1975., 53. o. Magyarul ld. uő. „... költőien lakozik az ember ...” *Válogatott filozófiai írások*, Budapest – Szeged, T-Twins – Pompeji, 1994. 117. o. Fordította Bacsó Béla.

<sup>7</sup> Uo.

<sup>8</sup> Uo. 119. o. Magyar fordítása: 169. sk. o.

<sup>9</sup> Talán az sem véletlen, hogy Apel is a humanizmus tradíciójával, illetve annak nyelvfelfogásával foglalkozik. Heidegger a tanulmányának vége felé ezt írta: „A humanizmus az ember emberségének meghatározásakor nem

Most következzen egy kis kitekintés (előrettekintés) Gadamerre. Tudjuk, hogy Gadamer is a heideggeri koncepció sajátos meghosszabbítására vagy betetőzésére törekedett, ezért adja az *Igazság és módszer* III. fejezetének ezt a címet: „A nyelv mint a hermeneutikai ontológia horizontja”.<sup>10</sup> E könyv harmadik fő része szól a nyelvről; a nyelv Gadamer számára kiemelt téma: a „hermeneutikai tapasztalat médiuma”.<sup>11</sup> A nyelv ilyen kitüntetett szerepét egy schleiermacheri mondás is alátámasztja, amelyet Gadamer a fejezet mottójává is tesz: „A hermeneutikában csupán a nyelvet kell előfeltételezni.”<sup>12</sup> Ezt a schleiermacheri mondást Gadamer úgy pontosítja, hogy a hermeneutika a beszélgetéssel foglalkozik, nem helytelen ezért „hermeneutikai beszélgetésről” sem beszélni, és ezen belül kell csak és kizárólag a nyelvet feltételeznünk. „Ebből az következik, hogy a hermeneutikai beszélgetésnek, hasonlóan az igazi beszélgetéshez, egy közös nyelvet kell kialakítania, s ennek a közös nyelvnek a kidolgozása ugyanúgy nem valamiféle eszköznek az elkészítése, mely a kölcsönös megértés célját szolgálja, mint a beszélgetésben, hanem egybeesik a megértés és a kölcsönös megértés folyamatával.”<sup>13</sup> Gadamerrel összevetve azt lehet mondani, hogy az *Igazság és módszer* a hermeneutikának egy jóval kompaktabb elméletét dolgozza ki, de Apel a nyelvnek – egy kidolgozandó filozófia szempontjából – egyetemesebb szerepet tulajdonít. E koncepció kereteinek kijelölése érdekében az alábbiakban két vezérkérdést szeretnék fölvetni, majd körbejárni (ha nem is megválaszolni).

*Első kérdés:* Hogy lehet megalapozni azt a gondolatot, hogy a nyelvfilozófia a heideggeri ontológia folytatása? Apelnak van egy 1960-as tanulmánya, amely ezt a címet viseli: „Sprache und Ordnung: Sprachanalytik und Sprachhermeneutik”. Ebben két kérdést tesz fel: (1) Mit jelent a nyelv a rend számára? (2) Mit jelent a rend a nyelv számára? És azt mondja, hogy szerinte a jelenlegi filozófia fontos feladata az, hogy megmutassa: ez a két fogalom, a rend és a nyelv, szorosan egymásra utal. A rend számunkra csak a nyelven keresztül jelenik meg, és a

---

csak nem kérdez rá a létnek az ember lényegéhez való vonatkozására, de még gátolja is ezt a kérdést, minthogy metafizikai eredete okán sem nem ismeri, sem meg nem érti.” (I.m. 65. o. Magyar fordítása: 126. o.) Apelnak ettől nem kell tartania, ha a metafizikában nem lát ilyen veszélyt. Ezt írja: „Mit is értünk a humanizmus sokértelmű fogalmán? Még akkor is, ha eleve kirekesztjük a humanizmusnak azt a szisztematikus jelentését, amivel a világnézet-tan keretei között [...] jön létre, »a humanizmus« a nyugati szellemtörténet egy rendkívül komplex, de mégis valamiképpen egységes jelensége marad.” (Karl-Otto Apel: *Die Idee der Sprache ...*, id. kiad. 83. o.) Apel valószínűleg a heideggeri koncepciót is egy világnézet-tannak tekinti, és e helyett a „humanizmusnak” egy empirikus-történelmi jelentést próbál adni.

<sup>10</sup> Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in *Gesammelte Werke*, 1. kötet, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010. 442. o. Magyarul ld. uő. *Igazság és módszer*, Budapest, Gondolat, 1984. 269. o.

<sup>11</sup> Ld. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 388. o.

<sup>12</sup> Uo.

<sup>13</sup> Uo. 391. o. Magyar fordítás: 272. o.

nyelv maga is implikál egyfajta rendet. A rend az ontológia világa, a dolgok struktúráját vagy konstellációját jelenti; s ez az, ami csak egy nyelven keresztül jelenhet meg a számunkra. A rend metafizikája már mindig is egyfajta nyelvi logikában válik felismerhetővé.<sup>14</sup> Amikor Heidegger a *Sein und Zeit* első paragrafusának ezt a címet adja: „A létre vonatkozó kérdés kimondott megisméltésének szükségessége”, akkor még elsődlegesen a létre mint témára gondol, arra, hogy miért kell a filozófiának ezzel újra foglalkoznia. Ezzel szemben a második paragrafus címében már a kérdésről mint olyanról van szó: „A létre vonatkozó kérdés formális struktúrája.” Ha most már az apeli fogalmakat használjuk, akkor azt mondhatjuk, hogy az első paragrafus a rend fontosságát hangsúlyozza, a második pedig a nyelvet állítja előtérbe. Nem azt kellene tehát mondanunk, hogy „Jedes Fragen ist ein suchen”, hanem inkább azt, hogy minden kérdezés nyelvi. A kérdés már mindig feltételezi a nyelv meglétét. Ez biztosan ott van minden kérdezés hátterében. Ebben a tanulmányban Apel ugyan nem foglalkozik Heideggerrel, sőt, mintha még tudomást sem venne róla, de mégis van egy lábjegyzet, amelyben a vizsgálódásának tárgyát Heideggerhez köti: „Ennek az egész vizsgálati módnak az affinitása Heidegger existenciál-hermeneutikai fenomenológiájához, kézen fekvő.”<sup>15</sup> De ez a tanulmány mégsem erről szól. Apel kiindulópontja itt ez: „a nyelv és a rend kölcsönös feltételezettsége már megjelenik a görög logosz-fogalom sokértelműségében”:<sup>16</sup> ez egyszerre jelent beszédet, mondatot, de a világ egyfajta elrendezettségét is. Ebben az esetben a két fogalom egybeesése teljesen magától értetődő, olyannyira, hogy még beszélni sem nagyon lehet róla értelmesen. A végpont pedig a következő: „Ha kezdetben a logikai világrend kifejezetten mint minden nyelvi rend teoretikusan felmutatható mértéke van tételezve, és eközben az előfeltételezett kategoriális világrend előzetes feltételezettsége a nyelv által láthatatlan lesz, akkor ennek a történelmi fejlődéssornak a végpontján Wittgenstein nyelvanalitikus filozófiája áll, amely a nyelvjátékok pluralizmusában és ezek szituáció-feltárásában szeretné felismerni a logikai rend mércéjét. De nem siklunk-e el közben »a« logosz rend-feltétele fölött, amely már benne van a nyelvjátékok sokféleségének [...] megértésében és összehasonlításában megmutatkozó »jelentésekben«?”<sup>17</sup> (És aztán mégis Heidegger felől tekintünk rá a wittgensteini koncepcióra. „Vajon a pluralizmus, pontosabban: a »nyelvjátékok«, vagy másképp a »történetek« történetietlenül tételezett egymás-mellettisége már valami végső?”<sup>18</sup> Persze azáltal, hogy azt sugallja, hogy nem valami végső, a filozófiai kérdezéssel, vagy pontosabban a nyelv (a

---

<sup>14</sup> Karl-Otto Apel: *Transformation der Philosophie*, 1. kötet, id. kiad. 168. o.

<sup>15</sup> Uo. 173. o.

<sup>16</sup> Uo.

<sup>17</sup> Uo. 173. sk. o.

<sup>18</sup> Uo. 173. o.

nyelvek) vizsgálatával még ennek is a nyomába kell szegődnünk. Ezzel elindultunk egy fordításelmélet felé. Az *Igazság és módszer* nyelv-fejezetében Gadamer is rögtön belefut ebbe a problémába:

A fordítás esete tehát azzal teszi tudatossá a kölcsönös megértés médiumának nyelviségét, hogy ezt először is egy kifejezett közvetítésen keresztül művészien létre kell hoznunk. Egy ilyen művészi elrendezés nem a beszélgetés normális esete. És a fordítás nem is normális esete egy idegen nyelvhez való viszonyunknak. A fordításra való ráutaltság sokkal inkább a partner kiskorúsításához hasonlít.<sup>19</sup>

Talán azt várhattuk volna, hogy Apel valami érdemlegeset mond erről, de nem is kezd bele. Ha most eltekintünk a Heideggerből kiinduló Wittgensteinre való visszakérdezéstől, akkor azt mondhatjuk, hogy mind Heidegger, mind Wittgenstein túlléptek azon, hogy a nyelv és a rend valamilyen triviális viszonyban állnának egymással; és a nem-triviális viszony tételezéséből pedig a nyelv tematizálása következik (amely Heideggernél a kérdés alakját ölti). És persze Gadamernél is találkozunk egy bizonyos történeti áttekintéssel, melynek címe: „A nyelv fogalmának kialakulása a nyugati gondolkodás történetében”.<sup>20</sup> A legkorábbi korokban a szó és a dolog egysége még teljesen magától értetődő volt. „De a görög filozófia éppen azzal a felismeréssel vette kezdetét, hogy a szó *csak* név, azaz nem képviseli az igazi létet. Ez jelzi a filozófiai kérdés betörését a név által kezdetben nem vitatott, és rá vonatkozó elfogultságba. A szó-hit és a szó-kétely jellemzik azt a problémaszituációt, amelybe a görög felvilágosodás gondolkodása a szó és a dolog viszonyát állítja.”<sup>21</sup> Gadamer Platón *Kratülosz* című dialógusa alapján mutatja meg, hogy a görög gondolkodás a dolog és a szó viszonyát úgy fogja föl, hogy a szó pusztán konvenció (mint ahogy a számok is azok), vagy pedig a szó valamiképpen leképezi a dolgot. És ezután jön egy fordulat (olyan, amelyet Heidegger soha le nem írt volna): „De van egy olyan gondolat, amely nem görög, és amely jobban megfelel a nyelv létének, úgy hogy a nyugati gondolkodás nyelv-felejtése soha sem lehet teljes. Ez az *inkarnáció* keresztény gondolata.”<sup>22</sup> Nem, minket itt távolról sem, és véletlenül sem az inkarnáció fogalma érdekel.

Az inkarnáció képzetének az a tartalma, hogy Jézusba, aki Isten örök és végtelen fia, Isten térben és időben, a maga örökkévalóságának és végtelenségének veszélyeztetése nélkül,

---

<sup>19</sup> Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 388. o.

<sup>20</sup> Uo. 409. o.

<sup>21</sup> Uo.

<sup>22</sup> Uo. 422. o.

belefolyt. A korai vita a görög filozófia kontextusában játszódott le, amelynek számára Isten abszolút egysége és transzcendenciája axiomatikus karakterrel rendelkezett. A platonizmus ontológiai tekintetben dualista volt, amennyiben a valóságot az isteni birodalom intelligibilis, időtlen és változtathatatlan, és az anyag érzéki, romlandó világára osztotta fel, amelyek közül az elsőt a szó teljes értelmében valóságosnak, a másodikat a legjobb esetben félig valóságosnak tekintette.<sup>23</sup>

De tényleg az inkarnációról akarunk beszélni? Nem, csak az inkarnáció fogalom helyéről. Mit szolt volna Apel Gadamer megoldásához? Egyrészt Gadamer – mint láttuk – az *Igazság és módszer* harmadik részében fölfedezi a nyelv hermeneutikai jelentőségét, de a kérdezés hermeneutikai elsőbbségéről szóló fejtegetések még ez előtt helyezkednek el. „Az, hogy egy áthagyományozott szöveg az értelmezés tárgya lesz, az már azt jelenti, hogy egy kérdést intéz az interpretálóhoz. Az értelmezés ennyiben mindig tartalmazza a kérdésre való lényegi vonatkozást, amely valaki számára fölmerült.”<sup>24</sup> Nem a kérdésről és nem is egy áthagyományozott szöveg értelmezéséről megyünk át a nyelv elemzésére, hanem a beszélgetésről, amelybe a nyelv bele van zárva. „Először is rögzítsük, hogy a nyelv, amiben valami megszólal, nem az egyik vagy a másik beszélgetőtárs által uralt tulajdon. Minden beszélgetés már feltételez egy közös nyelvet, vagy még inkább: *kialakít egy közös nyelvet.*”<sup>25</sup> Mire tehát átmegyünk a nyelvre a kérdezés jelentőségét akár el is felejthettük.

*Második kérdés: Heideggertől Wittgensteinig?*

A nyelvhermeneutikai koncepció filozófiai hordereje véleményem szerint különösen világos lesz, ha meggondoljuk, hogy csak ez képes arra, hogy feloldja a logikai pozitivizmus nyelv-fogalmának ellentmondásait és különösen a wittgensteini nyelvfilozófia transzcendentális motívumát a maga igazságában láthatóvá tegye. Wittgenstein a *Tractatus*-ban helyesen ismerte föl (és ezt a nézőpontot a kései művében is megtartotta), hogy a nyelv »grammatikájában« implikált világértelmezés minden spekulatív filozófia előtt helyezkedik el, és annak alapjául szolgál.<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> Colin Gunton: „Inkarnation”, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. kötet, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001. 140. o.

<sup>24</sup> Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 375. o.

<sup>25</sup> Uo. 384. o. (Kiemelés tőlem – W. J.)

<sup>26</sup> Apel: *Die Idee der Sprache ...*, 65. o.

Ez a megjegyzés a habilitációs írásban található, és ebből kiindulva tartotta meg Apel a kielii egyetemen 1962-ben a székfoglaló előadását, „Wittgenstein und Heidegger” címmel, amelynek csak egy kibővített változatát ismerjük (ami öt évvel később látott napvilágot), de jó okkal azt feltételezhetjük, hogy az előadás döntően Heideggerre és a *Tractatus*ra fókuszált. A tanulmány egyik fejezetének címe: „Wittgenstein *Tractatus Logico-Philosophicus* és a heideggeri »fundamentálonológia«,”<sup>27</sup> valószínűleg ez alkotta az előadás témáját, és majd csak később egészítette ki azzal az elemzéssel, amely a *Filozófiai vizsgálódásokat* vetette össze a metafizika destrukciójával. Mindkét esetben sorrendben Wittgenstein szerepel előbb, de ez nem terelheti el a figyelmet arról, hogy a wittgensteini koncepciót a heideggeri filozófia desifrálásával nyert „nyelvhermeneutikai koncepció” fényében vegyük szemügyre. A nyelv alapvető szerepe Heideggernél ugyan adott, de egy rendkívüli interpretációval ki kellett szabadítani a maga metaforikus értelméből; és ugyanezt látjuk Wittgensteinnél is, aki rájött arra, hogy a nyelv „grammatikájában” van egy olyan világértelmezés, amely minden „spekulatív” filozófia bázisaként szolgál. (Apel majd a későbbiekben a nyelv ilyen fundamentális szerepét rögzítő filozófiát nem fundamentálonológiának, hanem egy hagyományos terminussal *prima philosophia*-nak fogja nevezni. Erről számos tanulmányt írt 1974-től kezdve jó harminc éven át. Így például 1979-ben ezt írja: „Az én tézisem abba az irányba mutat, hogy transzcendentális szemiotikát valóban lehet a *prima philosophia* új paradigmájaként értelmezni, és ez jelenti a nyelvanalitikai filozófia beteljesítését [...]”)<sup>28</sup> Apelnél ez egy Heideggerből kiinduló, annak metaforikus nyelvfelfogását desifráló-újraértelmező koncepciót jelent. De Wittgensteinnel kapcsolatban vannak bizonyos problémái is: A fent említett felismerésből kiindulva Wittgenstein [...] arra következtet, hogy az ontológiai világkonstitúció szintetikus apriorija, és ezzel együtt a spekulatív filozófia tartalma nem más, mint a nyelv »logikai szintaxisának« [...] tautologikus explikációja [...]”<sup>29</sup> Vagyis, ha a nyelv ilyen fundamentális, akkor az ezen felülemelkedni próbáló spekulatív filozófia csak tautologikus kijelentésekhez vezethet. S ezzel úgy gondolták, hogy sikeresen száműzték a világból azt az értelem-apriorit, amelynek megragadására a metafizika olyan hatalmas erőfeszítéseket tett. Úgy tűnik, hogy a spekulatív filozófia előtt elhelyezkedő, annak fundamentumát alkotó nyelvfilozófiai koncepcióból eleve valami ilyesmi következik. Ebben az elképzelésben azonban Apel szerint két fontos hiba húzódik meg: (1) a nyelv alatt a már mindig is meglévő és kész nyelvet értik, amelynek így egyfajta transzcendentális méltóságot

---

<sup>27</sup> Karl-Otto Apel: *Transformation der Philosophie*, 1. kötet, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999. 229. o.

<sup>28</sup> Karl-Otto Apel: *Paradigmen der Ersten Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2011. 54. o.

<sup>29</sup> Apel: *Die Idee der Sprache ...*, 65. o.

kölcsönöznek; (2) ezzel együtt ezt a nyelvet mint a világon belül manipulálható, tetszőlegesen konstruálható jelrendszert értelmezik.<sup>30</sup> Az előadásban ezt a problémát Apel már egy kicsit másképp fogalmazza meg:

Ha a nyelvi világábrázolás lényegét a tények általi leképezésben látjuk, egy azonos formán keresztül, akkor azt kell mondanunk, hogy a nyelv és a világ formáját nem lehet leképezni, vagyis nyelvileg ábrázolni; mert ehhez a nyelvi ábrázolásnak az ábrázolás formáján kívül kellene helyezkedni, ami a priori lehetetlen. Így a világ apriori formája minden világábrázolás mint ennek lehetőség-feltétele előtt helyezkedik el; ez »megmutatkozik«, és erre csak az ábrázolás logikai struktúrájában kerülhet sor [...].<sup>31</sup>

Ezzel Apel a második wittgensteini tétel magyarázatából a következő két altételre utal: „Leképezés formáját [...] a kép maga nem képezheti le; ezt csak megnyilvánítja.” „De a kép nem helyezheti magát saját ábrázolási formáján kívülre.”<sup>32</sup> Ebben már benne van Wittgenstein egész koncepciója: a minden metafizikai mondattal szembeni *értelmetlenség-gyanú*. Ez a gyanú azonban gyorsan kezelhetetlenné válik: ha letiltjuk a mondatokról szóló mondatokat, akkor a *Tractatus*nak azok a tételei is elesnek, amelyek éppen a nyelv elvi elemezhetőségét mondják ki. (És Carnap nem csinált mást, csak megpróbálta Wittgensteint jobban érteni, mint ahogy az önmagát értette: hogyan lehet valóban kiküszöbölni a metafizikai kijelentéseket? Apel szerint azonban ez a vállalkozás sem lesz sikeresebb.) Ha jól látom, Apel egyetért azzal, hogy szükség van egy a nyelvet tematizáló, a nyelv megértésére irányuló *prima philosophia*-ra, de ez szerinte semmiképpen sem jelentheti a metafizika „kiküszöbölését”.

Ha Apel valóban szisztematikusan kidolgozta volna a maga korai hermeneutikai koncepcióját, akkor annak minden bizonnyal lett volna egy döntő hozadéka a gadameri koncepcióhoz képest. Gadamernél az elemzések horizontját az úgynevezett szellemtudományok jelölik ki; Apelnél viszont ennek a helyébe a hermeneutikai és a nyelvanalitikus (vagy pozitivist) filozófia közvetítése lép. Ez azonban nem lehet problémátlan, hiszen ekkor a hermeneutika egyszerre kettős jelentésben szerepelne: mint a heideggeri filozófia transzformációjából adódó új koncepció és a megadott irányzatokat közvetítő filozófia. (E kérdés mélyén végső soron a Heideggertől való elszakadás lehetősége vagy lehetetlensége áll.) A későbbiekben Apel ezt a

---

<sup>30</sup> Apel: *Die Idee der Sprache ...*, 65. o.

<sup>31</sup> Apel: *Transformation der Philosophie*, 230. o.

<sup>32</sup> Ludwig Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus*, in uő. *Werkausgabe*, 1. kötet, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995. 16. o. 2.172. és 2.174. Magyaru ld. uő. *Logikai-filozófiai értekezés*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1963. 117. o. Fordította Márkus György.

problémát úgy oldja meg, hogy egy hármas értelemben vett nyelvi fordulatról beszél: egy nyelvhermeneutikai, egy nyelvanalitikai és egy nyelvpragmatikai fordulatról; és ezek közül egyre inkább a nyelvpragmatika lesz az átfogó és felső fogalom. De addigra már a „hőse” Peirce lesz, és az a kérdés, hogy Heideggertől el lehet-e jutni Wittgensteinhez, minden jelentőségét elveszíti.

Boros Bianka

## Paradigmák helyett? Habermas és a Heidelbergi Iskola

*Was die Reflexion findet,  
scheint schon da [gewesen] zu seyn.<sup>1</sup>*

Előadásomban a filozófiatörténeti paradigmák problémájával fogok foglalkozni, méghozzá Dieter Henrichnek és Jürgen Habermasnak a *Merkur* folyóirat lapjain folytatott párbeszédét elemezve. Miközben a szerzők a metafizikáról és a modernségről vitáznak, az egész vita háttérben a paradigmaváltás kérdése, illetve a paradigmákon alapuló szemlélet létjogosultsága húzódik meg. A paradigmavita középpontjában az öntudat problémája áll, vagyis a megértésnek az az elementárisan mély szintje, amely önmagunkra vonatkozik. Az előadásom három fő részre tagolódik. Az első fejezet kiinduló kérdése: lehetséges-e (még ma is) a metafizika? A másodikban a paradigmákat a prioritás kérdésének kontextusában vizsgálom. A harmadik fejezet témája pedig a társadalmiság megragadásának problémája.

Előjáróban két megjegyzés: a „Heidelbergi Iskola” kifejezést Ernst Tugendhat alkotta meg, mikor az 1974/75-ös téli szemeszterben Heidelbergben tartott előadásokat, melyekben vitába szállt Henrich koncepciójával. Az elnevezéssel Henrichre és körére utal, amelyet Ulrich Pothast és Konrad Cramer alkottak.<sup>2</sup> Előadásomban azonban kitágított értelemben használom a fogalmat, ideértve Manfred Frankot is.

A három paradigmának is nevezett három korszak a nyugati filozófiában – mely felosztás szintén köthető Tugendhat nevéhez (Habermas legalábbis tőle veszi át,<sup>3</sup> de számos szerzőnél megtalálható) – az ontológia, a tudatfilozófia és a nyelvfilozófia korszaka. Dolgozatomban a második és a harmadik paradigma viszonyát fogom vizsgálni, különös tekintettel arra a kérdésre, érdemes-e paradigmának tekintenünk a harmadikat?

### 1. Az alapkérdés: lehetséges-e (még ma is) a metafizika?

---

<sup>1</sup> Novalis: *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, 2. kötet, Paul Kluckhohn – Richard Samuel (szerk.), Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1960. 112. o.

<sup>2</sup> Ernst Tugendhat: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979. 10. o.

<sup>3</sup> Jürgen Habermas: „Metaphysik nach Kant”, in uő. *Kritik der Vernunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 155–173. o. 158. o. A séma eredetileg valószínűleg nem Tugendhattól származik, számos szerzőnél megtalálható (említi pl.: Schnädelbach, Rorty, Apel). Ehhez vö.: Weiss János: „»Szubjektivitás és interszubjektivitás.« Megkésett széljegyzetek egy régi vitához”, in Garaczi Imre – Kalmár Zoltán (szerk.): *Pro Philosophia Évkönyv 2015*, Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 2015. 181–189. o.

„Az első filozófia – ma?” című előadásában Karl-Otto Apel az *első filozófia* paradigmáit „a három alapvető kérdésfeltevés metodológiai helyi értékére”<sup>4</sup> vonatkoztatva különíti el egymástól, és kiemelten foglalkozik tudomány és filozófia viszonyával. Az első paradigmában a létezőre, a létre vonatkozó kérdés a hangsúlyos, s mint ilyen (bár általánosabb) nem különül el a speciális tudományos kérdésfeltevéstől, beállítódásuk azonos, az úgynevezett *intentio recta*, mely „a világban előforduló tényállásokra”<sup>5</sup> irányul. A második paradigmában már az *intentio obliqua* beállítottsága dominál, mely „a tudat tárgyának lehetséges megismerésére vonatkozó”<sup>6</sup> feltételeket vizsgálja. Itt már lényegi különbséget látunk a filozófia és a speciális tudományok kérdésfeltevését és kutatási módját tekintve. A második paradigma tehát már tematizálja a természettudományos és a filozófiai megismerési mód különbözőségét, s egyúttal válságba is kerül a filozófia, s így sürgető feladatává válik, hogy saját helyét a természettudományokhoz képest meghatározza. Az első paradigmában ez a probléma még nem látható, egészen máshol van az ismeretelméleti kérdések helye.

Az első paradigma meghaladására tehát szükség van, hiszen a filozófia szerepe és helyzete a tudományokhoz való viszonyának átalakulásával egyértelműen megváltozott. A második paradigmában rejlő metafizikai kérdések meghaladottsága azonban nem állítható. Emellett érvel Henrich 1984-es *Merkur*-cikke.<sup>7</sup> Elemzésének kiindulópontja George Edward Moore és Bertrand Russell fellépése és az a törekvésük, hogy a filozófiát a tudományos eljáráshoz tegyék hasonlóvá, s így a szisztematikus fő művekben való tárgyalás helyett izoláltan és atomizáltan kezeljék a filozófiai problémákat.<sup>8</sup> Mindezek kulcsa a logikai pozitivizmus, illetve azon alapfeltevés elfogadása, miszerint a nyelvi kifejezések jelentései azok használatán keresztül meghatározottak. Quine műveiben már azt látjuk, hogy a filozófiai részproblémák és elemzések teljes egészében a tudományos naturalizmus szolgálatában állnak.<sup>9</sup> Mindez oda vezet, hogy eltűnnek azok az alapkérdések, amelyek egy fizikai világleírásba nem illeszthetők be, vagy annak keretein belül nem megválaszolhatók – ezáltal azonban a filozófia feloldja magát a tudományban (*Selbstaufhebung der Philosophie in Wissenschaft*<sup>10</sup>). Henrich írása azt kívánja bemutatni, hogy a logikai pozitivizmus megjelenése

---

<sup>4</sup> Karl-Otto Apel: „Az első filozófia – ma?”, in uő. *A transzcendentálpragmatikai diskurzuselmélet. Előadások és vitairatok, 1986–1998*, Budapest, L’Harmattan 2015. 53–61. o. Fordította Weiss János. 54. o.

<sup>5</sup> Uo.

<sup>6</sup> Uo. 54–55. o.

<sup>7</sup> Dieter Henrich: „Philosophie, eine Kolumne. Wohin die deutsche Philosophie?” *Merkur*, 1984. Dezember, Nr. 430. 929–935. o.

<sup>8</sup> Vö. uo. 930. o.

<sup>9</sup> Uo. 931. o.

<sup>10</sup> Uo. 933. o.

és a filozófia tudományosítására vonatkozó próbálkozások után újra utat tör magának a metafizika. S ebben mérföldkőként említi Robert Nozick *Philosophical Explanations*<sup>11</sup> című művét.

A megfigyelések által alátámasztható hipotézisek használata többé nem nélkülözhetetlen ahhoz, hogy egy magyarázat elfogadható legyen. Mindenekelőtt megérteni akarunk, nem bizonyításokat levezetni. Ezért a filozófusok feladata az, hogy világosan kidolgozzák az olyan tényállások lehetőségfeltételeit is, amelyek bizonyítható levezetése nem lehetséges.<sup>12</sup>

A „metafizika” Henrich definíciója szerint azon kikerülhetetlen kérdések területe, amelyek mindig ott vannak, lépten-nyomon beléjük ütközünk. Tartalmilag ez az alapokra, valamint a legvégső dolgokra vonatkozó kérdéseket takarja (Metaphysik des Elementaren, illetve Metaphysik des Abschlusses<sup>13</sup>). Henrich később<sup>14</sup> metafizikai helyett már szívesebben beszél „végső gondolatok”-ról.

Habermas a második paradigmán belül lejátszódó nagy konfrontációt és a filozófia ebből következő identitásválságát tárgyalva Schnädelbachot idézi, aki a filozófia négyféle lehetséges küzdelmi stratégiáját vázolja fel.<sup>15</sup> Az első lehetőség, hogy asszimilálódva a szellemtudományokba, filológiaiailag dolgozó filozófiatörténété lesz. A második: elfogadva a tudományt mint privilegizált tudást, filozófiai materializmusként, tudományelméletként működik tovább. A harmadik stratégia szerint elbúcsúzik a saját tradíciójától és kritikává lesz, amely alatt Habermas főként metafizika-kritikát ért. A negyedik csoport gondolkodói – és Habermas minden jel szerint ide sorolja Henrichet is – viszont a filozófiát a maga klasszikus jogaiban szeretnék rehabilitálni. Habermas megítélése szerint azonban ez az utóbbi több ok miatt sem lehetséges: Az egységes világkép, amit a mitikus és vallási elbeszélések és a metafizikai magyarázatok nyújtottak, a modernitással devalválódott. A tudomány, az erkölcs,

---

<sup>11</sup> Robert Nozick: *Philosophical Explanations*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1981.

<sup>12</sup> „Der Gebrauch von Hypothesen, die sich durch Beobachtungen bestätigen lassen, ist nicht mehr unerlässlich für die Annehmbarkeit einer Erklärung. Wir wollen vor allem verstehen, nicht Beweise führen. Und so ist es Aufgabe des Philosophen, einleuchtende Möglichkeitsbedingungen auch für solche Tatsachen auszuarbeiten, für die eine beweisbare Herleitung ausgeschlossen ist.“ Henrich: *Philosophie, eine Kolumne*, 933. o. (Saját fordításom – B. B.)

<sup>13</sup> Dieter Henrich: „Was ist Metaphysik, was Moderne? Zwölf Thesen gegen Jürgen Habermas”, in uő. *Konzepte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987. 14. o. (A korábban idézett, hasonló című írás a Merkur-ban ennek rövidített változata, míg ez tizenkettő, az előbb csak hat tézist tartalmaz. Vö: Dieter Henrich: „Vorwort”, in uő. *Konzepte*. id. kiad., 7. o.)

<sup>14</sup> Egy 1994-es interjúban, in Dieter Henrich: „Bewusstes Leben und Metaphysik”, in uő. *Bewusstes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis zum Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart, Reclam, 1999. 194–216. o. 194–195. o. Említi Weiss János: „Az »öntudat« filozófiai elmélete”, in Kövári Sarolta – Soóky Krisztina – Weiss János: *A szubjektum labirintusai*, Budapest, Áron Kiadó, 2016. 11–72. o. itt: 63. o.

<sup>15</sup> Vö. Jürgen Habermas: „Rückkehr zur Metaphysik – Eine Tendenz in der deutschen Philosophie?” *Merkur*, 1985. September, Nr. 439. 898–905. o. itt: 898. sk. o. Valamint Herbert Schnädelbach: *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1983.

és a művészet területeinek, érvelési formáinak a modernséget jellemző (Weber által is említett<sup>16</sup>) szétválása, azaz az objektiváló megismerés, a morális-gyakorlati belátás és az esztétikai ítélet területének önállósodása után a filozófia feladata csupán az interpretáló közvetítés lehet a mindennapi gyakorlat (Alltagspraxis) és a szakértői tudás (experimentelles Wissen) között.<sup>17</sup>

Henrich viszont a tudományos kutatással, az analízis területével, egy átfogó filozófia, metafizika képét állítja szembe, mely felülmúlja a speciális tudományokat. Ezzel szemben Habermas úgy látja, hogy a természettudományok idegensége, illetve „a” tudomány, nem is létezik. Különböző rokonsági viszonyok (Verwandschaftsbeziehungen) állnak fenn a filozófia és az egyes tudományok között. A filozófiának nincs privilegizált hozzáférése a lényegi belátásokhoz, ezért nem léphet fel interpretátorként a tudománnyal, a morállal és a művészetrel szemben. Maga is fallibilisztikus – az életvilágok általános szerkezetének megragadására korlátozódik.<sup>18</sup>

Kiemelendő, hogy az öntudat elmélete a bizonyosság speciális módját ígéri, mely sem nem fallibilisztikus, sem nem pluralisztikus. Mindezt Habermas összeegyeztethetetlennek tartja egy varázstalanított, mitológiától megfosztott világ feltételeivel. A legnagyobb problémát azonban abban látja, hogy a henrichi megközelítés, ragaszkodva az öntudat intuitív tapasztalatához, magában hordozza az öntudat reflexiós modelljének paradoxonát, melynek egyszerű és elegáns megoldását Habermas a paradigmaváltásban látja. Ebben a paradox szerkezetben ugyanis „a megismerő szubjektum visszahajlik önmagára, hogy önmagát mint objektumot megragadja.”<sup>19</sup> Arra azonban, hogy a szubjektum-objektum séma nem alkalmazható az öntudat tudományos értelmezésekor, már maga Henrich is rámutatott. *Fichtes ursprüngliche Einsicht* (1966) című művében ugyanis az öntudat reflexiós modelljének tarthatatlanságával foglalkozott. Ennek ellenére Habermas mégis úgy tekint Henrichre, mint aki a szubjektum-objektum séma mentén értelmezi az öntudatot. Összességében elmondható, hogy amit Habermasnál találunk, az – az öntudatot kiindulópontul választó elméletek közül – pusztán az öntudat reflexiófilozófiai modelljének kritikája, ami nem érvényes a nem-

---

<sup>16</sup> Vö. Jürgen Habermas: „Egy befejezetlen projektum – a modern kor”, in Hévizi Ottó – Kardos András – Bujalos István (szerk.): *A posztmodern állapot. Jürgen Habermas – Jean-François Lyotard – Richard Rorty tanulmányai*, Budapest, Századvég – Gond, 1993. 151–178. o. itt: 162. skk. o. Fordította Nyizsnyánszky Ferenc

<sup>17</sup> Habermas: *Metaphysik nach Kant*, 164. o.

<sup>18</sup> „[Die Philosophie] beschränkt sich auf die Erfassung allgemeiner Strukturen von Lebenswelten überhaupt.” Illetve: „Metaphysik im Sinne »abschließender« und »integrierender« Gedanken [kann es] nicht mehr geben”. Uo., vö. Dieter Henrich: *Fluchtlinien*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982. 99. skk. o.

<sup>19</sup> Jürgen Habermas: „A metafizika utáni gondolkodás motívumai”, in Hévizi Ottó – Kardos András – Bujalos István (szerk.): *A posztmodern állapot*, id. kiad., 179–212. o. itt: 202. o. Fordította Nyizsnyánszky Ferenc

egologikus tudatelméletekre. Ilyen, a reflexiófilozófia ellentmondásaiból kiutat kereső, nem-egologikus tudatelmélet kidolgozására törekszik Henrich és Frank is.<sup>20</sup>

A nem-egologikus tudatelmélet a reflexiós vagy reprezentációs modell (szubjektum-objektum-modell) kritikájának bázisán alakult ki. Ennek értelmében az öntudat esetében nem-egologikus, prereflexív, tárgy nélküli, nem-propozicionális tudásról van szó.<sup>21</sup> Henrich pedig, elválasztva önismeretet és öntudatot (Selbstsein/Selbsterkenntnis és Bewusstsein/Selbstbewusstsein)<sup>22</sup>, az öntudatot mint eredendően önmagát megnyitó dimenziót, anonim mezőt határozza meg, melyben nincsen sem én, sem fogalmi teljesítmények.

## 2. Paradigmák és fordulatok

Frank az öntudat elméletét szembesíti a rivális koncepciókkal, egy vita kontextusába helyezve őket.<sup>23</sup> Így jön létre az ún. *prioritásvita*, amely azon alapul, hogy a két lehetséges kiindulópont közül (én-perspektíva – ő-perspektíva) melyiket tekintjük az eredendőbbnek.

Amennyiben a szubjektivitás pólusa a kiindulópont: a szubjektumban az öntudat közvetlensége jelenik meg – a gond, hogy az interszubjektivitás ekkor utólagos összekapcsolásként értelmezhető, külsődleges, nincs alakító szerepe. Ha az interszubjektivitás pólusát tekintjük eredendőbbnek, akkor az individualitás a társadalmi érintkezéseken keresztül konstruálódik meg. Ez a megközelítés viszont azt a tényt nem tudja megmagyarázni, hogy a saját tudatállapotainkhoz közvetlen ismertséggel viszonyulunk.

Az a paradigma, amelyet Henrich szem előtt tart, a második, azaz a tudatfilozófiai paradigma; s ez a Frank által konstruált prioritásvita kontextusában a szubjektív pólusból való kiindulást jelenti. Habermas ezzel szemben az öntudatot egy másik, a harmadik, azaz a nyelvi paradigma bázisán szeretné érthetővé tenni, vagyis az ő-perspektívát részesíti előnyben az én-perspektívával szemben – a prioritásvita kontextusában tekintve az interszubjektivitás pólusából indul ki. Ez azt jelenti, hogy az öntudat fenoménját az idegen szubjektivitás perspektívájának átvételével kívánja megragadni. E megközelítés kiindulópontja az

---

<sup>20</sup> Frankot ebben a kontextusban említi Habermas. Lásd: Habermas: *A metafizika utáni gondolkodás motívumai*, 202. o.

<sup>21</sup> „[D]as Bewusstsein, in dem ein mentaler Zustand sich ausschließlich selbst präsentiert – und zwar ohne reflexive Verdopplung.” Manfred Frank: *Präreflexives Selbstbewusstsein*, Stuttgart, Reclam, 2015. 33. o.

<sup>22</sup> Vö. Dieter Henrich: „Selbstsein und Bewußtsein”, *E-Journal Philosophie der Psychologie*, 2007. júni, Nr. 7. <http://www.phps.at/texte/HenrichD1.pdf> Utolsó megtekintés: 2021.10.10.

<sup>23</sup> Manfred Frank: „Szubjektivitás és interszubjektivitás”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1998/4–6. sz. Fordította Weiss János. <https://epa.oszk.hu/00100/00186/00002/9846frank.html> Utolsó megtekintés: 2021.10.05. A továbbiakban: Frank: *Szubjektivitás és interszubjektivitás*. Vö. Weiss: *Az „öntudat” filozófiai elmélete*, 48. o.

úgynevezett a priori interszubsztivizmus, vagyis az a gondolat, hogy már eleve interszubsztiv összefüggésekben, megértésközösségekben élünk, amelyek szolipszisztikusan nem magyarázhatók.

A nyelvi paradigma bővületében születik Tugendhat értelmezése is, melynek fő tézisei, hogy az öntudat a nyelvi közösségtől (nevezzük Sprachgemeinschaft-nak vagy Verständigungsgesellschaft-nak) függ, és bizonyos indexikális kifejezések (pl. az én) használatában nyilvánul meg. Az „én” kompetens használata itt azt jelenti, hogy az illető ismeri a szemantikai szabályokat, valamint, hogy az „ő” perspektívájából azonosítható szubsztivumként tekint önmagára.<sup>24</sup>

Henrich szembeszál a tugendhati elmélettel, és amellet érvel, hogy közvetlen önmegértés nélkül a beszélő szubsztivum nem érthetne meg egy rá vonatkozó mondatot.<sup>25</sup> Az öntudat Tugendhat által vázolt szemantikai magyarázatával Habermas sem elégedett. Meglátása szerint a megértés nem jelentésbeli szabályok és indexikális kifejezések ismeretén alapul, hanem egy kommunikációs kompetencián, azon a gyakorlati képességen, hogy mások perspektíváját a magunkévá tegyük. Ez a képesség hozza létre az önmegértést, amely nem feltételezi a szubsztivum magányos önreflexióját mint előzetes tudatot.<sup>26</sup> Bejelenti az ún. kommunikációelméleti fordulatot, mely a szubsztivumfilozófia végét és a „társadalomelmélet nyitányát” jelentené, aminek következtében az ismeretelmélet helyett immáron társadalomfilozófiával kell foglalkozni.<sup>27</sup>

Henrich elismeri, hogy a nyelvi elemzés, a szemantika a filozófia régi alapkérdéseinek és elméleti feladatainak tisztázásához új eszközöket nyújt,<sup>28</sup> megítélése szerint azonban túlzás történeti paradigmaváltásként értelmezni ezt a fordulatot.<sup>29</sup> Mindössze arról van szó, hogy van egy új módszerünk, amely túlértékeli a saját képességeit.

Összefoglalóan elmondhatjuk, hogy a második paradigma legnagyobb előnye, hogy a szubsztiv pólusból kiindulva képes a szubsztivitás megragadására, s így az öntudat közvetlen

---

<sup>24</sup> Vö. Tugendhat: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, 55. sk. o.

<sup>25</sup> „Az tudás, amellyel az ént az „ő” perspektívájából fölruházuk, más és több mint a deiktikus kifejezések konvertibilitására vonatkozó szabályok ismerete, és ez a többlet éppen az öntudat.” Frank: *Szubsztivitás és interszubsztivitás*.

<sup>26</sup> Vö. Habermas: *Metaphysik nach Kant*, 171. o.

<sup>27</sup> Vö. Jürgen Habermas: *A kommunikatív cselekvés elmélete*, Budapest, Gondolat Kiadó, 2011. Fordította Király Edit, Felkai Gábor, Berényi Gábor és Ábrahám Zoltán. 275. o. A német kiadás alapján idézi: Frank: *Szubsztivitás és interszubsztivitás*.

<sup>28</sup> A fenti megállapítás Henrich 1986-os cikkéből származik. Habermas 1985-ös cikkében még felrója Henrichnek, hogy az analitikus filozófiát is a *Forschung* területéhez sorolja, megfosztva ezáltal a filozófiát attól a lehetőségtől, hogy produktív módon kapcsolódjon a szemantikai kutatásokhoz. Vö. Habermas: *Rückkehr zur Metaphysik*, 903. o.

<sup>29</sup> Dieter Henrich: „Was ist Metaphysik, was Moderne? Thesen gegen Jürgen Habermas”, *Merkur*, 1986. Juni, Nr. 448. 495–508. o. 498. o.

bizonyosságának bázisán építkezhet. A harmadik paradigmában ezzel szemben a szubjektivitás pusztán közvetve ragadható meg – ha viszont az interszubjektivitás pólusát választjuk kiindulásul, a szociális a priori föltételezésétől nem találunk vissza az individuumhoz. Frank már említett cikkében hosszan értekezik arról, hogy azok az elméletek, amelyek az öntudatot egy külső perspektívából kívánják megragadni, szükségképpen körkörösé bonyolódnak. Így van ez azzal a kísérlettel is, amely az individuális önmegértést az előzetesen adott társadalmi viszonyokból (az „ő”-perspektíva beemeléséből) próbálja megérteni.

Azt, hogy én (fölcserélhetetlen és a magam individualitását újra és újra létrehozó és átalakító) szubjektum vagyok, azt nem tanulhatom meg mások szájából. A nyelvi kondicionálás csak akkor vezethet önmegismeréshez, ha ahhoz a körkörös előfeltevéshez nyúlunk, hogy a személyes én értelme már valahonnan rendelkezésünkre állt, s ezt fedezem föl újra — és nem eredetileg — a rám irányuló pillantások hatására.<sup>30</sup>

Azt viszont, ami a harmadik paradigma nagy előnye – hogy képes megragadni a társadalmiságot –, épp a második paradigma hiányosságaként szokás említeni. Ezzel a kérdéssel foglalkozom a következő fejezetben.

### 3. A kultúra- és társadalomtudományok helye

Habermas megítélése szerint a kultúra- és társadalomtudományoknak nincsen helyük a henrichi rendszerben,<sup>31</sup> hiszen sem a természettudományokhoz, sem a szellemtudományokhoz nem sorolhatók. Kultúra és társadalom szimbolikusan elő-strukturált, nyelviileg konstituált területe a külső természet fizikai kutatása és a szellem transzcendentális önértelmezése között köztes helyet követel magának.<sup>32</sup>

Henrich 1986-os cikkében sajátos választ ad erre a habermasi ellenvetésre. Abból indul ki, hogy a magasabb szintű probléma: Hogyan fogható fel megkurtítás nélkül az ember társadalmisága?<sup>33</sup> – visszavezethető az alacsonyabb szintű problémára: Hogyan határozható meg pontosan az ön-viszony (Selbstverhältnis) helye a nyelvi cselekvésben?

---

<sup>30</sup> Frank: *Szubjektivitás és interszubjektivitás*.

<sup>31</sup> Vö. Habermas: *Rückkehr zur Metaphysik*, 903. o.

<sup>32</sup> Vö. uo.

<sup>33</sup> Henrich: *Was ist Metaphysik, was Moderne? Thesen*, 503. o., valamint 506. o.

Habermas felfogása szerint a nyelvileg szervezett életvilágból származnak az önviszonyok és a beszélők identitása. Henrich ellenben úgy gondolja, hogy „[a] nyelvi kommunikáció működése – konstitutív feltételeinek egyikeként – magában foglalja a »beszélő« önviszonyát, amely számára éppoly eredendő mint a kijelentések szubjektum-predikátum szerkezete.”<sup>34</sup> Habermas később válaszol erre a henrichi szöveghelyre.<sup>35</sup> Felteszi, hogy az ön-viszonyt és a nyelvi képességet tekinthetjük egyformán eredendőnek (gleichursprünglich), ezzel egy pillanatra felvillantva a két paradigma egyenrangúságának (Gleichrangigkeit) lehetőségét; de aztán hozzáteszi, hogy ez nem megvalósítható, hiszen az egyensúly már a nyelvelméleti alapkérdések megválaszolásával megbomlik. Megoldási javaslata a következő: egy nyelvelméleten belül (azaz a harmadik paradigmában elhelyezkedve) egyenrangúnak tekinthetjük az ön-viszonyt és a kijelentésformákat, amennyiben nem szemantikailag elemezzük a kijelentéseket, hanem pragmatikailag szemléljük a megnyilatkozásokat, amelyek révén a beszélők megértetik magukat egymással valamivel kapcsolatban.<sup>36</sup> Az ön-viszony az interaktív viszonyokból áll össze, amelyben a beszélő-hallgató szerepek cserélődnek – azaz a perspektívák átvétele történik.

Ami a második paradigma esetében a társadalmiság megragadásának problémájaként tűnik fel, az a prioritásvita fogalmi kontextusában megfelel annak a problémának, hogy a szubjektív pólusból való kiindulás esetén az interszubsztivitás pusztán utólagos összekapcsolásként értelmezhető, vagyis külsődleges, nincs alakító szerepe.

Franknál számos szöveghely utal arra, hogy a két paradigma egyesíthető, de a végeredmény mégsem egy paradigmákon túli álláspont lesz. Egy helyen így ír: „Ezután már elismerhetjük, hogy minden más összefüggés nagyjából úgy működik, ahogy Habermas leírja.”<sup>37</sup> (Ilyen összefüggések például az idegen perspektíva beemelése, az értelmezések elsajátítása, vagy önmagunk helyének meghatározása az objektivált interpretációs összefüggésben.) Franknál a második paradigma bizonyul kitüntetettnek. Megmutatja, hogy ez a paradigma képes önmagából levezetni és magába olvasztani mindazt, amit a harmadik paradigma nagy váltása ígér, vagy legalábbis kínálni tud.

Frank egyetért azzal a sartré-i tétellel, hogy minden társadalmisításnak az individuumból kell kiindulnia. Egy olyan elmélet, amely az elemi önmegértést levezetettnek

---

<sup>34</sup> „das Funktionieren der sprachlichen Kommunikation ein Selbstverhältnis der »Sprecher« einschließt – als eine seiner konstitutiven Bedingungen, die in ihm ebenso ursprünglich ist wie die Form des Satzes mit Subjekt und Prädikat.” Henrich: *Was ist Metaphysik, was Moderne? Thesen*, 502. o. (Saját fordításom – B. B.)

<sup>35</sup> Habermas: *Metaphysik nach Kant*, 170. o.

<sup>36</sup> Uo. 171. o.

<sup>37</sup> Frank: *Szubsztivitás és interszubsztivitás*.

tekinti, sosem juthat el hozzá, az interszubjektív pólustól nem vezet út a maga közvetlenségében értett szubjektivitáshoz. Frank amellet érvel, hogy a szubjektív pólusból viszont igenis el lehet jutni az interszubjektivitásig. Emellet hangsúlyozza, hogy az interszubjektivitás elsőbbségét hirdető elméletek esetében a legnagyobb problémát az individuum körkörös, tartalmilag üres fogalma jelenti, hisz így az individuum fogalmának épp a lényege, az innovációs képesség veszik el. Az innovációé, mely az új, a változás, a kritika eredője lehet.<sup>38</sup> Úgy fogalmaz: „ha az individualitás a fönnálló vagy anticipált társadalmi viszonyok dedukált vagy konstituált eredménye lenne [...], azt sem tudnánk megmagyarázni, hogyan alakulnak át és forradalmasodnak a társadalmak.”<sup>39</sup>

## Befejezésül

Frank szerint a második paradigmában maradva, a szubjektivitásból kiindulva tehát eljuthatunk az interszubjektivitásig, a társadalmiság megragadásáig, az ellenkező irányba azonban nem vezet út – a nyelvanalitikus filozófia eszközeinek használata pedig beolvasható a második paradigmába, s így nem jelent szükségképpen paradigmaváltást és vele az interszubjektivitás elsőbbségét. Amennyiben elfogadjuk Kuhn alapelvét, miszerint a rivális paradigmák szükségképpen összemérhetetlenek, azaz nem érthetőek meg egymás fogalmi keretein belül, és emellet igazat adunk Franknak a fentiekben, akkor a harmadik paradigmát semmiképp sem tekinthetjük önálló paradigmának.

Az összefoglalásul adódó fő kérdés a következőképpen is megfogalmazható: a második paradigmában rejlő (az öntudat fogalmára vonatkozó) ellentmondás miatt valóban szükség van-e a gondolkodás újrakeretezésére, a paradigma megváltoztatására? Amennyiben elfogadjuk Frank nem-egologikus tudatelméletét, a reflexiós elmélet paradoxona orvosolható a paradigmán belül is. Minden más azon múlik, hogy mit kezdünk a nem-egologikus tudatelméleten belül jelentkező ama nehézséggel, amelyet prereflexív és reflexív öntudat viszonyának leírása jelent. Frank ezzel kapcsolatban már meglehetősen enigmatikusan fogalmaz: „A posteriori szükségszerűséggel működnek együtt, akár egy organizmus részei:

---

<sup>38</sup> A témához bővebben lásd: Manfred Frank: „Individualitás és innováció”, *Passim*, 2013/1. 158–180. o. Fordította Kővári Sarolta.

<sup>39</sup> Uo.

szív és máj nem egyazon fogalom elnevezései, de az egyik szerv pusztulása elkerülhetetlenül a másik pusztulásához vezet.”<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> „Sie kooperieren mit aposteriorischer Notwendigkeit, etwa wie Teile eines Organismus: Herz und Leber sind nicht Namen eines Begriffs, aber den Ruin eines Organs führt unfehlbar den des anderen mit sich.” Manfred Frank: „Welche Gründe gibt es, Selbstbewusstsein für irreflexiv zu halten?“, *ProtoSociology, On Contemporary Philosophy – Articles, Lectures*, 2013. <http://www.protosociology.de/Download/Frank-Selbstbewusstsein.pdf>  
Utolsó megtekintés: 2021.10.05. 14. o. (Saját fordításom – B. B.)

**Kérdés – válasz – kritika. A kérdés és válasz logikája\***

Az alábbi dolgozatban az interpretáció és kritika összefüggését az előadascímbe jelzett kulcsfogalmak mentén haladva Hans-Georg Gadamer hermeneutikája felől szeretnénk megközelíteni. Interpretáció és kritika viszonyát első ránézésre szembeállításként is olvashatjuk: interpretálva nem kritizálunk, illetve kritizálva nem interpretálunk. Az ellentétesség alapján véve akkor adódik, ha az interpretációt úgy értjük, mint egy eleve igaznak és tartalmilag fölényben lévőnek feltételezett üzenet rekonstrukcióját, ahol az igaznak tekintés nem nagyon engedi meg a tartalmi bírálatot. A merev szembeállítás – mint látni fogjuk – nem tartható. Az interpretálás, megértés folyamata nem választható el az megértés tárgyának tartalmi mérlegelésétől. Ugyanakkor azt állítjuk, hogy elég jól elkülöníthető két eltérő törekvés: egyfelől az, hogy magában véve, úgyszólván tartalmi gazdagságában megértsünk egy álláspontot, másfelől pedig az, hogy bírálat tárgyává tegyük.

Gadamer hermeneutikájának tanulságai erre a kérdéskörre nézve a szöveg megértésének leírásából adódnak. A megértés folyamatát elemezve jut el alapvető megfontolásokhoz nyelvi megfogalmazások értelmére vonatkozóan, s kidolgoz két egymással összefüggő alapgondolatot: egyrészt a kérdés primátusát, másrészt a beszélgetés modelljét. A két gondolat úgy függ össze, hogy mindkettő egy átfogóbb egészbe, sajátos kontextusába ágyazza bele a nyelvhasználatot.<sup>1</sup> A továbbiakban e két gondolatra támaszkodva tárgyaljuk az interpretáció és kritika viszonyát.

Mielőtt erre rátérnénk, érdemes a *kritika* kifejezés jelentésrétegeit elkülöníteni. Két jelentésben a kritika kívül esik összefüggésünkön. Egyrészt fogalomtörténetileg a kifejezés korábban azt jelentette, hogy tisztázzuk a szövegek állapotát, eredetiségét, szerzőségét, azaz hozzávetőleg azt, amit ma filológiának hívunk (mint például Friedrich Schleiermacher *Hermeneutik und Kritik* című előadásának címében). Másrészt általában véve jelenti valaminek a megítélését, ahogy Kant a három kritika címében használja a szót. Az ógörög *krisis* egyaránt jelent vádat és ítéletet is. Számunkra releváns a további kettős jelentés: a kritika egyrészt jelenti egy álláspont, szöveg elvetését, tartalmi cáfolatát, másrészt jelenti a továbbgondolás, átvétel céljából történő felülvizsgálatot. Hasonlatokkal élve azt mondhatnánk, hogy az első esetben „helyet csinálunk magunknak”, a második esetben „utat törünk”. Talán megfogalmazható ez a

---

\* A dolgozat elkészítését támogatta továbbá az OTKA K 129261 számú projektje.

<sup>1</sup> Az alábbiakhoz felhasználom „A filozófiai hermeneutika retorikai dimenziója” című előadásom bizonyos részeit (*Világosság* 2003/11-12., 193–201. o.).

különbség a külső bíráló és az immanens kritika ellentétéként, ahol utóbbi olyan kritika lenne, mely a vizsgált álláspont, a szöveg saját előfeltevéseire és mércéire épít. Ez ellen szól viszont a külső-belső ellentét nem triviális értelme. Másvalaki álláspontjához ugyanis mindig kívülről érkezünk, és ezen az sem változtat feltétlenül, ha átveszünk annyit, azonosulunk annyival, hogy már „belül” vagyunk.

Gadamer megfontolásaira rátérve elsőként hangsúlyozzuk, hogy gondolati törekvése egy filozófiai hermeneutika kidolgozása, és itt értelemszerűen a tartalmi gazdagságában tekintett hagyomány megértése áll előtérben. A kérdés primátusának gondolata mind egyes állítások, mind egyes nyelvi kifejezésekkel kapcsolatban azt állítja, hogy azok csak egy kérdésszituáció részeként nyerik el pontos jelentésüket. Robin George Collingwoodra visszanyúlva Gadamer a „kérdés és válasz logikája” elnevezést használja arra a megfigyelésre, hogy a mondottakat nem csak egy meghatározott kérdésre adott válasznak tekinthetjük, hanem a mondanivaló értelmét csak akkor tudjuk pontosan megragadni, ha figyelembe vesszük magát a kérdést is. Döntő mármint, hogy az a kérdés, amire a mondottak választ jelentenek, nincs feltétlenül kifejezetten *kimondva*, s így a kérdés jelenti azt a tágabb összefüggést, melynek megragadása feltétele lesz a nyelvi kifejezések megértésének.

Az egyes mondatokra nézve Gadamer így egy kontextus-elvet fogalmaz meg, ami ellentétesnek tűnik a szemantikai kompozicionalitás elvével, tehát azzal az elvvel, hogy összetett nyelvi kifejezések jelentését az egyes részek jelentésének összegzésével kapjuk meg. A hermeneutikai kör gondolata pedig nem más, mint ennek a tézisnek a tagadása, mivel azt állítja, hogy egy szöveg esetében az egyes részek jelentése nem ragadható meg pontosan attól az egésztől függetlenül, amelynek részei, másrészt viszont ez az egész csak a részek megelőlegző és ideiglenes megragadása által hozzáférhető.<sup>2</sup> Gadamer a következőképpen fogalmazza meg a gondolatot:

[...] aki érteni akar, annak kérdezve vissza kell mennie a mondottak mögé. Válaszként kell megértenie őket egy kérdés felől, melyre válaszolnak. De ha így visszamegyünk a mondottak mögé, szükségképp a mondottakon túlra kérdezünk. Hiszen a szöveget csak akkor értjük meg tulajdon értelmében, ha szert teszünk a kérdéshorizontra, mely mint olyan más lehetséges válaszokat is szükségképpen átfog. Ennyiben egy mondat értelme relatív, arra a kérdésre

---

<sup>2</sup> Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*, Budapest, Osiris, 2003. (a továbbiakban *IM*) 300. skk. o. Fordította Bonyhai Gábor.

vonatkoztatott, amelyre a mondat válasz, ez pedig azt jelenti, hogy szükségképpen túlmegy a benne magában mondottakon.<sup>3</sup>

Félreértés lenne Gadamer felfogását úgy interpretálni, mintha a mondottak értelmét teljes mértékben ráutálná a kontextusra, hiszen ebből az következne, hogy ez az értelem tökéletesen és minden további megértés számára hozzáférhetetlenül egyedi lenne. Ezt már az is megcáfolja, hogy nyilvánvalóan képesek vagyunk valamilyen mértékben megérteni az összefüggésükből kiragadott mondatokat. Ezzel szemben Gadamer álláspontja az, hogy ha figyelmen kívül hagyjuk az összefüggést, akkor nem értjük pontosan a mondottakat, és ez a lehetséges pontosabb értés csak a kérdésszituáció megragadásával érhető el.

A kérdés elsőbbsége tartalmaz egy további fontos szempontot, amely viszont nem a nyelv elemzésével, hanem Gadamer filozófiafelfogásával kapcsolatos. Nézete szerint a kérdezés a filozófiában egészen alapvető, és főként alapvetőbb, mint az állítások megtétele, mivel a kérdezés megnyilvánulása annak, hogy vélemények fellazulnak és kérdésessé válnak, s ez a kérdésessé válás a filozófia sajátos közege. Szemben a hétköznapi információszerezés eseteivel, a filozófia e felfogása szerint a kérdezés fontosabb, mint az esetleges válaszok. E megközelítés egyrészt változata Platón és Arisztotelész elképzelésének, mely szerint a csodálkozás a filozófia eredete, másrészt Heidegger filozófiafelfogásának is szerves része a kutatás elsőbbsége az eredményekkel szemben.<sup>4</sup>

A szövegértelmezés elemzésében Gadamer lényeges modellként használja a beszélgetés jelenségét, amely a nyelv leírásában is alapvető szerepet játszik. A beszélgetés az interpretáció tárgyalásában a historizmus értelmezői hozzáállásának sajátosságait hivatott kidomborítani, s annak bírálatát szolgálja. Ha a megértendő szöveg olyan tartalmi vélemény, ami újat mondhat számunkra, esetenként saját álláspontunkat helyesbítheti, akkor a szöveg értelmezéséhez nem az a megfelelő hozzáállás, hogy előre rögzített eljárásokkal vizsgáljuk, és nem is az, hogy a szöveget távolságtartóan elhelyezzük történeti összefüggésében. Ehelyett olyan nyitottságra van szükség, mely képes arra, hogy érvényesülni engedje a szöveget. Ezt a nyitottságkövetelményt érvényesíti Gadamer analógiája beszélgetés és szövegértelmezés között, s ebből kiindulva párhuzamosan írja le a lehetséges hozzáállások különbségeit a szövegértelmezésben és a személyek közti viszonyokban.

---

<sup>3</sup> Uo. 410. sk. o.

<sup>4</sup> Erről bővebben lásd Olay Csaba: „Schwendtner Tibor: Heidegger tudományfelfogása” in *BUKSZ*, 2003. Nyár, 172–175. o.).

Külön tanulságos a historizmus elemzése ebből a szempontból, amennyiben annak eljárása a nyitottság követelményével alapjában véve ellentétes, mivel a megértendő szöveg igényét elemi szinten nem ismeri el: „[a]z igénynek, hogy a másikat már előre megértsük, valójában az a funkciója, hogy a másik igényét elhárítsuk magunktól”.<sup>5</sup> A másikhoz való viszony ezen változata a történeti tudat hozzáállásának felel meg, mely megfosztja a múltat attól az igényétől, hogy valamit mondhasson, s „amikor szövegeit »történetileg« olvassa, a hagyományt már eleve és elvileg nivellálja, úgyhogy az ő tudásának a mércéit a hagyomány sohasem teheti kérdésessé”.<sup>6</sup> Csak később, a beszélgetés elemzése folyamán mondja ki Gadamer, hogy ilyen esetekben valójában egyáltalán nem megértetésről van szó.<sup>7</sup>

A beszélgetés modellje azért fontos a nyelvelemzés szempontjából, mert Gadamer lényegileg hasonlónak látja nyelv és dolog viszonyát a két esetben. A két szituáció „iránymutató közössége elsősorban abban áll, hogy minden megértés és minden szót értés egy dolgot tart szem előtt, mely elénk van állítva.”<sup>8</sup> A szöveghely a nyelv tartalmi, tárgyi jellegét fogalmazza meg, amiből egyúttal az is kiderül, hogy a hermeneutika érdeklődése a filozófiai szövegek iránt alapvetően tárgyi érdeklődést követ. Ezért félreértés, hogy Herbert Schnädelbach a filozófia filologizálásával vádolja a hermeneutikát, miközben pontosan úgy jellemzi a filozófiát, ahogy a hermeneutika önmagát érti: „A *filozófiai* beszélgetésszituáció [...] lényegileg *egy tárgyról való* dialógus, míg a filológusok beérhetik azzal, hogy *szövegekről* és ezáltal *másoknak egy tárgyról való beszédéről* beszéljenek.”<sup>9</sup>

A beszélgetés további fontos sajátága, hogy mindig kialakít egy közös nyelvet. A közös nyelvezet keresése és kialakítása Gadamer szerint a nyelv működésére általában jellemző, s összefügg azzal a gondolattal, hogy a nyelv a beszélgetésben létezik igazán. A közös nyelv kialakításának gondolatát ugyanakkor el kell különíteni attól az elképzeléstől, hogy a valódi beszélgetés nyitottságot feltételez. Gadamer nyomatékosan hangsúlyozza a beszélgetés történés-jellegét, azaz uralhatatlanságát, s ez nyilvánvalóan inkább a beszélgetésben létrejövő megfelelő nyelvezet kialakítására jellemző, kevésbé a nyitott hozzáállásra. „A szót értés vagy annak kudarca olyan, mint valami történés, amely végbemegy

---

<sup>5</sup> Gadamer: *IM*, 399. o.

<sup>6</sup> Uo. 401. o.

<sup>7</sup> „Ahol valóban a másikat mint individualitást tartjuk szem előtt, például a terápiás beszélgetés vagy a vádolt kihallgatása közben, ott egyáltalán nem áll fenn egymás megértésének szituációja.” (*IM*, 427. o.) A historizmuskritika, s ezzel a nyitottság szempontját Fehér M. István állította Gadamer-értelmezése középpontjába, s Gadamer filozófiai törekvését lényegileg a historizmus meghaladásának feladatával jellemezte. Ehhez ld. Fehér M. István: „Hermeneutika mint politikai filozófia”, *Valóság*, 1996/4, 1–13. o.

<sup>8</sup> *IM*, 419. o.

<sup>9</sup> Herbert Schnädelbach: „Morbus hermeneuticus. Tézisek egy filozófiai betegségről”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1994/5-6. 853. o.

velünk.”– írja.<sup>10</sup> Ez a történés-jelleg és uralhatatlanság látszólag nem vonatkozhat minden nyelvhasználatra, hiszen egyszerű hétköznapi cselekvési helyzetekben a nyelv nem ilyennek mutatkozik. Gadamer gondolatmenete úgy egészíthető ki, hogy az ilyen esetekben háttérbe szorul a megfelelő nyelvezet megtalálásának feladata.

A szövegértelmezés elemzéséből a nyelvre nézve adódó gondolatok után tanácsos megfogalmazni azokat az előfeltevéseket, melyekre Gadamer a nyelv elemzésében támaszkodik. Az első ilyen feltevés összeköthető azzal a már említett sajátossággal, hogy a filozófiai hermeneutika nem foglalkozik egyes kifejezések jelentésének mibenlétével. A háttérben minden valószínűség szerint Humboldt bizonyos megfontolásai állnak, akihez Gadamer más összefüggésben kifejezetten kapcsolódik. Humboldt egy ismert helyen megfogalmazza, hogy a nyelv izolált elemeiben nem felismerhető „a legmagasabb rendű és a legfinomabb”, ami „csak az összefüggő beszédben vehető észre vagy sejthető meg (s ez még inkább bizonyítja, hogy a tulajdonképpeni nyelv a maga valóságos létrehozásának aktusában rejlik).”<sup>11</sup> Az elkülönítő, elemekre bontó megközelítés, tehát a „szavakra és szabályokra való széttördelem nem más, mint a tudományos elemzés halott csinálmánya”.<sup>12</sup> Gadamer számára Humboldt lényegi felismerése, „hogy az élő beszédtevékenység, a nyelvi energieia a nyelv lényege”.<sup>13</sup> Ez a közelítés érthetővé válik Gadamer sajátos kiindulópontja felől is, mely szerint vannak olyan szövegek, melyek olyasmint közvetítenek számunkra, ami más módon nem hozzáférhető, szövegek, melyek kiállták az idők próbáját. Kérdésfeltevése így nem egyes szavakra, illetve kifejezésekre vonatkozik, hanem szövegek, azaz nagyobb nyelvi egységek értelmének hozzáférhetőségére. Irányadó problémája nem az, hogyan értünk meg egy szót vagy egy mondatot, hanem az, hogyan értünk meg egy nagyobb nyelvi megnyilvánulást.

Gadamer nyelvelemzésének egy további döntő előfeltevése arra vonatkozik, hogy a nyelv számunkra nem egyszerűen egy tárgy a többi között. Ez már abban is megmutatkozik, hogy a nyelv tematizálása sajátos nehézségeket rejt magában, a nyelv „az egyik leghomályosabb valami, amellyel az emberi elmélkedés találkozik. A nyelviség annyira közel van gondolkodásunkhoz, s a nyelv használata közben oly kevésbé tárgyiasul, hogy maga rejti el saját létét. [...] A beszélgetés felől, ami mi magunk vagyunk, próbáljuk a nyelv lényegét megközelíteni”.<sup>14</sup> A nyelv lényege ezen előfeltevés értelmében egy olyan teljesítményben vagy

---

<sup>10</sup> *IM*, 425. o.

<sup>11</sup> Uo.

<sup>12</sup> Wilhelm von Humboldt: „Az emberi nyelvek szerkezetének különbözőségéről és ennek az emberi nem szellemi fejlődésére gyakorolt hatásáról”, in *Válogatott írásai*, Budapest Európa, 1985. 83. sk. o. (A fordítást módosítottam – O. Cs.)

<sup>13</sup> *IM*, 489. o.

<sup>14</sup> Uo. 419. o.

funkcióban rejlik, amely vagy kizárólag, vagy legalábbis elsősorban a beszélgetés felől válik láthatóvá. A nyelv eltárgyasító szemléletével szemben Gadamer lényegi fenntartása abból ered, hogy az ilyen közelítés a nyelvet megfigyelhető, leírható tárgynak tekinti. Így azonban szükségképpen kimaradnak a nyelv olyan sajátos teljesítményei, melyek éppen ahhoz kötődnek, hogy nem irányul rá figyelem, nem válik tárggyá. Valamiről beszélni nem más, mint azt jelenvalóvá tenni oly módon, hogy maga a beszéd, illetve a beszélés atematikus marad. Gadamer számára a nyelvben elsődlegesen az a fontos, hogy jelenvalóvá teszi azt, amiről szó van, miközben maga atematikus marad. Tehát nem azt állítja, hogy a nyelv nem írható le egy nyelvészeti közelítésben: alapvető nyelvtani kategóriáink már egy-egy lépést tesznek ebbe az irányba, amennyiben szemantikai, illetve szintaktikai szempontok szerint osztályozzák a kifejezéseket, csak így feledésbe merül a beszélő pozíciója.

## Konklúzió

Dolgozatunkban interpretáció és kritika viszonyát vizsgáltuk a gadameri belátásokhoz kapcsolódva. Elvetettük az első ránézésre kézenfekvő szembeállítást, melynek értelmében interpretálva nem kritizálunk, illetve kritizálva nem interpretálunk. Kimutattuk, hogy a merev szembeállítás nem tartható, mivel a megértés folyamata nem választható el a megértendő szöveg vagy álláspont tartalmi mérlegelésétől. A tartalmi mérlegelés mozzanatának az a nyitottság felel meg, mellyel – kívánatos esetben – a megértendő állásponthez vagy szöveghez közelítünk.

A beszélgetés modellje ugyanakkor rámutatott arra a lehetőségre, melyre a bevezetőben utaltunk. Különbözőnek mutatkozik ugyanis két olvasati megközelítés. Az egyik közelítés során egy szöveg vagy álláspont megértésére, azaz tartalmilag legplauzibilisebb képviselőre törekszünk, míg a másik olvasat egy önálló kérdésfeltevés vagy gondolatmenet felől pillant a szövegre, és annak fényében fogalmaz meg bírálatot. Összefoglalóan azt mondhatjuk tehát, hogy az interpretáció nem lehetséges tartalmi mérlegelés, s ennyiben kritika nélkül, míg kritika lehetséges interpretáció nélkül, de csak felületes értelemben.

## Hogyan olvassunk filozófiát? Megértés mint kritika

Hogyan olvassunk filozófiát? Van-e valamilyen sajátos módja annak, ahogyan filozófiát kellene olvasnunk – olvasnunk, azaz filozófiai szövegeket megértenünk, kritizálnunk és használnunk? Kérdezzük távolabbról: mit is jelent ez, az olvasás kalandja, mítosza? Elemi és megkerülhetetlen kérdés egy olyan korban, melyben maga az olvasás egyre kevésbé elemi és megkerülhetetlen. Az alábbiakban két szöveget szeretnék vallatóra fogni erről a kérdéstről. Az első Adorno 1963-ban megjelent három Hegel tanulmánya közül a harmadik, a *Skoteinos avagy hogyan olvassunk Hegelt* című tanulmány<sup>1</sup>. A második pedig Althusser az *Olvasni A tőkét* című 1965-ös tanulmánykötethez írt előszava, mely *A tőkéől Marx filozófiájáig* címet viseli.<sup>2</sup> Hogyan kellene tehát Adorno szerint olvasnunk Hegelt, és hogyan kellene Althusser szerint Marxot olvasnunk, ha „jól” akarjuk ezeket a szerzőket olvasni, és vajon valóban „jól” olvas-e Adorno és Althusser? A következőkben arra szeretnék kísérletet tenni, hogy megvizsgáljam, milyen interpretációs módszereket alkalmaz Adorno és Althusser, és ezek mely pontokon mutatnak hasonlóságokat. Az előadás kérdésfeltevése arra vonatkozna, hogy mennyiben mutathatnak ezek a hasonlóságok egy általános kritikai szövegolvasás irányába. Az interpretációk összehasonlítása ugyanakkor, reményeim szerint, azzal a közvetett haszonnal is járni fog, hogy maguk az interpretációk tárgyai is egy új perspektívában válnak vizsgálhatóvá. Az összevetés tehát lehetőséget nyújt Hegel és Marx viszonyának az újraértelmezésére is.

Mindenekelőtt szeretném hangsúlyozni, hogy sem Adorno, sem Althusser intenciói között nem szerepel egy általános hermeneutikai elmélet kidolgozása. Mégis feltételezhetjük, hogy mindkét szerzőt érte egy bizonyos hermeneutikai kihívás. Adornót elsősorban az 1960-ban megjelent *Igazság és módszer* felől, bár Adorno azon szövegeiben, melyekben a megértés problematikája felé fordul, nem találhatunk Gadamerre vonatkozó hivatkozásokat. Mindenesetre annyi mégis bizonyos, hogy Adorno mindjárt a Hegelről szóló szöveg legelején egy hermeneutikai kudarcról számol be: „Hegel szövegeinek jelentése maga bizonytalan és még egyetlen hermeneutikai művészetnek sem sikerült azt vitathatatlanul megalapozni; mindenesetre nincs Hegel filológia és nincs megfelelő szövegkritika.”<sup>3</sup> Adorno szerint Hegel szisztematikus munkái közül mindenekelőtt *A logika tudománya* az, ami ellenáll a

---

<sup>1</sup> Theodor W. Adorno: „Skoteinos oder Wie zu lesen sei”, in Gretel Adorno, Rolf Tiedemann (szerk.): *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, Harmadik Kiadás, 1990. 326–375. o.

<sup>2</sup> Louis Althusser: „A tőkétől Marx filozófiájáig”, in Takács Ádám (szerk): *Olvasni A tőkét*, Budapest, Napvilág Kiadó, Első Kiadás, 2018. 17–85. o. Fordította Moldvay Tamás és Szigeti Csaba.

<sup>3</sup> Theodor W. Adorno: *Skoteinos oder Wie zu lesen sei*, 326. o.

megértésnek, ahol leggyakrabban fordul elő, hogy szó szerint nem tudjuk, hogy Hegel miről is beszél, és ehhez nem is kapunk a szövegből támpontot. Egy első, általános megközelítésben tehát azt mondhatnánk, hogy Adorno szerint Hegel szövegei egy hagyományos hermeneutikai eljárás alkalmazásával megérthetetlenek. Adorno kérdése éppen erre a kudarcra, vagyis a megérthetetlenségre vonatkozik: vajon milyen okai vannak annak, hogy Hegel szövegei ennyire zavarosak és nehezen érthetőek, és lehetséges-e közelebbről meghatározni ezt a megérthetetlenséget? Közelebbről meghatározni, azaz egy olyan olvasat szabályai szerint olvasni a *Logikát*, amely magát ezt a megérthetetlenséget is képes magába foglalni. Ehhez képest Althusser szövege kapcsán mintha még egy kicsit hátrábbról indulnánk. Althusser azt állítja, hogy Marx *Tőkéjét* az *Olvasni A tőkét* vállalkozása előtt még soha nem kezelték értelmezendő filozófiai szöveggént, tehát még soha nem vetették alá semmilyen filozófiai szempontból releváns hermeneutikai eljárásnak. A vállalkozás fő kérdése, hogy hogyan lehet filozófusként (és nem közgazdászként vagy történészként) olvasni *A tőkét* és ennek a filozófiai olvasatnak vajon milyen konzekvenciái lesznek a marxi filozófiára nézve. „Mi *A tőkét* filozófusokként olvastuk [...] mi a tárgyához való viszonyára kérdeztünk rá; így egyúttal tárgya sajátosságára és az e tárgyhoz való viszonyának a sajátosságára, valamint a feldolgozás diskurzusának kérdésére, arra, ahogyan e tárgyat tárgyalja, a tudományos diskurzus kérdésére.”<sup>4</sup> Ezzel Althusser egyszersmind igazolni szeretné, hogy a marxi filozófia igenis a marxi életmű fő művében, *A tőkében* található, pontosabban kifejtésének logikájában, és nem a *Grundrissében* vagy a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban*. Kifejtésének logikájában, azaz *a tőke működésének módjában fogja ábrázolni egy új tudományág alapítását, egy elméleti forradalom jelölője lesz, amely lehetővé teszi a tisztánlátást a marxi filozófiával kapcsolatban*. Althusser hermeneutikai kihívása tehát éppen ebben, vagyis *A tőke* filozófiai olvasatában rejlik, amely szemben áll azzal a hagyományos (Althusser terminológiájában ideológiai) hermeneutikai eljárasmóddal, amely szerint az igazság közvetlenül, egy könyv papírlapjaira írt szöveggént ölt testet. A kérdés tehát, hogy hogyan működik Hegel *Logikája* és hogyan működik Marx *Tőkéje*. Lehetséges-e a működési módjuk, azaz belső, ki nem mondott, rejtőzködő logikájuk alapján olvasni ezeket a műveket, és vajon ezeknek a rejtett diskurzusoknak a feltárása milyen következményekkel fog járni magukra a művekre vonatkozóan?

Miért nehéz tehát Hegelt olvasni? Adorno azt állítja, hogy a *Logika* megértésének nehézsége Hegel azon törekvéséből adódik, hogy egyfajta *lebegő-függő* karaktert biztosítson a

---

<sup>4</sup> Althusser: *A tőkétől Marx filozófiájáig*, 20. o.

filozófiának (egy hérakleitoszi folyam értelmében), „ahol semmit sem lehet elszigetelten megérteni, mindent csak az egész összefüggésében lehet érteni, azzal a kínos kikötéssel, hogy az egész viszont csak az egyes pillanatokban él.”<sup>5</sup> Mindezt úgy is megfogalmazhatjuk – Rüdiger Bubner szavaival élve – hogy „a *Logika* paradoxona abban áll, hogy semmi másra, csak a tiszta gondolatra akar támaszkodni, miközben meg kell találnia az előrehaladás motorját, ami előre viszi a dialektikus folyamatot.”<sup>6</sup> Az előrehaladásnak ez a motorja Adorno interpretációjában pedig éppen a spekuláció mozzanataként értett megérthetlenség. Ez a megérthetlenség avagy *skoteinos*, tehát sötétség szemben áll a felvilágosodás filozófiai ideáljával. A történelmi értelemben vett racionalista világosság és tisztaság eszméje ugyanis Adorno szerint azt követeli meg, hogy a filozófia tárgyát, akár csak a matematika axiómáit statikusaknak tekintsük. Az egyértelműségnek ez a vágya azonban abban a pillanatban problematikussá válik, amint rájövünk, hogy a hegeli filozófia tárgya lényegét tekintve dinamikus. Hegel szisztematikus filozófusként azt remélte, hogy a *Logikában* benne rejlő paradoxon pusztán formális paradoxon, azaz ha az egyes elkülönített részekben nem is, de az egész tekintetében mégiscsak megvalósul az egyértelműség követelménye. Adorno azonban rámutat, hogy ez a paradoxon nem pusztán formális paradoxon, hanem egy olyan ellentmondás, amely a filozófia működési területét, a filozófiai gondolkodás lényegét foglalja magában. Ezért Hegel nem válthatta be teljesen az ígérését. Adorno szerint ugyanis a filozófia lényegéhez tartozik hozzá a megérthetlenség, az az igény, hogy világosan próbál meg körülhatárolni valamit, ami maga azonban nem világos, amihez nem lehet hozzáférni a már meglévő tudásunk bázisából kiindulva, és ezért szükségszerűen elkerüli a szem rögzítő pillantását. A filozófia ennél fogva csak ott tud színre lépni, ahol a megértésünk kudarcot vall. Ebben a kudarcban a nyelv és a reifikáció, a tárgyiasítás folyamatai összefonódnak. A megérthetetlennek, a sötétségnek ez a tapasztalata készíti arra a filozófiát, hogy tudatosítsa a meghatározni kívánt „dolog” és a nyelv közötti differenciát, azaz a kettő közötti viszonykaraktert. Ezáltal lesz képes a filozófia meghatározni magának a világosságnak vagy másképpen a racionalitásnak, a tudásnak a határait, miközben folyamatosan arra tesz kísérletet, hogy ezt a határvonalat kitágítsa. A filozófiai gondolkodás ugyanis nem tehet úgy, mintha a világosság, a rend maga adott lenne, melyeket egy kívülről jövő kölcsönvett normaként használhatna. Adorno szerint tehát a hegeli dialektikában benne rejlik egy anticipáló, nem tudatos „racionalitási várakozás”. Ezért Adorno véleménye az, hogy Hegel csak asszociatíván olvasható. Hegel szövegei Adorno

---

<sup>5</sup> Theodor W. Adorno: *Skoteinos oder Wie zu lesen sei*, 328. o.

<sup>6</sup> Rüdiger Bubner: *A dialektika mint topika. A racionalitás egy életvilágbeli elméletének építőkövei*, Budapest, Typotex, 2020. 93. o. Fordította Weiss János.

szerint a doktrinák nyelvén íródtak, mivel Hegel megpróbál megfelelni az egyértelműség követelményének, ugyanakkor azonban a *Logika* általános intencióját tekintve Hegel éppen ezt a nyelvet igyekszik kritizálni. Adorno szerint abból következik a *Logika* zavarossága, hogy Hegel maga nem volt képes reflektálni erre a nyelvi dimenzióra, hogy egy olyan nyelven próbál írni, amely képtelen kifejezni az általa vágyott tartalmat, ezért fog a *Logika* statikus és dinamikus részek egymással összeegyeztethetetlennek tűnő invariánsaiból állni. Az összeegyeztetés csak egy olyan olvasat által válik lehetővé, amely tudatossá teszi Hegelnek a saját művéhez való viszonyát, amelyre Hegel a maga perspektívájából nem láthatott rá. Adorno olvasatában a *Logika* kérdése arra fog vonatkozni tehát, hogy mi az, amit nyelvünk bázisán egyáltalán képesek vagyunk elgondolni. A *Logika* oppozíciói ellenére, vagy sokkal inkább rajtuk keresztül válik láthatóvá az, amit Adorno a filozófia lényegeként határoz meg. A filozófia lényege egy „nyelvvel ellentétes nyelv”, amelyet „saját lehetetlensége” jellemez, észszerű filozófiai építkezés az irracionális pillanatában. Éppen ezért gondolja úgy Adorno, hogy Wittgenstein híres maximája, miszerint „Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell” mélyen antifilozófiai. A filozófia feladata éppen ellenkezőleg az, hogy amiről nem lehet beszélni, arról beszéljen:

A nyelvi egyetemesség momentumában, amely nélkül nem lenne nyelv, visszavonhatatlanul sérül a teljes tárgyilagos meghatározhatósága annak a jellegzetességnek, amit meg akarunk határozni. A korrekció mindig is egy felismerhetetlen törekvés az érthetőségre. Ez az érthetőség ellentétes pólusú a tiszta nyelvi objektivitáshoz képest. A kifejezés igazsága csak a kettő közötti feszültségben rejlik.<sup>7</sup>

A filozófiai nyelv működési területe tehát a megérthető, a nyelv által kifejezhető, és a megérthetetlen közötti határterületen, a kettő közötti feszültségből bontakozik ki.<sup>8</sup> Hegel olvasásának ezért szükségszerűen asszociatívnak kell lennie. Egy kísérleti eljáráshoz lesz hasonlítható, amely a lehetséges értelmezéseket összehasonlítja a szöveggel. Ez azonban, ahogy azt Adorno kiemeli, azt jelenti, hogy az az olvasat, amely igazságot ad Hegelnek, azaz

---

<sup>7</sup> Theodor W. Adorno: *Skoteinos oder Wie zu lesen sei*, 340. o.

<sup>8</sup> Ez az adornói értelemben vett megérthetlenség egyszerre fog vonatkozni művészetekre és filozófiára, így a megérthetlenség, ami a modern művészetek sajátja, elsődlegesen az abszurd dráma vonatkozásában – úgy, ahogyan az *A kísérlet A játszma vége megértésére* leírásában látható – párhuzamba állítható a hegeli filozófia megérthetlenségével. A hegeli filozófia ennél fogva a modern művészeteknek lesz megfeleltethető, amennyiben mindkét esetben a megérthetlenség a művek konstitutív részét alkotják. Ehhez képest ebben a tanulmányban Adorno zenei analógiája, mely elsősorban Hegel és Beethoven párhuzamba állítását jelenti, eltörpül. Lásd: Theodor W. Adorno: „Kísérlet A játszma vége megértésére”, in Zoltai Dénes (szerk): *A művészet és a művészetek, irodalmi és zenei tanulmányok*, Budapest, Helikon Kiadó, 1998. 163–192. o. Fordította Bán Zoltán András.

ellentmondásait egy olyan új viszony perspektívájából olvassa, amelyben azok megszűnnek ellentmondások lenni, nem lehetséges kritika nélkül. A kritika így nem a megértés alapjára épülő második lépésben válik lehetővé, hanem a megértés és a kritika egyidejűleg zajlik. Ezért a megértés mindig annak kritikájává is válik, amit meg akar érteni.

Ha figyelembe vesszük az eddigi megfontolásainkat Hegel kapcsán, akkor talán még zavarba ejtőbb a kérdés, hogy miért nehéz Marxot olvasni. Marx Hegelhez fűződő viszonya nagy fontossággal bírt a hatvanas években mind Németországban, mind Franciaországban. Németországban egyrészt azt szeretnék kimutatni, hogy a marxi gondolatok és vele a forradalom elmélete nemcsak Hegelig, de egészen Kantig vezethető vissza, mint ahogy azt például Habermas *Megismerés és érdek* című könyvének első fejezetében láthatjuk.<sup>9</sup> Másrészt Franciaországban többek között Alexandre Kojève, Jean Hyppolite, Sartre és Merleau-Ponty írásaiban szintén annak a meggyőződésüknek adnak hangot – Marx fiatalkori írásainak középpontba helyezésével – hogy Marxot elsősorban Hegel felől kell és érdemes értelmezni. Althusser és tanítványai azonban az episztemológiai törés elmélete révén nyíltan vállalják a konfrontációt ezzel a Marx képpel. Mindenesetre, ha egyelőre függőben hagyjuk is Marx életművében a kontinuitás-diszkontinuitás kérdését Hegelhez fűződő viszonyának tekintetében, annyit bizonyosan állíthatunk, hogy Marx saját munkájának értelmezésében *A logika tudománya* központi szerepet játszott, különösen azokban az években, amikor a politikai gazdaságtan első kritikáján dolgozott. Ahogy azt Michael Quante is kiemeli, Marx úgy gondolta, hogy *A tőke módszerének* forrása elsősorban *A logika tudománya*, amely módszert azonban sajnálatos módon *kevésbé értettek meg*<sup>10</sup>, ahogy azt Marx *A tőke* második kiadásának utószavában konstatálja.<sup>11</sup> Maga Althusser természetesen nem tagadja Marx ezen önértelmezését, azonban úgy gondolja, hogy Marx terepet váltott, de mindezt tudtán kívül, mert nem rendelkezhetett azzal a fogalommal, ami lehetővé tette volna számára saját forradalmi elméletének elgondolását. Figyelembe kell azonban vennünk azt a három jellegzetes kifejezést, amelyeket Marx előszeretettel használt a hegeli dialektikához fűződő viszonyának jellemzésére. Ezek: „a közvetlen ellentét”, „a feje tetejére”, illetve „a talpára állítás”. Quante értelmezése szerint ezek közül a harmadik, azaz „a talpára állítás” tükrözi a legpontosabban ezt a viszonyt:

---

<sup>9</sup> Jürgen Habermas: *Megismerés és érdek*, Pécs, Jelenkor Kiadó, 2005. Fordította Weiss János.

<sup>10</sup> Michael Quante: „A hegeli dialektika megszüntetve megőrzése”, in uő. *Marxról, válogatott tanulmányok*, Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, 2018. 122. o. Fordította Zuh Deodáth.

<sup>11</sup> Marx levele Engelshez 1858. január 16-án: „Pl. a profitról szóló egész tanítást, úgy ahogy eddig volt, halomra döntöttem. A feldolgozás *módszerében* nagy szolgálatot tett nekem az, hogy pusztán véletlenségből – Freiligrath talált néhány Hegel-kötetet, amely eredetileg Bakunyiné volt, és elküldte nekem ajándékba – újra lapozgattam Hegel logikáját.” (*MEM* 29, 243.) Kiemelés: Michael Quante: i. m. 122. o.

Amikor azt mondjuk, hogy valamit a „talpára állítunk”, olyasmit értünk alatta, hogy rendbe rakjuk, igazi jellemzőit emeljük ki, láttatni engedjük a lényegét. Hasonlóan járunk el, mint amikor az ingujjunkt, kesztyűnket vagy zsebeinket ki- és befördítjük: azt, ami eddig belül volt, és nem tudtunk közvetlenül hozzáférni, most kívülrre, a külszínre fordítjuk, és láthatóvá tesszük. [...] A talpára állítás egész folyamatát tehát úgy kell elképzelni, mint a kesztyű kifordítását – összetett, dinamikus átalakítási folyamatként, amelyben a belső struktúra is megváltozik.<sup>12</sup>

Ha ezt figyelembe vesszük, akkor fel kell tennünk a kérdést, hogy vajon nem vonhatunk-e párhuzamot a Hegel-Marx viszony ilyen jellemzése és aközött, ahogy Althusser jellemezte Marxnak a klasszikus politikai gazdaságtanhoz fűződő viszonyát, ami egyben az *Olvasni A tőkét* szerzőinek is a viszonya Marxhoz.

Íme, miben vétkes *A tőke* általunk adott filozófiai olvasata: abban, hogy Marxot olvassuk egy olyan olvasat szabályait követve, amelyből lenyűgöző leckét kaptunk Marxnak a klasszikus politikai gazdaságtanról adott olvasatában. Bátran vállaljuk ezt a vétket azért, hogy belénk hasítson, lehorgonyozzon bennünk, eltökélten megkapaszkodjunk, és mindenáron kitartsunk benne, abban bízva, hogy egy nap a miénk lehet, és felismerhetjük benne azt a végtelen kiterjedést, amelyet miniatűr tere tartalmaz: Marx *filozófiájának* kiterjedését.<sup>13</sup>

Marx filozófiája tehát az olvasat szabályainak lesz megfeleltethető, vagyis annak, ahogyan Althusserék olvassák Marxot, és ahogyan Marx olvassa a politikai gazdaságtant, és meglátásom szerint Hegelt, *a talpára állítás mint kifordított kesztyű* értelmében. Ezt kell tehát megértenünk, az olvasásnak ezt az összetett, dinamikus átalakítási folyamatát, ezt a megőrizni vágyó és ugyanakkor meghaladó karakterét, amely egyben a kritikára vonatkozó fogalmainkat is radikálisan átalakítja, mozgásba hozza és proceduralizálja egy „végtelenbe tartó” olvasás formájában. Éppen ezért lesz olyannyira nehezen olvasható mű *A tőke*, saját tárgyához való viszonyának összetettsége okán, hiszen az olvasás tapasztalata itt nem más, mint ennek a kesztyűnek a kifordítási folyamata. Ahogy Moishe Postone írja:

A tőkét nehezebb megfejteni, és könnyebb félreérteni, mivel immanens kritikaként strukturált – olyan kritikaként, amely a vizsgálódás tárgyában immanensen benne rejlő nézőpontból kerül kifejtésre. Kategóriái emiatt félreérthetőek – inkább afirmatívoknak, mintsem kritikaiaknak

---

<sup>12</sup>Quante: *A hegeli dialektika megszüntetve megőrzése*, 126. o.

<sup>13</sup>Althusser: *A tőkétől Marx filozófiájáig*, 38. o.

tűnhetnek. Ezért elég gyakran előfordul, hogy Marx kritikájának tárgyát e kritika álláspontjával tévesztik össze.<sup>14</sup>

Mindez természetesen azt is jelenti, hogy kontinuitás és diszkontinuitás kérdése sokkal bonyolultabb alakzatot fog ölteni annál, minthogy egyrészt például kijelenthetnénk, hogy Marx jelentősége csupán abban áll, hogy a hegeli dialektikát a gazdaság területén alkalmazta, vagy másrészt, hogy megtagadunk minden kapcsolatot Hegellel, egy radikálisan új elméleti forradalmat tulajdonítva neki. Feltevésem szerint létezik tehát egy harmadik út kontinuitás és diszkontinuitás között, amely *a megértés mint kritika* fogalmának tematizálásán keresztül válik láthatóvá, és amely fogalom ugyanúgy tetten érhető mind Adorno, mind Althusser olvasatában. A hermeneutika így ebben az értelemben maga is dialektikus formát mutat.

Olvasni kell tehát Hegelt, sorról-sorra, mondatról mondatra és nem szabad kitérni az elől, ami első látásra érthetetlen. „Akik kitérnek a szavak elől, majd csalódottan visszautasítják a Hegellel való kapcsolatba lépést annak kifürkészhetetlen minősége miatt, azok alig sokkal többet tudnak megválaszolni, mint általánosságokat, amelyekkel maga Hegel is a saját írásaiban elégedetlen volt, az ő terminológiájában pusztán reflektív megértéssel.”<sup>15</sup> – írja Adorno. Ha figyelmen kívül hagyjuk a kifejtést, könnyen áldozatul eshetünk *egy felülről való megértés szegényességének*, amely pusztán az egész elvont elsőbbségét veszi figyelembe és irányítja az egyes gondolatok helyességéről alkotott ítéleteinket. De ha így olvasunk, akkor csak azt látjuk, amit állítólag Hegel szeretne, hogy lássunk, csak azt látjuk tehát, amit maga Hegel látott, amit Hegel képes volt kifejezni. Aki ezt teszi, az Adorno szerint már kapitulált, azaz lemondott Hegel megértéséről, éppen azért, mert átugrotta a megérthetetlen részeket, azokat a részeket, amelyekben egy figyelmes olvasat érzékeli Hegel vívódásait, nekifutásait, dadogását. Le kell mondanunk az olvasásnak erről a módjáról, arról a vágyról, hogy egy definícióban, egy könyvben találjunk rá az igazságra, mintha a tudás tárgya mint egy geometriai ábra adott lenne. Az olvasásnak ez a naiv realista, pozitivisták módja Althusser terminológiájában és kontextusában megfeleltethető lesz Marx első olvasatának, annak az olvasatnak, amely *pusztán a látvány egyszerű viszonyának felismerésére korlátozódik* és amely miatt oly sokan félreértették Marxot. Ez az olvasat megjegyzések, különbözőségek, piros és fekete pontok listája, egy olvasat, amelyben csak azt látjuk, amit Marx látott, és amit Marx meglévő fogalmaival képes volt látni. Létezik azonban egy ettől radikálisan eltérő második

---

<sup>14</sup> Moïse Postone: „A tőke újragondolása a Grundrisse fényében”, *Kellék filozófiai folyóirat*, 2018/59.szám, 8. o. Fordította Szilágyi Botond.

<sup>15</sup> Theodor W. Adorno: *Skoteinos oder Wie zu lesen sei*, 327. o.

olvasat. Ebben az olvasatban nem térünk ki a „megérthetetlen” elől, azaz Marx rejtett diskurzusában benne lévő rejtett kérdéstől, éppen ellenkezőleg, kitartunk benne, ebben a sötétségben, ebben a *skoteinosban*. Engedjük, hogy a sötétség körülöleljen minket, ekkor nyílik csak ugyanis lehetőségünk arra, hogy elkezdjünk hallani. Ez a hallgatás lesz az utunk a megértéshez. Le se kell hunyni a szemünket, ezt a sötétséget Marxnak és Hegelnek köszönhetjük, az ellentmondásaiknak, a zavarosságuknak és ebben a sötétségben, ezáltal a figyelmes hallgatás által, egyszer csak kirajzolódik körülöttünk egy új tér. Mert a sötétben a felületről visszaverődő hangokból és utózengekéből képesek leszünk megállapítani ennek a térnek a határait, és képesek leszünk megtapasztalni az idő áramlását, a múltból a jövőbe, mert a hangba mindig beágyazódik az idő. Filozófiát olvasni tehát ebben a második értelemben annyit tesz, mint hallgatni ezt a csendet és látni a láthatatlant, megérteni a megérthetlent. Ez az a paradox követelmény, amely mind Adorno, mind Althusser szerint a filozófia lényege. Míg Adorno, ahogy azt fentebb láttuk, Hegel kapcsán egy asszociatív, kísérleti olvasást javasol, addig Althusser az úgynevezett szimptomatikus olvasás javaslatával él:

Bizonyos pillanatokban, bizonyos szimptomatikus helyeken e csönd közvetlenül hallható a beszédben, és arra kényszeríti a diskurzust, hogy akarata ellenére a bizonyító eljárás fényénél láthatatlan, rövid, éles felvillanásokban valódi elméleti hézagokat idézzon elő: egy szó, amely a levegőben marad, jóllehet látszólag szervesen hozzátartozik a gondolatmenethez, egy ítélet, amely a maga hamis evidenciájával visszavonhatatlanul lezárja az ész előtt azt a teret, amelyet látszólag megnyitott előtte. Egy egyszerű szó szerinti olvasás az érvekben csak a szöveg folytonosságát látja. Egy „*szimptomális*” olvasat szükséges ahhoz, hogy ezek a hézagok érzékelhetőkké váljanak, és a kimondott szavak mögött azonosítani lehessen a csönd beszédét, amely a szóbeli beszédből előidézi ezeket a fehér foltokat, amelyek nem egyebek, mint egy szigorú gondolatmenet kihagyásai vagy erőfeszítéseinek szélső határai: ám e határokat elérve, e hiány abban a térben jelentkezik, amelyet éppenséggel megnyit.<sup>16</sup>

Annak érdekében, hogy megtaláljuk ezeket a szimptomatikus helyeket, az olvasónak, mind Hegel, mind pedig Marx olvasójának egy kettős elvárásnak kell megfelelnie. Bizonyos értelemben egyszerre kell működtetnünk a kétfajta olvasatot. Együtt kell haladnunk a kifejtés folyamatával, nem fennakadva a nyilvánvaló ellentmondásokon, a mű belső logikáját szem előtt tartva. Másrészt az olvasónak egy intellektuális lassítós eljárást kell kidolgoznia, amely a felhős helyeken lelassítja a tempót úgy, hogy azok ne párologjanak el és mozgásuk látható

---

<sup>16</sup> Louis Althusser: „A tőke tárgya”, in *Olvasni A tőkét*, 257. o. Fordította Moldvay Tamás és Szigeti Csaba.

legyen. Ez teszi lehetővé, hogy egy immanens kritikából mintegy magától hagyjuk kinőni a transzcendens kritikát.

Végeredményben azt mondhatjuk tehát, hogy a megértés mint kritika koncepciójával, egy olyan kritikafogalom közelébe kerültünk, amelyben maga a kritika saját tárgyához idomulva mozgásba lendül. A kritikának ez a proceduralizált fogalma, amely képes összekapcsolni és viszonyba állítani egymással a szövegimmanens és a szövegen kívüli kritikát, lesz majd az alapja annak a kritika értelmezésnek, amelyet többek között Michel Foucault szövegeiben érhetünk tetten. Foucault már így írhatott: „Megtanultuk, hogy az emberek szavait még megfogalmazatlan viszonyokban helyezük el, amelyeket első ízben mi mondunk ki és ezek mégis objektíve egzaktak. [...] A kritika most a szövegen kívül helyezkedik el, új külsőlegességet alkot hozzá képest, a szövegek szövegeit írva.”<sup>17</sup> Mindent összevetve azt láthatjuk tehát, hogy bár Adorno és Althusser egymástól nyilvánvalóan távol eső szerzők, mégis a filozófiai olvasásra vonatkozó eljárásaik, azaz Adorno kísérleti, asszociatív olvasása és Althusser szimptomatikus olvasási eljárása között párhuzamot lehet vonni. Az az olvasási mód tehát, amely nem tér ki az elől, ami Hegelben megérthetetlen, hanem éppen a megérthetlenségből kiindulva konstruálja meg a megértés, a racionalitás, a tudás új határait a filozófia lényegi feladatát jelöli Adornonál. Adornonál a filozófia lényege Hegel megfelelő olvasatának szabályaiból van levezetve. Althussernél pedig, mint azt fentebb láthattuk, a szimptomális olvasat szabályaiból akarjuk levezetni, „világra segíteni”, megkonstruálni az igazi marxista filozófiát, azt a marxista filozófiát, amelyet pedig Althusserék szerint szigorúan el kell választanunk Hegeltől: „Szakítani az olvasás vallási mítoszával: ez az elméleti szükségszerűség Marxnál úgy jelent meg, mint a »szellemi« totalitás, egészen pontosan mint a kifejező totalitás hegeli felfogásával való szakítás.”<sup>18</sup> Mindenütt ugyanaz az olvasási eljárás: Marx úgy olvassa Hegelt, ahogy Adorno, és Althusser úgy olvas Marxt, ahogy Marx olvassa Hegelt. Nem következhet-e ebből Althusser véleményével szembehelyezkedve a megértés általános dialektikus formája, amelyben – ahogy Adorno írja – megértés és kritika egymással párhuzamosan, egyidejűleg zajlik, mindig egyszerre megőrizve és megszüntetve az olvasat tárgyát, biztosítva a szövegek szövegeinek végtelen láncolatát és a filozófiai gondolkodás folytonosságát?

---

<sup>17</sup> Michel Foucault: „A történetírás módjairól”, in *A fantasztikus könyvtár*, 42. o. Fordította Romhányi Török Gábor.

<sup>18</sup> Althusser: *A tőkétől Marx filozófiájáig*, 23. o.

### Derrida Freud-értelmezése avagy az emlékezet filozófiája\*

Jacques Derrida egy különösen érdekes szövegét, a *Freud és az írás színtere*<sup>1</sup> című korai művét kiindulópontul választva ebben a tanulmányban az alábbi két kérdésre keresem a választ: (1) Hogyan válik Derrida Freud-értelmezése egy radikális metafizika-kritika kiindulópontjává? (2) Szolgálhat-e az emlékezet fogalma egy újfajta tudatfelfogás alapjául?

Derrida viszonya a pszichoanalízishez kétségtelenül bonyolult, nem csupán azért, mert több jelentős szövege is foglalkozik a pszichoanalízis elemzésével, és ezek nem kapcsolódnak egymáshoz szisztematikus módon,<sup>2</sup> hanem elsősorban azért, mert Derrida metafizika-kritikája döntő pontokon a pszichoanalízis gesztusait utánozza. Talán nem alaptanul szokták azt a megfogalmazást alkalmazni, hogy a dekonstrukció a filozófiai-metafizikai hagyomány egyfajta pszichoanalízisét hajtja végre.<sup>3</sup> Nem abban az értelemben, hogy Derrida a filozófiai szerzők és személyek rejtett vagy tudattalan indokait elemezné, ahogy azt például Nietzsche teszi különösen a *Túl jón és rosszon* első részében (*A filozófusok előítéleteiről*). Derrida a filozófiai szövegeket olvassa úgy, mint egy pszichoanalitikus, és ezekben a filozófiai szövegekben fedezi fel azokat a jelentőségteljes metafizikai elfojtásokat, amelyek – mivel az elfojtás sohasem teljesen sikeres – nyomot hagynak a szövegen, és gyakran az adott szöveg explicit szándékaival éppen ellentétes jelentésű olvasatokat tesznek lehetővé. Ezzel a módszerrel fedezi fel az írás szisztematikus elfojtását a filozófiai hagyományban az eleven hanggal szemben: ez az elfojtás Platóntól Husserlig és Saussure-ig jellemzi az európai gondolkodást. Tágabb értelemben pedig ezzel a módszerrel tárja fel azt a metafizikai hagyomány egészét meghatározó tendenciát, amely a távollét jelenlét általi elfojtásában áll: más szóval a supplementum, az emlékezeti pótlékok, az alteritás stb. elfojtását az eredeti, a tudat és a szellem fogalmai által.

---

\* A tanulmány megírását az NKFIH 120375, 129261, 132911 és 138745 számú pályázatai támogatták.

<sup>1</sup> Jacques Derrida: „Freud et la scène de l’écriture”, in uő. *L’écriture et la différence*. Paris, Seuil, 1967. 293–340. o.

<sup>2</sup> Derrida pszichoanalitikus témái: (1) a nyom és az írás problémája (*Freud et la scène de l’écriture*, op. cit.); (2) az ösztönök elmélete és a gyönyörelev uralma (J. Derrida: *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*. Paris, Aubier Flammarion, 1980.); (3) az emlékezet és az archiválás kérdése (J. Derrida: *Mal d’archive*. Paris, Galilée, 1996. – magyarul: J. Derrida: *Az archivum kínzó vágya*. Freudi impresszió. Ford. Bereczki Péter. In Derrida: *Az archivum kínzó vágya* – Wolfgang Ernst: *Archívumok morajlása*. Budapest, Kijarat Kiadó, 2008. 7-104. o.); (4) a szuverenitás és a kegyetlenség problémája a pszichében (J. Derrida: *Les états d’âme de la psychanalyse*. Paris, Galilée, 2000.); (5) ellenállás a pszichoanalízisnek (J. Derrida: *Résistance de la psychanalyse*. Paris, Galilée, 1996.)

<sup>3</sup> Lásd Marc Goldschmit: *Jacques Derrida, une introduction*. Paris, Pocket, 2003. 87–88. o.

A pszichoanalízis másrészt azért is érdekes Derrida számára, mert a tagadás olyan fogalmát dolgozza ki, amely nem azonos semmilyen, a metafizikából ismert fogalmi és gondolati alakzattal. A metafizikai tagadás alakzataira számos példát adhatunk a logikai tagadáson kívül is: ilyen a negativitás munkája Hegelnél, az elidegenedés Marxnál, a nihilizmus Nietzschénél, a szorongás Heideggernél, a semmités Sartre-nál stb. A pszichoanalízis azonban az elfojtás fogalmával a negativitásnak egy egészen új fogalmi formáját dolgozza ki. Derrida pszichoanalízisre vonatkozó dekonstrukciójának középpontjában pedig az elfojtás filozófiai átértelmezése és számtalan területen működő alakzatának feltárása áll.

Hogyan viszonyul Derrida a pszichoanalízis egészének hagyományához és elsősorban Freud gondolati hagyatékához?<sup>4</sup> Kiindulópontként szolgáljon egy olyan megállapítás, amely keretet adhat a következő elemzésekhez: *a tudattalan folyamatok működéséről alkotott pszichoanalitikus elmélet egyszerre része a metafizika hagyományának, és ugyanakkor az egyik legradikálisabb kísérlet e hagyománnyal való szakításra.* Egy Élisabeth Roudinescoval folytatott beszélgetésben így fogalmazott ezzel kapcsolatban Derrida: „Az 1963-tól 1965-ig terjedő időszakban dolgoztam ki a nyom fogalmát, ami a logocentrizmus és a falloctrizmus dekonstrukcióját irányította. Ekkoriban kezdtem érzékelni és elemezni Freud tartozását a metafizikai hagyománynak.”<sup>5</sup> Freud tehát benne áll a metafizikai gondolkodás nagy hagyományában, másfelől Freudnál már megjelennek a metafizikai tudatfogalommal való szakítás jelei is: „A nyom problematikáját, mint a megkérdőjelezés nagy elvét és a dekonstrukció stratégiai emelőerejét szükséges volt egyszerre a pszichoanalízisen túl és a pszichoanalízis határain elhelyezni.”<sup>6</sup>

Derrida Freud-kritikája tehát Freud kettősségét hangsúlyozza: elméleti műveiben egyszerre vannak jelen a metafizikai gondolkodásból eredő fogalmak és a metafizika meghaladásához vezető kísérletek. Ezt Freud nem vehette észre, de egy éber és kritikus gondolkodásnak éppen az lenne a feladata, hogy e különböző tendenciákat elkülönítse és a nem metafizikai gondolkodás kezdeményeit továbbvigye. „Radikalizálni kell tehát a nyom freudi fogalmát, és kivonni a jelenlét metafizikájának hatóköre alól, amely még fogva tartja (különösen az olyan fogalmakban, mint a tudat, a tudattalan, az észlelés, az emlékezet, a

---

<sup>4</sup> Derrida Freud-értelmezésének jelentős irodalma van. John Forrester: *The Seductions of Psychoanalysis. Freud, Lacan and Derrida.* Cambridge, Cambridge University Press, 1990.; Gabriele Schwab (szerk): *Derrida, Deleuze, Psychoanalysis.* New York, Columbia University Press, 2007., Paul Earlie: *Derrida and the Legacy of Psychoanalysis.* Oxford, Oxford University Press, 2021.

<sup>5</sup> Jacques Derrida: *De quoi demain... Dialogue avec E. Roudinesco.* Paris, Fayard Galilée, 2001. 275. o.

<sup>6</sup> Uo.

valóság stb.).”<sup>7</sup> A metafizika korszakának jellemzője: „a jelenlét mint tudat, az önmaga számára való jelenlét a tudat/tudattalan oppozíciójában elgondolva.”<sup>8</sup> Derrida tehát azt javasolja, hogy különítsük el világosan azokat a tendenciákat, amelyek a pszichoanalízisben túlmutatnak a metafizikán, és ezeket gondoljuk újra, radikalizáljuk és mélyítsük el, illetve aknázzuk ki, másfelől tárjuk fel azokat a maradványokat, amelyek egy avitt jelenlét-metafizikához tartoznak – Freud esetében ez utóbbi egyértelműen a tudat mint jelenlét képzetköréhez tartozó fogalmak hálózata. Világosabban megfogalmazva: a metafizikai gondolkodás meghaladására alkalmas a nyom, a vonás, a beíródás, bevésődés, továbbá az eredeti késés, illetve az utólagosság fogalma; a jelenlét-metafizika nyomait őrzi a tudat, a tudatelőttés, a tudattalan, az észlelés, az emlékezés, a valóságelv, az elnyomás, az elfojtás, az én, a szubjektum stb. fogalma. Derrida Freud-elemzéseiben, úgy vélem, nem csak az az érdekes, ami a metafizikai maradványok kritikájaként olvasható, bár a pszichoanalitikus elmélet vonatkozásában ez is nagyon tanulságos. Ez azonban a „könnyű” probléma. A „nehéz” probléma ezzel szemben az, hogy mennyiben járul hozzá Freud elmélete a jelenlét-metafizika, a tudat mint az önmaga számára való jelenlét elméletének meghaladásához?

#### Az emlékezet filozófiája felé

Derrida Freud-interpretációja legalább három dimenzióban mozog. A szöveg egyrészt azokkal az analógiákkal és metaforákkal foglalkozik, amelyek Freud írásaiban a szemléltetést segítik elő: ezek elsősorban technikai metaforák (például az optikai metaforák, az írás, beírás metaforái, vagy az archiválás metaforái s a többi). Másrészt az elemzés egy „mélyebb értelemben” (ha ennek a kifejezésnek van egyáltalán értelme a dekonstrukció vonatkozásában) a metafizikai gondolkodás nyomait tárja fel Freud gondolkodásában. Harmadrészt pedig Derrida elemzése – és szerintem ez a legfontosabb rétege a *Freud és az írás színterei* című tanulmánynak – egy nem teljesen explicitté tett filozófiai kísérlet arra vonatkozóan, hogy Freud szövegeinek metaforikája alapján a tudat nem metafizikus leírását kísérelje meg. Ezt nevezném úgy, hogy lefekteti az emlékezet fenomenológiájának alapjait. Míg a klasszikus fenomenológia még nem tudott kiszabadulni a tudat elgondolása kapcsán az észlelés paradigmájából,<sup>9</sup> a

---

<sup>7</sup> Derrida: *Freud et la scène de l'écriture*, 339. o.

<sup>8</sup> Uo. 294–295. o.

<sup>9</sup> Az „észlelés privilegizálása”, illetve az „észlelés paradigmája” kifejezést Marc Richir használja a fenomenológiai hagyományra vonatkozó átfogó kritikája során. Marc Richir: *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*. Grenoble, Millon, 2000. 30–31. o.

későbbi fenomenológia különféle utakat keresett erre.<sup>10</sup> Derrida Freud-értelmezése egy olyan kezdeményezés, amelynek az alapján ki lehetne dolgozni a tudat egy olyan fogalmát, amely az emlékezet paradigmájára épül, vagyis az emlékezetet nem az észlelés kiegészítésének, hanem minden lehetséges észlelés alapjának tekinti.

A fenomenológia szerint a tudat legalapvetőbb jellemzője az intencionalitás és az időtudat, és az emlékezet mindössze az egyik funkciója a tudatnak más egyéb funkciók mellett, ráadásul olyan funkciója, amelynek magyarázatához és leírásához, úgy tűnik, elegendő az időtudat szerkezetének pontos elemzése. Az emlékezet egy a múltban átélt, és ezért jelenlévő (mármint a múlt pillanat számára jelenlévő) tapasztalatnak a jelenben való felidézése, vagyis jelenvalóvá-tétele: a múltbéli tartalom re-prezentációja (*Ver-gegenwärtigung*). Derrida a korai Husserl-elemzéseiben bemutatja, hogy nem pusztán az időtudat alapozza meg az emlékezetet, hanem már Husserlnél is feltárható az a fordított viszony, hogy az időtudat a múltra vonatkozó tudatra, vagyis az emlékezésre alapul, más szóval valamiféle transzcendentális nyomra és ősrírásra. „Az eleven jelen önmagasága eredendően nyom. [...] Az eredendő-létet a nyom alapján kell elgondolnunk, és nem fordítva. Ez az ősrírás munkálkodik az értelem eredeténél.”<sup>11</sup>

Ez a gondolat explicitté válik a Freudról szóló elemzésekben, ahol mind az emlékezet mint nyom, mind az emlékezet mint archiválás önálló vizsgálódás tárgya lesz. Freud számára ugyanis Derrida szerint az emlékezet kitüntetett szerepet játszik a psziché leírásában. „Az emlékezet nem a pszichikai rendszer egyik tulajdonsága más egyéb tulajdonságok között, hanem magának a pszichikai rendszernek a lényege.”<sup>12</sup> Vagyis a psziché megértésében nem az intencionalitásra kell koncentrálnunk, hanem az emlékezetre. Az emlékezet eredetibb, mint egy olyan jelenbéli tapasztalat, amelyet megőrizhetnénk az emlékezetben. Nem az intencionális tapasztalat, vagy az idő élménye, vagy a test érzése „van jelen”, hanem az emlékezet. Nem egy egykori intencionális tapasztalatra emlékezünk utólag, hanem az emlékezet egésze már jelen kell hogy legyen ahhoz, hogy intencionális, jelenbeli tudatról beszélhessünk. Az emlékezet azonban az, ami *par excellence* nincs jelen. Derrida kiindulópontja Freud 1895-ös szövege, az *Entwurf einer Psychologie (Egy tudományos pszichológia tervezete)*. Ebben a különös, neuropszichológiai szövegben számtalan izgalmas újítás található.

---

<sup>10</sup> Pl. az etikai viszony Lévinasnál, a fantázia Richirnél, az adódás Marionnál.

<sup>11</sup> Jacques Derrida: *A hang és a fenomén. A jel problémája Husserl fenomenológiájában*. Budapest, Kijárat, 2013. 107. o. Fordította Seregi Tamás.

<sup>12</sup> Derrida: *Freud et la scène de l'écriture*, 299. o.

A Derrida által elemzett témák közül most csak hármat ragadnék ki: (1) a nyom, illetve a vonás mint eredeti különbség, (2) az idő, és (3) az utólagosság (*Nachträglichkeit*) fogalmát.<sup>13</sup>

#### (A) A nyom fogalmának átalakulása

Ahogy azt a Laplanche-Pontalis féle szótár *Emléknyom*<sup>14</sup> szócikke hangsúlyozza, „az emléknyom freudi felfogása jelentősen eltér az engramma empirikus felfogásától”. Az engramma a valósághoz hasonlító lenyomat, az emlékezet anyagába bevésődő külső forma, amely azután ott megőrződik, ahogy a kihűlő viasz megőrzi a pecsétgyűrű lenyomatát. Ez az emlékezet legegyszerűbb modellje, és megfigyelhető, hogy a modell minden eleme csak akkor értelmes, ha „jelen” van. Jelen van a képlékeny anyag, jelen van a gyűrű mint forma, és a folyamat végén jelen van a lenyomat, mint emléknyom.

Az emléknyom azonban Freud szerint nem így működik. Az emléknyom először is más nyomokkal együtt különféle rendszerekbe szerveződik, és ezek a rendszerek megszabják a megőrződés lehetőségét, a felidézés mikéntjét (egy bizonyos összefüggésben felidéződik, más összefüggésben nem), és a felejtés módját. Az emléknyom tehát nem egy individuális kép a jelenben, amit a múltból őrzünk, hanem valami, ami csak úgy létezik, hogy aktualizálódik, az aktualizálódás folyamatában létezik, illetve keletkezik. Nem csak különféle összefüggésekbe illeszkednek az emléknyomok, hanem különféle rendszerek között változtathatják a helyüket, és ekkor megváltozik az „értékük” is. Az *Entwurf* szövegében Freud meghökkentő módon jár el: úgy próbálja meg leírni az emléknyom neuronális készülékbe való beíródását, hogy nem támaszkodik semmilyen módon a tárgyak és a nyomok közötti hasonlóságra (vagyis mintha mondjuk egy nyúl tapasztalatának emléke a neuronális hálózatban aktualizálódó valamiféle nyúlszerű, vibráló kép lenne, egy hálózati minta, amelyen ide-oda áramlana a feszültség). Az emléknyom az úttörés (*Bahnung*) egy sajátos esete, az útvonal vagy pálya (*Bahn*) kialakítása: az úttörés, útvonalnyitás következtében és során az egyik útvonalra könnyebben jut el az energia mint egy másikra. Az izgalomnak, miközben eljut az egyik neurontól a másikig,

---

<sup>13</sup> Nem fogok tehát beszélni számos olyan témáról, amely Derrida gondolkodásának a pszichoanalízishez való tágabb viszonyát árnyalná; ezekhez a témákhoz lásd pl. René Major: „Derrida, Lecteur de Freud et de Lacan.” *Études Francaises* Vol. 38, 2002/1-2. 165–178. o. Derrida Freud-olvasatához ugyanakkor kiváló bevezetést ad az alábbi két tanulmány: Joel Birman: „Écriture et psychanalyse: Derrida, lecteur de Freud.” *Figures de la Psychanalyse* N. 15. 2007/1. 201–218. o.; Philippe Cabestan: „Spectres de Freud: Derrida et la psychanalyse.” *Revue de métapsychique et de morale* 2007/1. 67–71. o.

<sup>14</sup> J. Laplanche – J.-B. Pontalis: *A pszichoanalízis szótára*. Budapest, Akadémiai, 1994. 136. o. Fordította Albert Sándor és mások.

bizonyos ellenállást kell legyőznie, az úttörés pedig nem más, mint olyan átalakulás, amelynek következtében az ellenállás csökken, és az izgalom könnyebben jut el az egyik helyről a másikra. Egy útvonal kialakul és bejáródik – ez az emlékezés modellje. Freud szándéka szerint ennek a modellnek semmi köze a hasonlósághoz és a lenyomatszerűséghez.

Ez a leírás azért érdekes Derrida számára, mert az emléknym mint *Bahnung* fogalma a nyom fogalmát távol tartja mindenféle jelenlétszerű rögzültségtől. A nyom nem „jelen van” a nyomok raktárában, hanem bizonyos összefüggésben aktualizálódik, vagyis bizonyos összefüggésben jelenvalóvá válik, más összefüggésben nem. Kettős metaforika alakul így ki a psziché vonatkozásában: „A pszichikum tartalmát egy redukálhatatlanul grafikus lényegű szöveg fogja reprezentálni. A pszichikai apparátus struktúráját pedig az írás gépezete fogja reprezentálni.”<sup>15</sup> Derrida elemzései az írás növekvő jelenlétét és szerepét állapítják meg Freud szövegeiben a *Bahnung* fogalmától a *Varázsnotez* leírásáig. Ez természetesen önmagában is érdekes, most azonban arra a tudatfelfogásra fókuszálok, amelyet ez alapján ki lehet, vagy ki kellene dolgozni.

Freud a következő követelményt állítja fel egy olyan neuronális rendszerrel szemben, amelyet pszichéként kell értenünk. Ennek a rendszernek két funkciót kell biztosítania: (1) a nyom állandóságát és (2) a fogadó szubsztancia állandó tisztaságát és fogadóképességét. Freud elutasítja azt a korban közkeletű nézetet, amely ezt a problémát úgy oldja meg, hogy felteszi az észlelő sejtek és az emlékező sejtek különbségét.<sup>16</sup> Inkább a kapcsolatok különféle hálózatainak a képével próbálkozik. Az emlékezet magyarázatára első lépésben a *Bahnung* (Derrida ezt *frayage*-nak fordítja) fogalmát vezeti be, amely nagyjából úttörést, egy útvonal vágását jelenti. A kifejezés egyfelől szakítás a jelenlévő nyom fogalmával, másfelől szakítás a képszerű hasonlóság fogalmával, vagyis szakítás azzal a közkeletű gondolattal, hogy az emlékezés valamilyen emlékezeti tárolóban megőrzött kép behívása a tudatba. A második lépésben azonban bonyolódik az analógia: nem egyszerűen a *Bahnung*, az útvonalvágás jelenti az emlékezetet, hanem kiderül, hogy a *Bahnungok* közötti különbség az, ami aktualizálódik, és az emlékezet alapját jelenti. Ugyanúgy, ahogy az erők differenciális viszonyban állnak egymással, a különféle neuronális útvonalvágások is differenciális viszonyban állnak egymással. Vagyis nem önmagukban azok, amik, hanem mindig a többihez képest. Ez már bonyolultabb kép, viszont kapóra jön Derridának, aki így a nyomstruktúra háttérében felfedezni véli Freudnál is a *différance* mozgását. A következőképpen fogalmaz: „A nyom mint emlék

---

<sup>15</sup> Derrida: *Freud et la scène de l'écriture*, 297. o.

<sup>16</sup> Uo. 298. o.

nem a tiszta Bahnung (út/útvonal/útvonalvágás), amit mindig újra megtalálhatnánk mint valamiféle egyszerű jelent, hanem sokkal inkább a megragadhatatlan és láthatatlan különbség a Bahnungok között.”<sup>17</sup>

## (B) Az idő

Ha a pszichikus rendszernek csak a világhoz kapcsolódó észlelő rendszere működne, akkor egy állandó, kontúrok és értelmes különbségek nélküli jelenben élnénk. Ám ez valójában nem a tudat élete lenne, hanem csak élet lenne, öntudat, akarat és emlékezet nélkül. A psziché annyiban él, amennyiben emlékezik, élete az emlékezetben valósul meg, a jelen élménynek az emlékektől való állandó elkülönülőzésében.

Ha az emlékezet alkotja a psziché lényegét, akkor az első alkalom sohasem lehet tisztán és önmagában az első: az első alkalom, az ismerettel való első találkozás, az első benyomás, az első tapasztalat valójában már mindig is a másodikhoz, illetve a sokadikhoz *képest* első tapasztalat. Csak az önmagát ismétlő sorozat sokadik (illetve legalább második-harmadik) eleméhez képest van értelme az elsőről beszélni. Az első tehát nem az eredeti, hanem a megismételthez képest utólag megkonstruált, retoraktívan feltételezett első. „Az ismétlés nem az első benyomásra következik – írja Derrida –, lehetősége már jelen van, mégpedig a pszichikai neuronok által kínált első ellenállásban. Az ellenállás maga pedig csak akkor lehetséges, ha az erők szembenállása eredendően tart az időben és ismétlődik. Így pedig maga az *első alkalom* válik rejtélyessé.”<sup>18</sup> Van tehát valamiféle eredeti ismétlés (*répétition originaire*), amiről nem tudunk másképp gondolkodni, minthogy magának az életnek a védekezése a kétféle halállal: az energia túláradásával vagy az energia hiányával szemben. Egy működő pszichés rendszernek bizonyos ingerszintre van szüksége, ám ezeket az ingereket le is kell tudnia vezetni. Ez csak az ismétlés, a levezető utak (Bahn) ismételt használata révén lehetséges. Freud neurológiai nyelvezetét Derrida átfordítja a filozófia nyelvezetére, és azt állítja, hogy az ismétlés nem egy eredeti és első benyomást ismétel meg, hanem az ismétlés az eredeti.

Nincs tehát első benyomás és első tapasztalat, a tapasztalat már mindig egy ismétlési mechanizmus eredménye. Így ha nem is beszélhetünk eredeti tapasztalatról, azt talán mégis

---

<sup>17</sup> Uo. 299. o.

<sup>18</sup> Uo. 301. o.

állíthatnánk, hogy van valami „eredeti”, ami mindent megelőz: ez pedig nem más, mint maga az élet. Az élet, ami a psziché működésével és időben való megmaradásával azonos. Ám itt is el kell kerülni a jelenlétfizika csábításait Derrida szerint. Ha a tudat leírásában minden jelenlétszerű mozzanat kiiktatása után feltételezzük, hogy az élet viszont eredeti önadottság, akkor valójában még megmentjük a jelenlétfizika egy aprócska darabját, ugyanúgy, ahogy Husserl *Első karteziánus elmélkedése* szerint Descartes a szubjektivitás gondolkodó szubsztanciává alakításával még megmenti a világ egy darabkáját. Az élet sem az első. „Kétségtelen, hogy az élet megvédi magát az ismétlés, a nyom, a différance révén. Ám óvakodnunk kell ettől a megfogalmazástól: nincs *először* jelen az élet, amely *azután* megvédené magát, elnapolná és megőrizné magát a différance-ban. [...] Az életet nyomként kell elgondolni mielőtt jelenlétként határoznánk meg.”<sup>19</sup>

### (C) Utólagosság

A Freud által kínált fogalmi eszközök közül erre a legalkalmasabb a *Nachträglichkeit* fogalma. Az utólagosság az elsődleges folyamatok szintjén szintén nem két jelenlétfizika közötti eltolódott viszonyt jelent, mintha az egyik jelent egy másik, későbbi jelen valamilyen módon befolyásolna. Az utólagosság szerkezetében az a legmegdöbbentőbb, hogy tulajdonképpen a folyamat egyik pillanatában sincs semmi „jelen”. Mire a folyamat végén egy sajátos értelem kibontakozik, addigra az az értelem is az idő labirintusaiban torzuló és önmagát alakító, közvetlenül nem, csak pótlólagos jeleiben közvetetten megjelenő értelemnek bizonyul. A *Nachträglichkeit* a psziché időiségének szintizta paradoxalítását viszi színre. A késésben-lét (*retardement*) és az utólagosság levezethetlensége kapcsán jegyzi meg Derrida, hogy alighanem ez Freud nagy felfedezése.<sup>20</sup> Ezt a megjegyzést talán átfogalmazhatjuk úgy, hogy ez Freud nagy *filozófiai* felfedezése. Ez ugyanis valami olyasmi, ami teljes mértékben szakítást jelent az önmaga számára jelenlétfizika tudat transzcendentális és fenomenológiai „mítoszával”.

Az utólagosság azt jelenti, hogy bizonyos emléknymok utólag átdolgozódnak az újabb tapasztalatok, vagy egy újabb fejlődési fázis elérése révén. Ez az átalakulás azonban nem kiegészítést jelent, hanem újraformálódást: vagy egy első értelem megjelenését, vagy egy teljesen új értelem kialakulását. Ez a folyamat azonban, azáltal, hogy visszamenőleges hatású,

---

<sup>19</sup> Uo. 302. o.

<sup>20</sup> Uo. 303. o.

megváltoztatja az időrend linearitását és felborítja az oksági összefüggések logikus sorrendjét. Az utólagosság fogalma szakít a lineáris temporalitás képzetével és az oksági meghatározottság gondolatával. A hallucinatorikus vágyteljesülés mellett az utólagosság az Freud metaelméletében, ami a legegyértelműbben szakít a valóságelv (a jelenlét-metafizika) logoszával.

A legfontosabb gondolat az, hogy a pszichés fejlődés nem egyirányú folyamat, amely a múltból vezetne a jelen, majd a jövő felé. A pszichés fejlődésben legalább ugyanekkora jelentősége van a jelen múltra való visszahatásának, tehát egy ellenkező irányú temporális viszonynak. Freud a következőket írja Fliessnek 1896. december 6-án: „azzal a feltevéssel dolgozom, hogy lelki mechanizmusunk egymásra rétegződéssel alakul ki, oly módon, hogy az emléknymokból rendelkezésre álló anyagok időről időre, az új kapcsolódásoktól függően egyfajta átrendeződésen, átíráson mennek keresztül.”<sup>21</sup> Az utólagosság időisége olyan retroaktív hatásmechanizmust jelent, amelynek értelmében a szubjektum nem a múlt változtathatatlan képzetével dolgozik, hanem a jelen állapot fényében visszamenőleges hatással megváltoztatja a múltat, múltbéli eseményeknek új értelmet ad, olyan új értelmet, amely a jelen értelemösszefüggésébe jobban integrálódik. Hirtelen megért valamit, amit eddig nem értett, vagy rosszul értett. Ez első pillantásra egyfajta visszafelé fantáziálásnak tűnik (Jungnál meg is jelenik a *Zurückphantasieren* kifejezés), ám ez félrevezető megfogalmazása a folyamatnak. A visszafelé fantáziálás azt sugallja, hogy a múltnak egyértelmű és szilárd, objektív állaga van, és ezt utólag, egy új tapasztalat fényében visszamenőleg megváltoztatjuk a fantáziában. A valóságos tapasztalatból így fantáziált tapasztalat lesz. Ez azonban megint csak két jelen viszonyává változtatná a retroaktív visszahatást. Derrida abban látja Freud nagy felfedezését, hogy nincs eredeti tapasztalat, amelyet azután később visszamenőlegesen megváltoztatnánk valamiféle neurotikus önkénynek megfelelően, hanem már az „első” tapasztalat is visszamenőleg bizonyul elsőnek, vagyis az utólagosság temporális körében, és egy későbbi tapasztalat függvényében.

Ezt az első pillantásra túlzó feltevést azonban érdemes pontosabb leírásokkal alátámasztani. „Nem általában az átélt élmény dolgozódik át utólagosan, hanem kitűntetett módon csak az, ami a megélés pillanatában nem tudott teljesen integrálódni egy jelentésösszefüggésbe. Az ilyen élmény modellje a traumát okozó esemény.”<sup>22</sup> A pszichoszexuális fejlődés nem csupán egymásra következő fázisok sorozata, hanem a korábban

---

<sup>21</sup> A levelet idézi Laplanche-Pontalis: *A pszichoanalízis szótára*, 519. o.

<sup>22</sup> Uo. 520. o.

érthetetlen, különös, rejtélyes és nyugtalanító emléknymok újra feldolgozása és egy új fejlődési szintnek megfelelő „értelmezése”: tehát emlékké formálása, vagy száműzése a tudattalanba. Az utólagosság klasszikus leírása a *Farkasember* című esettanulmányban található. Az utólagosság ráadásul nem csupán egyszer, hanem több fázisban történik meg. A farkasember az ösjelenetet „csak az álom időszakában, négyévesen [értette meg], nem pedig a megfigyelés időszakában. Másfél évesen gyűjtötte össze azokat a benyomásokat, amelyek utólagos megértése csak az álom időszakában, fejlődése során, nemi éréskor és szexuális keresése által vált lehetségessé.”<sup>23</sup> Ugyanennek a fejezetnek egy másik lábjegyzetében pedig így ír: „Egyszerűen az utólagosság egy második esetéről van szó. A gyermeket másfél éves korában éri egy benyomás, amelyre nem tud megfelelően reagálni, csak a benyomás négy éves korban történő újbóli felelevenítése során érti meg s merül bele, s csak két évtizeddel később, az analízisben képes tudatos gondolati tevékenység révén megérteni, hogy mi játszódott le benne akkor. Az analizált ekkor joggal hagyja figyelmen kívül a három időbeli szakaszt, s jelenlegi énjét belehelyezi a régmúlt helyzetbe.”<sup>24</sup> Az esetleírás középpontjában álló híres álom a faágon ülő, figyelő farkasokkal utólag mozgósítja a másfél éves korban tett megfigyelés négy éves korban történt „felfogását”. Ami másfél éves korban semleges, de azért különleges és nyugtalanító benyomás volt, az négyéves korban már egy új kontextusban értelmezve egyenesen traumatikus emlékké válik és elfojtás alá kerül, majd ez az elfojtott emlék kezdi meg a maga föld alatti munkáját asszociatív láncokon, neurotikus tüneteken és meglepő álmokon keresztül. Nem egy egykori jelen (a tapasztalat jelene) jelenlévő emléknymának a jelenlévő értelmezése változik meg – ez így túlságosan egyszerű lenne. A nem teljesen feldolgozott élmény utólagosan válik traumatikus emlékké, ezáltal utólagosan kerül elfojtás alá és utólagosan tér vissza az elfojtásból. Az elfojtás nem az első tapasztalattal veszi kezdetét, hanem a második feldolgozással. Az utólagosság filozófiai értelme az, hogy az első, ami lehetővé teszi a rákövetkező lépéseket, maga is utólag képződik meg, újabb fejlődési fázisok tükrében. Fontos észrevennünk, hogy az utólagosság nem egyszerűen elhalasztott megértést jelent, vagyis nem azt, hogy egy élményt csak késve, utólag értünk meg. Ebből az következne, hogy az élmény tartalma változatlan, csak az élményre vonatkozó felfogás változik. Ám Freud intenciója éppen az, hogy belássuk: az utólagosság magát az élmény tartalmát is megváltoztatja, vagyis nem új értelmezés születik, hanem az *élmény maga* születik meg jóval tényleges lezajlása után.

---

<sup>23</sup> Sigmund Freud: „Egy kisgyermekkorai neurózis története »A farkasember«”, in *Sigmund Freud Művei VII. A farkasember. Klinikai esettanulmányok II.* Budapest, Filum, 1998. (75–188.) 110. o.

<sup>24</sup> Uo. 117. o.

A kérdés az, hogy az utólagosság vajon különleges és ritka pszichikai esemény-e más, szokásosan kialakuló képzetekhez képest? Derrida azt sugallja, hogy nem: az utólagosság szerkezete jellemzi az összes emléket. Ha a psziché alapvető működés módja nem a jelenben zajló észlelés, hanem az emlékezet, illetve az emlékezet alapján működő valóságészlelés, akkor valójában minden értelmes élmény az utólagosság nyomait viseli magán. Az élmények három csoportjáról beszélhetünk: (1) az utólagosan traumatikussá váló élményről (a semleges szexuális jelenet a későbbi pszichoszexuális fejlődés felől visszatekintve a szexuális csábítás traumatikus élményévé válik, amit el kell fojtani); (2) a közvetlen traumatikus élmény mindig csak utólagos feldolgozás következtében változhat át elfogadott élménnyé; (3) egy „normális” élmény azáltal utólagos, hogy az értelmezése és emlékként való feldolgozása, raktározása és integrálása más emlékek közé egy értelmes elrendezésben mindig magában rejt egyfajta utólagosságot a tapasztalat közvetlen, nyers és még értelmetlen behatásához képest.<sup>25</sup>

A tudattalan időtlensége azt jelenti, hogy *más* az időisége, mint a tudatos élményeknek és a tudatosan felfogott és átélt eseményeknek. Ez egy furcsa, „föld alatti” időiség, olyan, mint a vakond útja föld alatti járataiban, amelyeknek csak a felszíni nyomait látjuk az elszórt vakondtúrásokban. „A sűrűben vágott út metaforája, amely oly gyakori Freud leírásaiban, mindig a pótlólagos utólagosság (*retardement supplémentaire*) és az értelem utólagos rekonstitúciójának témájával van kapcsolatban, egy olyan rekonstitúcióval, amely a vakond útvonalai után, egy benyomás föld alatti munkálkodása után következik.”<sup>26</sup> Az értelem és az utólagosság fogalmai úgy kapcsolódnak össze, hogy azt a benyomás láthatatlan tevékenységével tudnánk érzékeltetni, egy olyan föld alatti munkával, amelyet a fenomenológia és a tudatfilozófia nem képes elgondolni, mert csak a ténylegesen megjelenővel foglalkoznak.

Derrida Freud-értelmezése tehát nem csupán az írás problémáját és az írással kapcsolatos metaforákat mutatja ki Freud szövegeiben (ahogy azt a legtöbb értelmező hangsúlyozza), hanem Freud antimetafizikus tudatfelfogását is világosan és körülírtan rögzíti, továbbá javaslatot tesz egy olyan emlékezet-filozófiára, amely nem a tudat jelenlétének fogalmára támaszkodik, hanem az eredeti különbség, a pótlólagosság és az utólagosság fogalmaira. Derrida kritikai törekvése nem annyira az, hogy a tudat „metafizikai” fogalmát a tudattalan „kevésbé metafizikai” fogalmával helyettesítse. A tudattalan fogalma önmagában nem mentesít közvetlenül a jelenlét-metafizika meghatározottságaitól. Inkább úgy

---

<sup>25</sup> Ezen a ponton merülne fel az archiválás problémája, amit Derrida *Az archívum kínzó vágya* című szövegében elemez.

<sup>26</sup> Uo. 317. o.

fogalmazhatunk, hogy Derrida abban látja a metafizika kritikai meghaladásának lehetőségét, hogy a tudat *nem jelenlétszerű* folyamatainak bemutatására fókuszálunk, és kidolgozzuk az emlékezet filozófiáját a *nyom* fogalma alapján.

Lengyel Zsuzsanna Mariann

## A kritika mint hermeneutikai praxis Hans-Georg Gadamernél<sup>1</sup>

*Minden felelős filozofálást új,  
kritikai tudatnak kell kísérsnie.*<sup>2</sup>

Gadamer filozófiájának fejlődése szempontjából meghatározó volt Kant *kritikai korszaka*. Ezért egyáltalán nem lényegtelen kérdés, hogy mit jelent Gadamer számára a kritika, s hogyan látta hermeneutika és kritika egymáshoz való viszonyát. Másként fogalmazva: Gadamernek a Kanthoz való viszonya felfogható a hermeneutikának a kritikához való viszonyaként is. Mielőtt ezt a kapcsolódást rekonstruálnám, érdemes a róla szóló jelenkori vita szituációjából kiindulni.

Günter Figal úgy véli, a jelenkori hermeneutikai diszkusszió alapfelállításához szervesen hozzátartozik a kérdés, hogy „a megértés lehet-e kritikai”,<sup>3</sup> amelyre – meggyőződése szerint – csak negatív válasz adható, ha a gadameri filozófiai hermeneutikához tarjuk magunkat.<sup>4</sup> E köztudatban élő nézőpontot E. Angehrn a következőképpen összegzi: a *hermeneutika és kritika* fogalompár, amely a tradíció számára még egymást kiegészítő, komplementer diszciplínák összetartozásaként létezik (és Schleiermacher *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament* című klasszikus előadása<sup>5</sup> is ezt szemlélteti) „ma inkább antitézisként értendő”.<sup>6</sup> A jelenkori viták uralkodó nézőpontja szerint a „kritikát szembe kell állítani a hermeneutikával”.<sup>7</sup>

Figal Habermasnak az 1967-ben kezdődő vitáját emeli ki a gadameri hermeneutikával szemben mértékadó ellenvetésként, amelynek egyik súlypontja a kritikai gondolkodás alapjaira irányuló kérdés volt a „hermeneutika és ideológiakritika” opozíció keretében. Ez alapján a hermeneutikában nincs helye a megértés kritikai módjának, Habermas szerint ugyanis Gadamer túl nagy hangsúlyt helyez az előítéletek, a tradícióhoz és a történelemhez való

---

<sup>1</sup> A tanulmány megírását a Magyar Tudományos Akadémia Bolyai János Kutatási Ösztöndíja (BO/00457/20/2) támogatta.

<sup>2</sup> Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*, 2. jav. kiadás, Budapest, Osiris, 2003. (a továbbiakban: IM<sup>2</sup>) 29. o. Fordította Bonyhai Gábor. Frissítette Fehér M. István.

<sup>3</sup> Günter Figal: „Verstehen – Verdacht – Kritik”, in Rahel Jaeggi – Tilo Wesche (szerk.): *Was ist Kritik?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009. 339–352. o. Itt: 339. o.

<sup>4</sup> Figal: *Verstehen – Verdacht – Kritik*, 339. o.

<sup>5</sup> Frindrich Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*, szerk. Manfred Frank, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977.

<sup>6</sup> Emil Angehrn: „Hermeneutik und Kritik”, in Rahel Jaeggi–Tilo Wesche (szerk.): *Was ist Kritik?*, id. kiad. 219–338. Itt: 319. o.

<sup>7</sup> Angehrn: *Hermeneutik und Kritik*, 319. o. (kiemelés az eredetiben)

hozzátartozás hermeneutikai rehabilitációjára. Ezért a *hermeneutika univerzalizációs igényével* szembeni ellenvetésként a *kritikai felvilágosodás* szükségességét, az *emancipatorikus gondolkodást* javasolja.<sup>8</sup> Habermas argumentációját Figal röviden úgy összegzi, hogy a hermeneutika gadameri változata csak a „normál megértést” (*das normale Verstehen*) világítja meg, tehát alapvetően a megértés regulatív-modelljére korlátozódik.<sup>9</sup>

Habermas elsősorban azt veti Gadamer szemére, hogy megértésfogalmának az „egyetértés” (*Einverständnis*), a véleménykülönbségeknek a konszenzus irányába való terelése a célja, s ez maga után vonja e hermeneutika asszimilatív, a másik másságát megszüntető jellegét.<sup>10</sup> A hermeneutika ezzel összefüggésbe hozott univerzalizációs igénye Habermasnál egyet jelent az univerzális egyetértésre irányuló általános igénnyel,<sup>11</sup> amelyből felfedezni vélte a gadameri hermeneutika felvilágosodásellenes és autoriter-konzervatív pozícióját. Innen nézve a hermeneutika értelmét legfeljebb az adhatja, hogy ellensúlyként létezik a felvilágosodás és kritika abszolutizációjával szemben. E gadameri pozíció gyengeségét Habermas abban látta, hogy a normál megértés mint egyetértés nem minden esetben jelent valódi megértést, ezért szerinte szükség van egy radikálisabb korrektívumra, egyedül az ész által elkötelezett kritika kiegészítésére. Később a derridai dekonstrukció szintén affirmatív gondolkodást lát a

---

<sup>8</sup> A dokumentumok jól ismertek. A vita Habermas 1967-es recenziójával kezdődik; lásd. Jürgen Habermas: *Ein Literaturbericht: Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main, 1967. 251–290. o. Magyarul: Jürgen Habermas: „A hermeneutikai megközelítés”, in uő. *A társadalomtudományok logikája (Szakirodalmi áttekintés)*, Budapest, Atlantisz, 1994. 207–247. o. Fordította Bacsó Béla é.m. Habermas 1967-ben közzétett recenziója először a Gadamer és Helmuth Kuhn által szerkesztett *Philosophische Rundschau* mellékleteként jelent meg (5. füzet, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1967.). E recenzió újabb változata *Zu Gadamer's „Wahrheit und Methode”* címen olvasható a *Hermeneutik und Ideologiekritik* kötetben. (Karl-Otto Apel (szerk.): *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971. 45–56. o.) Szintén 1967-ben jelent meg Gadamernek e habermasi kritikára adott válasza *Retorika, hermeneutika és ideológiai kritika* címmel; ld.uő. *Kleine Schriften I. Philosophie-Hermeneutik*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1967. 113–130. o.; újrányomva: *Hermeneutik und Ideologiekritik*. 57–82. o. Lásd még Hans-Georg Gadamer: *Gesammelte Werke*, 1–10. kötet, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986–1995. (a továbbiakban *GW*) 2. kötet 232–250. o. Magyarul: Gadamer: „Retorika, hermeneutika és ideológiai kritika”, in Bacsó Béla (szerk.): *Filozófiai hermeneutika*, Budapest, Cserépfalvi, 1990. 171–188. o.) A második forduló Habermas válaszával kezdődik, amelyet *A hermeneutika univerzalizációs igénye* címen publikált 1970-ben a Gadamer 70. születésnapjára összeállított *Hermeneutika és dialektika* című kiadványban; lásd. Jürgen Habermas: „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik”, in Rüdiger Bubner – Konrad Cramer – Reiner Wiehl (szerk.): *Hermeneutik und Dialektik. Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1970. 73–104. o. és Karl-Otto Apel (szerk.): *Hermeneutik und Ideologiekritik*, 120–159. Magyarul: Jürgen Habermas: *A hermeneutika univerzalizációs igénye. Helikon*, 27. évf. 1981/2–3. 278–290. o. Fordította Bacsó Béla.). Végül lásd Gadamer 1971-es, *Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik* címen megjelent összegző válaszát a *Hermeneutik und Ideologiekritik* című kötet 283–317. oldalán.

<sup>9</sup> Figal: *Verstehen – Verdacht – Kritik*, 339. o.

„Die Hermeneutik, so lässt sich der Einwand variieren, klärt lediglich das normale Verstehen, das Verstehen also, das sich im Zusammenhang eines selbstverständlich bleibenden sozialen Einverständnisses hält. Deshalb kann sie zwar ein Gegengewicht zur Verabsolutierung von Aufklärung und Kritik sein. Aber weil nicht alles, was als normales Verstehen erscheint, wirkliches Verstehen ist, bedarf sie der Ergänzung durch radikale, allein der Vernunft verpflichtete Kritik.”

<sup>10</sup> Habermas: *Zu Gadamer's „Wahrheit und Methode”*, 48. sk. o.

<sup>11</sup> Lásd Habermas: *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*. 152. o.

hermeneutikában.<sup>12</sup> A posztmodern áramlatok kontextusában a hermeneutika úgy jelenik meg, mint ami affirmatív jellegénél fogva ideologizálással dolgozik, nélkülözi a kritikai potenciált és nincs abban a helyzetben, hogy a szövegek ellentmondásosságait észlelje, a hamis egyoldalúságot feloldja. Posztmodern nézőpontból a hermeneutika olvasásmódjában a metafizika maradványai láthatók. Eszerint a hermeneutikának önmagával szembeni felvilágosodásra van szüksége, azaz a tradíciót áttörő posztmetafizikai gondolkodásra.

Ezekkel az ellenvetésekkel szemben azt lehet felhozni, hogy a Habermas által képviselt hermeneutika-kép (amelyet Figal is átvett) nem a gadameri, hanem a hagyományos (klasszikus) hermeneutikafelfogást összegzi. Habermas kritikája a Gadamer előtti klasszikus hermeneutikával szemben helytálló és jogos. Ám ahhoz a hermeneutikafelfogáshoz, miszerint „a hermeneutika a normál megértést világítja meg” (Figal és Habermas), a XX. századi hermeneutika (Heidegger és Gadamer) kezdettől fogva kritikusan viszonyult, és túllépni igyekezett rajta, mivel a *normatív-metodikai* hermeneutikával szemben a hermeneutika *fenomenológiai* változatát hozta létre. Ez utóbbi pedig szemmel láthatóan nem arra tanít már, hogy miképpen kell megérteni és interpretálni, hanem arra, hogy a megértés és értelmezés *de facto* hogyan történik.

Gadamer pontosan azt hangsúlyozza, hogy a hagyományos hermeneutika normativitás- vagy regularitás-modelljével szemben beszélhetünk a megértés esemény- és történés-jellegéről is. Az esemény-modell értelmében akkor történik megértés, amikor valami váratlan, valami új keresztülhúzza és átrendezi az elvárásainkat. A megértéssel kapcsolatos határtapasztalatok csak az esemény-modell alapján ragadhatók meg kielégítően, mivel a hagyományos hermeneutikán belüli normál megértésnek nincs mondanivalója erről. Gadamer reflektál a megértés mindkét típusára. A megértés többretegű fogalmán belül azonban a megértésnek azokat az alakzatait emeli ki, vagyis azokat tekinti eminens értelemben vett hermeneutikai megértésnek, amelyek az emberi létezés végességét juttatják érvényre, mivel ezek tesznek lehetővé egy radikális antidogmatikus hozzáállást (vagy ha úgy tetszik: *egy kanti értelemben vett kritikai beállítódást*).

A hermeneutika antidogmatikus jellegéből születik az, amit Gadamer „a hermeneutika univerzális aspektusának”,<sup>13</sup> vagy később „univerzális hermeneutikának” nevez,<sup>14</sup> de a vonatkozó univerzalitásigényt teljesen másképp érti, mint Habermas. 1. Az univerzalitás egyik jelentésrétege: az értelmezés megkerülhetetlensége, az, hogy a hermeneutika csupán akkor

---

<sup>12</sup> Vö. Angehrn: *Hermeneutik und Kritik*, 320. o.

<sup>13</sup> Gadamer: *IM*<sup>2</sup>, 523. o.

<sup>14</sup> Uo. 525. sk. o.

teljesíti a feladatát, akkor jár el következetesen, ha a megértést és az értelmezést mindenre kiterjeszti, azaz ha azt állítja, hogy univerzálisan minden dolog értelmezhető, semmivel kapcsolatban nem tiltható le az újraértelmezés. 2. Az univerzalitás másik jelentése pedig abban áll, hogy Gadamer a közvetítés egyetemes közegét a nyelviségben ismeri fel: „az emberi világviszony teljességgel és alapvetően nyelvi jellegű”. Ebben az értelemben „a hermeneutika [...] nem csupán az úgynevezett szellemtudományok módszertani alapja, hanem a filozófia univerzális aspektusa”. Rendkívül lényeges azonban, hogy Hegel végtelenségmetafizikájával szemben a gadameri hermeneutikában a végesség felől „válík láthatóvá a nyelv spekulatív létmódjának univerzális ontológiai jelentősége”.<sup>15</sup>

Gadamer és Kant, hermeneutika és kritika két olyan fogalompár, amelyet nem szokás egymás mellé állítani, jóllehet Gadamer Kant-interpretációja kulcspontnak tűnik annak megértése szempontjából, hogy Gadamernél is létezik a hermeneutikának kritikai dimenziója. Miként Gadamer írja: „Kant kritikai fordulata [...] felejtethetetlen a hermeneutikai filozófiában”,<sup>16</sup> és magyarázatként hozzáfűzi, hogy éppen „ez szolgált alapul Heidegger Dilthey-recepciójához”, azaz a történetiség témájához, amely nélkül az időtapasztalathoz való hozzáférés sem lett volna lehetséges. Gadamer szerint a hermeneutika olyan gyűjtőpontjaihoz, mint amilyen például a végesség, a történetiség, az időtapasztalat, a halál felé való lét, nem Dilthey és az egzisztenciafilozófiák jelentik a kezdőpontot, hanem *Kant kritikai fordulata* és ennek a hermeneutika számára történő felfedezése. Dilthey és a történeti iskola Gadamer szemében a historizmus szemléletének foglya maradt, s éppenséggel itt válík jogossá a kanti figyelmeztetés: az emberi ész határainak kritikai tudata, ami valójában nem végpont, hanem Gadamer számára egy *gyakorlati metafizika* megalapozását szolgálja.<sup>17</sup>

Míg Derrida és Habermas oppozícióként látták „hermeneutika és kritika” egymáshoz való viszonyát, mások e kettő kölcsönösségét és közösségét hangsúlyozták.<sup>18</sup> Gadamer – miként Ricoeur és Rorty is – azon fáradozott, hogy egy szubjektummetafizikától való eloldódás irányából világítsa meg a kettő közötti kölcsönhatást. Ennek megfelelően a hermeneutikában benne rejlik a kritikai interpretáció paradigmája a végesség, az önkritika, az interpretáció befejezhetetlenségének gondolata felől.

---

<sup>15</sup> Uo. 525. o.

<sup>16</sup> Gadamer: *GW* 3, 222. o.

„Kants kritische Wendung ist [...] in der hermeneutischen Philosophie unvergessen, zu der Heideggers Rezeption Diltheys den Grund gelegt hat”.

<sup>17</sup> Uo. 221. o.

<sup>18</sup> Lásd erről Angehrn: *Hermeneutik und Kritik*, 320. o.

Ricoeur maga úgy kommentálta a Habermas–Gadamer vitát,<sup>19</sup> hogy az ideológiakritika a hermeneutikának sohasem az ellentéte, hanem egy konkrét formája. Ricoeur azonban nem kívánt megállni sem Habermasnál, sem Gadamernél, hanem párhuzamba állította mind a hermeneutikát, mind az ideológiakritikát a pszichoanalízissel abból a szempontból, hogy mindkettő a hamis tudat feltárásán és értelmezésén dolgozik, majd ebből a kiindulópontból kidolgozott egy saját koncepciót (kritika és hermeneutika összetartozására nézve): a gyanú hermeneutikáját.<sup>20</sup> Ricoeur e saját koncepcióját a kritikai és hermeneutikai megértés komplementaritására vonatkozóan „az interpretációk konfliktusa” témakör keretein belül dolgozza ki. A hermeneutikai munkát egy kritikai impulzus révén határozza meg.<sup>21</sup> Kritikai szempontból a döntő kérdés, hogy Ricoeur megközelítése vajon nem csupán a hermeneutika határeset-e. Továbbá, hogy a ricoeuri modell nem véti-e el a hermeneutikában rejlő kritikai potenciál lényegét.<sup>22</sup> A gadameri hermeneutika nézőpontjától idegen a gyanú hermeneutikája, de nem azért, mert a hermeneutikából hiányozna a kritikai potenciál, hanem azért, mert a gyanú sohasem a megértés eminens formája vagy normál esete, és ennyiben nem lehet a hermeneutika paradigmája.

Mit jelent akkor Gadamer számára hermeneutika és kritika összefüggése? A téma jelentőségét már az a tény is jelzi, hogy a Gadamer által rekonstruált filozófiatörténetben a hermeneutika születési pontja nem más, mint a *szövegkritikai* funkció,<sup>23</sup> amelyet a hermeneutika egykor a filológia, a teológia és a jogtudomány segéddisziplínájaként töltött be. A tradícióhoz való viszonyban természetesen (még a hozzátartozás struktúrája felől elgondolt viszonyban is) jelen van egy kritikai mozzanat. E kritika lényegét Gadamer szerint azonban sem a gyanakvás és a gyanú (Ricoeur, Derrida), sem a reflexió és a tudatosítás (Habermas) fogalmai nem találják el, mivel az újkorra jellemző „hamis eltárgyasítás” tendenciája eleve megterheli ezeket a fogalmakat.<sup>24</sup>

„Hermeneutika és kritika” viszonyát tekintve Habermas elsősorban a felvilágosodás emancipatorikus és észkritikai eszméjét védelmezte, valamint Gadamernek az előítélet, a

---

<sup>19</sup> Paul Ricoeur: „Herméneutique et critique des idéologies”, in Enrico Castelli (szerk.): *Démythisation et idéologie*, Paris, Aubier Montaigne, 1973. 25–64. o. (Angol fordításban: uő. „Hermeneutics and the critique of ideology”, in Gayle L. Ormiston – Alan D. Schrift (szerk.): *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur*, Albany, SUNY Press, 1989. 298–334. o.)

<sup>20</sup> Hans-Georg Gadamer: „Text und Interpretation”, in *GW* 2, 350. o.

<sup>21</sup> Paul Ricoeur: „Le conflit des interprétations”, in uő. *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965. 30–46. o.

<sup>22</sup> Lásd még Angehrn: *Hermeneutik und Kritik*, 321. o.

<sup>23</sup> Lásd például Gadamer: *IM*<sup>2</sup>, 329. o.

<sup>24</sup> Hans-Georg Gadamer: „Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik”. In *GW* 2, 232–250. o. Itt: 245. o.: „die falsche Vergegenständlichung”.

tradíció és autoritás rehabilitálására, valamint a horizontok összeolvadására (a hatástörténeti tudatra) vonatkozó gondolatait bírálta; ebben látta a hermeneutika kritikai gyengeségét. Gadamer viszont az *Igazság és módszer* című fő művében már a bevezető oldalakon nagy hangsúlyt helyez arra, hogy „minden felelős filozofálást új, *kritikai tudatnak* kell kísérsnie”,<sup>25</sup> kifejezve ezzel, hogy a hermeneutikának van kritikai aspektusa. A „kritika” fogalma árnyaltan és többféle értelemben jelenik meg, amikor Gadamer e fő művében a hermeneutika retorikai dimenziójának jelentőségét erősíti fel, és a humanista vezérfogalmakból kiindulva (Hegelhez és Herderhez visszanyúlva) a *Bildung* hagyományát és a humanitás fontosságát emeli ki.

1. A kritika egyik jelentését Gadamer Vico *De nostri temporis studiorum ratione* (*Korunk tudományának módszeréről*) című írásából emeli ki. A Vico által körülírt „kartezianus critica” (*Critica*) a retorikával szemben az újkori, modern tudományra és a hozzá tartozó matematikai módszerre utal, amely nevelés, képzés helyett inkább a kritikai kutatás útját járja.<sup>26</sup>

2. A kritika másik jelentését Gadamer a humanista tradíció eredeti kritikai funkciójában fedezi fel. Az itt végbement veszteséget Gadamer szerint éppen az okozza, hogy az újkorban a humanista tradíció közös vonásokat mutató alapfogalmait (a „képzés”, a *sensus communis*, az „ítélőerő” és az „ízlés”) Németországban adaptálták ugyan, „de mivel teljesen depolitizálták is, elvesztette voltaképpeni kritikai jelentését”.<sup>27</sup> Az *A filozófia politikai inkompetenciája* című 1992/93-as cikkében megállapítja, hogy az etikai intellektualizmus nézőpontjából félreértjük a gyakorlati filozófia lényegét. Ez azt a tendenciát fejezi ki, hogy e tradíció gyakorlati jellege pusztá érzületetikává (*Gesinnungsethik*), állásfoglalássá vált az applikáció, az önmagunkra való alkalmazás jelentőségének tudata nélkül. Egy filozófiai etika azonban sohasem pusztá állásfoglalás, gondolkodásmód kérdése („*Jedenfalls ist Ethik keine Frage der bloßen Gesinnung*”), nem létezik „*Gesinnungsethik*”, vagyis érzületetika. Gadamer nem ért egyet azzal sem, hogy ezt a fajta etikát Kantból olvassák ki, hanem a német protestáns egyházhoz kapcsolja. Nem a humanista tradícióhoz, hanem az érzületetika nézőpontjához kapcsolódik tehát az értelmiség kritikai feladatának elhanyagolása („*die kritischen Aufgaben der Intelligenz vernachlässigen ließ*”), vagy más megfogalmazásban: az értelmiségi réteg depolitizálása („*der Entpolitisierung der Intelligenzschicht*”),<sup>28</sup> amely Gadamer szerint összefügg a *sola fide* (*egyedül hit által*) elvével.<sup>29</sup>

---

<sup>25</sup> Gadamer: *IM*<sup>2</sup>, 29. o. (Kiemelés tőlem – L. Zs. M.)

<sup>26</sup> Uo. 51. sk. o.

<sup>27</sup> Uo. 59. o.

<sup>28</sup> Hans-Georg Gadamer: „Über die politische Inkompetenz der Philosophie (1992/93)”, in uő. *Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2000. 41. o.

<sup>29</sup> Ez a Luther reformátori tanításának középpontjában álló elv – a rómaiakhoz írott levélből kiindulva – azt mondja ki, hogy a megigazolást (az „Isten által igaznak nyilvánítást”) kizárólag hit által nyerhetjük el, bármilyen jó

Ellenhatásként Max Weber *A politika mint hivatás* című késői esszéjében alkotta meg a „*Verantwortungsethik*” (felelősségetika) kifejezést, de valójában arról van szó, hogy minden etika magja a felelősség. Éppen Európa és a filozófia viszonylatában hangsúlyozza Gadamer, hogy illúzió az elefántcsonttorony mítosz, amely szerint a teóriának szentelt élet menedékében ki lehet vonulni a társadalomból.<sup>30</sup> Az elméleti szakembert is, aki a tiszta megismerésnek szenteli az életét, meghatározza a társadalmi helyzet és a politikai praxis. Gadamer számára Platón és Arisztotelész nyomán a *philosophia practica sive politica* gondolata érvényesül, azaz a gyakorlati filozófia mindig etika és politika egységét alkotja. E tekintetben Gadamer a humanista vezérfogalmak, többek között az ítélőerő depolitizálódását bírálja.<sup>31</sup> Gadamernél a humanista vezérfogalmak egysége a *Bildung*ban, a(z ön)képzésben jön létre. A *Bildung* lényegéből adódóan egy nagyon jelentős politikai vonatkozással rendelkezik, ugyanis eminens politikai cselekvéértékkel bír az, ha önmagunkat és a másik embert képezzük gondolkodásában, felébresztjük az ítélőerőt és lehetővé tesszük annak szabad gyakorlását, avagy a *phronésziszt*.<sup>32</sup>

Gadamer a hermeneutika legerősebb kritikai jellegét e gondolatok mentén az előítélet, a tradíció, az autoritás rehabilitálásában látja, azaz – mindezeket együttvéve – a hatástörténeti tudatban. Miként lehetnének tehát a Habermas által megjelölt gyenge pontok Gadamer számára egy kritikai gondolkodás támpontjai? Legegyszerűbben úgy összegezzük Gadamernek a Habermassal szembeni ellenérvét, hogy hermeneutikai értelemben a kritika elsősorban a megértés *önmagával szembeni kritikai tartása*, amely reflektál a saját előfeltevéseire és határaitra. Csak az önkritika bázisán jöhet létre a kritika bármely egyéb formája.<sup>33</sup>

A hatástörténeti tudat révén Gadamer a megértés feltételeire kérdez rá, és Kant jelentősége ezen a ponton válik alapvetővé. A Kant által véghezvitt kritikai fordulat Gadamer számára épp azért felejthetetlen a hermeneutikában, mert Kant után „a kritikai hermeneutika

---

cselekedet szükségessége vagy hozzáadása nélkül. (A korai protestáns teológia szerint a jó cselekedetek bizonyítékai és nem előfeltételei a hitnek.)

<sup>30</sup> Hans-Georg Gadamer: *Das Erbe Europas. Beiträge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989. 7. o.

<sup>31</sup> Gadamer: *GW 1*, 32. o., 38. o. (Magyarul: Gadamer: *IM<sup>2</sup>*, 59. o., 65. o.)

<sup>32</sup> Hans-Georg Gadamer: „Von Lehrenden und Lernenden”, in uő. *GW 10*, 331. o. „Ich bin [...] der Überzeugung, Denken und Schulung von anderen im Denken, freie Urteilskraft zu üben und in anderen zu wecken, ist als solches ein eminent politisches Tun. In diesem Sinne glaube ich, daß auch meine eigene Urteilsfähigkeit immer an dem Urteil des Anderen und seiner Urteilsfähigkeit ihre Grenze findet und von ihm bereichert wird. Das ist die Seele der Hermeneutik.”

<sup>33</sup> Hans-Georg Gadamer: „Semantik und Hermeneutik”, in *GW 2*, 182. sk. o.: „Ihre eigentliche Produktivität gewinnt aber die hermeneutische Kritik erst dann, wenn sie die Selbstreflexion aufbringt, ihr eigenes kritisches Bemühen, d. h. die eigene Bedingtheit und Abhängigkeit, in der es steht, mit zu reflektieren. Hermeneutische Reflexion, die das tut, scheint mir dem wirklichen Erkenntnisideal näherzukommen, weil sie auch noch die Illusion der Reflexion zum Bewußtsein bringt. Ein kritisches Bewußtsein, das überall Vorurteilhaftigkeit und Abhängigkeit nachweist, aber sich selbst für absolut, d. h. für vorurteilslos und unabhängig hält, bleibt notwendig in Illusionen befangen. [...] Hermeneutische Reflexion übt so eine Selbstkritik des denkenden Bewußtseins...”

mindenekelőtt a megértés önkritikája” lesz,<sup>34</sup> azaz szembesülés a végességgel, a megértés tökéletlenségével, a saját határainkkal. Már a késői Heidegger is azt írja az 1930-as években a kanti „kritika”, a „kritikai fordulat” lényegéről,<sup>35</sup> hogy Kant a szó negatív jelentését leépíti, s pozitív értelemben használja. A kritika ezért nem a hiányosságok, hibák ostromozása, nem megbírálás és elítélés, hanem jelentése a görög κρίνειν (*krinein*) szóból eredően olyan rendszeres vizsgálódás, amely a megkülönböztetésre, elhatárolásra és kiemelésre szolgál. A kritika a XVIII. században sajátos utat járt be a művészetértelmezés területén, ahol a mértékadónak, a szabályoknak a meghatározását, a törvényadást jelenti. „E kortárs jelentésirányban rejlik – írja Heidegger – a ’kritika’ szó kanti használata”.<sup>36</sup> A kanti „kritika” lényege, hogy olyan határmegvonásról van szó, amely elsősorban nem oppozíció vagy elhatárolás valamivel szemben, hanem belső tagolás, az ész önmegismerése. Kant révén először kerül előtérbe a metafizika önreflexiója. Gadamer a kritikának ezt az értelmét veszi át. Amit tehát az észkritika a teoretikus elemzés oldaláról teljesített, azt a gadameri hermeneutika a gyakorlati filozófia oldaláról gondolja tovább.<sup>37</sup>

Gadamer és Habermas vitája. Fókuszpont: hermeneutika és kritika

Az *Igazság és módszer* hatástörténetéhez hozzátartozik, hogy 1960-as megjelenése élénk reakciókat váltott ki, számos elmélyült, részletes recenzió született. Gadamer és Habermas diskussziója 1967-ben kezdődött, két fordulóban zajlott le, majd egy szélesebb hatókörű vitát generált, amelybe a frankfurti iskolához kötődő gondolkodók, többek között Karl Otto Apel, Rüdiger Bubner, Hans Joachim Giegel és Claus Bormann is bekapcsolódtak. Itt nincs tér magát a vitát tárgyalni, de *a megértés kritikai jellegét érintő szempontokat* érdemes kiemelni.<sup>38</sup> Számunkra ebből jelenleg az a fontos, hogy Habermas a felvilágosodás emancipatorikus és észkritikai eszméjét védelmezve elsősorban Gadamernek az előítélet, a tradíció és az autoritás rehabilitálására, valamint a horizontok összeolvadására vonatkozó gondolatait bírálta. Mint ismeretes, a felek ugyan egyetértettek abban, hogy szükség van a modern társadalmak

<sup>34</sup> Angehrn: *Hermeneutik und Kritik* 324. o., lásd még ua. 325. o.

<sup>35</sup> Martin Heidegger: *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, szerk. Petra Jaeger. Frankfurt am Main, Klostermann, 1984. (a továbbiakban *GA 41*) 121–123. o.

<sup>36</sup> Heidegger: *GA 41*, 122. o.

<sup>37</sup> Gadamer: *IM<sup>2</sup>*, 13. o.

<sup>38</sup> Ehhez lásd Habermas: *Zu Gadamer's „Wahrheit und Methode”* 48. skk. o. és uő. *Der Universtätsanspruch der Hermeneutik*. 156. skk. o.

visszásságainak kimondására, és fontos az emberi szabadság, illetve a társadalmi együttélés javítása, ám két eltérő világnézetet képviseltek.

A hermeneutikai kör gondolatában Habermas már 1967-ben a történeti relativizmus veszélyét látta.<sup>39</sup> Elismerte Gadamer historizmus-kritikáját, azt, hogy a múlt objektív rekonstrukciója nem lehetséges, de bírálta a megértés történetiségének gadameri felfogását, annak gondolatát, hogy a hatástörténetben benne állunk, a megértésnek van egy része, ami nem rajtunk múlik, aminek ki vagyunk szolgáltatva, ezért magától értetődő előítéleteinket nem tudjuk végérvényesen feltárni.<sup>40</sup> Gadamer *konzervativizmusát* Habermas abban látja, hogy „előítélettel viseltetik a hagyomány legitimált előítéletei iránt”.<sup>41</sup> Habermas szerint a megértés előítélet-struktúrája túlmutat az előítéletek egyszerű rehabilitációján, mivel Gadamer az előítéleteknek a megértésben játszott meghaladhatatlan szerepét hangsúlyozza.

Habermas átfogó bírálata elsősorban a hermeneutikai kör *univerzalitására* vonatkozik, arra a gondolatra, hogy létünk minden aspektusában hermeneutikai jellegű volna. A hermeneutika nyelvi (habermasi kifejezéssel: kommunikatív) dimenzióban mozog, amellyel az a problémája, hogy a nyelvi kommunikáció „szisztematikusan torzított” (*systematisch verzerrt*), azt tudattalan társadalmi mechanizmusok uralják.<sup>42</sup>

Habermas módszeresen kiművelhetőnek tekint egy olyanfajta metahermeneutikai reflexiót, amely az előítélet struktúráját képes átvilágítani, és „megrendíti az életpraxis dogmatikáját” (*wird die Dogmatik der Lebenspraxis erschüttert*). E saját megközelítését az ideológiakritikában látja, amelynek szinonimája a „reflexió ereje” (*die Kraft der Reflexion*).<sup>43</sup> A reflexió ereje mélyebbre hatolna, mint a hermeneutikai dimenzió, mivel ez a kritikai-explanatorikus szint magában foglalja az ideológiák társadalmi kritikáját, az ideológiai torzítások feltárását (explorációját) is. Habermas szerint a hermeneutikából hiányzik a kritika, amennyiben Gadamer nem ad választ arra, hogy miként mondható ki a fennálló társadalmi rend kritikája. Ezt gondolja tovább az a habermasi tézis is, hogy Gadamer tradíció-felfogása nem nyitja meg a kritika lehetőségét, ezért túl konzervatív. Bírálata Habermas a „nyelv-előtti kognitív sémák” feltárásával folytatja.<sup>44</sup> Úgy véli, hogy a dialogikus köznyelv meghaladható ott, ahol a köznyelvi kommunikáció patológiája érvényesül, a pszichoanalízis és az ideológiakritika segítségével megvalósíthatónak lát egy olyan „explanatorikus megértést”,

---

<sup>39</sup> Habermas: *Zu Gadamer's „Wahrheit und Methode”*, 55. o. Magyarul uő. *A hermeneutikai megközelítés*, 247. o.

<sup>40</sup> Uo. 47. o.

<sup>41</sup> Uo. 49. o.

<sup>42</sup> Habermas: *Der Universtätsanspruch der Hermeneutik*, 132. o.

<sup>43</sup> Habermas: *Zu Gadamer's „Wahrheit und Methode”*, 47–48. o. Magyarul lásd uő. *A hermeneutikai megközelítés*, 239–241. o.

<sup>44</sup> Habermas: *Der Universtätsanspruch der Hermeneutik*. 130. sk. o.

amely átlépné a hermeneutikai megértés korlátait.<sup>45</sup> A gadameri hermeneutika eszerint elfedi azt a lehetőséget, hogy „a konszenzus lehet pszeudo-kommunikáció eredménye”, a hagyományban mint nyelvi történésben hatalmi viszonyok is öröklődnek „nem csak a nyelv objektivitása, hanem a hatalmi viszonyok repressziója is érvényesül”.<sup>46</sup> Habermas szerint emiatt „minden konszenzus [...] esetén fennáll a gyanú, hogy pszeudo-kommunikatív módon kikényszerített”.<sup>47</sup>

Gadamer 1971-ben úgy érvelt, hogy a relativizmus akkor probléma, ha az „abszolút tudás” nézőpontjából indulunk ki.<sup>48</sup> Az abszolút tudás nézőpontja – meglátása szerint – azonban akkor haladható meg, ha a történelmet platóni dualizmus nélkül, azaz *kizárólagos* valóságként fogjuk fel. Gadamer historizmus-kritikája kimondja, hogy nem a relativizmus (a kritikai potenciál ebből eredő hiányának) veszélye áll fenn, hanem a dogmatizmusé. Gadamer számára „a relativizmus Habermas találmánya”.<sup>49</sup> Elsőként Fehér M. István összegezte Heidegger relativizmus elleni érvelését, amelyre Gadamer támaszkodott.<sup>50</sup>

Habermas a felvilágosodás-eszmét elfogadva szembeállítja a tekintélyt az ésszel – a kettő kizárja egymást, s ebből a nézőpontból Gadamer modernitás- és felvilágosodáskritikája váltott ki belőle bírálatot. Robert Dostal azonban rámutatott, hogy Gadamernél a felvilágosodás nem egységes fenomén, hanem Kant esetében a *felvilágosodás* legalább *kétféle* – igencsak differenciált – *fogalmát* hozza játékba.<sup>51</sup> A korai modernitás lesz Gadamer számára a „rossz *felvilágosodás* (*die schlechte Aufklärung*)”,<sup>52</sup> s ugyanennek szinonimája a radikális vagy teljes, tökéletes felvilágosodás (*völlige Aufklärung, vollendete Aufklärung, die Vollendung der Aufklärung*) eszméje,<sup>53</sup> amely tovább él ugyan a XX. század logikai pozitivizmusában és az utilitarizmusban, ám történetileg csupán egy rövid korszakot jelent, amelynek felszámolását már Descartes elkezdte, Rousseau és Kant pedig sikeresen meghaladják. Gadamer felvilágosodáskritikája tehát a korai modernitás felvilágosodás-projektjére vonatkozik, a feltétlen észhitre, a haladás-optimizmusra. Létezik azonban jó értelemben vett felvilágosodás

---

<sup>45</sup> Uo. 150. o.

<sup>46</sup> Uo. 152. sk. o. Magyarul ld. uő. *A hermeneutika univerzalitásigénye*, 288. sk. o.

<sup>47</sup> Habermas: *Der Universtätsanspruch der Hermeneutik*. 153. o., 134. o.

<sup>48</sup> Gadamer: *Replik*. 299. o.

<sup>49</sup> Hans-Georg Gadamer: „A művészet, amely szerint nem lehet igazunk. Dieter Mensch és Ingeborg Breuer interjúja H.-G. Gadamerrel”, *Kellék*, 18/20. sz. (2001). 89–95. o. Itt: 94. o.

<sup>50</sup> Fehér M. István: „Destrukció és applikáció, avagy a filozófia mint »saját korának filozófiája«. Történelem és történetiség Heidegger és Gadamer gondolkodásában”, *Világosság*, 43. évf. 4–7. sz. (2002). 19–33. o., különösen: 25. skk. o.

<sup>51</sup> Robert Dostal: *Gadamer, Kant and the Enlightenment*, Scholarship, Research and Creative Work at Bryn Mawr Collage, 1–22. o. [http://repository.brynmawr.edu/philosophy\\_pubs](http://repository.brynmawr.edu/philosophy_pubs) (Utolsó megtekintés: 2021. 05.18.)

<sup>52</sup> Hans-Georg Gadamer: *Neuzeit und Aufklärung* = GW 4, 64. o.

<sup>53</sup> Gadamer: *GW 1*, 383. o., 278. o., 280. o. (Magyarul *IM*<sup>2</sup>, 418. o., 308. o., 309. o. vö. *GW 2*, 416. sk. o., 453. o., 83. o.: „*absolute Aufklärung*”).

is, ami Kantnak a *Mi a felvilágosodás?* című írásához kapcsolódva, a *gondolkodás (ön)felszabadításának* mozzanatát jelenti. „A filozófia felvilágosítás [*Aufklärung*], azonban éppen önnön dogmatizmusával szemben is felvilágosítás”, írja Gadamer.<sup>54</sup>

Gadamer emellett rámutat arra, hogy a Habermas által megnevezett „emancipatorikus reflexió”<sup>55</sup> nem képes feloldani, vagy tudatosítani azt, ami őt magát meghatározza. A módszeresen kiművelt reflexió partikuláris marad a hermeneutikai dimenzióhoz képest. Gadamer egyetért az ideológiakritika szükségességével, de Habermas leleplező szándéka helyett a megértés igénye felől gondolja el azt. Habermas emancipatorikus igényei mögött ugyanis a leleplezés vágya rejlik, és nem a megértés-vágy. Gadamer az 1971-es *Replikában* elfogadja Habermas érveit, amelyek rámutatnak a tudományok tényének, a nyelv-előttés sémáknak és a metanyelvi kommunikációnak a létezésére. Ugyanakkor felhívja a figyelmet arra is, hogy minden, aminek Habermas elsőbbséget tulajdonít a nyelvvel szemben, a nyelv által válik először közölhetővé és megérthetővé. A habermasi ideológiakritika Gadamer számára azért eredménytelen, mert benne Habermas a pszichoanalízis modelljét követi, a terapeutikus eljárás és a leleplezés igénye felől ez a praxis azonban nem éri el a célját. A habermasi *pszichoanalitikus modell keretében* éppenséggel az egyenjogúság (az emancipáció elve) sérül, azaz lehetetlenné válik a partnerviszony (dialogikus) lehetősége. Nincs szó arról, hogy Gadamer ellenezné az emancipációt, de figyelmeztet arra, hogy a habermasi „emancipatorikus reflexió fogalma túlságosan homályos”.<sup>56</sup>

Az emancipáció a római jogban az állampolgári értelemben vett nagykorúság kérdéséhez kapcsolódott, Németország területén pedig egészen a XIX-XX. század elejéig a művelt állampolgári léttel, az emberformálással (*Bildung*) állt kapcsolatban. Luthernél a tudás általi emancipációról (egyenjogúságról) van szó, arról az igényről, hogy a tudást minél széles körben hozzáférhetővé tegyék. A reformáció e tekintetben fordulópontot jelentett. „A megértés – írja Gadamer ennek jegyében – nem a tudattalan motívumok felvilágosításában csúcsosodik ki”,<sup>57</sup> a társadalmi kommunikáció deficitjei ugyanis nem redukálhatók a kommunikáció patológiájára. Ehelyett olyan nézeteltérésekre, érdek-különbségekre és eltérő tapasztalatokra vezethetők vissza, amelyeket nem lehet kívülről érkező felvilágosítással – sem ideológiakritikával, sem pszichoanalízissel – feloldani. Épp itt van szerepe a retorikának és a hermeneutikának.

---

<sup>54</sup> Hans-Georg Gadamer: „Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer”, in *GW* 2, 492. o.

<sup>55</sup> Gadamer: *IM*<sup>2</sup>, 608. o.

<sup>56</sup> Uo.

<sup>57</sup> Gadamer: *Replik*, 272. o.

Gadamer 1967 és 1971 között a konzervativizmus-vádra még nem reagált érdemben, később azonban a *Tradíció és emancipáció* témájáról Riccardo Dottorival folytatott beszélgetése során 2000-ben világossá tette, hogy a Habermas által neki tulajdonított konzervativizmus teljesen idegen tőle,<sup>58</sup> már 1918-ban is Theodor Lessingnek a híres *Európa és Ázsia* című könyve hatására. Gadamer számára a saját konzervativizmusa egy olyan „konzervativizmus”, amely az élettapasztalat belátásain alapul, „egy olyan generációé, mely túl jutott a német történelem három nagy kataklizmáján, anélkül, hogy valaha is a fennálló társadalmi rendszer valamiféle forradalmi megrázkódtatásáig jutott volna el”.<sup>59</sup>

A *Dottori-interjú*ban Habermas ama régi vádjára válaszolva, hogy az *Igazság és módszer* tradíció-felfogása túl konzervatív, Gadamer a tradícióhoz való viszonyban megkülönbözteti egymástól az *autoritás* kétféle fogalmát. A tradíció autoritásának fogalma egyfelől valóban jelezhet olyan világviszonyt, amely autoritarizmushoz vezet; Gadamer az autoritást ebben a jelentésében maga is elutasította. Eltérés figyelhető meg azonban a konszenzusból vagy belátásból eredő autoritás és az elnyomásból eredő, hatalmi autoritás között. A latin nyelv különbséget tesz az *auctoritas* és a *potestas*, vagyis a tekintély és a hatalom között. A *potestassal*, hatalommal rendelkező akár erőszakkal, kényszerrel is érvényesítheti befolyását, ami autoritarizmushoz vezet. Az *auctoritas* ellenben elismerésből ered. Maga a kifejezés is nehezen fordítható magyarra, hiszen jóval sokrétűbb jelentéssel bír a ma használatos autoritás/tekintély szónál. Az ókori Rómában emberek kiválóságára, ebből eredő tekintélyére, erejére, jelentős közéleti szerepére utalt, amely révén az auktoritással rendelkező személy befolyással volt az eseményekre. (Magisztrátusok, a szenátus tagjai, a papok és egyes magánszemélyek rendelkeztek *auctoritasszal*.) Az interjú arra mutat rá, hogy Habermas félreértette Gadamert, amennyiben a vita folyamán e distinkciónak nem volt tudatában.

Gadamer olvasatában az *autoritással* kapcsolatban a döntő az, hogy nem a tradícióból ered, hanem önálló ítéletalkotásból, belátásból, azaz nem indoktrináció eredménye. Az indoktrináció morálisan elítélendő nevelési-képzési forma, amelyet Gadamer teljességgel elutasított a tradíció vonatkozásában, mivel ez esetben befolyásolással, manipulációval vesznek rá alárendelt személyeket politikai, vallási vagy egyéb kulturális eszmék elfogadására. Ez pedig mindenképpen káros, mivel nem belátáson alapul. Etikátlansága abban áll, hogy figyelmen kívül hagyja a személy emberi jogait, ideologizálja az egyéneket, észrevétlenül

---

<sup>58</sup> Hans-Georg Gadamer: *A Century of Philosophy. A Conversation with Riccardo Dottori*, New York – London, Bloomsbury, 2003. 99. o.

<sup>59</sup> Gadamer: *Retorika, hermeneutika es ideológiakritika*, 183. o.

elnyomja a nevelt személyek véleményét, a kritikai gondolkodást, a szabad akaratot. A tradícióhoz való viszonyban Gadamernél nem a *potestas*, hanem az *auctoritas* értelmében vett tekintély rehabilitálása történik, ezért jelen van Kant felvilágosodás tematikájából a *gondolkodás (ön)felszabadításának* mozzanata is. 1986-ban épp ebben az értelemben mondta ki Gadamer a felvilágosodás kanti felfogásával és ezen belül *A tiszta ész kritikájának* megjelenésével kapcsolatban, hogy a műben rögzített feladat ma is érvényes, az általa megnyitott korszak ma is tart, és nem egyszerűen egy (ismeretelméleti, metafizikai) pozíció megerősítéséről vagy emancipációjáról szól, hanem az emberiség jelenkori helyzetéről.<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> Vö. Gadamer: *GW 4*, 338. o., 336. o.

Kővári Sarolta

## A társadalomtudományok és a hermeneutikai tudományok kritikai potenciáljáról

### Habermas *Megismerés és érdek* című könyvének tükrében

Előadásomban Habermas korai, *Megismerés és érdek* című könyvében (1968) kifejtett koncepcióját szeretném szemügyre venni. Ebben a könyvben – illetve már az alapjául szolgáló székfoglaló előadásban (1965) is – Habermas az általa megkülönböztetett három tudománycsoport: a természettudományok, a hermeneutikai tudományok és a társadalomtudományok közül a legutóbbit (vagyis a társadalomtudományokat) tekinti a kritika kiemelt helyének, vagy, talán pontosabban: az eminens értelemben vett kritikát, vagyis az ideológiakritikát ezen tudományok sajátjaként jelöli meg. Az ideológiakritika azt mutatja meg, hogy „az elméleti kijelentések mikor ragadják meg a társadalmi cselekvések általános invariáns szabályosságait, s mikor ábrázolják az ideologikusan megdermedt, elvileg azonban megváltoztatható függőségi viszonyokat.”<sup>1</sup> Ezzel kitüntetett szerepet játszik az emberi nem fejlődéstörténetében, mivel az emberi nem emancipációját szolgálja, és a felvilágosodás intencióinak megvalósulását segíti. Ily módon a társadalomtudományok feladata végső soron a filozófiáéval esik egybe: az ideológiakritika a filozófia területére is tartozik, és a filozófia társadalomtudományként lép fel.<sup>2</sup>

A következőkben annak vizsgálatára szeretnék vállalkozni, hogy Habermas e korai koncepciójában milyen lehetőségei vannak a hermeneutikai tudományoknak a kritikára, és hogy e koncepció fényében jogosult-e a kiemelt értelemben vett kritikának a társadalomtudományokra való korlátozása, és a filozófiának a társadalomtudományokkal való azonosítása. Pontosabban arra szeretnék koncentrálni, hogy vajon a tipikusnak tekinthető hermeneutikai tudományok (nemzeti filológiák, irodalomtudomány)<sup>3</sup> és ezek szövegértelmező eljárás módjai magukénak mondhatnak-e olyan, vagy ahhoz hasonló kritikai potenciált, mint amelyet Habermas a társadalomtudományoknak tulajdonít. Ezzel hermeneutika és ideológiakritika mára már klasszikusnak számító vitájának kérdésfeltevéséhez közeledem, azzal a különbséggel, hogy nem annyira a hermeneutika általános elméletére, mint inkább a

---

<sup>1</sup> Jürgen Habermas: „Megismerés és érdek”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1995/5–6. 938. o. Fordította Weiss János.

<sup>2</sup> Vö. uo. 939. o.

<sup>3</sup> Vö. Karl-Otto Apel: „A »nyelvanalitikus« filozófia kibontakozása és a »szellemtudományok« problémája” *Magyar Filozófiai Szemle*, 1995/5–6. 890. o. Fordította Weiss János.

hermeneutikainak nevezett tudományok eljárás módjaira szeretnék fókuszálni. Végül pedig filozófia és társadalomtudomány viszonyára is vetek majd egy pillantást.

A társadalomtudományok kritikai mivoltát Habermas koncepciója szerint elsősorban az emancipációra és a reflexióra való irányultságuk alapozza meg, ezért ezeknek a fogalmaknak a vizsgálatából fogok kiindulni. Az emancipáció a társadalomtudományok sajátos megismerésérdeke: ez azt jelenti, hogy ezek a tudományok a felvilágosodás intencióit követve azon munkálkodnak, hogy elősegítsék az emberi nem nagykorúvá válását, azaz felszabadulását az indokolatlan mértékű uralom alól, ezt pedig a kutatásuk tárgyát képező szubjektumok önreflexiójának előmozdítása révén érik el. Ezzel az emancipatorikus megismerésérdekkel a természettudományok oldalán a természet uralására és az emberi nem gazdasági szükségleteinek biztosítására irányuló technikai megismerésérdek, a hermeneutikai tudományok oldalán pedig a gyakorlati megismerésérdek, a cselekvés-orientáló ön- és idegenmegértés áll szemben.<sup>4</sup>

Közelebbről vizsgálva a *Megismerés és érdek* szövegét azonban azt találjuk, hogy az emberi nem emancipációjában nem kizárólag a társadalomtudományok játszanak szerepet – vagyis az emancipáció fogalma nem kizárólag a társadalomtudományokkal mutat összefüggést. Habermas egy ízben arról beszél, hogy a külső természeti erőktől a munkafolyamatok, a belső természet kényszerétől pedig az uralommentes kommunikáció révén emancipálódhatunk.<sup>5</sup> Az emancipációban így a munkafolyamatokhoz kötődő természettudományoknak is részük van – ezt Habermas aztán úgy pontosítja, hogy a technicizálódó munkának kell a társadalmi emancipáció anyagi feltételeit megteremtenie.<sup>6</sup> A gazdasági hiány leküzdése azonban önmagában nem vezet az emberi nem emancipációjához, ehhez arra is szükség van, hogy az elnyomás és az uralom, melyet a gazdasági bőség állapotában már „pusztán önmaga kedvéért” tartanak fenn, megszűnjön.<sup>7</sup> Ennek elősegítése Habermas szerint nyilvánvalóan a társadalomtudományok feladata, ám az uralommentes kommunikáció, amelynek bázisán az új társadalmi rend létrejöhet, nem függetleníthető a hermeneutikai tudományoktól, melyek „a kényszer nélküli megegyezés és az erőszak nélküli

---

<sup>4</sup> „[...] a hermeneutikai tudományok arra irányulnak, hogy a kölcsönös megértés interszubjektivitását biztosítsák a köznyelvi kommunikációban és a közös normákat követő cselekvésekben. A hermeneutikai megértés a maga struktúráját tekintve arra törekszik, hogy valamely kulturális tradícióban belül garantálja az individuumok és csoportok lehetséges cselekvés-orientáló önmegértését és más individuumok és csoportok kölcsönös idegenmegértését.” Jürgen Habermas: *Megismerés és érdek*, Pécs, Jelenkor, 2005. 159. o. Fordította Weiss János.

<sup>5</sup> Vö. uo. 51–52. o.

<sup>6</sup> Vö. uo. 57–58. o.

<sup>7</sup> Vö. uo.

elismerés” lehetőségét biztosítják.<sup>8</sup> Habermas a könyv egy későbbi pontján aztán úgy fogalmaz, hogy az emancipatorikus megismerésérdek *függ* a másik két megismerésérdektől.<sup>9</sup> Nem teljesen egyértelmű azonban, hogy a megismerésérdekek viszonyában valóban függőségről van-e szó, vagy inkább arról, hogy az emancipatorikus megismerésérdek az emberi nem törekvéseinek minden területét áthatja, vagyis, hogy végső soron a nem egész művelődési folyamatának célja egy: az emancipáció.

A könyv későbbi, 1973-as utószavában Habermas a kérdést más oldalról közelíti meg:

Míg a technikai és a gyakorlati megismerésérdeket mélyen gyökerező (invariáns?) cselekvés- és tapasztalatstruktúrák alapozzák meg [...], addig az emancipatorikus ismeretérdek levezetett státusszal bír. Ez biztosítja az elméleti tudás összefüggését egy olyan életgyakorlattal, azaz egy olyan „tárgyterülettel”, amely csak a *szisztematikusan eltorzult* kommunikáció és a látszólag legitimált elnyomás feltételei közt jön létre.<sup>10</sup>

Eszerint tehát a gyakorlati és a technikai megismerésérdekek az alapvetőek, ezek az emberi társadalom „normál” működésének feltételei, az emancipatorikus megismerésérdek pedig csak azért lép fel, mert ez a működés zavart szenved. Itt tehát egyértelmű, hogy a másik két megismerésérdek nem, vagy csak az emancipáció érdekének alárendelődve vehet részt a nem felszabadításának folyamatában, hiszen az emancipatorikus érdek reagál a felszabadítás szükségletére, amely maga is történetileg keletkezett.

Ugyanakkor az imént idézett szakasz fényt vet egy másik fontos összefüggésre is: a társadalomtudomány Habermas számára azért a kritika kiemelt helye, mert a társadalmi patológiák fölszámolására törekszik. A társadalomtudományok mintája a *Megismerés és érdekekben* a freudí pszichoanalízis, amelyet Habermas olyan diszciplínaként mutat be, amelynek célja, hogy a páciens eljuttassa az *önreflexióhoz*, és ezáltal szabadítsa meg a szenvedéstől. Hasonlóan kell működniük az egyéb társadalomtudományoknak is, nem az egyén, hanem a közösség, végső soron az emberi nem vonatkozásában.

Az emancipáció és a reflexió tehát szorosan összetartoznak. „Az önreflexiónak az az aktusa, amely »megváltoztat egy életet«, az emancipáció mozgása.” – írja Habermas a *Megismerés és érdekekben*.<sup>11</sup> A reflexió pontosan ezért jelenti Habermas szemében a *kritika*

---

<sup>8</sup> Uo. 160. o.

<sup>9</sup> Uo. 186. o.

<sup>10</sup> Jürgen Habermas: „Nachwort (1973)”, in uő. *Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988. 400. o.

<sup>11</sup> Habermas: *Megismerés és érdekek*, Jelenkor, 187. o.

kiemelt fogalmát: mert képes arra, jobban mondva éppen az a funkciója, hogy megváltoztasson egy életet azáltal, hogy az élettörténet új értelmezését hozza létre, felszabadítva az egyént a patológikus kényszerek alól. Habermas később a reflexiófogalom tisztázásának érdekében megkülönbözteti egymástól e szó két jelentését, a reflexió kifejezést a könyvben is alkalmazott jelentés számára tartva fenn, a szó másik értelemaspektusát pedig utánkonstruálásnak nevezve. Mindkét értelem valami nem tudatos tudatossá tételére vonatkozik, csak hogy ehhez a kritika értelmében vett reflexió esetében több kritérium is társul. Itt olyan tudatossá tételről van szó, amely *leleplezi*, hogy tárgya *nem valós*, amely ezáltal valamely partikuláris szubjektum (egyén vagy csoport) *önértelmezését* érinti, és amely a tudattalan tudatossá tételével a *hamis tudatot* változtatja meg, és ezért gyakorlati következményekkel bír. Ezzel szemben utánkonstruálás alatt olyan intuitív tudás felfedését érti Habermas, amely valós tárgyakra vonatkozik, amely olyan szabályrendszereket tár föl, amelyeket bármely szubjektum, identitásától függetlenül, csupán kompetenciájának megfelelően alkalmazhat, és amely anélkül is, hogy tudatossá válna, helyes. Utóbbira hozza fel Habermas példaként a nyelvtani szabályokat.<sup>12</sup>

Kiinduló kérdésemet tehát úgy pontosíthatom, hogy ez a kritika értelmében vett reflexió, vagyis a reflexió mint kritika vajon tényleg kizárólag a társadalomtudományok sajátja-e, vagy a hermeneutikai tudományokban is megvalósulhat? Habermas szerint persze minden tudomány képes az önreflexióra, amennyiben saját határainak belátásáról, életpontozásaik, azaz megismerésérdekeik, és ezzel feladataik és céljaik felismeréséről van szó, ezáltal válnak, illetve pozitívista önértelmezésüket, kritikaivá. Ebben segít nekik a *Megismerés és érdek* című könyv. A társadalomtudományok esetében azonban a reflexióként felfogott kritikának más szerepe is van: itt nemcsak a tudomány peremén mozog, hanem ez magának a tudománynak a tárgya is.

Gadamerrel vitatkozva *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik* című, 1970-es írásában – amelyben már megkülönbözteti egymástól az utánkonstruálást és a reflexiót – Habermas arról beszél, hogy a hermeneutika, legalábbis a filozófiai hermeneutika képes az önreflexióra, és itt a filozófiai hermeneutikát kritikának nevezi. Ebben az esetben a nyelvre való reflexióról van szó: a filozófiai hermeneutika „reflexív beállítódásban azokat a tapasztalatokat tudatosítja, amelyeket kommunikatív kompetenciánk gyakorlása során, vagyis azáltal, hogy a nyelvben mozgunk, a nyelvről szerzünk.”<sup>13</sup> A filozófiai hermeneutika tehát a beszélő szubjektum és a nyelv viszonyára reflektál, azonban a nyelvtudománnyal ellentétben

---

<sup>12</sup> Vö. uo. 412. sk. o. és Jürgen Habermas: „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik”, in uő. *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973. 270. o.

<sup>13</sup> Habermas: *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, 264. o.

nem annak a beszélő által implicite ismert szabályait tárja fel, hanem arra mutat rá, mennyiben alávetett a beszélő szubjektum a nyelvnek, illetve milyen mértékben élvez szabadságot vele szemben.<sup>14</sup> Ennek a funkciónak Habermas szerint a nyelvi megértés határainak felismerését is maga után kellene vonnia: ahol a hermeneutikai megértés a szisztematikusan eltorzult kommunikációval szembesülve csődöt mond, ott egyéni szinten a pszichoanalízisnek, társadalmi szinten az ideológiakritikának kell fellépnie.

Tehát Habermas sem csupán az ideológiakritikát tartja a reflexió értelmében vett kritikának, azonban ennek továbbra is kiemelt szerepet tulajdonít. A hermeneutikai tudományokról és ezek eljárás módjairól a kritika kapcsán ugyanakkor az *Universalitätsanspruch der Hermeneutik* című írásban sem beszél, csak a filozófiai hermeneutikáról, amely a tudománycsoportok fölött helyezkedik el, és ezek önmegértését is segíti.<sup>15</sup> Az a momentum azonban, hogy Habermas azt állítja, maga a nyelv is rendelkezik a reflexió képességével,<sup>16</sup> legalábbis megnyitja annak lehetőségét, hogy a hermeneutikai tudományok is birtokában legyenek ennek a képességnek – habermasi értelemben is. A fent említett három kritériumot szemügyre véve, úgy tűnik, ez így is van: hiszen a hermeneutikai tudományok is arra törekszenek, hogy új eredményeket érjenek el, ennek során pedig gyakran átértelmezik a régi tudást, tévedéseket lepleznek le, és tárgyukat, amely eleve értelmezés eredménye volt, megváltoztatják, ezzel együtt pedig egy csoport, azaz az átértékelt szöveget/eseményt valamilyen szempontból magáénak érző közösség identitására is hatást gyakorolnak. Mindeközben persze a megértés hermeneutikai elvei szerint járnak el, vagyis Habermas koncepciója szerint *nem* ideológiakritikát gyakorolnak.

Néhány esetben azonban, úgy tűnik, az ideológiakritika leválasztása a hermeneutikai tudományokról nem tehető meg egyértelműen. Ennek vizsgálatához Karl-Otto Apel *A nyelvanalitikus filozófia kibontakozása és a „szellemtudományok” problémája* című írásából (1968/1971) szeretném idézni az ott még egységesnek tekintett szellemtudományok megismerésérdekének leírását:

Ez a speciális szellemtudományos megismerésérdek – eltérően a törvényszerű magyarázatokban ténylegesen megjelenő cselekedetektől – végső soron arra épül, hogy az elmúlt nemzedékek jövőorientált célkitűzései, ha „megértjük” őket, az emberi cselekvés lehetőségeiként fennmaradnak. A megértők megvalósíthatják őket, vagy pedig szándékosan

---

<sup>14</sup> Vö. uo. 270. o.

<sup>15</sup> Vö. uo. 271. sk. o.

<sup>16</sup> Vö. uo. 269. o.

továbbadhatják őket az utódoknak, mint lehetséges cselekedetek motivációit. Az értelemtradíciónak ez az „interpretációs közössége” [...] valójában az ún. „szellemtudományos” megismerés alapja.<sup>17</sup>

Egyértelmű, hogy amiről Apel itt beszél: a múlt megértése, céljainak továbbvitele és továbbadása a következő generációknak, a habermasi felosztásban a hermeneutikai tudományok feladatai közé tartozik, és egybecseng a *gyakorlati* megismerésérdek követelményével. Ugyanakkor az is látható, hogy előfordulhat, hogy a tradíciónak azért kell közvetítenie bizonyos célokat, mert egyetlen generáció nem tudja őket végrehajtani, vagy végrehajtásukhoz talán hozzá sem tud kezdeni. Pontosan ilyen célok lehetnek a kritika vállalkozásai. A felvilágosodás gondolkodói vagy Marx olyan elveket fogalmaztak meg, amelyek ma is a kritika mércéi, és olyan jövőképet vázoltak fel, melynek elérésétől ma is messze vagyunk, mely azonban ma is befolyásolja azt, ahogy jelenünkről és jövőnkről gondolkodunk. Erről Habermas, aki maga is a felvilágosodás és a marxi filozófia hagyományának folytatójaként lép fel, hasonlóan gondolkodik: „A felvilágosodás eszméi a történetileg áthagyományozott illúziók készletéből származnak – írja. – A felvilágosodás akcióit ezért olyan kísérletekként kell értelmeznünk, amelyek meghatározott körülmények között próbára teszik a kulturális hagyomány utópikus tartalma realizálhatóságának határait.”<sup>18</sup> Az utópisztikus energiák tehát, amelyek Habermas szerint az emancipatorikus megismerésérdeket hajtják, a múltból is jöhetnek, azaz egy egyértelműen hermeneutikai feldolgozást igénylő területről. Persze mondhatjuk, hogy itt az emancipatorikus megismerésérdek gyakorlati megismerésérdektől való függőségével szembesülünk, csakhogy kérdés, mikor, illetve hogyan csap itt át az egyszerű gyakorlati megismerésérdek, azaz az olvasottak megértése és alkalmazása emancipatorikus érdekbe, hiszen ez utóbbi (vagyis az emancipatorikus érdek) már a hagyomány, a megértett szöveg része volt, az olvasottak gyakorlati alkalmazása pedig ennek az érdeknek a megértését és (gadameri értelemben vett) applikációját jelenti.

A második dolog, ami Apel fentebb idézett mondatából kiviláglik, hogy a tradíció olyasmiről, amivel kapcsolatban – ha nem is mindig, de – értelmes döntést hozhatunk: dönthetünk úgy, hogy a benne kitűzött célok megvalósítására törekszünk, és ha ez nem sikerül, a tradíciót továbbörökítve e célok megvalósítását az utókorra hagyhatjuk. Ez ugyanakkor feltételezi, hogy úgy is dönthetünk: nem valósítjuk meg ezeket a célokat, illetve nem örökítjük őket tovább,

---

<sup>17</sup> Apel: *A „nyelvanalitikus” filozófia kibontakozása...*, 890. o.

<sup>18</sup> Habermas: *Megismerés és érdek*, Jelenkor, 248. o.

vagy továbbörökítésükénél olyan kommentárt alkalmazunk, amely megvalósításuktól az utókort eltanácsolja. Ez, amennyiben egyszerűen a tovább nem adást választjuk, tudatos tabuk és tudattalan elfojtások kialakulásához vezethet a társadalomban, melyek feltárását nem feltétlenül és nem kizárólag a társadalomtudományok végzik. A szövegromlások, melyek észlelése és korrigálása a hermeneutikai kritika feladata, származhatnak tudatos kihagyásokból, de véletlen elírásokból is, melyekről Freud óta tudjuk, hogy olykor szintén a tudattalan, vagy az elfojtani vagy titkolni kívánt nézetek megnyilvánulásai.<sup>19</sup> A filológus a szöveg helyreállításakor szembesülhet ilyen elemekkel, és korrekciójukkal hozzájárulhat a társadalmi elfojtások feloldásához, és tevékenységével a rekonstruált szöveg új értelmezésének alapját teremtheti meg. Elfogadva, hogy a hermeneutikai tudományok értelmezései hozzájárulnak azon csoport identitásának alakulásához, amely az adott szöveget magáénak érzi, ily módon a filológiai kritika valóban megfelelhet az önreflexióként felfogott kritika követelményeinek: leleplezi, hogy tárgya úgy, ahogy addig ismerték, nem valós, és ezzel változást idéz(het) elő a csoport önértelmezésében, adott esetben pedig, tárgyatól és a korrigált hiba jellegétől függően, akár hamis tudatot is megváltoztathat – ez azonban nem szükségszerű velejárója. Egy egyszerű hiba, vagy egy kihagyás korrekciójánál ugyanakkor talán nagyobb valószínűséggel idéz elő nagy hatású változást bizonyos eltitkolt vagy elveszett(nek hitt) szövegek megtalálása, amelyek alapvetően értelmezhetik át egy szerző életművéről, egy történelmi eseményről vagy korszakról és végső soron saját jelenünkről alkotott képünket. Persze az is lehetséges, hogy a hibák és a hiányok fellelése, vagy az eltűnt szövegek megtalálása csak egy megváltozott társadalmi környezetben, illetve csak ennek háttere előtt válik lehetségessé. Mégis kár lenne tagadni, hogy ezek a hermeneutikai tudományok által végzett feladatok részt vállalhatnak a társadalmi gátak feloldásának folyamatában.

Ezek a példák azt mutatják, hogy a hermeneutikai tudományok bizonyos kutatási témák, illetve felfedezések révén csatlakozhatnak a társadalomtudományok által gyakorolt ideológiakritikához. De talán átfogóbb értelemben is támogatják ezt. Az ideológiakritika feladata, mint láttuk, a kommunikáció társadalmi szinten tapasztalható szisztematikus zavarainak kritikája. Kérdés azonban, hogy a társadalomtudós, aki maga is az általa bírált társadalom tagja, hogyan válik képessé a társadalom bírálataira, azaz hogyan vonja ki magát az abban uralkodó pszeudobeszélgetés, vagy a kényszerek által létrejött konszenzus hatálya alól. Habermas ennek lehetőségét formálisan, az igazság és az uralommentes kommunikáció

---

<sup>19</sup> Vö. pl. Sigmund Freud: *Bevezetés a pszichoanalízisbe*, Budapest, Gondolat, 1986. 19–63. o. Fordította Hermann Imre.

fogalmi által kívánja megalapozni. Az igazság ideálja, amely magába foglalja a helyes élet fogalmát, biztosítja a kommunikáció és a megegyezés kényszermentességének lehetőségét mint olyan konstitutív elem, amelyet minden beszélgetés implicite magába foglal. „Csak az idealizált beszélgetés formális előrevetítése mint egy a jövőben megvalósítandó életforma garantálja a végső kontrafaktikus egyetértést, amely előzetesen összeköt minket, és amelyben minden gyakorlati egyetértés, amennyiben hamis, hamis tudatként kritizálható.”<sup>20</sup> Az ideállal való összehasonlítás teszi tehát lehetővé a reális állapotok kritikáját.

Persze az, hogy itt valóban formális, a priori megalapozásról lenne szó, megkérdőjelezhető; ahogy Manfred Frank rámutat, az ideálok is a tradícióösszefüggés részei<sup>21</sup> –, és hogy a hermeneutikai tudományok részt vesznek ezek közvetítésében, fentebb már kifejtettem. Ám ha elfogadjuk is Habermas érvelését, és az igazságot a priori ideálnak tekintjük, akkor sem vonhatjuk kétségbe, hogy a tudós által gyakorolt kritikában része lehet hermeneutikailag szerzett tapasztalatainak (például olvasmányainak, más kultúrákra vonatkozó ismereteinek) is.<sup>22</sup> Ahogy az is valószínű, hogy a kritika igazi motiváló ereje nem a tudományokból fakad, hanem, akárcsak a pszichoanalízis esetében,<sup>23</sup> az egyéb társadalomtudományok esetében is a szenvedésből, amelyet az elnyomás legalább a társadalom bizonyos része számára okoz. Az érzést, hogy a dolgok „másként is lehetnének”, a hermeneutikai tudományok azonban felerősíthetik azáltal, hogy bővítik a rendelkezésünkre álló ismeretek körét,<sup>24</sup> mint ahogy a problémák fogalmi megragadásához és lehetséges orvoslásához is anyagot szolgáltathatnak. Úgy tűnik tehát, hogy az ideológiakritika nem minden esetben választható el élesen a szellemtudományoktól: az idegenmegértés, mely szükségszerűen önmagunkkal is szembesít minket, potenciálisan mindig magában hordozza az önreflexióként értett kritika mozzanatát.

Végül azt a kérdést szeretném érinteni, hogy a filozófiának, Habermas intencióinak megfelelően, valóban társadalomtudománynak kell-e lennie. Ennek megválaszolásához magát a *Megismerés és érdek* című könyvet szeretném szemügyre venni. Ez a mű kétségtelenül filozófiai munka, mely ideológiakritikai funkciót tölt be, amennyiben a tudományok hamis önértelmezését bírálja, és a pozitivizmus téves előfeltevéseiből kiutat mutatva számukra

---

<sup>20</sup> Habermas: *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, 297. sk. o.

<sup>21</sup> Vö. Manfred Frank: *Das Individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977. 37. o.

<sup>22</sup> Erre mintha Habermas is utalna a *Megismerés és érdek*ben, amikor arról beszél, hogy egy társadalom „más kultúrákkal összevetve” lehet patológikus állapotban. Habermas: *Megismerés és érdek*, Jelenkor, 240. o.

<sup>23</sup> Vö. uo. 206. o.

<sup>24</sup> A hermeneutikai tudományok tapasztalatot kiszélesítő funkciójára már Apel is rámutatott. Vö. Apel: *A „nyelvanalitikus” filozófia kibontakozása...* 918. sk. o.

elősegíti önreflexiójukat, melynek révén felismerhetik megismerésérdekeiket, azaz életvilágbeli kötődéseiket, és képessé válnak valódi feladataik ellátására (a természettudományok technikailag hasznosítható tudást állítanak elő, és eközben nem akarják többé átvenni a hermeneutikai tudományok gyakorlatot orientáló funkcióját, a hermeneutikai tudományok ellenben elvállalják ezt a funkciót, és nem akarják már a múltat múzeumba zárni, a társadalomtudományok pedig ráébrednek, hogy a társadalom pusztá leírása helyett annak kritikáját is nyújtaniuk kell).<sup>25</sup> Ennek az ideológiakritikai feladatnak a megvalósítása érdekében Habermas egy tradíció eredményeit elemzi, rámutatva annak vakfoltjaira, és korrigálva ezeket. Ez az eljárás mód: a történeti szövegek interpretációja, eredményeik továbbvitele, felhasználása, átértékelése: hermeneutikai. Ez pedig arra mutat rá, hogy a filozófia nem mondhat le arról, hogy hermeneutikai tudomány *is* legyen: hiszen impulzusait, kérdésfeltevéseit nagy mértékben a múltból, saját múltjából, történetéből meríti.

---

<sup>25</sup> Vö. Habermas: „Megismerés és érdek”, *MFSZ* 942–943. o.

Szücs László Gergely

**Az individuális személy vallási gyökerei. Hans Joas a pragmatizmus kritikai  
revíziójáról<sup>1</sup>**

Hans Joas a *Die Sakralität der Person* című művében annak az álláspontjának ad hangot, hogy sem az emberi személy, sem az emberi méltóság lényegének megértéséhez nem mondhatunk le arról a keresztény perspektíváról, amely a halhatatlan emberi lelket állítja az emberről való gondolkodásának fókuszába.<sup>2</sup> Tanulmányomban e gondolatnak járok utána azzal, hogy (egyéb szövegek bevonásával) a könyv központi, ötödik fejezetében kibontakozó gondolatmenet rekonstrukciójára teszek kísérletet. Joas a fejezet jelentős részében William James pragmatista pszichológus-filozófus személyelméletének interpretációját nyújtja. Joas gondolatmenetét két fontos cél határozza meg. (1) a XIX. század végi pragmatista filozófusról-pszichológusról szóló értelmezésén keresztül kívánja bemutatni: a modern társadalomteoretikusok tévesen gondolják úgy, hogy az individuális személy elméletének megalkotása egy radikálisan szekularizált elmélet keretein belül lehetséges. Azt kívánja kifejtetni, hogy a tudós vallási nézőpontjának felerősítése hozzájárul az individuális személy mibenlétének megvilágításához. (2) Joas egy így megalapozott személyiségfelfogástól reméli egy új normatív nézőpont felvázolását, amely riválisa lehet a későpragmatista tudományosság belátásain nyugvó normatív elméleteknek, például az elismerés elméletének. Bemutatom azonban, hogy esetleges az a mód, ahogyan Joas kapcsolatot teremt az általa bemutatott személyiség-koncepciók és az emberi méltósággal kapcsolatos „konzekvenciái” között, és így egy átfogó normatív elmélet felvázolására tett kísérlete is töredékes marad.

William James szubsztancializmus-kritikája

---

<sup>1</sup> A cikk megírását az MTA Prémium Posztdoktori Kutatói Program és az Osztrák-Magyar Akció Alapítvány támogatta.

<sup>2</sup> Hans Joas: *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2011. 214. o. Herrmann Stinglhammer: „Person – theologisch und soziologisch”, in Bernhard Laux (szerk.): *Heiligkeit und Menschenwürde, Hans Joas' neue Genealogie der Menschenrechte im theologischen Gespräch*, Freiburg, Herder, 2013. 105. o.

Joas szerint Jamest az 1890-ben megjelent *Principles of psychology*-ban<sup>3</sup> két fontos törekvés jellemzi. Egyrészt a lélektant a professzionális szaktudományok sorába szeretné integrálni, másrészt azonban Joas az érvelés mögött a mélyen vallásos protestáns szerzőt mutatja fel, aki az új típusú szakpszichológiai érvelés korlátainak feltérképezésére törekszik.<sup>4</sup>

Joas szerint James gondolatmenetének kettőssége nem a „materialista” tudós és a keresztény lélekben hívő magánember szerepének radikális szétválását tükrözi. Hogy ez világossá váljon, először is látnunk kell, hogy James teoretikus pozíciójának tisztázásakor a szubsztancia-metafizikai lélekfelfogással szembeforduló John Locke példáját tartotta szem előtt. Locke az *Értekezés* 27. fejezetében a karteziánus lélekfelfogással szemben érvel. Úgy gondolja, hogyha formálisan bizonyítható is lenne, hogy létezik egy a testtől független szellemi szubsztancia, amely önmagával azonos marad a test halála után is, a bizonyítás nem adna választ a halhatatlanságra vonatkozó igazi kérdéseinkre. Aki azt kérdezi: van-e élet a halál után, egy gyakorlati kérdést vet fel. Az önálló, felcserélhetetlen élettörténettel rendelkező individuum kérdez rá, milyen sors vár rá földi élete után és ez a sors hogyan függ össze addigi életútjával. Ez a kérdező individuum ráadásul nem vonatkoztat el saját testétől és anyagi viszonyaitól, így egy a testi halála után tovább élő *res cogitans*-ban nem ismerné fel saját életének folytatását. Ez a locke-i szöveghely tehát a következők miatt lesz fontos. (1) A karteziánus filozófiával ellentétben, a szellemi szubsztancia helyett a személyes élettörténettel rendelkező individuum önazonosságát teszi a tudományos vizsgálat tárgyává. (2) Locke szövegére támaszkodva ráadásul azt láthatjuk, hogy az individuális személy az Istenhez vagy a túlvilági életéhez való viszonyában konstruálja meg önmagát.<sup>5</sup> (3) Locke példája tágabb perspektívában arra utalhat, hogy bármely individuum, így a személy mibenlétét kutató szaktudós is e kérdés felől tekinthet rá leginkább a teljesen eltérő életutat bejáró más individuális életutakra.

Joas szerint a pragmatista pszichológusok is arra a kérdésre keresték a választ, hogyan választhatjuk fel az önmagával azonos individuális személy létrejöttét anélkül, hogy a hús-vér ember mögött egy önazonos szellemi szubsztancia létezését feltételeznénk. Joas nem hangsúlyozza, a gondolatmenete szempontjából azonban fontos kiemelni, hogy itt több

---

<sup>3</sup> Williams James: *The principles of psychology*, Holt, New York, 1890.

<sup>4</sup> Joas: *Die Sakralität der Person*, 223. o.

<sup>5</sup> Joas ráadásul úgy gondolja, hogy Locke szubsztancia-metafizikával szembeni érvelésében egy kvázi-teológiai állásfoglalás tükröződik, amely szerint eretnokség azt gondolni, hogy a lélek halhatatlansága „önmagában”, a léleknek az Istenhez való, mindig megújuló viszonyától függetlenül is elgondolható. Joas e teológiai állásponthoz kapcsolja Descartes-nak azt az elgondolását is, amely szerint az én csak annyiban képes megújítani önmagában való bizonyosságát, amennyiben Istenhez való viszonyában biztosnak tudja magát. Ennyiben tehát a Descartes és Locke koncepciója közötti feszültség feloldható. Hans Joas: *Die Sakralität der Person*. 217. o.

kérdésről van szó. Először is: hogyan lehetséges, hogy önmagam az életem folyamán bekövetkező minden változás ellenére azonosként, egyetlen változatos történet résztvevőjeként tudom megragadni? Másodszor: hogyan lehetséges, hogy a társadalom tagjai engem egy önmagammal kontinuos személyként, így partnerként, társadalmi interakciók lehetséges alanyaként tudnak felfogni? Feltételezésem szerint e két kérdés Joasnál végig összekapcsolódik egy harmadikkal: hogyan lehetséges, hogy a társadalom tagjai értékes személyként tartanak számon engem; hogy mint önazonos személy mások cselekvésének, interakciójának a fókuszában állok?

James a *Principles of psychology* egy fontos helyén a szubsztancia-metafizika fontos képviselőivel szemben amellet érvel, hogy az én elsődlegesen nem „befelé forduló” szellemi reflexió révén, hanem különböző külső entitásokhoz (tárgyakhoz, helyekhez) fűződő érzelmi viszonyai révén ismeri meg önmagát.<sup>6</sup> Az éneket, mint cselekvőképes, individuális személyt (*self*-et) elsősorban a saját testemhez, valamint az általam létrehozott dolgokhoz való érzelmi viszonyaimon keresztül ismerem meg. Azután azokon a dolgokhoz, tárgyakhoz, helyekhez és személyekhez fűződő érzelmeimen keresztül, melyek gyarapodását önmagam kiteljesedéseként, megsértésüket pedig saját magamban okozott kárként fogok fel (például tulajdonom, életem színteréül szolgáló helyek, családom). Vagy a különböző tárgyakra, helyekre stb. irányuló olyan érzelmeimen keresztül, amelyek intenzitásukban különböznek más, egyébként hasonló tárgyakhoz, helyekhez fűződő érzésektől (például kedvenc bútor, hely, ruhadarab). James azonban radikálisan fogalmaz: a felsorolt dolgok nem azért lesznek fontosak az én-konstrukcióm szempontjából, mert sajátos érzelmek fűznek hozzájuk. Éppen fordítva: e sajátos pszichológiai viszonyok alapját az képezi, hogy ezeket az entitásokat saját magam „meghosszabításaként”, az énem komponenseiként fogom fel. Ebben az értelemben mondja azt James, hogy a felsorolt entitások a (1) *materiális én* (material self) részeit képezik.

James másfelől úgy gondolja: éneket döntően a társas viszonyaimon keresztül ismerhetem meg. Az ember egyik legmélyebb belső hajlama, hogy szeretne mások előtt pozitív színben feltűnni, mások által értékelt pozícióba kerülni. Ez a fajta társiasság alapvetően összefügg az egyén én-konstitúciójával: csak mások szemszögéből, szűkebb személyes kapcsolataim vagy éppen a társadalom többi tagjának nézőpontjából tudom felismerni önmagam, mint értékekkel és célokkal rendelkező individuális személyt. Azok a személyek, kisebb-nagyobb társadalmi csoportok, amelyekben az énefejlődéshez szükséges elismerési folyamatok lejátszódnak, az empirikus én (empirical self) egy önálló komponensét: (2) *a*

---

<sup>6</sup> James: *The principles of psychology*, 291. o.

*szociális ént* (social self) képezik. James a *szociális én* sokrétűségéről beszél: a szociális ének annyi aspektusa van, ahány csoportba mindazok oszthatók, akik döntően befolyásolják az én szerep-értelmezéseit.<sup>7</sup> Most viszont inkább egy fragmentált én jelenik meg előttünk, aki feloldódik az őt körülvevő világhoz fűződő sokszínű érzelmi viszonyaiban, és aki szétforgácsolódik a legkülönbözőbb társadalmi helyzetekben megjelenő szerepei és társadalmi identitásai mentén.

Joas szerint James több oldalról keresett megoldást a felvázolt problémára. Egyrészt az *empirikus én* eddig felvázolt két komponense – a materiális és a szociális én – mellett megkülönböztetett egy harmadikat is: a *spirituális ént* (spiritual self): azt feltételezte, hogy az én a felvázolt materiális és szociális viszonyainak sokféleségében is érvelni képes lényként, önálló döntéshozóként, véleményei, érdekei és értékei szerint mérlegelni képes individuumként ismeri fel magát. Az *empirikus ének* tehát van egy tartós komponense.<sup>8</sup> Másrészt azt feltételezte, hogy van egy *tiszta én*, vagyis az egyén rendelkezik azzal a képességgel, hogy a helyzetenként gyorsan változó szerepei mögött felismerje, és szerteágazó cselekvéseinek kiindulópontjaként, centrumaként észlelje saját magát.<sup>9</sup> Az én tehát testi észlelése által, részben sokszínű tárgyi-anyagi világának kontextusában, és sokféle társadalmi szerepein keresztül ismeri fel önmagát. Joas szerint azonban James az én létrejöttét egy tágabb, a bemutatott locke-i koncepcióból eredő teoretikus kontextusban gondolja el. Ez azt jelenti, hogy az én konstitúciója elválaszthatatlan attól a meg-megújuló törekvéstől, hogy egy külső, mindenek fölött álló nézőponttal azonosuljon, e nézőpontból tegye mérlegre az egyes helyzetekben megszületett döntéseit, és a másokétól megkülönböztethető egyéni sorsként tudjon tekinteni életének alakulására.

Az én társadalmi aspektusainak kiszélesítése: G. H. Mead

A későbbi pragmatista gondolkodó, Georg Herbert Mead fontos kritikákat fogalmaz meg James koncepciójával szemben. Mead számára az lesz a fontos, hogy bár James helyesen ismerte fel, hogy az én-tapasztalásunknak társadalmi aspektusai is vannak, azonban figyelmen

---

<sup>7</sup> Uo. 294.

<sup>8</sup> Uo. 296. o. Joas: *Die Sakralität der Person*, 219. o.

<sup>9</sup> Uo. 220. o. Joas úgy gondolja, hogy James e gondolata konzekvens folytatása Wundt elképzelésének, amely szerint a szubsztancia-metafizikán alapuló lélekfelfogás korlátait akkor sikerül kiküszöbölni, ha sikerül bemutatni: amit korábban léleknek neveztek, az részben a „pszichikainak” spontán aktivitását, részben bizonyos organikus folyamatok fölötti regulatív tevékenységét jelenti. Lásd i.m. 218. o.

kívül hagyta, hogy individuális személy, a self maga is elismerési viszonyokban formálódik. Szűkebb és tágabb társadalmi viszonyai tehát nem pusztán életének sajátos kontextusát, hanem konstitúciójának alapját képezik. A „szociális self” tehát James elképzelésével szemben nem a self egyik aspektusa, hanem legmeghatározóbb dimenziója. Egy másik kritika szerint James a korábbi teoretikusokhoz hasonlóan az öntudatot adottnak veszi és nem tesz kísérletet azoknak a társas viszonyoknak a feltérképezésére, amelyben megszületik.<sup>10</sup>

A következőkben nem térek ki részletesen Meadnek arra az ismert gondolatmenetére, amelynek során a szerep-játék (play) és a szabály-játék (game) megkülönböztetése mentén azt rekonstruálja, hogyan jön létre az én önmagáról alkotott tudása. Inkább a Joas számára fontos, lehetséges normatív következményeket tartom szem előtt. Érdekes, hogy maga Joas nem tér ki Mead elméletének lehetséges normatív-gyakorlati konzekvenciáira, pedig ezek fontosak lettek volna érvelésének szempontjából. Néhány fontos konzekvenciát feltevésem szerint Axel Honneth Mead-elemzésére támaszkodva körvonalazhatunk. Honneth a *Kampf um Anerkennung* című művében<sup>11</sup> amellett érvel, hogy Mead bemutatott szociálpszichológiai fejtegetései nem pusztán az én önmagához fűződő „episztemikus viszonyának”, azaz az öntapasztalásnak és az ön-megismerésnek megszületéséről szólnak. Érvelése szerint Mead a *play* és a *game* jellegű játék megkülönböztetésével egyrészt azt mutatja be, hogy az egyén a szocializáció során hogyan tágítja ki azokat a kereteket, amelyekben társadalmi-gyakorlati tevékenysége zajlik. Fontos azonban, hogy ugyanebben a folyamatban radikális változáson megy át az én-identitás: a szubjektum szemlélődő lényből morális döntéshozatalra képes individuális személlyé válik.

Honneth szerint Mead elmélete szubjektum és társadalom sajátos kölcsönviszonyáról szól. Mead arról ír, hogy az individuális szubjektum a szocializációja során egyre több interakciós partnerrel kerül kapcsolatba, így általánosítania kell e partnerek elvárásait. Az, hogy az így körvonalazódó normatív nézőpontot elfogadja és saját nézőpontjává teszi, az interakciós partnerek helyeslésével, megerősítésével találkozik. Ebből adódik, hogy mikor ezután az individuális szubjektum átveszi az interakciós partnerek nézőpontját, a partnerek perspektívájából egyúttal saját önértékét is felismeri. Az interakciós partnerek perspektívájának közvetítésével elsajátított pozitív önkép képezi aztán az alapját az individuális személy morális fejlődésének. Ezt a folyamatot, melynek során egyrészt a társadalom általános normái úgy találnak elfogadásra az individuális szubjektum részéről, hogy

---

<sup>10</sup> Uo. 221. o.

<sup>11</sup> Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung, Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994.

ugyanaz a szubjektum a társadalom elfogadott tagjaként nyeri el identitását, Axel Honneth (legalábbis a fogalom egyik első általa adott megfogalmazása szerint) *elismerésnek* nevezi.<sup>12</sup>

Axel Honneth a fiatal Hegel nézőpontjából próbálja differenciáltabban megragadni a „gyakorlati identitásképződésnek” azt a folyamatát, amelyet Mead a *play* és a *game* jellegű játék szembeállításával modellezett, és amelyet aztán kontrasztba állított a reálisan lezajló interakciókkal.<sup>13</sup> Azt mutatja be, hogy az individuális szubjektum gyakorlati önértelmezése, amely a komplex módon lejátszódó társadalmi interakciókban, az „általánosított másik nézőpontjának” átvételével kialakul, egyúttal az egyénnek mint jogokkal rendelkező individuumnak a létrejöttét jelenti. A *game*-jellegű játékok világából a valós interakciók világába átlépve azt láthatjuk, hogy nem azonos státusszal, hanem a lehető legkülönbözőbb igényekkel rendelkező szereplők küzdenek egymással nézőpontjuk érvényre juttatásáért. Mead (Honneth szerint) felismeri, hogy e küzdelemben résztvevő szereplők jogaik egy előzetes tapasztalatához jutnak el: jogoknak ebben az elsődleges értelemben azokat az általános igényeket nevezhetjük, amelyekről az individuális szubjektum jó okkal gondolhatja úgy, hogy a szintetizált társadalmi nézőpontból, az „általánosított másik” perspektívájából helyeslésre találhatnak.<sup>14</sup> Ezzel azonban nem ragadtuk még meg, hogyan jön létre a társadalomban magabiztos cselekvésre képes, jogokkal felvértezett, a mások szemében értékes individuális személy.

Ennek megvilágításakor Honneth Mead egy példájára utal, amely egy olyan személyről szól, aki egy tárgyat sajátjaként, „magántulajdonként” szeretne megóvni a társadalom többi tagjával szemben. A példa szerint ez semmiképpen nem lehetséges azon a módon, hogy az adott személy egyszerűen „háttal fordít” közösségének. Valójában éppen az ellenkező eljárásra van szükség: az egyénnek a közösség jóváhagyásáért kell küzdenie; azért, hogy az interakciós partnerek lehetőleg egységesen jóváhagyják az adott tárgy feletti rendelkezés kizárólagos jogát.<sup>15</sup> Ezzel analóg módon: individuális igényeim értékéről nem akkor győződhetek meg leginkább, ha „magamba fordulok”. Ezeket az értékeket akkor fedezhetem fel, ha a környezetem megerősít abban, hogy egy jól integrált közösség vagy egy jól szervezett interakció elismert résztvevőjeként jogosan adok hangot igényeimnek, vagy releváns célokért küzdök. Individuális, (akár másokétól radikálisan eltérő) igényeim megerősítésének feltétele tehát, hogy a közösség vagy a lehetséges interakciós partnerek általánosított nézőpontjának

---

<sup>12</sup> Uo. 125. o.

<sup>13</sup> Wolfgang Ranke: *Integrität und Anerkennung bei Axel Honneth*. Monatshefte 2005. 97(2), 168. o.

<sup>14</sup> Honneth: *Kampf um Anerkennung*, 127. o.

<sup>15</sup> Uo. 127. o.

átvételével egyúttal a közösség megbecsült tagjává, az interakciók teljes jogú résztvevőjévé válnak.

E perspektívából differenciálhatjuk az a képet, amelyet Mead az interakcióban résztvevő, saját önértékében megerősödő egyénről alkot. Láthattuk: az individuum akkor képes arra, hogy a társadalmi interakcióban saját nézőpontjának érvényt szerezzen, ha a közösség vagy az interakció résztvevői elismerik, hogy az illető legitim módon ad hangot igényeinek. Honneth kiemeli, hogy Mead szerint ez a folyamat a kulcsa a méltóság kialakulásának. Honneth elemzését kibontva először is úgy láthatjuk, hogy a méltóság fogalmának van egy társadalmi oldala: akkor beszélhetünk méltóságról, ha az egyént amiatt, hogy magáévá teszi a társadalmi nézőpontot és „az általánosított másik” perspektíváját, a közösség tagjai vagy az interakció résztvevői egyenértékű tagként, résztvevőként ismerik el. A méltóság fogalmának szubjektív oldala, hogy a tagság jóváhagyása, megerősítése az adott szubjektum „gyakorlati perspektívájának” fontos elemévé válik: az egyén úgy nyer megerősítést önértékében, hogy egyúttal egy biztos háttérre szert téve „önállósítja magát” és képessé válik önálló igények bejelentésére, önálló célok követésére.<sup>16</sup>

Honneth amellet érvel, hogy különbség van aközött, ha egyenértékű interakciós partnerként való elismerésünk révén tudatosul bennünk önértékünk egy sajátos fajtája: a méltóságunk, és aközött, ha partikuláris céljaink jóváhagyása, helyeslése miatt lesz pozitív az önértékelésünk. Honneth szerint Mead ez utóbbi értelemben beszél *önbecsülésről* (Honnethnél: *Selbstachtung*). Honneth Mead-re támaszkodva azt hangsúlyozza: *méltóságunk* megerősítése azoknak a vonásoknak az elfogadásától és elismerésétől függ, amit a közösség tagjai vagy az interakciós partnerek „általános emberi” vonásokként értékelnek. *Önbecsülésünk* mértéke ezzel szemben annál nagyobb, minél inkább egyediek és individualizáltak az értékek, amelyeket a közösség tagjai vagy az interakciós partnerek elismernek bennünk.

A felvázolt gondolatmenet felől az emberi jogokat újabb oldalról ragadhatjuk meg. A jogokat leginkább az általánosított társadalmi perspektívából jóváhagyott cselekvési térként definiálhatjuk, az individuális személy e cselekvési térben küzd partikuláris értékeinek elismertetéséért, az önbecsülésért. Ez a szabad önkifejezést lehetővé tevő tér csak akkor áll rendelkezésre, ha egyrészt az individuum az általánosított perspektíva átvételével méltósággal felruházott, önállósított társadalmi szereplőként tudja megragadni önmagát, és ha ez az önkép a társadalom részéről is megerősítést nyer: ha tehát a reálisan zajló interakció résztvevői teljes értékű tagként ismerik el az individuális személyt.

---

<sup>16</sup> Uo. 128. o.

## A kritikai revízió lehetősége

Úgy tűnhet, hogy Mead és a rá támaszkodó pszichológusok, társadalomteoretikusok (például Axel Honneth) az individuális személy olyan koncepcióját alkották meg, amely felől számos olyan jelenség és folyamat megragadható, melyet a premodern tudományosság még a lélek fogalmával írt le. Mead az ént, az individuális szubjektumot társadalmi életével szoros egységben ragadta meg: így rekonstruálta az önreflexió, az önismeret és az öntudat mibenlétét. James szerint az ének és az individuális szubjektumnak ez az interszubjektív elmélete döntő hatással volt a normatív igényű társadalomelméletekre is: Axel Honneth elismerésről szóló fő művének egy fontos pontján a morális döntéshozatalra képes individuum, az emberi jogok és az emberi méltóság létrejöttét is annak a folyamatnak az eredményeként interpretálta, melynek során az individuális személy a társadalmi interakciók világába integrálódik és amelynek során interiorizálja az általánosított másik perspektíváját.

Joas ezekkel az elméletekkel szemben olyan szöveghelyekre hivatkozik, ahol William James az individuális személy kialakulásának folyamatát egy tágabb „kvázi-vallási” kontextusba helyezi. Ezek alapján úgy tűnik, korrigálja korábban bemutatott elméletét: arról ír, hogy az én és az individuális személy kialakulásának nem csak materiális és szociális feltételei vannak. A megjelenő interpretáció szerint döntő jelentősége van az istenihez vagy a túlvilághoz fűződő viszonyoknak: hogy az egyén életét, sorsát ne csak a társadalmi szereplők nézőpontjából, de egy mindenek felett álló isteni nézőpontból is értékelni tudja. Joas James nézőpontjából ezért úgy érvel: tévedésekkel jár, ha az én és az individuális személy kialakulásának folyamatát (mint Mead követői) egy radikálisan szekuláris elmélet keretei között interpretáljuk. A (szubsztancia-metafizikát megelőző) keresztény lélekfelfogás felől az én és az individuális személy olyan konstitutív dimenzióit is feltárhatjuk, amelyeket a self szekularizált elméletének perspektívájából nem tudunk megragadni.

James úgy gondolja: ahhoz, hogy az individuális személy fejlődésének minden konstitutív aspektusát meg tudjuk ragadni, hogy le tudjuk vonni a konzekvenciákat a normatív társadalomelmélet számára, és rá tudjunk világítani az emberi méltóság és az emberi jogi normák forrásaira, újra kell gondolni azt az utat, amelyet a pragmatisták a lélek fogalmának elvetésétől a *self* megragadásáig bejártak. Amellett érvel: érdemes a pragmatista gondolkodáson belüli fejlődési folyamatot a kortárs társadalomtudományos gondolkodásra nézve meghatározó, „a lélektől a *self*-ig” ívelő transzformációs folyamatként felfogni. Ha ez

az interpretáció helytálló, akkor e transzformáció „kritikai revízióját” kell végrehajtani.<sup>17</sup> Ennek révén juthatunk el a személyiség minden releváns aspektusának megragadásához, és egy olyan társadalomfilozófiához, amely a jogok mibenlétének magyarázatánál nem mond le a túlvilági perspektíva bevonásáról. Joas úgy gondolja, hogy az elé a fordulat elé kell visszamennünk, melynek során Mead a *self*ről szóló elmélet megalkotásának feladatát összekapcsolta a szekuláris pszichológia és társadalomelmélet megalkotásának programjával.

Joas ezzel szemben (1) arról ír, hogy egy olyan tudomány megteremtésére kell törekedni, amely már nem húz éles határvonalat a plurális metafizikai hagyomány és a tudományos gondolkodás közé: a kortárs pszichológiának és társadalomtudománynak aktív diskurzust kell folytatni a vallási és metafizikai hagyományok képviselőivel.<sup>18</sup> (2) Egy „relacionális” vagy „dialogikus antropológia”<sup>19</sup> megalkotása mellett érvel, amely az individuális szubjektumot az embertársaival, környezetével és az istenivel való folyamatos kommunikáció felől ragadja meg.<sup>20</sup> (3) Úgy gondolja, hogy az új antropológiának egy új pragmatista metafizika és ontológia kontextusában kell kiépülnie, amely elveti test és lélek merev dualizmusát és szembefordul a determinizmussal; amely az embert szabad és hatalmas fejlődésre képes lényként mutatja be.<sup>21</sup> Ezekről az alapokról indulva lehetne eljutni egy átfogó normatív elmélet felé.

Kritikusan megjegyezhetjük: nem csak az a probléma, hogy Joas végül adós marad e pragmatista antropológia, ontológia és metafizika alapjainak megrajzolásával. Probléma az is, hogy nem igazolja azt a feltevését, hogy a bemutatott „transzformációs folyamat”, a léleknek a *self*fel való felcserélése a XIX-XX. századi pszichológia és a normatív társadalomelméletek legalapvetőbb folyamata. Axel Honneth egy szöveghelyének elemzésével ugyan bemutatható volt, hogy Mead személy-konceptiójának fontos konzekvenciái lehetnek a normatív társadalomelméletekre, az emberi jogok elméletére. Korántsem biztos, hogy a különböző társadalomelméleti szerzők ugyanazokat a következményeket vonják le a Mead-féle elméletből mint azt Honneth tette, hogy tehát a Mead-től induló út egyirányú. Így összességében az sem biztos, hogy a releváns normatív társadalomelmülethez a „pragmatista elmélet átfogó kritikai revíziójával” juthatunk. Ennek ellenére a felvázolt elemzés felől felhívjuk a figyelmet a Mead-re épülő (honnethi) és a joasi normatív koncepció egyes különbségeire.

---

<sup>17</sup> Joas: *Die Sakralität der Person*, 216. o.

<sup>18</sup> Uo. 224. o.

<sup>19</sup> Uo. 227. o. Herrmann Stinglhammer: „Person – theologisch und soziologisch”, 105. o.

<sup>20</sup> Joas: *Die Sakralität der Person*, 227. o.

<sup>21</sup> Uo. 228. sk. o. Herrmann Stinglhammer: „Person – theologisch und soziologisch”, 105. o.

## A joasi elmélet néhány előfeltétele

Hogy e különbségeket kidomborítsam, a *Die Sakralität der Person* elemzett fejezete alapján két feltételezéssel élek. (1) Joas vélhetően úgy gondolta, hogy Mead sok szempontból megfelelően rekonstruálta a társadalmi interakciók működését és a személy fejlődésére tett hatását. A bemutatott szerzőkhöz képest viszont „egyet hátralép”. Valószínűleg úgy véli, hogy Mead és Honneth koncepciója önmagában nem ad magyarázatot arra, hogy mi motivál bennünket arra, hogy újra és újra átvegyük a másik perspektíváját, és ebből a perspektívából értékeljük saját életünket, cselekedeteinket.

(2) Joas éles kritikával illeti Max Weber, aki az emberi jogok történetét egy sajátos szakralizációs folyamat eredményeként, „az ész karizmatikussá válásaként” interpretálta.<sup>22</sup> Joas feltehetően a következőképpen értelmezi Weber gondolatát: a modernizáció során lezajlott egy olyan társadalmi-történeti folyamat, melynek során azok köré, akiket egyenlő emberi ésszel felruházottnak tekintettek, az érinthetlenségnek azt az auráját vonták, mely korábban a szentnek tartott tárgyakat illetett meg.<sup>23</sup> Joas Weberrel szemben valószínűleg inkább azok a határhelyzetek érdeklik, amelyekben az olyan egyénekkel/személyekkel szembeni általános elvárások kerülnek előtérbe, akik nemcsak észhasználatra, de még „társadalmi életre”, Mead-i értelemben vett önreflexióra sem képesek.

Csokorba gyűjtve: gondolhatunk a magzatok státuszáról, érzelmi életéről szóló vitákra. Az újszülött csecsemőknek a teljes kibontakozást lehetővé tevő ellátásáról, az elhanyagolás szankcionálásáról szóló diszkussziókra. A demenciával küzdők vagy a haldoklók körülményeiről szóló vitákra. Ritkább határhelyzetekben: a másokkal kapcsolattartásra képtelen, nem kommunikáló autisták megfelelő ellátásáról szóló diskurzusokra; a születésüktől fogva magatehetetlen és kommunikációképtelen betegek életkörülményeiről szóló vitákra. Joas nézőpontjából érvelhetünk úgy: mivel a példákban szereplő egyének normatív státuszát jellemzően a méltóság fogalmával ragadjuk meg, kételkedhetünk abban, hogy a modern nyugati társadalmakban alapvetően az észszerű vagy kommunikatív teljesítményt felmutatni

---

<sup>22</sup> Joas: *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2011. 225. o.

<sup>23</sup> Érdekes megjegyezni, hogy Joas rendszerint éppen azt kritizálja Weberben, hogy a modernizációt alapvetően szekularizációs folyamatként, „a világ varázs alóli feloldásaként” ragadja meg, és nincs tekintettel azokra a sajátos szakralizációs folyamatokra, amelyek alapvetően meghatározzák a modernizáció alakulását. Lásd Joas, Hans: *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2017. 19. sk. o.

képes személyek köré vonná az érinthetlenség sajátos auráját. Olyan emberek esetén, akik még nem vagy már nem tudják kifejezésre juttatni elvárásaikat a társadalom tagjaival szemben, vagy akik soha nem is lesznek képesek kommunikatív teljesítmények felmutatására, jóval élesebben merül fel az emberi méltóság kérdése; sőt, úgy érezhetjük, az emberi méltóság nézőpontjából történő érvelésnek a tétje is jóval nagyobb. Úgy tűnik tehát, hogy az emberi méltóság normatív szempontrendszer a társadalmi életben való cselekvés során messzemenően elválk attól a szemponttól, kinek tulajdonítunk észszerűséget, és kiről gondoljuk úgy, hogy képes hangot adni szükségleteinek.

Milyen következtetéseket szűrhetünk le ezekből a feltevésekből egy lehetséges Mead és Honneth kritika számára? Érdeemes arra utalni, hogy Joas a kilencvenes évekbeli jelentős művében, a *Die Entstehung der Werte*ben<sup>24</sup> Jamesnek ahhoz a gondolatához fordul, amely szerint az érték fogalmát a *hit*, a *vallási tapasztalat* fogalmai felől érthetjük meg. Az itt kibontakozó gondolatmenetet talán úgy összegezzük, hogy legmélyebb értelemben akkor beszélhetünk értékekről, ha (1) egyrészt megtaláltuk azokat a forrásokat, amelyek emberek óriási tömegeit spontán módon kényszermentes cselekvésre motiválják – olyan módon, hogy cselekvésük alapvető szabadságélménnyel jár. Továbbá akkor, ha (2) megtaláljuk azokat a végső forrásokat, amelyek elkötelezetté teszik az egyéneket cselekedeteik következetes végigvitelére. És végül akkor, ha (3) egyúttal azokról a forrásokról van szó, amelyek alapvetően strukturálják az önmagunkról és másokról szóló tapasztalatainkat.<sup>25</sup> Ebből kiindulva úgy gondolhatjuk: Joas elveti azt a nézetet, amely szerint az emberi személy belső értékét abból az interszubjektív folyamatból eredeztethetjük, melynek során a közösség vagy az interakció résztvevői morális státuszában megerősítik az általános másik nézőpontját befogadó szubjektumot. Az individuális személy legbelsőbb értéke így nem az interszubjektív elismerési folyamatok eredményeként, mint inkább szükséges előfeltételeként interpretálható. Az a rendkívüli motivációs erő, amely spontán módon arra inspirál minket, hogy a másik életében részt vegyünk, hogy perspektívájával messzemenően azonosuljunk, és hogy saját magunkat is a másik perspektíváján keresztül mérjük meg.

Az individuális személy „szakrális magja”

---

<sup>24</sup> Hans Joas: *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999.

<sup>25</sup> Uo. 74–82. o.

A felvázolt perspektívából Joas elméletének sarokpontjai a következők lehetnek. (1) Joas azt feltételezi, hogy az ének és az individuális személynek van egy „szakrális magja”.<sup>26</sup> E fejezet szerint abban az értelemben beszélhetünk a „személy szakralitásáról”, hogy önmagamat és másokat bizonyos értelemben az „érinthetetlenség aurájával” ruházom fel, és társadalmi tevékenységem során azt élem meg, hogy engem mások is felruháznak ezzel az „aurával”. Ez a tapasztalat döntően meghatározza azt, hogy saját magamat önazonosként, cselekvésem központjaként vagyok képes megragadni az engem körülvevő sokszínű anyagi-tárgyi világ és a velem szemben megfogalmazott szerepelvárások kontextusában. Társadalmi szempontból azt láthatjuk, hogy a társadalom tagjai az érinthetetlenség e „szakrális aurájával” ruházzák fel az emberi egyedeket, akkor is, ha azok nem rendelkeznek az észhasználat képességével vagy nem képesek önreflexióra. E sajátos értelemben vett „szakralitásnak” köszönhető, hogy magunkat és másokat a társadalmi cselekvésünk fókuszába állítjuk, függetlenül attól, hogy a velünk szembenálló cselekvő átvette-e a társadalom általános perspektíváját, vagy normarendszerét. (2) Az individuális személy „irracionális magjáról” beszélhetünk, amennyiben úgy látjuk, hogy ennek kialakulása nem elemezhető azoknak a társadalomtudományoknak a nézőpontjából, amelyek az interszubjektív vagy elismerési viszonyok rekonstrukciójára törekszenek. (3) Joas szerint azonban az individuális személy e „szakrális magjának” megismerése nem lehetséges az interszubjektív viszonyok feltérképezésére törekvő társadalomtudomány bázisán. De interpretációnk horizontja tágítható egy olyan vallási-kulturális háttér bevonásával, melynek visszاسzorításában korábban a szekuláris társadalomtudományok haladásának garanciáját látták. Az a gondolat például, hogy Isten a saját képmására teremtett bennünket, világosan kijelöli azoknak a körét, akikkel egylényegűnek érzem magam, akik cselekvésem és gondolkodásom középpontjában állnak; akik megalázása, megsértése mély fájdalommal tölt el. Világos, hogy a velem egylényegű „képmások” köre messze nem azonos az észhasználó, vagy önreflexióra képes személyek körével. Joas egy másik gondolatmenete szerint a kereszténység egyik legfontosabb tanítása, hogy „az élet: ajándék”.<sup>27</sup> Ez a gondolat arra is rávilágíthat, hogy magunknak és más individuumoknak a cselekvésünk és interakcióink során olyan alapvető értéket tulajdonítunk, melyről hallgatólagosan azt feltételezzük, hogy nem valamilyen teljesítmény által elnyerhető; és amely kívül esik azoknak a partikuláris értékeknek a körén, amelyek ember és ember közötti kölcsönviszonyok során keletkeznek.

---

<sup>26</sup> Stinglhammer: „Person – theologisch und soziologisch, 105. o.

<sup>27</sup> Joas: *Die Sakralität der Person*, 239. sk. o.; Hans Joas: „Das Leben als Gabe. Die Religionssoziologie im Spätwerk von Talcott Parson“, in *Berliner Journal für Soziologie*, 12. (2002), 505–515. o.

## Felmerülő kérdések

Joas elemzéseit olvasva zavarban lehetünk amiatt, hogy mindvégig két, eltérő értelemben beszél az individuális személy „szakrális magjáról”, vagy a „személy szakralitásáról”. Az első – az elemzett, ötödik fejezetben gyakran megjelenő – értelemben a „szakrális mag”, a „személy szakralitása” mintha valami olyasmit jelölne, ami az egyénben történetileg állandó: ez a szakralitás az emberi cselekvések, az interakció, az ember és ember közötti kommunikáció alapvető feltétele. E nézőpontból „a keresztény lélekfelfogás” az a fontos vallási vagy metafizikai hagyomány, melynek nézőpontjából az individuális személy „releváns aspektusai megvilágíthatók”. A másik nézőpontból a szakralitás, és az a tény, hogy a társadalom tagjai a szentnek tartott dolgok köré (ahogyan Durkheim gondolja) hiedelmek és gyakorlatok rendszerét építik ki, jelenti a kontinuitást az emberiség történetében.<sup>28</sup> Az individuális személy szentsége, „szakralizálódása” azonban modern és történetileg egyedülálló jelenség. Ebben az esetben viszont felmerül a kérdés, hogy tényleg az „archaikus” keresztény lélekfelfogás-e az a hagyomány, amelynek nézőpontjából releváns interpretáció nyújtható az individuális személyben végbemenő változásokról, az individuum társadalomhoz fűződő viszonyáról.

---

<sup>28</sup> Émile Durkheim: *A vallási élet elemi formái. A totemisztikus rendszer Ausztráliában*. Budapest, L'Harmattan, 2003. 45. sk. o.

Jani Anna

### **Az interpretáció kritikái: hermeneutikai megközelítések Manfred Frank nyomán**

Manfred Frank *Das individuelle Allgemeine* című munkája és Paul Ricœur *Phénoménologie et Hermeneutique* című írása körülbelül egyazon időben keletkezett. Első látásra nem mondhatnánk ugyan, hogy a két írás között egyértelmű összefüggés található, hacsak nem abban a tekintetben, hogy mindkettő a hermeneutikai megértés eredetére kérdez rá – jóllehet különbözőképpen. Frank a *Das individuelle Allgemeine* című munkájában a hermeneutika területét határolja le a kritika, reflexiófilozófia, nyelvelmélet és a jelentésadó interpretáció tekintetében, míg Ricœur fenomenológia és hermeneutika eredendő összetartozására mutat rá. A konfliktus, amelyet Frank a XX. századi fenomenológiai-hermeneutikai gondolkodás eredeténél kimutat, abban ragadható meg, hogy – Frank értelmezése szerint – a XX. századi hermeneutika Schleiermacheren keresztül a hegeli dialektikus gondolkodás egyértelmű gondolkodói következményének tekinthető, melyet azonban ez a gondolkodás, főként Gadamer hatástörténeti tudatának interpretációját követően, a hermeneutikai megértés oppozíciójaként értelmez. A jelen tanulmányban a hermeneutikai megértés eredetének ezt a kettősségét fogom vizsgálat alá venni, amely abban áll, hogy a reflexiófilozófia egyfelől a hegeli dialektika kiteljesedéseként értelmezhető, és Ricœur gondolkodásában ennek individuális aspektusa látszik visszaköszönni, míg másfelől a reflexiófilozófia a maga eredetében ugyan tekinthető a hermeneutikai gondolkodás előzményének, melynek azonban a hatástörténeti tudat nem közvetlen következménye. Ebben a rövid tanulmányban elsőként vázolni fogom Ricœur fenomenológiai-hermeneutikai gondolkodásnak a megértés tudományára irányuló általános koncepcióját, majd pedig az erre a koncepcióra irányuló franki kritikát, rámutatva azokra a törésvonalakra, amelyek mentén az idealizmus gondolkodására irányuló fenomenológiai-hermeneutikai kritika párhuzamba vonható Frank XX. századi hermeneutikára irányuló kritikájával.

#### *A ricœuri tézis*

A fenomenológia és hermeneutika közös megértési módjára irányuló kérdésfeltevés a XX. századi fenomenológiai-hermeneutikai hagyományban alapvetően a ricœuri gondolkodáshoz köthető, amely a fenomén érzéki tapasztalatát összekapcsolja a tapasztalat egzisztenciális

vonatkozásával, ezzel kivonva a tapasztalat fenomenális jellegét a hagyomány megkötöttségéből, valamint feloldva a hermeneutikai megértés problematikájának individuális lezártágát, teret nyitva a hermeneutikai tapasztalat tényleges transzcendentális jellegének. Ricœur fenomenológiai-hermeneutikai tézisének ezen sikere, amelyben a megértés tudományát kivonja annak egzisztenciális vonatkozásából, elválaszthatatlan a szerző nem csupán Heideggerhez, de Husserlhez köthető múltjától is. Ricœur a *Freud és a filozófia* című munkájában az interpretáció problémáját a közös fenomenológiai-hermeneutikai módszer problémájában ragadja meg, mivel a megértés értelemszerűen az adott jelentés egész voltának az adott összefüggésben megjelenő értelmeződése. E tekintetben Ricœur a megértés kettős szimbolikájáról beszél, tekintetbe véve, hogy a megértés fenomenológiai lehetőségi szintje többféle utat járhat be a jelentés regionális ontológiai mentén.

Miként arra Tengelyi László is felhívta a figyelmet, *A rossz szimbolikája* és a későbbi, *Az interpretáció problémája* közötti összefüggés, a hermeneutika mint a „szimbólumok általános elmélete”, a szimbólum értelmének demitologizálásán keresztül jön létre. Nem a szimbólum misztikus lényege az, ami vitatott, hanem az ok-okozati összefüggése és a gnóziként létrejövő pszeudofilozófiai értelmeződése.<sup>1</sup> A szimbólum irányadó interpretációja mindenkor a szubjektum önértelmezésén vagy önreflexióján keresztül, az önmaga szimbólumhoz való vonatkozásában értelmeződik. Ennek filozófiatörténeti igazolódása Ricœur értelmezése szerint a gondolkodásnak az emberi egzisztálással való azonosulásában, az emberi létezés azon tételében valósul meg, amely nem vethető alá az igazság kritériumának, hanem egyszerűen így van, az interpretáció a priori meghatározottsága. A megértésnek ez a szimbolikus vonatkozása azonban mindaddig nem válik tényleges megértéssé, amíg részévé nem lesz az individuális annak az individuális szimbolikának, amely mint „második megértés” tartható számon: „Az a hasonlatosság, amelyben a szimbólumok ereje rejlik, és amelyből kinyilatkoztató hatalmukat merítik, nem objektív hasonlóság, amelyet úgy tekinthetnék, mint egy előttem lefektetett viszonyt; hanem egzisztenciális asszimiláció, az analógia mozgása szerint a léteztől a léthez.”<sup>2</sup>

Az így körvonalazódó módszertani fejtegetés folytatódik *Az interpretáció problémáiban*, majd pedig a *Fenomenológia és hermeneutika* című írásban, ahol a fenomenológiai és hermeneutikai megértés összefüggése tényleges tárgyalásra kerül. Miként

---

<sup>1</sup> Vö. Tengelyi László: *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin, Suhrkamp, 2011. 435. o.

<sup>2</sup> Paul Ricœur: *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, New Haven–London, Yale University Press, 1970. 31. o. Fordította Denis Savage. [Ha nem jelöljük másképp, a tanulmányban szereplő idézetek fordításai a szerző munkái.]

Ricœur már a *Freud és a filozófiában* kifejti, a célunk az, hogy meghaladjuk a fenomenológia heideggeri egzisztenciális hermeneutikai megközelítésének „rövid útját”, és eljussunk arra a fenomenológiai intencionális horizontra, amely a megértés ontológiai egzisztenciális vonatkozását az intenció lehetőségi terébe helyezi vissza, amelynek mintája a *Verstehen* és *Auslegung* hermeneutikai egymást követésében azzal a reflexióval egészül ki, amely a magyarázat megértését visszahelyezi a tárgy gadameri értelemben vett *Sitz-im-Lebenjébe*. Ez a megértésnek az a „hosszú útja”, amely kivezet a hagyományos értelemben vett hermeneutikai megértés magyarázatba történő átmenetéből és a hagyományos értelemben vett tárgyra irányuló intencióból, amely a megértés egy adott lényegi mozzanatban való rögzítésére törekszik, minthogy a gadameri értelemben vett hatástörténeti tudat is referenciális szinten, az eltávolodás és odatartozás mozgásában körvonalazódik: „magam eltávolodása magamtól vagy önelválódás, mely az elsajátítás belső mozzanata”<sup>3</sup>. Az eltávolodás ricœuri értelemben véve a fenomenológiai totalitás kritikai megszüntetésén alapul, amely „a távolságteremtés elemén nyugszik. [...] A távolságteremtés fogalma az egybetartozás fogalmának dialektikus korrektívuma abban az értelemben, mely szerint (a mi felfogásunkban) egy történelmi hagyományhoz való tartozás feltétele olyan viszony, mely váltakozva hol távolodást, hol közeledést tartalmaz”<sup>4</sup> ehhez a hagyományhoz.

### *Frank opponenciája*

A ricœuri, alapvetően fenomenológiai megalapozottságú megértésre irányuló reflexió hermeneutikatörténeti összefüggéseit Manfred Frank a XX. századi fenomenológiát megelőző schleiermacheri hermeneutikai megértésre vezeti vissza, amelyből kiindulva a XX. századi hermeneutikatörténet alapvetően két nyomvonalon, a hatástörténeti tudat és a reflexióelmélet nyomvonala mentén halad. Ennél figyelemreméltebb a számára, hogy mind a gadameri, mind a ricœuri hermeneutikai gondolkodás kritikával áll Schleiermacherrel szemben:

Gadamer Schleiermacherrel szembeni érvelése különösen lenyűgöző példát mutat a hatástörténetileg indukált elfogultság hatalmára azzal szemben, amit a „romantikus hermeneutika kétségességének” nevez, és az, hogy Ricœur szinte tökéletesen eltekint

---

<sup>3</sup> Paul Ricœur: „Phenomenology and Hermeneutics” in uő. *From Text to Action. Essays in Hermeneutics II*, Northwestern University Press, 2007. 25–52. o. itt: 31. o.

<sup>4</sup> Uo. 26. o.

Schleiermachertől, azt mutatja, hogy ő is hasonló tradícióban áll. Annál meglepettebben állapíthatjuk meg, hogy sem nála, sem Gadamernél nem találunk olyan érvet, amely Schleiermacherhez képest valóban új vagy gondolatilag szigorúbb módon hozható fel amellet, hogy szükségszerű lenne a hermeneutikai ellenvetés azzal szemben, amit mindketten – megkérdőjelezhetően – reflexiófilozófiának neveznek.<sup>5</sup>

A Schleiermachertől való distanciálódás problematikája abban az érvelésben mutatkozik meg a legélesebben, hogy Schleiermacher a német idealizmusból a hermeneutikai gondolkodásba való átmenet képviselőjeként az egzisztenciálfilozófiai hermeneutikában igazolódik, és a distanciálódás problémája különösen akkor válik élessé, ha mindezt egybevetjük azzal a buzgalommal, amellyel a fakticitás hermeneutikája azon fáradozott, hogy a saját tételét általában véve az idealizmussal, és különösen a schleiermacherivel szemben érvényesítse.<sup>6</sup> Frank értelmezése szerint

Az önmagának elégséges önközvetítés fantazmájára és a lét „abszolút átláthatóságának” illúziójára vonatkozó kritikájuk a reflexió tekintetében mindeközben [...] nemcsak hogy nem volt képes semmiféle, bármennyire is meggyőző elméletet állítani az öntudat megsemmisített elméletének helyébe, hanem, annak következtében, hogy egyoldalú és nem minden aggály nélküli ráirányulást jelentett egy pontosan meghatározott Hegel-képre, a korai és késő idealista spekulációk fontos felismerései [...] mögé esett vissza.<sup>7</sup>

Értelmezése szerint ezzel függ össze, hogy az úgynevezett idealizmus által az abszolút és átlátható szubjektumra irányuló kritika – amit Gadamer és Ricœur reflexiófilozófiának nevez – egyáltalán nem kerül előtérbe, tehát a XX. századi hermeneutikai gondolkodásban elvész az a kontinuitás, amely pedig eredendően a schleiermacheri örökséghez kapcsolná azt. „[F]el kell hívnunk a figyelmet a Schleiermacherrel kezdődő hermeneutikai reflexió folytonosságára a Heideggerrel kezdődő szellemtörténeti törés képével szemben.”<sup>8</sup>

Frank interpretációja szerint az, hogy a XX. századi hermeneutika a német idealizmusból ered, megmutatkozik Heidegger 1929-es Schelling-értelmezésében is, mely Heideggernél ugyanakkor mindazt elleplezi, amit ténylegesen az idealista gondolkodónak köszönhet: „annak a Schellingnek, aki száz évvel Heidegger előtt az újabb filozófia

---

<sup>5</sup> Manfred Frank: *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985. 135. o.

<sup>6</sup> Uo. 134. o.

<sup>7</sup> Uo.

<sup>8</sup> Uo. 135. o.

történetében már felfedezte a pozitív lét a reflexió néant-ja javára történő progresszív, a hegeli *Logikában* kicsúcsosodó kiszorításának nyomát, és aki a »*Grund des Daseins*«-ra vonatkozó kérdést már akkor a később elhíresült megfogalmazásban tette fel<sup>9</sup>. A „*Grund des Daseins*” hermeneutikai értelemben azonban nem a jelenvalólét egészhez viszonyuló léteként értelmeződik, hanem az ittlétet megalapozó végesség tudatában, amely Gadamernél az „*alles Verstehen ist am Ende Sich-verstehen*”<sup>10</sup> önmegértésében ragadható meg. A megértés, amely végső soron önmagára irányul, a szubjektivitás végességén alapul, és ennél fogva nem is érheti el „hegeli értelemben az abszolút tudás áttetszőségét”<sup>11</sup>, hanem „a történelemben időzített »önértelmeződésként« realizálódik, amelynek, mivel a saját létét soha nem tudja adekvátnan (azaz *egyetlen* egységes időtlenítő pillanatban) önmaga elé helyezni, abból a történelemből kell a saját értelmét fokozatosan megértenie, amelybe belebonyolódik, anélkül, hogy annak teljességét bármikor is kimeríthetné.”<sup>12</sup> A gadameri értelemben vett hatástörténeti tudat ekként ragadható meg sokkal inkább létként mint tudatként<sup>13</sup>, mely mögött mindenkor a létre irányuló reflexió nyelvi kimeríthetlensége áll. Schleiermacher hermeneutikai hozadéka, hogy ezt a reflexióhermeneutikai megközelítést előlegzi meg a szövegértelmezés tekintetében azzal, hogy azt állítja, a nyelvi kifejeződés soha nem feleltethető meg a valóság teljes leképeződésének.

A lét elérhetetlensége a fogalom által, amely pedig éppen arra készül, hogy „túlnyúljon” rajta, valamint az, hogy a reflexió hatalma abszolút mértékben függ az általa tételezett másiktól, egy nem spekulálható „extra nos”-tól, arra kényszerít bennünket, hogy átlépjük a reflexió területét, hogy ennek nem-reprezentálható („transzcendens”) alapját egy értelem végtelen értelmezésének történetében – vagyis egy hermeneutikában – újra megismételjük.<sup>14</sup>

A hatástörténeti tudat tekintetében értelmezhető reflexiók filozófia határaitra Gadamer maga is reflektál az *Igazság és módszer* második részének második fejezetében, amikor azt állítja, hogy „a hatástörténeti tudat struktúráját Hegelt figyelembe véve, s ugyanakkor tőle eltávolodva kell meghatároznunk”<sup>15</sup>. Hatástörténet és tudat Gadamer szerint a lét abszolút voltának dimenziójában ragadható meg akként, hogy „a hatás tudatában a mű közvetlensége és fölénye

---

<sup>9</sup> Uo.

<sup>10</sup> Hans-Georg Gadamer: *Zur Problematik des Selbstverständnisses. Ein hermeneutischer Beitrag zur Frage der ‚Entmythologisierung‘*, in Klaus Oehler (szerk.): *Einsichten. Festschrift für G. Krüger*, Frankfurt am Main, 1962. 81. o.

<sup>11</sup> Uo. 81. o.

<sup>12</sup> Frank: *Das individuelle Allgemeine*, 136. o.

<sup>13</sup> Gadamer: *Zur Problematik des Selbstverständnisses*, 81. o.

<sup>14</sup> Frank: *Das individuelle Allgemeine*, 136. o.

<sup>15</sup> Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*, Budapest, Osiris, 2003. 384. o. Fordította Bonyhai Gábor.

nem oldódik fel ismét pusztá reflexióvalósággá, következésképp olyan valóságot kell elgondolnunk, amely határt szab a reflexió mindenhatóságának”<sup>16</sup>. A hegeli dialektikával szembeni kritika Schleiermacher és Humboldt által éppen ezért nem volt képes áttörni a hegeli reflexió bűvkörét. Gadamer értelmezése szerint „a totális dialektikus önközvetítés követelményeivel szemben”<sup>17</sup> Hegel kritikái nem azáltal védik meg magukat, hogy a kritikai reflexió másikat az én-te oppozíciójába helyezve próbálják meg kivonni az abszolút vonatkozásából, mivel „a reflexióban sohasem találjuk meg azt az arkhimédészi pontot, amelyről a hegeli filozófia kifordítható sarkaiból. A reflexió filozófia formális minősége éppen abban áll, hogy nem lehetséges olyan pozíció, amely kívül esne az önmagához eljutó tudat reflexió mozgásán”<sup>18</sup>. Hogy mégis miben áll a hegeli dialektikához való viszony, éppen a hermeneutikai probléma szempontjából központi jelentőségű. E tekintetben az, hogy „Hegel a történeti dimenzióra reflektálta, melyben a hermeneutika problémája gyökerezik”<sup>19</sup>, alapvető kontinuitásba állítja egymással a dialektikát és a hermeneutikát: a hegeli dialektika hermeneutikai továbbélése ennél fogva csakis a hegeli kritika formáldialektikai felszámolásával mehet végbe, olyan módon, hogy a szellem történeti viselkedését nem öntükrozesként, hanem *tapasztalat*ként értelmezi, „mely valóságot tapasztal, és maga is valóságos”<sup>20</sup>.

Ebben a tekintetben, miként Gadamer az *Igazság és módszer* második részének első fejezetében írja, a filozófiai hermeneutikának „visszafelé kell bejárnia a szellem hegeli fenomenológiájának az útját, amennyiben minden szubjektivitásban felmutatásra kerül az azt meghatározó szubsztancialitás”. A hatástörténeti tudat ugyanis a szituációban való benne állás, amely a megértendő hagyománnyal áll szemben.<sup>21</sup> A megértő elérhetetlensége – azáltal, hogy kivonja magát a megértés szituációjából<sup>22</sup> – a szituáció valóságosságával szemben megértés és értelmezés azon elválaszthatatlan kettősségében ragadható meg, hogy a hagyományban való benne állás „a megértés történésének bizonyul”<sup>23</sup>.

*Reflexióelmélet mint hermeneutikai kritika, avagy a reflexió mint a megértés alapstruktúrája*

---

<sup>16</sup> Uo. 381. o.

<sup>17</sup> Uo. 382. o.

<sup>18</sup> Uo.

<sup>19</sup> Uo. 384. o.

<sup>20</sup> Vö. uo. 385. o.

<sup>21</sup> Vö. uo. 337. o.

<sup>22</sup> Vö. uo. 339. o.

<sup>23</sup> Vö. uo. 345. o.

Nyilvánvalóan értelmezésbeli különbségről van szó, amikor a reflexió egyfelől önmegértésként, másfelől a megértés végtelen horizontjaként értelmeződik, mégis érdemes annak utánamennünk, hogy a megértés két reflexióos vonatkozása miként kapcsolódik össze egymással az eredendően hermeneutikai gondolkodásban.

A ricœuri és a franki értelmezést egybevetve két egymással szemben álló megközelítéssel van dolgunk a hermeneutikai reflexió tekintetében. A reflexió, amely az egyik értelemben önmagára irányuló, a másik értelemben pedig maga a megértés, a hermeneutikai pozícióra is kihat: míg a *Fenomenológia és hermeneutika* című írásban Ricœur a hermeneutika fenomenológiában való megújító szerepére utal, amely a szubjektum-objektum fenomenológiai különállását az ontológiai egybetartozás hermeneutikai előfeltételével oldja fel, Frank az egybetartozás mozzanatát eredendően a schleiermacheri hermeneutikára vezeti vissza, ahol a reflexió aktusa a megértő tudat aktusa, szemben a ricœuri értelemben vett reflexióval, amely önmagára (*réflexion sur soi-même*) irányul. A Ricœurnél végbemenő kétlépcsős hermeneutikai megértéssel szemben, amely egyfelől a jelenség észleléséből, azaz a percepcióból, másfelől az észlelés tartalmának faktikus jellegéből áll, Frank evidens példaként a ricœuri szimbólumelemzés hermeneutikai kritikájával érvel, ahol a szimbolikus, azaz „a jelölők olyan konfigurációja, amely nem közvetlenül, hanem a jelölők második láncolatának kerülőútján keresztül, amelynek metaforájaként lepleződik le, utal arra, amit tulajdonképpen jelent”<sup>24</sup>, csak a tényleges önreflexióban válik a hermeneutikai megértés részévé. Értelmezése szerint ez a következménye a szigorú tudományként konstituálódó filozófiának, amely ellehetetleníti a megértés egylépcsős megvalósulását, mivel a megértés folyamán első lépésben mindenkor egy nem közvetlenül hozzáférhető metaforával vagy metapoézissel állunk szemben, amelynek feloldása reflexióhoz kötött. Ugyanakkor mindez fordítva is igaz: „a *discours de l'Autre* teljes szimbolikájának a nyilvánvaló jelentések és referenciák nyelvére való redukálhatatlansága mint olyan a reflektív diskurzus logoszat önmagában az értelmezés instanciájára utalja. Van tehát egy oda-vissza játék a szimbólum reflexióra utalása (nyilvánvaló sík) és a reflexió megértésre utalása (látens sík) között”<sup>25</sup>. Mindez az interpretáció kettős problémáját idézi elő: egyrészt a megértés az individuális szintre redukálódik és megmarad a maga immanenciájában, másrészt az értelmezés tárgyai túldetermináltakká válnak a szimbolikus jelentés által.

---

<sup>24</sup> Frank: *Das individuelle Allgemeine*, 137. sk. o.

<sup>25</sup> Uo. 138. o.

Ahhoz, hogy ezeket az ellenvetéseket [...] elháríthassuk, meg kell mutatnunk, hogy *magába a reflexió önközvetítő folyamatába* már eleve belopódzkodik a szimbólum kettőssége, úgy, hogy a reflexió saját értelmének teljességéről nem rendelkezik magától, hanem csak egy előzetesen megtett értelmezési viszonyon keresztül jut el a saját önértelmezéséhez. Ez más szóval a reflexió azon követelménnyel szembeni kudarca, hogy a saját meghatározásának alapját magába vonja, és a szimbolikus ebből származó egyetemességét elemezze.<sup>26</sup>

A szimbólum e kettőssége a szubjektum-objektum viszonyának fenomenológiai meghatározásából ered, mely Frank értelmezése szerint a rosszul értelmezett reflexió aktusára vezethető vissza, amely a fenomenológiában az önmaga mint másik tárgyiasulásában mutatkozik meg, mintha a szubjektum tárgyi tapasztalatában a tárgy és annak konstitutív megvalósulása az intencionális tudattól elválasztható lenne, és önálló szimbolikus jelleggel bírna, amelyet ismételten vizsgálat alá kell vonnunk. „A reflexió csak a szemiotikus közeg kerülőútján keresztül emeli az önmagát tárgyi jelenléthez, amelynek során az önmagát mint sokféleképpen értelmezhető szimbólumként megragadhatót találja meg.”<sup>27</sup> Frank értelmezése szerint ilyenformán semmiképp sem jutunk közelebb az önmaga önmagaságához, hiszen hogyan történhet az, hogy a nem-objektív tudat egy tárgyon (legyen ez egy jel vagy egy tükör) keresztül ismeri meg azt, ami ő maga?<sup>28</sup> Itt tehát Frank értelmezése szerint nem a hermeneutikai tudat mozgásáról van szó, hanem a megértés etikai következményeiről, amelyek mentén a tárgykonstitúciót reflexióként a szubjektumra irányuló értékkonstitúció követi.

Mindazonáltal egyoldalú lenne Ricœur hermeneutikaértelmezésére vonatkozóan csak a franki interpretációt elfogadnunk, hiszen tudható, hogy Ricœur az 1960-as évektől kezdve kísérletet tett a fenomenológiai-hermeneutikai irányvonal egybevetésére, amelynek során éppen a Frank által vázolt kritikai reflexió jelentette számára a probléma lényegét, és ehhez pont a szimbólum fenomenológiáján keresztül vezetett az út. Ugyanakkor meghatározó az az átmenet, amelyen keresztül a szimbólum hermeneutikájától az etikai megalapozásig jutunk, hiszen az értékhermeneutika éppen azokat a lépéseket járja végig, amelyek által a tárgymegértéstől az önmegértésig, majd az önmegértés és a tárgymegértés között a megértés lehetőségi tereire fény derül. Ebből adódóan Ricœur a franki értelmezéssel szemben fenomenológia és hermeneutika abszolút egymásra utaltságára mutat rá: „A fenomenológia a hermeneutika elengedhetlen előfeltételén alapul. Másrészt a fenomenológia nem képes

---

<sup>26</sup> Uo. 139. o.

<sup>27</sup> Uo. 142. o.

<sup>28</sup> Uo.

önkonstitúcióra hermeneutikai előfeltétel nélkül. A fenomenológiának ez a hermeneutikai előfeltétele ugyanoda tartozik Husserl filozófiai vállalkozásának megvalósításában, ahova az *Auslegung* fogalma is<sup>29</sup> – kezdi a *Fenomenológia és hermeneutika* című írását.

Amennyiben a hermeneutika önmagát történeti tudományként fogja fel, és ennél fogva a saját történeti horizontjában megy végbe a megértése, úgy ennek a megértésnek az eltérő végbemenési formáira is képesnek kell lennie magyarázatot adni azon reflexión keresztül, amelynek a saját megértési folyamata a tárgya. E tekintetben a megértés ugyan végső soron önmegértés, de ez az önmegértés a tárgytól való távolságtartásból adódóan mindenkor a tárggyal való egybetartozásra irányul: „a szubjektivitásnak mint eredetnek meg kell szűnnie ahhoz, hogy ismét megtaláljuk”<sup>30</sup> – írja Ricœur a *Fenomenológia és hermeneutikában*, csaknem azonos intencióval, mint Gadamer az *Igazság és módszerben* kifejtett reflexióelméletében. „Az elsajátítás valami megtagadása is egyben”, amely értelmezése szerint mind a fenomenológiai gondolkodásban a jelentés nyelvi tapasztalatában, ahol a megértő felfogás rokonságban áll a különböző formákban álló tárgyiasító felfogással<sup>31</sup>, mind pedig az exegézis, szövegértelmezés hermeneutikai elsőbbségében jelen van. Fenomenológia és hermeneutika egysége éppen a transzcendentális tudat kifelé irányulásában mutatkozik meg, amely az önmagához való eljutás érdekében szorul rá a kifelé irányulásra. Ez a kifelé irányulás jellemzi a hermeneutikai megértés aktusát, amely kritikai mozzanatot tartalmaz a távolságtéremtésre vonatkozóan: „A hermeneutika akkor veszi kezdetét, amikor már elégedetlenek vagyunk azzal, hogy egy átadott hagyományhoz tartozunk, s ezért a jelentés érdekében megszakítjuk az összetartozás viszonyát.”<sup>32</sup> Ezt a kritikai mozzanatot oldja fel Ricœur értelmezése szerint a fenomenológiai intenció szubjektív mozzanata, amelyben a tárgyi intenció egyben visszairányul a tudati önmagára.

Ebből a szempontból könnyű megmutatni, hogy a hermeneutika jól ismert tétele az eltávolodásban és odatartozásban fenomenológiai gyökerekből fakad: a gadameri értelemben vett játék ontológiai tapasztalatából kiindulva az egybetartozás lényege a játékos játékban való részvétele, ahol a játék a noétikus-noématikus viszony mentén nem a nyelvből származik, míg abban fejeződik ki, azaz a nyelvi rend visszautal a tapasztalat szerkezetére. A hermeneutikai fenomenológia ennél fogva olyan összefüggésben képzelhető el, amelyben a fenomenológia a saját előfeltételeit meghaladva a hermeneutika előfeltétele lesz. A szemlélet fenomenológiai

---

<sup>29</sup> Ricœur: *Phenomenology and Hermeneutics*, 26. o.

<sup>30</sup> Uo. 29. o.

<sup>31</sup> Uo. 45. o.

<sup>32</sup> Uo. 37. o.

elmélete ennél fogva az értelmezés elméletévé válik. Az *Auslegung* kifejezés megértéséhez „lépjünk túl a negyedik karteziánus meditáción, helyezzük bele magunkat az ötödik meditáció közegébe, abba a paradoxonba, mely az *Auslegung* alkalmazása nélkül megoldhatatlan marad”<sup>33</sup>. E tekintetben a fenomenológiai idealizmus szétvetése számunkra a másik tapasztalatának eredendően fenomenológiai volta, ahol „a másik mint olyan úgy fog fel engem, mint az ő tapasztalati világához tartozót. Mi több, éppen ezen az interszubjektív alapon épül fel a »közös« természet s a »közös« kulturális világ. Ebből a szempontból a jelenségek körére való redukciót – az igazi redukciót a redukcióban – érthetjük a paradoxonnak mint paradoxonnak a meghódításaként”<sup>34</sup>, mivel azáltal, hogy az *V. Karteziánus meditációban* az önmegértés alapjává a másik megértése válik, a rejtett ellentmondás a transzcendencia leírása és az immanenciában megvalósuló konstitúció között formálisan rámutat az idealizmus másik tapasztalata által történő szétvetésére, amelynek feloldását az *Auslegung* alkalmazása teszi lehetővé. „A fenomenológia »határtalanul folytatott« meditáció, mivel a reflexió saját élményeinek lehetséges jelentésköréből indul ki”<sup>35</sup>, míg ebben az önreflexióban az *Auslegung* „kibontja azt az értelemnövekményt, mely saját tapasztalatomban arra a mélyedésre utal, melyet a másoknak kell elfogadnia”<sup>36</sup>.

Az e ponton megmutatkozó hermeneutikai intenció és a hegelianus reflexióelmélet közötti összefüggés kérdésében a XX. századi hermeneutikai gondolkodás nem hogy elszakadna eredeti schleiermacheri örökségétől, hanem éppen azt a gondolkodástörténeti vonalat folytatja, amely a megértés újabb lehetőségi feltételeit is önmagába integrálva irányul a megértés tárgyára. Vagyis, azt is mondjuk, hogy a hagyományos – schleiermacheri, diltheyi – hermeneutikai tradíció a husserli fenomenológia történeti megértésének hatására tekinthető hermeneutikai önreflexióként, és éppen a szimbólumra irányuló hermeneutikai megértés vezet ki a fenomenológia szorosan vett intencionális vonatkozásából, mely olyan dialektikának tekinthető, amely a megértés-önmegértés-kifejezés egybetartozása mentén megy végbe.

---

<sup>33</sup> Uo. 51. o.

<sup>34</sup> Uo. 52. o.

<sup>35</sup> Uo.

<sup>36</sup> Uo.

## **KRITIKA AZ ESZTÉTIKÁBAN ÉS A MŰVÉSZETELMÉLETBEN**

Weiss János

**„Mebékülés” és „kritika” Adorno *Esztétikai elméletében***

*Semmi nem indítja meg az embert jobban,  
mint a mebékülés látványa [...].<sup>1</sup>*

Albrecht Wellmer *A modern és a posztmodern dialektikája* című könyvében azt állította, hogy Adorno *Esztétikai elméletét* a leginkább az „igazság – látszat – mebékülés” tengelye mentén értelmezhetjük. „A kérdés először is az, hogyan lehet mozgásba hozni az igazság, a látszat és a mebékülés esztétikai kategóriáinak konstellációját [...]”<sup>2</sup> Valószínűleg első hallásra nem is tűnik fel, de minimális kontextualizálás után könnyen belátható, hogy itt az *Esztétikai elméletnek* egy forradalmi jelentőségű értelmezési javaslata áll előttünk. A könyv eredeti kiadói (Gretel Adorno és Rolf Tiedemann) a kéziratömeg és a sajátos műfaj következményeinek kezelésére kiterjedt szójegyzéket állítottak össze, mintegy ezzel együtt azt is sugallva, hogy az ebben szereplő fogalmak az adornói fogalmi háló legfontosabb csomópontjai. A szójegyzék az Abbditól a Zwölftontechnikig terjed, és több mint húsz oldalt fog át; ezzel tulajdonképpen olvasási-tanulmányozási mankót nyújtva. Azóta az Adorno-irodalomban ezzel a jegyzékkel szemben különösebb kifogások nem merültek fel. Mindezzel együtt Karl Markus Michel joggal írhatta az *Esztétikai elméletéről*, hogy nem ismer még egy művet a filozófia történetében, amelyről ilyen kevésbé tudná megmondani, hogy miről is szól valójában.<sup>3</sup> Wellmer erre reagálva, a fogalmi rendszert lényegesen redukálva próbált egy koncepcionális fonalat megragadni Itt most nem követhetem tovább az elemzéseit, amelyekről annyit azért szeretnék elmondani, hogy inkább bevezető és tapogatózó jellegűek. De azt mindenesetre kimondhatjuk, hogy a fogalmi rendszer redukciója radikális értelemben fölerősíti a pluralitás jelentőségét és követelményét. Ebben az előadásban a Wellmer-féle programot szeretném a magamévá tenni, és az általa is kiemelt „mebékülés”-fogalmat szeretném részletesebben kibontani, nála ugyanis erre vonatkozóan csak néhány utalásszerű megjegyzéssel találkozhatunk. Majd azt szeretném megmutatni, hogy innen szinte automatikusan áttérhetünk a „kritika” fogalmára, és ezzel máris a kezünkben van valami, amit

<sup>1</sup> Jean Paul: „Hesperus”, in uő. *Sämtliche Werke*, München, Hanser Verlag, 1960. I. rész, 1. kötet, 1015. o.

<sup>2</sup> Albrecht Wellmer: *A modern és a posztmodern dialektikája*, Budapest, Gond-Cura Alapítvány, 2008. 31. o. Fordította Weiss János.

<sup>3</sup> Karl Markus Michel: „Versuch die »Ästhetische Theorie« zu verstehen”, in: Burkhardt Lindner és W. Martin Lüdke (szerk.): *Materialien zur ästhetischen Theorie Th. W. Adornos Konstruktion der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1979. 41. o.

én szívesen neveznék az *Esztétikai elmélet* magjának. – A naiv kiinduló kérdésünk így szól: van-e a műalkotásoknak valamilyen megbékülés-tartalmuk? A „Versöhnung” szó a Luther-féle Biblia-fordításban többször is előfordul, ha nem is nagyon gyakran. Általában abban az értelemben, hogy a megbékülés (talán inkább a megbékítés) az ember és az Isten között teremt összhangot, méghozzá az áldozaton keresztül. Ez az összhang- vagy egységteremtés adja a „megbékülés” fogalmának alapjelentését. A fogalom innen került át (egy speciális jelentésben) a filozófiába. – Leibniz a *Teodícea* című művének egy fontos helyén azon töpreng, hogy hogyan viszonyul a *misztérium* az észhez. Azt szoktuk mondani, hogy a misztériumok az ész fölé kerekednek, mert olyan igazságokat tartalmaznak, amelyek túlmutatnak az észen. „De a misztériumok mégsem az ész ellen vannak, és nem mondanak ellent egyetlen olyan igazságnak sem, amelyhez ez az összekapcsolás elvezethet bennünket.”<sup>4</sup> Ezt Leibniz úgy próbálja alátámasztani, hogy nem ismerünk, nem tudunk megadni köztük lévő egybe nem eséseket vagy megszilárdult ellentéteket. A hitnek és az észnek ezt a negatív megközelítésben kimondott összekapcsolását nevezhetjük megbékülésnek.<sup>5</sup> Ha tehát az ószövetségi irodalomban a megbékülés az ember és az Isten egyesülése volt, akkor ennek most Leibniz új jelentést adott: most már a hit és az ész egyesüléséről van szó. Az is feltűnik, hogy ennek az egyesülésnek az ószövetségi tradícióban még volt egy közvetítője, az áldozat. De ez most eltűnik: az egyesítést nem egy közbeeső mozzanat valósítja meg, hanem az egyik pólus, a filozófia. Hegel mintha *A szellem fenomenológiájában* ezt a programot szeretné újrafogalmazni és másképp megvalósítani. A tudat és az öntudat „megbéküléséhez” érve azt mondja, hogy ez a megbékülés két oldalról írható le: mint a vallás szelleme és mint a tudat (a filozófia) jelensége. A vallási megbékülés formája az *Ansichsein*, a filozófiai megbékülés formája pedig a *Fürsichsein*. A megbékülés így sajátos dinamikára tesz szert: a vallási jelentéstartalomtól haladunk a filozófiai felé. „A két oldal egyesülését még nem mutatták fel; ez zárja be a szellem alakulatainak ezt a sorát; mert benne jut a szellem addig, hogy tudjon magáról [...]”<sup>6</sup> A megbékülés így a szellem egész útjának kulcsfogalma lesz, amelyben az *Ansichsein* és a *Fürsichsein* egyesül egymással. Láttuk, hogy Leibniznél már nem volt közvetítő; Hegel viszont azt mondja, hogy ha nincs külön közvetítőnk, akkor fel kell tételeznünk egy egymásra rétegződést. De ennek az lesz a következménye, hogy a magasabb szintű megbékülésfogalom még őrizni fog valamit korábbi,

---

<sup>4</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz: *Die Theodicee*, Berlin, Hofenberg Verlag, 2017. 78. o. Fordította Julius Heinrich von Kirchmann (1879).

<sup>5</sup> Uo. 78–79. o.

<sup>6</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979. 406. o. Fordította Szemere Samu.

vallási tartalmából.<sup>7</sup> Ez a fogalom aztán Hegel későbbi műveiben még egy lépéssel tovább szekularizálódik. Az *Enciklopédia* előszavában ezt olvashatjuk: „az ellentmondás kifejlődött; de a filozófiában a szellem [már csak] magának önmagával való *megbékülését* ünnepelte [...]”<sup>8</sup> A „megbékülés” innentől kezdve már csak az ellentmondások és a konfliktusok feloldásának, meghaladásának vagy magasabb egységben való integrálásának fogalma.

\*

Előadásomban tehát azt a kérdést szeretném feltenni, hogy fel lehet-e használni a „megbékülés” fogalmát a műalkotások leírására. A kérdés mintha puszta látszatkérdés lenne, hiszen hogyan lehetne: a műalkotások általában „drámai” szerkezettel rendelkeznek, olyan világot jelenítenek meg, amely meghasadt, ellentétek, konfliktusok szabdalják keresztül-kasul, és az alkotás ezeknek a konfliktusoknak a kibontakozása, majd a megoldása és a feloldása felé halad. S ezt a végpontot nevezhetjük „megbékülésnek”. Hegel ezt így írja le:

A tartalom és a tudat egymással szemben fellépő hatalmainak igazsága pedig az az eredmény, hogy mind a kettőnek egyformán igaza van, s ezért az ellentétükben, amelyet a cselekmény hoz létre, ugyanakkor egyformán nincs igazuk. A cselekmény mozgása azzal mutatja meg a maga egységét, hogy az egymással szembenálló mindkét magabiztos hatalom elbukik. Az ellentétek megbékülése az alvilági *Léthe folyóban* történik – a halálban.<sup>9</sup>

Ennek a leírásnak a modelljét jól érezhetően az *Antigoné* szolgáltatja. Adorno azonban nem ilyen alkotásokat tart szem előtt, hanem a modern műalkotásokat, amelyekben az ellentétek nem békülnek ki, és nem oltják ki egymást kölcsönösen, hanem állva maradnak. Talán meg is kockáztathatjuk: a modern alkotásokat nem a konzonancia, hanem a disszonancia jellemzi. Könnyen javasolhatnánk azt is, hogy akkor engedjük el a „megbékülés” fogalmát. És akkor azt mondhatnánk, hogy a modern művészet a modern világ sokszínűségét és sokféleségét adja vissza. – Most az adornói *Esztetikai elmélet* néhány szöveghelyét szeretném közelebbről is szemügyre venni, a „megbékülés” fogalmának újraalkotása céljából.

---

<sup>7</sup> Uo.

<sup>8</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Első rész: A logika*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979. 12. o. Fordította Szemere Samu. A fordítást kissé módosítottam – W. J.

<sup>9</sup> Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 37. o. A fordítást módosítottam – W. J.

(1) „A disszonancia belülről ruházza fel a műalkotást azzal, amit a vulgárszociológia a műalkotás társadalmi elidegenedésének nevez.”<sup>10</sup> Azt javaslom, hogy a „vulgárszociológiára” való utalást most csak szőrmentén érintsük. Tudjuk, hogy Adornónak rossz véleménye volt az elidegenedésfogalom parttalan használatáról. Miközben a fogalmat magát nem utasította el: de a vulgárszociológia az, amely egységes ütőkártyát csinált belőle. A műalkotás társadalmi elidegenedésének/elidegenedettségének a műalkotáson belül a disszonanciák, a repedések, a konfliktusok felelnek meg, vagyis a belső integráció deficitjei. A modern műalkotások sajátossága, hogy megpróbálják távortartani maguktól az átszellemített suavité-t; ezt nevezhetjük egyfajta szenzuális visszafogottságnak is, de Adorno szívesen beszél szenzuális taburól. „Néha [azonban] elég nehéz elkülöníteni, hogy ez a tabu mennyire van megalapozva a formatörvényben, és mennyiben mesterségbeli fogyatékoság.”<sup>11</sup> És ez a szenzuális tabu a végén még a maga ellentétébe is átsaphat, és a tetszetősség felé sodródhat. „Egy ilyen reakcióforma bázisán a disszonancia túl közel lép a maga ellentétéhez, a megbéküléshez; megkeményíti magát az emberi látszatával szemben, és inkább átáll az eldologiasodott tudat oldalára. A disszonancia indifferens anyaggá kövesedik [...]”<sup>12</sup>

(2) A következő lépésben azt látjuk, hogy Adorno bizonyos paradox megoldásokon keresztül, amelyek először csak retorikai fordulatnak tűnhetnek, elkezdni használni a „megbékülés” fogalmát. A kiindulópont most is a modern művészet jellemzése: radikális értelemben le kell mondani a megbékülés látszatáról, vagy úgy is mondhatnánk, hogy a megbékülésnek még a látszatáról is. Nem szabad többé azt a benyomást kelteni, hogy a disszonanciák valamiféle magasabb egységben egyesülnek, és abban kioltják egymást. A megbékülés látszata egy hazug, harmonikus világot vetítene elénk, illetve idézne fel. Adorno megfogalmazása azonban itt szándékosan paradox: „die unversöhnliche Absage an den Schein von Versöhnung” (könyörtelen lemondás a megbékülés látszatáról).<sup>13</sup> És ez a könyörtelen lemondás a megbékülésről (pontosabban: annak a látszatáról) a megbékülést mégis megvalósítja, igaz, a meg-nem-békültség világában. Ez pedig azt jelenti, hogy a műalkotás nem képzelhető el a megbékülés fogalma nélkül; a megbékülés aktualitását veszítheti, de a művészetből nem vesztet el. A modern művészet nem egyszerűen megbékülésellenes, hanem a megbékülésnek egy újabb formáját hozza létre. De ez nagyon sajátos alakzat lesz, s tulajdonképpen utópiának is nevezhetjük. (Itt igazából a műalkotásokban megjelenő utópiáról

---

<sup>10</sup> Theodor W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1973. 30. o.

<sup>11</sup> Uo.

<sup>12</sup> Uo.

<sup>13</sup> Uo. 55. o.

kellene beszélni, de ehelyett Adorno egy társadalmi-történelmi utópiára tér át: „a Föld, a termelőerők állapota szerint, itt és most közvetlenül a Paradicsom lehetne”.<sup>14</sup> Ez az utópia persze meglehetősen furcsa, mivel a meg-nem-békültség világában valósul meg, és így közvetlenül egybecsúszik a katasztrófával. – Könnyű belátni, hogy ezzel *A felvilágosodás dialektikájának* nyitó gondolatát fogalmaztuk át: „A progrediáló gondolkodás átfogó értelmében vett felvilágosodásnak mindig is az volt a célja, hogy megszabadítsa az embereket a rettegetől, és úrrá tegye őket. Ámde a teljesen felvilágosult Föld a győzelmes balsors fényében ragyog.”<sup>15</sup>) Ez a minta már sokkal közelebb áll a modern művészet – Adorno által elgondolt – paradigmatis alakjához.

(3) Hogyan viszonyul mármint a „megbékülés” fogalma a szépséghez? Ezt a kérdést már csak azért is fel kell tennünk, mert az esztétikának mégiscsak a „szépség” a hagyományos központi fogalma. És most Schellinget idézem: „De a véges módon ábrázolt végtelen a szépség. Tehát minden [...] műalkotásnak [...] alapvető jellemzője a szépség”.<sup>16</sup> Vagy egy kicsit részletesebben: „A műalkotás alapvető jellemzője tehát az öntudatlan végtelenség [természet és szabadság szintézise].”<sup>17</sup> Ebből most csak annyit őrizzünk meg, hogy a szépség szintézis, hogy milyen mozzanatok szintézise, azt zárójelbe is tehetjük. S ezt a szintézist értelmezhetjük megbékülésként is. A kérdés az lesz tehát, hogy a megbékülés problematizálása után beszélhetünk-e még művészetről. A megbékülés megingása még nem vezet el a szintézis fogalmának feladásához, pontosabban, ennek egy legyengített változata életben tartható: ez az integráció. „A műalkotás integrációjának útja [...] az egyes mozzanatok halála az egészben. Ami a műalkotásban túlmutat a saját partikularitásán, az a saját elbukását keresi [...]. Ha a műalkotások eszméje az örök élet, akkor egyedül azáltal, hogy a maguk szférájában megsemmisítik az elevent [...]”<sup>18</sup> A szépség szintézist követelne, az integráció pedig az elevenség megsemmisítéséhez vezet. Ebben az értelemben minden műalkotás tulajdonképpen a gyász aktusa. És Schelling kifejezését használva azt mondhatjuk, hogy ez a műalkotás „alapvető jellemzője”.

(4) Mikor nevezhetünk még „sikerültnek” egy adott műalkotást: a megbékülés és a szépség korában ezt könnyű volt kimondani. A modern művészet világában viszont abból kell

---

<sup>14</sup> Uo. 56. o.

<sup>15</sup> Max Horkheimer – Theodor W. Adorno: *A felvilágosodás dialektikája*, Budapest, Atlantisz Kiadó, 2020. 19. o. Fordította Bayer József és mások.

<sup>16</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1983. 394. o. Fordította Endreffy Zoltán.

<sup>17</sup> Uo. 393. o.

<sup>18</sup> Adorno: *Ästhetische Theorie* 84. o.

kiindulnunk, hogy emfatikus értelemben egyetlen alkotás sem lehet sikerült.<sup>19</sup> Az, hogy nem szintézis játszódik le, hanem „csak” integráció, azt jelenti, hogy az erők, vagy az egyes mozzanatok felszabadulnak (vagy elszabadulnak). És Adorno azt mondja, hogy az erőknek ez a felszabadulása *előrevetít* egy bizonyos megbékülést. (Schelling még azt mondta volna, hogy ahol szabadság van, ott szépség is van, vagy legalábbis adott a szépség létrejöttének legfontosabb feltétele.) „A sikerült műalkotás ideologikus [...] mozzanatának korrektívuma, hogy nincsenek tökéletes művek.”<sup>20</sup> De akadémkoskodjunk egy kicsit: tegyük fel, hogy mégiscsak vannak ilyen tökéletes művek, hogy mondhatjuk, hogy modern körülmények között is vannak tökéletes alkotások – mert miért ne lennének? (Az egyik legfontosabb gondolat, amit Adorno esztétikájából meg lehet tanulni: a modern művészet nem jellemezhető egyfajta színvonalbeli hanyatlással: a bekövetkezett változások kategoriális jellegűek.) Ha tehát azt mondanánk, hogy vannak tökéletes alkotások, akkor ez azt jelentené, hogy az esztétikai megbékülés a meg-nem-békült világban is lehetséges; a műalkotás mintegy képes lenne megszüntetni, önmagába fölemelni a meg-nem-békültséget.

\*

Az esztétikának mindig a kortárs (vagyis most: a modern) művészetből kell kiindulnia. A fentiek alapján már adhatunk valamilyen választ arra a kérdésre, hogy miben áll a modern művészet lényege: az alkotásokban rejlő megbékülés-struktúra átalakulásában. S ez az átalakulás mindenekelőtt a szépségre épülő hagyományos „megbékülés” megkérdőjelezését jelenti. A műalkotásokat innentől kezdve repedések, szakadások, megoldatlanságok szelik át, keresztül-kasul. Így jön létre a kritika lehetősége. Az *Esztétikai elmélet* így a kritika újramegalapozásának kísérlete is. (Ennyiben teljesen igaza van Rüdiger Bubnernek, ha ezt kérdezi: *esztétikaivá válhat-e az elmélet?* Én talán így pontosítanám: *felléphet-e a kritikai elmélet esztétikai elméletként?*<sup>21</sup>) Adorno nemcsak föl vállalta a kritikai elmélet tradícióját, hanem annak legfontosabb képviselője is volt az ötvenes és a hatvanas években. Még a hatvanas évek elején, a híres pozitívizmusvita során elhangzott előadásában ezt mondta: „A kritika útja nem csupán formális, hanem materiális is [...]”<sup>22</sup> Ez rögtön visszautal Kant híres

---

<sup>19</sup> Uo. 87. o. (Lásd ehhez Thomas Bernhard: *Alte Meister*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985.)

<sup>20</sup> Adorno: *Ästhetische Theorie*, 283. o.

<sup>21</sup> Lásd Rüdiger Bubner: „Kann Theorie ästhetisch werden? Zum Hauptmotiv der Philosophie Adornos”, in Burckhardt Lindner és W. Martin Lüdke (szerk.): *Materialien zur ästhetischen Theorie Th. W. Adornos*, id. kiad., 108–137. o.

<sup>22</sup> Theodor W. Adorno: „A társadalomtudományok logikájáról”, in Papp Zsolt (szerk.): *Tény, érték, ideológia*, Budapest, Gondolat, 1976. Fordította Gelléri András.

mondatára: „Immár csak a *kritika* útja maradt nyitva.”<sup>23</sup> És ez az út nem lehet pusztán formális; mert mi is lenne a „formális út”? Értekezés a módszerről, ahogy Kant mondja a maga művéről.<sup>24</sup> Persze ezt már Adorno sem veszi készpénznek, szerinte már Kantnál is többről van szó. De mi ez a többlet? Nézzük előbb az adornói idézet folytatását: „a kritikai szociológia [...] eszméje szerint [...] egyúttal társadalomkritika [...]”<sup>25</sup> Vagyis a kritikának két komponense van: a belső, metodológiai kritika és a társadalom kritikája; s ez a kettő a lehető legszorosabban összefonódik. Ezt viszont közvetlenül át lehet vinni az esztétikára is: egyrészt fel kell tárni a műalkotásokban rejlő repedéseket, szakadásokat, megoldatlanságokat, másrészt ki kell dolgozni a társadalomhoz való kritikai viszonyulást. Azt rögzíthetjük, hogy Adorno az *Esztétikai elméletben* nem használja sem a „kritikai elmélet” sem a „kritikai társadalomelmélet” fogalmait. A „kritika” szó viszont sokszor előfordul a műben, nagyon is különböző jelentéstartalmakkal. (Ha nem vonatkoztatnánk a megbékülésre, illetve a megbékülés megrázkódtatására, könnyen zavarba jöhetnénk.) – A műalkotásokban lévő repedések, szakadások, megoldatlanságok kidolgozását Adorno szívesen nevezi technikai elemzésnek. Ezt hívta Benjamin még „kommentárnak”;<sup>26</sup> s Adorno egy helyen ezt írta Benjaminről: „A filozófia számára lényegében kommentárból és kritikából áll [...]”<sup>27</sup> *Az új zene filozófiájában* Adorno úgy fogalmazott, hogy a technikai elemzéseket mindenütt fel kell tételeznünk, és gyakran el is kell mélyednünk az ilyen elemzésekben, de vigyáznunk kell, hogy ezek ne legyenek pusztán deskriptívek, mert annak apologetikus következményei vannak.<sup>28</sup> Amit Adorno itt még mint veszélyt említ, az az *Esztétikai elméletből* mint veszély már el is tűnt. Ez pedig azt a Benjaminsérelmi kritikát is implikálja, hogy már a kommentárt is átítatja a kritika. „A technikai kritikában [igazából technikai elemzést kellett volna mondania] már bejelentkezik a technika feletti kritika.”<sup>29</sup> Ezt Adorno egy kissé anekdotikus történettel így szemlélteti:

A technikai elemzés, és egyedül ez, vezet a technika felettihez. S ezt talán bemutathatom maguknak a saját tapasztalatom által, amelyre az Alban Bergnél folytatott tanulmányaim idején

---

<sup>23</sup> Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, Budapest, Atlantisz Kiadó, 2004. 603. o. Fordította Kis János.

<sup>24</sup> Uo. 36. o.

<sup>25</sup> Adorno: *A társadalomtudományok logikájáról*, 314. o.

<sup>26</sup> Lásd Walter Benjamin: „Goethe: »Vonzások és választások«” in uő. *Angelus Novus*, h.n., Magyar Helikon, 99. o. Fordította Tandori Dezső.

<sup>27</sup> Theodor W. Adorno: „Charakteristik Walter Benjamins”, in uő. *Gesammelte Schriften*, id. kiad. 10/1. kötet, 244. o.

<sup>28</sup> Theodor W. Adorno: *Az új zene filozófiája*, Budapest, Rózsavölgyi és Társa, 2017. 35. o. Fordította Csobó Péter György.

<sup>29</sup> Adorno: *Ästhetische Theorie*, 509. o.

tettem szert. Berg meglepett rendkívül elmarasztaló ítéletével Richard Strausszal kapcsolatban; én ezt akkoriban nem tudtam elfogadni, és ma is sokkal differenciáltabban és komplikáltabban gondolkodom erről. De ezt most hagyhatjuk is. Én akkor mint fiatalember azt mondtam Bergnek, amit az ember a polgári műveltsége alapján tudott, vagyis azt az értelmetlenséget, hogy legalább Strauss technikai színvonalát nem vonhatja kétségbe. Berg erre nagyon dühös lett, és azt kezdte el magyarázni, hogy éppen azért, mert a kompozíciók legbelső összeállításában Straussnál valami nem stimmel, magasabb értelemben a technikáját is kifogásolni lehet; hiányzik belőle a szigorú értelemben vett kompozíciós következetesség.<sup>30</sup>

Ezt a történetet, pontosabban annak tanulságát Adorno most általános mércévé teszi: a technikai elemzések óhatatlanul (vagy éppen szükségszerűen) tovább haladnak a „technika feletti” elemzéshez; a szó szigorú értelmében Adorno ezt nevezi kritikának, de közelebbről tekintve itt a művészet társadalomkritikai funkciójáról van szó. (Adorno a különböző helyeken nem következetes abban a tekintetben, hogy a kommentárt magát is kritikának tekintse-e, vagy pedig megőrizze kommentár és kritika dualitását. De az *Esztétikai elmélet*ben olyan helyek is vannak, ahol interpretációról, kommentárról és kritikáról beszél, és ezek mintha a műalkotás megértésének fokozatai lennének.)

\*

Végül térjünk vissza még egyszer a mottóra: „Semmi nem indítja meg az embert jobban, mint a megbékülés látványa [...]”<sup>31</sup> A „megbékülésnek” ez a „látványa” a művészet, a műalkotások sorozata. A modern műalkotások ugyan megrázkódtatják a „megbékülés” szerkezetét, de a „látványt” azok sem lépik át. Így lehet a modern művészetből kiinduló esztétika *egyetemes* esztétika.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Theodor W. Adorno: „Reflexionen über Musikkritik”, in uő. *Gesammelte Schriften*, id. kiad. 19. kötet, 580. o.

<sup>31</sup> Jean Paul: *Hesperus*, 1015. o.

<sup>32</sup> Jean Paulnál a megbékülés mintáját a „megbocsájtás” szolgáltatja. „Ha megbocsájtasz, akkor az az ember, aki megsebzti a szívedet, az a kis kukac, aki a kagylóhéjon lyukakat ejt, amelyeket a kagyló *gyöngyökkel* zár be.” Uo.

Bacsó Béla

## Esztétika Adorno mentén és után

*Die Autonomie künstlerischer Phänomene, die Adorno stets betont hat, läßt Versöhnung vorschweben, aber nur als das ganz Andere, Unwirkliche.<sup>1</sup>*

Már a címadásom is bizonytalan, mert valójában azt igyekszem megmutatni, hogy mi az, ami *folytatható*, és mi az, ami az adornói esztétika eme *utánját* jelenti, azaz szükségképpen bizonyos pontokon felülvizsgálatra szorul. S ha így van, miként. Kétségtelen tény, hogy a poszthumusz mű, az *Ästhetische Theorie*<sup>2</sup> mindmáig megkerülhetetlen nagyság, de azt is látnunk kell, hogy még a frankfurti hagyománynak elkötelezett gondolkodók általi elfogadottság sem magától értetődő és megfellebbezhetetlen. Az *esztétikai* mögött meghúzódó *történelemanalízis*, vagy inkább a szocio-történeti elemzési mód végső soron a művekre terhelődik. A rejtett *autonómia igény*, vagyis *szabaddá válni minden tárgyi(asult)tól*, olyan harci tereppé tenné a művészetet, ahol csak kevés mű állja meg a helyét (384). Mintha csak az igazán jelentős művek tudnák kihordani a szociális torzulás terhét, vagy olykor mégis képesek egyfajta nem várt módon a *túllépésre*? Hiszen mint maga mondja az *apparitio: át-tűnés és megjelenés* teológiai háttérű fogalmával, a művön magán valami *más* tűnik ki, válik láthatóvá (125–132.), sőt ez a megjelenés lesz az, ami nem tesz engedményt az esztétikai látszatnak, hanem annak – erős benjaminini reminiszcenciákkal – történeti explózióját idézi elő. Az ismeretelméleti kísértés állandóan jelen van a szövegben:

A következtetés a filozófiai materializmusból az esztétikai realizmusra hamis. Jóllehet a művészet, az ismeret egy alakjaként, valóságismerés, de persze nincs valóság, ami ne társadalmi lenne. Így az igazságtartalom (*Wahrheitsgehalt*) és a társadalmi közvetített, pedig a művészet ismeret-jellege, igazságtartalma transzcendálja a valóság mint létező megismerését. (383–384)

Adorno maga nyilvánítja ki, hogy a művek a mindenkori történeti létezés ellenében érvényre juttatott *autonómiájuk* okán kitétek annak, hogy idővel belesimulnak a valóságba, elvesztik élüket – értsd *társadalomkritikai* relevanciájukat, a maguknak törvényt adó jelleget –, és

---

<sup>1</sup> Rüdiger Bubner: *Einführung zu Hegels Ästhetik*

<sup>2</sup> Theodor W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980. (A szövegben hivatkozott oldalszámok erre a kiadásra vonatkoznak – B. B.)

bekövetkezik Adorno zseniális meglátása folytán a *neutralizálódás*. Ennek a fogalomnak a *kétélősége* persze nyilvánvaló: egyfelől jelenti a kritikai erő megszűntét, másfelől, ha jól értem, magában foglalja annak a lehetőségét, hogy a műalkotások ebben a magukba visszavonódásban és semlegesítődésben megőrzik azt az értelem- és hatáspotenciált, amely koronként és változó intenzitással reaktiválódhat, ám azt szinte senki sem tudja előre megmondani, hogy egy mű mikor éled fel ebből a látszat-egzisztálásból. Egy mű értelme soha nem a benne megőrzöttek restitúciója, a múltbeli csak növeli a kulturális látszat nivelláló hatását. Az egykori mű annak kísérlete lehet csak, hogy miként bír még jelentőséggel, miféle tapasztalatban részesíthet és mire indít minket – „*Die Kunst ergänzt stets die Erfahrungen unseres wirklichen Lebens, und durch diese Erregungen werden wir zugleich fähiger gemacht...*”<sup>3</sup> – ahogy Hegel megfogalmazta. Aki a mű által érintett, az *képesé* kell váljon arra, hogy olyan tapasztalat birtokába kerül, amely eddigi ismerethorizontján kívül esett. Adorno, miközben világossá teszi – amivel messzemenően egyetértek –, hogy a művészet viszonya a társadalomhoz döntően *nem* a recepció/befogadás szférájában keresendő, aközben éppen a befogadás koptató, az éleket elvevő jellegét panaszolja fel.

Legtöbbször ott kopik meg, csiszolódik le a recepció, ahol egy meghatározott negációja volt a társadalomnak. Kritikailag a művek megjelenésükkor szoktak hatni; később, nem véletlenül a megváltozott viszonyok miatt, neutralizálódnak. A neutralizálódás az esztétikai autonómia társadalmi ára. Ha már a művek a kultúrjavak Pantheonjában nyugszanak, még így is önmaguk, ám igazságtartalmuk sérült. Az intézményesített világban a neutralizálódás univerzális. (339)

Ha tehát a művek olyan közegbe kerülnek, ahol a hatás intenzitásából és újdonságából következően elnyerik megütköztető-felforgató jellegüket – azzal, hogy annak ellenképei, ami *van* –, ott szükségképpen felmerül annak a kérdése, hogy a gyors megkopás miből is származott, a közeg erős ellenhatásából, vagy csak a „*Kunst-Künstler*” (459) üres igyekezetéből, hogy szakítsanak az eddigiekkel. A *szubverzió* önmagában nem művészet-képes, ahogy Gombrich fogalmazta egykor, a pusztá „*Neuerungswut*” még nem teremt művet.

Ha viszont már nem fejt ki erős hatást, akkor a recepció elfordul tőle, igazságérvénye és értéke megszűnik. Kérdés, hogy ez koronként és művekként miből fakad. Megkerülhetetlen kérdés Adorno számára, hogy a művészet társadalmi sorsa azon áll vagy bukik, hogy képes-e fogalma szerint kibontani rejtett rétegeit (*Entfaltung*), hozzáférhetővé tenni azt, ami éppen nem

---

<sup>3</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1826*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005. 56. o.

vonható fogalom alá. Nem, Adorno nem kísérletezik a művészet fogalmával, hanem azt állítja, képessé válik az egyes mű, hogy fogalma szerint legyen, ez pedig éppen nem engedi az előzetes fogalmi rögzítést. A műre ugyanakkor az önmaga általi előállítottság, az önmagának elégséges mivolt, azaz a teljes magából fakadó létmód fenyegető sterilitása is leselkedik (459). Az éles kritikai hang a jelen-kultúrájával szemben - „*Kultur ist Müll*” (459) - nem céloz-e meg valami olyan *rendkívüliséget*, amelynek nagyon kevés műalkotás képes megfelelni? Figyelemre méltó eszerint Adornónak az a feltevése, hogy azok a művek, amelyek a kultúrjavak körébe sorolódnak, igazságtartalmukban sérülnek. Magam sokkal inkább azt gondolnám, hogy a klasszikus mű, amely fennmaradt, készenlében tartja más korok számára is a mű igazságát, jóllehet soha nem *azonos* módon azzal, ahogy mint megjelent mivel soha nem azt és úgy értjük, amit és amint egykor. Az igazságtartalom nem redukálódhat a pusztán kórkritikai elemre.

Nem sokkal Adorno művét követően, s talán éppen hatására, robbant ki a művészettörténetírásban a Warnke iskola fellépésekor egy számos ponton hasonló tematikájú vita, ahol Horst Bredekamp<sup>4</sup> úgy vélte, hogy az autonómia-igény valójában mindig csak ráolvasás (*Beschwörung*) volt, mivel az autonómia mint minden heteronóm elemtől ment/szabad létezés inkább emfatiskus hangsúllyal jelent meg. Vagy Martin Warnke megfogalmazása szerint: „Ahol a művészet keletkezési folyamata fogalmilag előzetesen megragadott, ott a művészet hanyatlása már elgondolt.”<sup>5</sup> Értsd: a fogalma szerint előzetesen rögzített művészet kijelöli önmaga időbeli és tartalmi határait. Az, ami áttör, ami átüt, az magának a történetinek egy bizonyos, éppen a műben megvalósult módja, s a mű mintegy sérültségében önmagára mutat vissza, *ikonoklasztikus* megjelöltségében magán viseli a megváltozott történelmi konstelláció nyomait. A *sérülés* a történelmi változás jele, gondoljunk egyfelől az ideológiai művek rövid életű elfogadottságára, gyors elhasználódásukra, vagy éppen a kép- és szobormű meggyalázására. Ami változik, az éppen a történelmi-szociális mező, amelyben a művet nem tekintik többé értelemhordozónak és a művészet részének, és a magán viselt destruktív nyom éppen a változás jele. Az *ikonoklasztikus* áttörés éppen a művészet tapasztalatának megváltozott irányát jelöli, amelyet az adott mű már nem képes hordozni, elveszti azon képességét, hogy igazságként fogadják el. „A művészet igazságra tör, nem közvetlen; ennyiben az igazság a tartalma (*Gehalt*). A művészet megismerés annak folytán,

---

<sup>4</sup> „*Was als 'Autonomie' der Kunst gelten soll, ihre zweckfreie Selbstgesetzgebung, hat real demnach nur als Schein existiert; 'Autonomie' der Kunst war immer mehr Beschwörung denn Tatsache – erst recht dort, wo ihre Freiheit von heteronomen Zwängen emphatisch betont wurde.*” Horst Bredekamp: „Autonomie und Askese”, in: *Autonomie der Kunst. Zur Genese und Kritik einer bürgerlichen Kategorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1972, 93. o.

<sup>5</sup> Martin Warnke: „Durchbrochene Geschichte?”, in uő. (szerk): *Bildersturm. Der Zerstörung des Kunstwerkes*, Frankfurt am Main, Fischer, 1973. 96. o.

hogy viszonyban áll az igazsággal. A művészet maga ismeri meg azzal, hogy az igazság fellép rajta. De mint ilyen megismerés nem diszkurzív, miként igazsága nem egy tárgy visszaadása.” (419) Adorno igyekezete arra irányult, hogy a művészet igazságigényét a látszatok ellenében kijelölje, vagyis nem a szubjektum igazság-állító teljesítménye, nem a nagy mű időtlen jelenvalósága számít, ahogy nem is valamiféle szociális megfeleltetés irányítja – mivel a mű igazsága mint önmaga által fel- vagy előléptetett megismerés állandóan más viszonylatok között tűnik ki és válik igazzá. A mű éppen azáltal hordoz történeti igazságot, hogy nem egyetlen történeti korszakhoz tartozik. Rüdiger Bubner az Adorno-konferencián tartott előadásában hangsúlyozta, hogy „nincsenek olyan tények, amelyekhez minden értelmezés előtt tarthatnánk magunkat, és nincs olyan definitív elmélet, amelyik minden interpretáció végét jelentené. A diskurzus állandóan a kijelentés és annak törése között oszcillál. A konstitutív meghatározatlanság tapasztalatát szoktuk esztétikainak nevezni.”<sup>6</sup> Bubner odáig is elmegy, hogy ezen az alapon teremt szoros vonatkozást Adorno kései művei között. Az esztétikai igazság nem-diszkurzív modellje éppen az lesz, ahogy a mű magát képes egybeszervezni-egybehangolni (*Stimmigkeit*): az túlmutat arra az igazságra, amely nem egyszerűen benne van, hanem általa és rajta keresztül válik fel- és megismerhetővé<sup>7</sup>.

A művészet éppannyira az egykori visszavétele, megítélése, mint valamiféle soha nem volt előrevetítése, mivel nincs múlt nélküli művészet a jelenben. Még ha a teljes tagadás állapotában is van egy korszak művészete, akkor is azáltal van, hogy ellene fordul a már létezőnek. De ne higgyük, hogy Adorno ezt nem tudja, éppen azt állítja a fenti idézet megelőzően, hogy *minden autentikus műalkotás önmagában képes átalakulni/megváltozni* (339) („*jedes authentische Kunstwerk wälzt in sich um*”). Lehet ezt talán úgy érteni, hogy az ilyen mű mintegy kiállja az idők változását, nyilvánvalóan nem azzal, hogy minden korszaknak megfelel, hanem igazságtartalmát mindenkoron szembeszegezi azzal, ami *van*. Ennyiben mondhatjuk azt, hogy az autentikus mű kritikai potenciálja a változó időben is fennmarad, még ha nem is jut mindig érvényre. Hova helyezzük a hangsúlyt: a műre vagy a befogadók korizléshez igazodó és mindenkor újat remélő, a művészetet ebben az értelemben fenyegető vakságára? Ezért állítja joggal Adorno azt, hogy a művek igazságtartalma, amelytől végső soron mindenkori jelentőségük, rangjuk függ, *történeti* a művek legbensőjéig<sup>8</sup>. A legfőbb

---

<sup>6</sup> Rüdiger Bubner: „Adornos Negative Dialektik”, in *Adorno-Konferenz*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983, 39. o.

<sup>7</sup> Vö. Adorno: *Ästhetische Theorie*, 420. o. („*Die immanente Stimmigkeit der Kunstwerke und ihre metaästhetische Wahrheit konvergieren in ihrem Wahrheitsgehalt.*“), valamint Rüdiger Bubner: *Ästhetische Erfahrung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1989. 51. o., 55. jegyzet.

<sup>8</sup> „Der Wahrheitsgehalt der Kunstwerke, von dem ihr Rang schließlich abhängt, ist bis ins Innerste geschichtlich.” Ld. in Adorno: *Ästhetische Theorie*, 285. o.

gondot azonban abban láthatjuk - és ez nem csak Adorno elméletét fenyegeti -, hogy mit is jelent ez a történeti által való meghatározottság, ha az igazságtartalom úgy válik történetivé, hogy *a műben helyes tudat objektiválódik*, s miként kiemeli, ez a tudat nem homályos megfelelés az időnek (*kein vages An-der-Zeit-Sein*), nem is a szerencsés időpillanat (*kairosz*). Ez a tudat mint magát a legteljesebben kibontó (*Materialisation fortgeschrittensten Bewusstseins*) egyszerre vonja kritika alá az adott esztétikai és azon kívüli állapotot. Így válik a mű igazságtartalma *tudattalan történetírássá*, épp azzal, hogy az eddig alávetettség-elnymottal köt szövetséget (vö. 285–286, valamint 384: úgy tárgyi, hogy egyben nem csak az). A tudat effajta anyagivá válása a műben a kritikai *ellenerőt* jelenti a mindenkori fennállóval szemben, vagyis a műalkotás olyasmint juttat kifejezésre, amelynek *közvetlen* kifejezése csak a napok hordalékát szervezné formává, a mű ellenben éppen ennek felforgatása. Vagyis az, ami igaz módon történeti jelentőséggel bír, az *tudattalanul* íródik bele a műbe és így képez ellenerőt azzal szemben, ami *van*.

Nem tér-e vissza egy olyan eszkatológikus történelemképzet, amelynek a műalkotás aligha felelhet meg? Hiszen mi módon lenne képes mindezt az elvárást és váradalmat teljesíteni a mű, miközben joggal mondjuk azt, hogy a történetileg *autentikus* mű nem az éppen aktuálisra szegezi pillantását, hanem sokkal inkább azt célozza, ami – nevezzük így – eddig alávetett vagy figyelemre nem méltatott volt. Ez a magát-kibontó, tova-vivő – nem kívánom a haladó (*fortgeschrittene*) megjelölést alkalmazni – tudat megszervezi az anyagot/anyagát, amelyben a történelem szedimentálódik, ama pillanatig, amelyre a mű választ ad (vö. 287). Egy mű a legkritikább esetben felel *közvetlenül* a nap követelményére, ám annak égető kérdését követően gyakran semmivé válik. A mű olyan módon ad választ, hogy benne és általa felismerjük annak a pillanatnak a kérdésességét, amelyben állunk, éppen a mű hatóereje folytán, amelyet az autentikus mű magában hordozott, s ez ekkor a *tudattalan történetírást* áttörve kényszeríti az embert, aki a művel találkozik, hogy olyan ismeretre tegyen szert, amely elől eddig kitért, s amely ez idáig a *tudattalan* megnevezhetetlen és tilalom alá vont közegéből tör elő. A műalkotások kényszerítő történeti jelenvalósága azonban nem folytonos és állandó, saját formájuk olykor fenyegetően elzárja történeti igazságukat. „A kész művek csak úgy válnak azzá, amik, ha létük kifejlés-létrejövés (*Werden*), ugyanakkor a maguk részéről ráutaltak a formákra, amelyekben ama folyamat-processzus kikristályosodik: interpretáció, kommentár, kritika.” (289)

A Warburg-Warnke iskola hagyományától sem áll távol az a ragyogó gondolat, hogy a művek kibomlása, rétegeinek hozzáférhetősége (*Entfaltung*) immanens *dinamikájuk* utóélete (288), vagyis úgy is léteznek, hogy látszólagos inexistenciájukból előlépnek, és egy

meghatározott módon késztetik/kényszerítik az értelmezőt arra, hogy az eddig tudattalanul el- és kitakart elem elől ne térhessenek ki többé, és hogy bejárják a mű mozgásban-létének alteráló útjait. A kritika egyben az értelmező kritikája, a kritika elvágja azokat a lehetőségeket, ahol az értelmező kitér, azaz a nem-igazságra hajló gondolat ellenlábasa maga a mű (vö. 289), nem engedi a pusztán *kulturális* elsajátítás semmit mondását, hanem önmaga *monadikus* szembenállásában kényszerítő. Ezt joggal nevezhetjük az adornói műfelfogás radikális elemének, amely a *historizáló* műértés minden formáját kerüli. Az egykori sem önmagában bír jelentőséggel, hanem azon kérdés által, amely mentén a műalkotás hirtelen fellép és megjelenik. Ezzel persze arra is választ kíván adni, hogy a műalkotás szüntelen múltba hajló működése az „inventarizáló rögzítéssel” még inkább kiterjeszti a művészet talajvesztését. A válasz vagy pozitív, vagy negatív megőrzés (*Aufgehobensein*) a tudat jelen állapotában; az előbbi csak rögzíti a fennállót, míg a negatív megrendíti a jelen-állapot tudata felől a mű ismert és elismert rétegeit (289). A visszajáról fogalmazva a műalkotás éppen annak igazságát hordozza, ami a világ *nem-igazsága*, ehhez birtokolja azt a dinamikát és erőt, amivel képes *felforgatni* a történetileg elfogadott vagy inkább objektívnek vélt igazságot.

Albrecht Wellmer az Adorno-konferencián tartott előadásában fogalmazott úgy, hogy „[...] az esztétikai igazságfogalom kitágításának kísértése a szép valóságfeltáró erejére (*Kraft*) épül. Ez a művészet igazságreleváns *hatásaiban manifestálódik*, és ugyanakkor esztétikai *érvényességigényként* lép szembe velünk.”<sup>9</sup> Az akár Wellmer, akár Bredekamp és Menke olvasatában előtérbe kerülő *energeia/Kraft* fogalom érthetővé teszi, hogy a műalkotás nem egy véglegesen zárt térbe és forma közé fogott *ergon/mű*, hanem önmagában növekedni (*epidoszisz*) képes, egyben olyan hatást fejt ki, amely igazságként válik tapasztalattá. Ez tehát magába foglalja, hogy az ismeret, amelyet a mű által szerzünk, éppannyira a benne rejlő hatás kiváltotta igazság magunkévá tétele, miként az igazságaink nem szűnő kritikája – a mű ebben a köztes mezőben válik változó intenzitással jelenvalóvá. Ahogy Adorno fogalmazta: „a bennük megkötött erő továbbél.” (288) Ugyanakkor ezek a műben működő erőcentrumok (*Kraftzentren*) a műalkotást olyan módon hajtják valamiféle egész felé, amely magában rejtí részeinek olykor uralhatatlan elemeit. „Ennek a dialektikának az örvénye végül felemészti az értelem fogalmát” (266). Ezzel pedig olyan módon rögzíti a létrejövésben létező művet, mintha annak lehetne egy teljes/totalizáló egymásba-rendezettsége és végső, az adott történeti pillanatban rögzíthető értelme. Az igazságérvény éppen azáltal tűnik ki a művön, hogy ha nem

---

<sup>9</sup> Albrecht Wellmer: „Igazság, látszat, megbékülés. A modernitás esztétikai megmenekítése Adornónál”, in uő. *A modern és posztmodern dialektikája*, Budapest, Gond-Cura, 2008. 47. o. Fordította Weiss János. Németül ld. in *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1983. 164. o.

is mindent, de a lehető legtöbbet képes egybe-fogni. Az illesztékeknek ez a szüntelen változni képes jellege adja az adornói *Stimmigkeit/Wahrheit* összetartozását: „A totalitás, a műalkotás hiánytalan egybe-illesztettsége (*Gefügtsein*) nem magába záruló kategória. Szemben a regresszív-atomisztikus észlelettel, relativizálódik, mivel erejét (*Kraft*) egyedül az egyediben őrzi meg, azzal, hogy erre fény vetül.” (280) Az eleve illeszkedő és egybehangolt mű már magában véve gyanús, hiszen nem megy át ezen a folyamaton, nem válik processzussá, amely képes lenne egyedi elemeit egy nem totalizáló egybehangoltságban (*Stimmigkeit*) érvényre juttatni. Wellmer, aki a *Stimmigkeit* fogalmát a legerőteljesebben karakterizálta Adorno művében, persze tudja, hogy ez csak az egyik mozzanat a mű sikerültségében (vö. Adorno 280.). A mű nem a mindent magába vonó teljesség során válik képessé arra, hogy igazságigényt támasszon, hanem akkor, ha a benne munkáló erők lehetőségmezőjét nyitva tartja: „Az esztétikai tapasztalat eksztatikus pillanata, amelyben felrobban a történeti idő kontinuum, úgy is értelmezhető tudniillik, mintha afféle trójai falova volna azoknak az erőknek (*Einlaßstelle für Kräfte*), amelyek nem esztétikai használata újra helyreállítja a művészet és az életpraxis folytonosságát.”<sup>10</sup> Ugyanakkor kérdés lehet, hogy Wellmer állítása áll-e Adorno elgondolására, mely szerint az esztétikai tapasztalat igényli az értelmezés és kritika megvilágító erejét, hiszen maga a mű szakítja meg azt a szokványos értésmódot, ahogy azt magát eddig szemléltük és magán képes – éppen az erőhatás folytán – olyan igazságot előhívni, amely túlemel a vélt valóságon és ezzel felismerteti azt a valóságot, ami nincs sehol máshol, csak és kizárólag a műben. Az erőhatás esztétikai jelentősége olyan képességek előhívása, amelyekre az ember közösséges életében nem is érezte magát alkalmasnak. Talán ezen a ponton viszi tovább Menke az adornói-wellmeri gondolatot és csatol vissza az esztétikai gondolkodás kissé feledett előtörténetének egy szakaszához. Herder a *Kritikai erdők* negyedik darabjában a szép-tan elgondolásakor arra a *schöne Verwirrung*-ra<sup>11</sup> utalt, amely folytán az ember – miként már Arisztotelész is rögzítette – elvisel valami olyasmit, aminek szemlélése éppen hogy visszatetsző, azaz felforgató és megütköztető, és ekként lép a szép helyébe az igazság. Menke igénye, hogy olyasmit is bevonjon a tapasztalat körébe, amelynek tapasztalata inkább riasztó, visszatetsző, arra az antropológiai tágasságra nyit, amely túl van a pusztá igazságérvényen és önmagunk tapasztalatán – egyszerűen olyan örömet hozó tapasztalatban részesedünk, amely

---

<sup>10</sup> Uo. 51. o., Németül 166. o.

<sup>11</sup> Vö. Johann Gottfried Herder: *Kritische Wälder*. 4. kiad. Berlin, Aufbau, 1990. 472. sk. o. („Eben die schöne Verwirrung, wenn nicht die Mutter, so doch die unabtrennliche Begleiterin alles Vergnügens, löset sie auf, sucht sie in deutliche Idee aufzuklären: Wahrheit tritt in die Stelle der Schönheit. Das ist nicht mehr der Körper, der Gedanke, das Kunstwerk, das im verworrenen Anschauen wirken soll; in seine Bestandteile der Schönheit aufgelöset, soll es jetzt als Wahrheit erscheinen...”)

akkor is örömet jelent, ha inkább elvon vagy kiemel a szociálisan követendő és morálisan elfogadott körén. Ezért írja Herder antropológiájának szellemében:

Az állapot, amelyben felleljük magunkat, midőn az iszonytatót (*Schreckliches*) megtapasztaljuk, nem a képesség vagy az ellenkezőjének az állapota, ahogy nem a cselekvőképesség és az erre való képtelenség megnyilvánulása; egy másik állapot, egy állapot, amely a siker és sikertelenség, a képesnek vagy képtelennek lenni gyakorlati alternatívája alól kivonja magát.<sup>12</sup>

Az esztétikai állapot saját igénye merül itt fel, aminek nincs, vagy nem szükségképpen van vonatkozása az életgyakorlatra, jóllehet magam nem engednék abból, hogy ennek az adott esetben saját képességeimen túl lévő felismerésnek lehet egy rejtett vonatkozása éppen arra, amit fent a *tudattalan történetírásként értett mű* vált ki az emberben, hiszen az embert meghaladó rejtett és kiismerhetetlen vonatkozásban áll azzal, ahogy vagyunk, s amik még lehetünk. Nem véletlen, hogy maga Herder azokról a mélyben rejtőző *sötét erőkről* beszél, amelyek az esztétikai állapotban képesek ránk törni. Menke úgy fogalmaz:

Ez a sötét erő (*dunkle Kraft*) a szubjektívet megelőző, vagy az ellenében fellépő erő, ami nélkül nincs ember. Ami Herdernél, és azóta is, az esztétikai alap-meghatározottsága: 'esztétikaiak' éppen azok az erők és kifejezésmódok, amelyek nem szubjektívek és mégis, vagy még inkább, az ember sajátosságát képezik.<sup>13</sup>

Menke későbbi könyvében az esztétikai állapot és élvezet saját jogát hangsúlyozta, minden diszkurzív ismeretszerzés hiábavalóságát azzal a többlettel szemben, amit a mű magába rejt.

A művészet megcsinálása (*Machen*) éppen nem korlátozható a tudás tárgyára, mivel a művészet csinálása nem a tudásban leli alapját. Ezért nevezi a filozófiai esztétika ezt a csinálást 'sötétnek' (*Baumgarten*): az esztétikai csinálás nem egy öntudatos aktus, mivel nincs esztétikai csinálás a

---

<sup>12</sup> Christoph Menke: *Kraft. Ein Grundbegriff der ästhetischen Anthropologie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp 2008. 78. o. Vö. Cornelia Zumbusch kritikáját Menke elgondolásáról: „Energie und Kraft der Dichtung bei Herder”, in *Poetica 2017-18. 49. szám*, München, Wilhelm Fink, 337–358. o. Herder újraértékeléséhez fontos Inka Mülder-Bach: „Ferngefühle. Poesie und Plastik in Herders Ästhetik”, in *Herder in Spiegel der Zeiten. Verwerfungen der Rezeptionsgeschichte und Chancen einer Relektüre*, München, Wilhelm Fink, 2006. 264–277. o.

<sup>13</sup> Menke: *Kraft*, 58. o.

'tudattalan erők' (Herder) nélkül. Ez a hatás játék: ami köt és old, újra összefűz és szétold a képzelet aktusainak képeit alkotva.<sup>14</sup>

Érteni vélem, hogy Menke és az Adorno *utáni* generáció miért kívánja megteremteni az esztétikai állapot önérvényét, amely már nem kötött a szociális állapothoz, amelynek kritikai iránya nem a magát tudó ember ész-vezérelte programjával akar megküzdeni, sőt odáig megy – s ezzel magam is egyetértek –, hogy eszessé éppen azáltal válhatunk, ha nem véljük úgy, hogy csak rajtunk áll. A művészetben kitesszük magunkat valaminek, ami semmiféle kritikai pozícióból *nem uralható*.

Wellmer egy későbbi írásában – ahol tanítványai állásfoglalásait is felidézi – már kifejezetten arra helyezi a hangsúlyt, hogy a már említett processzus-elv miként érinti a mű vélt egészét, ami mindenkor csak „rejtett totalitás”, s amely nem enged a szubjektum helyreállító, a pragmatikus viszonylatokat előnyben részesítő akaratának. A mű kényszerítő ereje éppen magunk ellenében jut érvényre, és részesít annak örömeiben, hogy olyasmit is tapasztalattá tehetünk, amire egyébként nem véltük magunkat *képesnek*. „A rejtett totalitás magának a sikeres esztétikai tapasztalatnak a megfelelője, vagyis az összefüggéseket és alakzatokat képző játék egy lehetséges, nem pedig végérvényes lezárása.”<sup>15</sup>

Kétségtelen tény, hogy megőrződik a *negatív dialektikának* a nem-identikusra és a nem-létezőre, az előre-el-nem-gondolhatóra irányuló kritikai pozíciója, ami nem a tagadás önhittsége, hanem annak tudatosítása, hogy a fel- és elismerés csak éppen ebben a viszonylatban az, ami magával hozza, hogy a gondolat felszabadító, ám veszélynek kitett erejét meg kell menteni, azaz a magával azonos nem-azonost, a létezőnek tekintett ellenében a nem-létezőt igyekszik a gondolat megragadni, azt, ami túl van a fogalmin és a meghatározhatón. A *Negative Dialektik* így ír erről: „Titokban a nem-identitás az identifikáció télosza, az, ami benne megmentendő”<sup>16</sup> – ez pedig mindig túl van azon, ami aláfoglalható, ami besorolható. A nem-identikus éppen az, amit a gondolat nem tudott azonosítani, vagy fogalom alá hozni. Ennyiben a művészet ereje abban áll, hogy az előre-el-nem-gondolhatót a gondolkodás körébe vonja, és felismerteti azt, ami még van a pusztán létező körén túl. A mű megrendíti a látszatot, hogy igazságtartalmában sokféle módon hozzáférhetővé tegye azt, mint a műbe foglalt

---

<sup>14</sup> Christoph Menke: *Die Kraft der Kunst*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2013. 67. o.

<sup>15</sup> Albrecht Wellmer: „A mű az objektum és szubjektum, a dolog és a jel »közötti« térben: esztétikai tapasztalat és esztétikai diskurzus”, in uő. *Esszé a zenéről és a nyelvről*, Budapest, Rózsavölgyi és Társa, 2019. 166. o. Fordította Csobó Péter. Németül ld. in *Versuch über Musik und Sprache*, München, Carl Hanser, 2009. 152. o., valamint Menke és Seel előadásai in *Was ist noch schön an den Künsten? Eine Vortragsreihe der Bayerischen Akademie der Schönen Künste*, Göttingen, Wallstein, 2015.

<sup>16</sup> Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980. 152. o.

látszatot. A műalkotás gondolati ereje – ahogy szokás mondani – az el nem gondolható elgondolása.

A szép mint igazság ígérvénye csak annyi, amennyit magunk be tudunk váltani általa.

Blandl Borbála

### **Esztétikaivá válhat-e az elmélet? Bubner Adorno-kritikája, és ami utána következik**

Előadásom címe részben megegyezik Rüdiger Bubner egyik tanulmányának címével: „Esztétikaivá válhat-e az elmélet? Az adornói filozófia alapmotívumáról.” Ezt a szöveget Bubner az 1970-es évek végefelé írta, végső terjedelmében az 1980-as *Materialien zur ästhetischen Theorie. Th. W. Adornos Konstruktion der Moderne* címet viselő kötetben jelent meg.<sup>1</sup> Bubner ebben az írásában összegzi, hogy milyen érvek mentén tartja Adorno filozófiáját folytathatatlanak, sőt, érdemei elismerése nélkül és egészében vállalhatatlannak, ugyanakkor (bár éppen csak érintőlegesen) ki is jelöli önmaga számára azt az irányt, melynek mentén keresni fogja a kiutat a vállalhatatlanná vált esztétikai filozófia csapdájából. A menekülőutat *Az ítélőerő kritikájához* kötött esztétikai tapasztalat fogalmában látja megjeleneni.

Bubner Adorno-kritikáját két állításban lehet összegezni. Az egyik szerint „Adorno gondolkodása [...] a maga definitív alakját az *Esztétikai elmélet*ben nyeri el”. Ennek alapján a teljes adornói életművet, beleértve olyan, heterogén alkotásnak tekinthető elemeket, mint *A felvilágosodás dialektikája*, a *Negatív dialektika* vagy a zenei írások, az *Esztétikai elmélet* „igazságának” vagy sikerültségének hatálya alá rendeli. Ez a végső, definitív gondolkodási alakzat Bubner szerint pedig nem más, mint: magának az elméletnek az esztétikaivá válása, valódi témája pedig „a megismerés és a művészet konvergenciája”. Nem kicsi tehát a tét, amelyet Bubner szerint Adorno az *Esztétikai elmélet* sikerére feltett. Egy másik, szintén ebben az időben keletkezett írásában („Zur Analyse ästhetischer Erfahrung”,<sup>2</sup> 1981) Bubner egyenesen Kantot idézi, amikor a fogalmak és a szemléletben adott tárgyak egybeesésének tiltásáról beszél:

[...] a diszkurzív értelemnek sok munkát kell fordítania arra, hogy a fogalmi megismerés közvetítésével elvek szerint felbontsa és újra összeállítsa fogalmait [...] Ehelyett valamely intellektuális szemlélet közvetlenül és egy csapásra megragadná és elénk tárná a tárgyat. – Aki tehát azt tartja magáról, hogy ez utóbbinak birtokában van, az megvetéssel tekint majd a diszkurzív értelemre; s megfordítva, az ilyen észhasználat kényelmessége erősen arra csábít,

---

<sup>1</sup> Burkhardt Lindner – W. Martin Lüdke (szerk.): *Materialien zur ästhetischen Theorie. Th. W. Adornos Konstruktion der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980. 108–137. o. A tanulmány első része korábban megjelent in *Neue Rundschau*, 1978/4. 537. skk. o. Magyarul Weiss János kéziratban lévő fordításában olvasható „Esztétikaivá válhat-e az elmélet? Az adornói filozófia alapmotívumáról” címen.

<sup>2</sup> In Rüdiger Bubner: *Ästhetische Erfahrung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.

hogy vakmerően feltételezzenek egy efféle szemléleti képességet, s ugyanakkor melegen ajánlják a rá épülő filozófiát.<sup>3</sup>

Bár csúsztatásnak tűnhet az, hogy Bubner Adorno–kritikáját a közvetlen megismerés kanti tiltásával hozzuk közös nevezőre, hiszen Bubner ezen a helyen csupán annyit látszik állítani, hogy Adorno a művészet és a megismerés valamilyen homályos konvergenciáját célozta volna meg az *Esztétikai elmélettel*, nem pedig a „fogalom és a valóság” vagy a fogalmi és az érzéki képzetek összhangjának érzéki létrehozását. Azonban maga Bubner több helyen is elég világosan kifejti, hogy véleménye szerint éppen erről van szó, és ez az emberi hübrisz az, amely miatt Adorno filozófiája folytathatatlan, ennek következtében pedig vállalhatatlannak bizonyul. Az *Esztétikai elmélet* tehát nem érte el a kitűzött célját, állítja Bubner, mind elméletként, mind gyakorlatként kudarcot vallott, és mivel vállalása az ősidőktől (Kanttól) kezdve a legmélyebben gyökeredző, leginkább tiltott teoretikus hibák egyike, kudarca is ennek megfelelően a legteljesebb, amely filozófussal megeshet. Bubner több alkalommal is megírta erről a véleményét, és ez a vélemény, bár különböző kontextusokban jelenik meg, a hetvenes évek elejétől lényegében változatlan maradt. A következőkben két olyan tanulmányával fogok foglalkozni, amelyben hangsúlyos szerepet kap az adornói (típusú) filozófia kritikája, utána pedig azt nézem meg, milyen megoldást keresett Bubner arra, hogy mégis esztétikáról beszélhessen – Adorno elméletének általa rekonstruált kudarca után.

## 1. A jelenkori esztétika némely feltételéről

Bubner e nagy összegző tanulmánya<sup>4</sup> átfogó képet ad a hatvanas-hetvenes évek német esztétikájának helyzetéről. Nem törekszik persze teljességre, hiszen nem egyszerűen egy szellemtörténeti körkép rögzítése a célja. A szellemtörténeti pillanatkép egy saját, filozófiai-esztétikai koncepció bejelentésének megalapozására is szolgál, ennek megfelelően vázaltszerű és kiélezett szembeállításokkal és párhuzamba állításokkal teljes. Azokat a művészetelméleti irányzatokat, amelyek az egyes műalkotások meghatározott módszer szerinti vizsgálatára támaszkodva jutottak akár messzemenő teoretikus megállapításokra, és azidőtájt éppen

---

<sup>3</sup> Immanuel Kant: „A filozófiában újabban meghonosodott előkelő hangnemről”, in Jacques Derrida – Immanuel Kant: *Minden dolgok vége*, Budapest, Századvég, 1993. 9. sk. o.

<sup>4</sup> Rüdiger Bubner: „A jelenkori esztétika némely feltételéről”, in *Atheaneum*, 1991/1., 151–189. o. Fordította Mesterházi Miklós.

fénykorukat élték (formalizmus, strukturalizmus), az „esztétika szurrogátumainak” nevezi, és leszögezi, hogy nem kárpótolnak bennünket az átfogó esztétikai elmélet hiányáért. Rögzíti ugyanakkor azt is, hogy a „jelen esztétikai kísérleteinek a művészet jelenségeihez kell igazodniuk, nem úzhatnak titkon filozófiatörténetet”,<sup>5</sup> vagyis nem menekülhetnek vissza az időben a „nagy elméletek” aktualizálása felé, nem akarhatnak filozófiává válni sem. Végül két szereplő marad a színpadon, amelyik megfelel ezeknek a követelményeknek: a hermeneutika és a kritikai elmélet. Mindkét irányzatról elmondható, hogy a szó legszorosabb értelmében vett esztétikai filozófiát művel, vagyis (Bubner szerint) a filozófia igazság iránti elementáris igényét a filozófiainak nevezett esztétika közvetítésével a művészetre testálja. Bubner ezt úgy fogalmazza meg, hogy a saját pozíciójukban különböző okok folytán elbizonytalanodott filozófi(ák) számára a művészet olyan „közegül szolgál, melyben a filozófia szeretne saját elméleti státuszáról megbizonyosodni”, vagyis „nem a filozófia mondja meg, hogy mi a művészet, inkább a művészetnek kellene megmutatnia, hogy mi is a filozófia”, ezen túl pedig az, hogy „mi az esztétika dolga, lebegni tűnik a művészet lényegének fogalmi meghatározása és a filozófia önmegértése között”.<sup>6</sup> Bubner több lépésben mutatja meg, hogy hogyan működik ez a művészetre irányuló igazságigény-projekció az általa tárgyalt két irányzat esetében, de ezeket most nem követem részletesen, hiszen később, a tanulmány Hegelről szóló fejezetében világosabban láthatóvá válik majd az esztétikai filozófiák e közös sajátossága, valamint az is egyértelműen megmutatkozik, hogy mi áll a művészetre mint a filozófia organonjára való támaszkodás hátterében Bubner szerint: a mű fogalma.

A hermeneutika és a kritikai filozófia közötti lényegi különbség viszont az, hogy míg „a hermeneutika a művek igazságtörténetét egységesen mint hatástörténetet fogja fel, melyben a kimeríthetetlen értelemmel-telítettség mindig újabb és újabb értelmezési kísérleteket hív elő”, addig „a kabbalisztikus kritika a történelemben nem lát mást, mint az értelem egyre mélyebbre elrejtőzését az egyre inkább az utópikusba távolodó kinyilatkoztatás elől”<sup>7</sup>. Bubner ezzel a benjamin képpel ragadja meg a hermeneutika és a kritikai filozófia történelemfelfogásában megnyilvánuló különbséget. Amíg a hermeneutika a művek (és események) hatástörténetében feltáruló végtelen igazságok értelmezési lehetőségének horizontjaként gondolja el a történelmet, az ideológiakritika olyan hanyatlási folyamatként, amely (Benjamin romantikus mű-kritikájának fogalmára is építve)<sup>8</sup> a *Felvilágosodás dialektikájában* általános káprázat-

---

<sup>5</sup> Uo. 152. o.

<sup>6</sup> Uo. 153. o.

<sup>7</sup> Uo. 156. o.

<sup>8</sup> Ehhez lásd Jürgen Habermas: „Bewußtmachende und rettende Kritik”, in uő. *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1972. (Bubner hivatkozása)

összefüggésként jelenik meg, és amellyel szemben majd csak a *Negatív dialektika* filozófiai-fogalmi bázisára épülő *Esztétikai elmélet* jelenthet megoldást.<sup>9</sup> Úgy is mondhatnánk, hogy amíg a történelem hermeneutikai angyalának múlt felé forduló arca előtt az egymásra halmozódó romokban a valamikor eleven értelem jelenlétére utaló jelek bontakoznak ki, a kritika angyala csak a folyamatosan növekvő pusztulást látja, amely előbb-utóbb minden igazságot maga alá temet. Ebben a képben jól szemléltethető az az igazsághoz való viszony, amely Bubner kritikája szerint alapvetően közös a hermeneutikában és az ideológiakritikában (mármint azon túl, hogy mindkét irányzat a művészetre hárítja saját filozófiai igazsága megragadásának feladatát): mindketten valamiféle kompakt (objektív) igazság felbukkanási terepének tekintik a történelmet, olyan igazságok megjelenési terepének, amelyekre rátalálunk, amelyek előgördülnek tehetetlenül kapálózó talpaink alól, olyan igazságokénak, amelyeknek elégedett vagy kétségbeesett szemlélői vagyunk, és amelyek jól megragadható romokban (vagyis ezeknek az értelmezéseknek a kihordására messzemenően alkalmas műalkotásokban) manifesztálódnak értelmező tekintetünk előtt.

Csakhogy, veti fel Bubner, nem válik-e kétségessé annak a filozófiának az autonómiája, amelyik saját elméleti igazságának kimondását a gyakorlatra bízza? És ezzel már meg is érkeztünk Adornónak ahhoz az *Esztétikai elmélet*ben megfogalmazott téziséhez, amely Bubner egyre éleződő Adorno-kritikájának egyik legfontosabb támpontja lesz: „Az esztétika nem alkalmazott filozófia, hanem önmagában filozofikus”<sup>10</sup>.

Bubner a következő lépésben azt mutatja be, hogy milyen következményekkel jár az elméleti filozófia számára, ha igazság- és megalapozásigényét egy rajta kívül álló területre, a gyakorlat terepére exportálja – legyen ez a terület akár a művészeté, vagy az etikáé, a politikáé, esetleg éppen a valamilyen módon értelmezett történelemé. Hegel példájára hivatkozva bizonyítja, hogy a heteronóm elméleteknek előbb-utóbb szembe kell nézniük a prioritás kérdésével. Nem véletlenül bírtak a filozófiai elméletek már a kezdetektől az önmegalapozás igényével: minden más esetben ugyanis a gondolkodás igazságát hordozó közeg lesz az, amelyik a gondolkodás helyébe lép. Ha a filozófia igazsága a művészetben, az etikában, a politikában vagy a történelemben (egyszóval azokban a diszciplínákban, amelyek a gyakorlati filozófián alapulnak) jelenik meg, akkor a filozófia előbb-utóbb művészetté, etikává, politikává

---

<sup>9</sup> Ehhez lásd Bubner korábbi, „Was ist kritische Theorie?” címen megjelent tanulmányát, in *Hermeneutik und Ideologiekritik, Theorie-Diskussion. Mit Beiträgen von Karl-Otto Apel, Claus v. Bormann, Rüdiger Bubner, Hans-Georg Gadamer, Hans-Joachim Giegel, Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971. 160–209. o. (Bubner hivatkozása). Mivel ez a tanulmány inkább Adorno filozófiájának közvetlen következményeivel foglalkozik, ezt az értelmezést most nem elemzem.

<sup>10</sup> Theodor W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, 2. kiadás, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971. 127. o.

vagy történelemmé fog válni. Hegelnél persze még másképp lép fel ez a kényszer: nála a művészet válik meghaladottá a filozófiával szemben, azóta (és ez Bubner jelen tanulmányának a kiindulópontja is), a rendszeres filozófiák státusza olyannyira meggyengült, hogy éppen a kortárs irányzatok eminens képviselői (Heidegger és Gadamer a hermeneutikai hagyomány, Benjamin és Adorno a kritikai filozófia nevében) engedik át a megalapozás jogát a szellem más területeinek. A filozófia ily módon az általában vett emberi gondolkodás sajátos eszméjéből múlttá válik, azon romos alakzatok egyikévé, amelyet valaha értelmezőn vagy kétségbeesve, de mindenképpen tőlük függetlenül, a magasból szemlélt.

A filozófia és a művészet prioritásvitájának paradoxonát Bubner a következőképpen fogalmazza meg:

A hegeli rendszerre következő kísérletek, melyek a művészetet az igazság fogalmán keresztül próbálták meghatározni, mind éppenhogy elkerülni igyekeztek e végkövetkeztetést [ti.: azt, hogy a művészet a filozófia által meghaladottá válik], mert oly kérdésesnek tűnik előttük a filozófiai elmélet autonómiája, hogy inkább a művészet segítségétől remélik a filozófia lényegét illető fölvilágosítást. [...] A művészet meghatározása olyan igazságfogalmat föltételez, amely a művészettől függetlenül [...] még csak rendelkezésünkre sem áll, mondjuk, egy autonóm filozófiára jellemző igazságfogalomként. [...] a filozófia feladata csak egy olyan művészetfelfogáshoz visszanyúlva fogalmazható meg, amely nem bontható ki genuin módon a műalkotásokból.<sup>11</sup>

Ez a paradoxon rejtőzik Bubner szerint a mű kategóriája mögött, amelyben „az objektív adottság és a tapasztalatfölötti jelentéstartalom együttgondolható”<sup>12</sup>. „Minél inkább az igazság jelenvalóvá tételére kötelezett a művészet, annál nélkülözhetetlenebb a mű kategóriája”<sup>13</sup>. Végző soron három pontban foglalható össze a műalkotás igazságára építő filozófiák által elkövetett hibák listája: 1. a művészetet teszik az általában vett filozófia számára alapul szolgáló igazság megjelenési helyévé, és ezzel mind a művészet, mind az elmélet autonómiája sérül; 2. a művészeti tapasztalatban konkretizált szerkezetet, amelyben a filozófia „átlép a metodikailag szabályozott megismerés korlátain”<sup>14</sup>, történetileg gondolják el, vagyis végző soron történetfilozófiát is ki kell dolgozniuk (feltételezik, hogy a történelemnek van valamilyen „iránya”); 3. mindezek miatt a mű kategóriája kerül előtérbe náluk (szemben a művészet

---

<sup>11</sup> Bubner: „A jelenkori esztétika néhány feltételéről“, 159. o.

<sup>12</sup> Uo.

<sup>13</sup> Uo. 160. o.

<sup>14</sup> Uo. 155. o.

tapasztalatával).

Bubner kritikájának következő lépése annak megállapítása, hogy a művészetet az igazság helyévé tevő filozófiák számára mindezen előfeltevések miatt döntő csapást jelentett a mű-fogalom modernkori válsága. A művészet ahelyett, hogy e filozófiák bármelyikének igazságát fejezné ki, beteljesítvén annak történetfilozófiai vízióját, olyan műalkotásokat hoz létre, amelyek értelmezhetetlenné teszik magukat a rájuk kényszerített fogalmi keretek között. A műalkotások meglépnek a filozófia igazságával, és mivel ezek a filozófiák egyszersmind történelemfilozófiaként is tekintenek önmagukra: egyedül maradnak kényszerítő erejű gondolatmeneteikkel a sötétben, olyan múltbéli művekhez láncolva, amelyek egy letűnt kor igazságát fejezik ki adekvát módon.

Most elhagyom a „Jelenkori esztétika...” című tanulmány elemzését, és a kifejezetten az adornói gondolkodás kritikájának szentelt szöveghez fordulok. De még vissza fogunk térni ehhez az íráshoz, hiszen Bubner itt lényegi útmutatással szolgál azzal a kérdéssel kapcsolatban, hogy „mi következhet az Adorno-kritika után”: egy Kantra alapozott, autonómként elgondolt esztétikai tapasztalatfogalom kidolgozása.

## 2. Esztétikaivá válhat-e az elmélet?

Bubner a jelen dolgozat bevezetésében idézett tanulmányában már nem a kortárs szellemtörténet összefüggéseiben, hanem önmagában tanulmányozza Adorno „gondolkodásának alapmotívumát”. Ebben a szövegben amellett, hogy kitart a fentebb részlegesen elemzett 1973-as „A jelenkori esztétika némely feltételéről” című írásban is rögzített megállapítása mellett, miszerint: „A hátrahagyott *Esztétikai elmélet* [...] Adorno szisztematikus fő művének rangját nyeri el, hiszen filozófiailag messzemenően inkább meggyőző, mint az Adorno által rendszeresnek szánt *Negative Dialektik*”<sup>15</sup>, számos tekintetben jóval élesebben fogalmaz, mint a korábbi írásban, és egy lényeges ponton tovább is megy az előző tanulmánynál: felveti az etikai megítélés motívumát az adornói koncepcióval kapcsolatban. Az, hogy valami ilyesmire is sor kerül majd, már a tanulmány első alcíméből látszik: „elhallgatott alapok”.

Az elhallgatás témája két értelemösszefüggésben is feltűnik a szövegben. Először eltitkolásként – Bubner úgy véli, lehetséges, hogy Adorno filozófiájának a heideggeri

---

<sup>15</sup> Uo. 185. o. 14. l.j.

gondolkodással való mély hasonlóságát kívánja elfedni az elhallgatással. Másodszor pedig a wittgensteini imperatívusz („Wovon man nicht sprechen kann...”) adornói megszegéseként. „Az elnémulás nem teszi plauzibilissé az elméletet”, mondja Bubner, még akkor sem, ha az a „történelmileg betörő irreducibilis létre” való utalással történik.<sup>16</sup> Bubner szerint Adorno az „irreducibilis létre” való hivatkozással valójában a korabeli történelmi helyzettel indokolja az elmélet megalapozásának lehetetlenségét. Az ideológia totálissá vált, annak, ami van, egyáltalán nem lenne szabad léteznie, ezt az igazságot pedig a filozófia helyett a művészetnek kell kimondania. Az univerzális káprázat-összefüggés feltételezésével azonban a kritika ideologikussá válik, megmerevedik, ami ellentmond a dialektika és a kritika alapvető intencióinak. Heteronóm determinizmus, amely egy olyan hamis totalitás-eszményt tételez, amellyel „a kritikaivá vált elmélet a hamis elméleteket gyanúsítja, visszamenőleg megkínózza őket, és a kritikai képességeiket hatályon kívül helyezi.”<sup>17</sup> Az elmélet, amely hallgat a megalapozásáról, a maga részéről „egy fejlett, történelmi rangú ontológiai koncepció”.<sup>18</sup> Ugyanehhez még egy esetleges adornói idézet Bubnertől: „Van egy ontológia, amely valóban fennmarad a történelem során: ez a szenvedés ontológiája. Ha azonban ez áttelel, akkor a gondolkodás megtapasztal minden korszakot, és ezt megelőzően a sajátját, amelyet közvetlenül a legrosszabbnak tart.”<sup>19</sup> A szenvedés ontológiája mint Adorno filozófiájának lehetséges elhallgatott alapja: erre vezetnek most a bubneri elhallgatás nyomai, és az az etikailag érdekelt motívum, amely felsejlik a háttérben, az a szenvedésnek a filozófiai megalapozás érdekében történő gyarmatosítása – a szenvedés ontológiájának képében. Ezzel válik teljessé Bubner Adorno-kritikája.

A tanulmány egy későbbi alfejezetében, amely *Az ellentét dogmája* címet viseli, Bubner így jellemzi az Adorno által elfoglalni szándékozott elméleti pozíciót: „A társadalmi realitás univerzális káprázat-összefüggése és a művészet totális autonómiája radikálisan szembenállnak egymással. De ez az összefüggés egy harmadik pozícióból tárható fel. Ezt a pozíciót a kritikus egyszer és mindenkorra megszállja”<sup>20</sup>. Adorno elméletének bubneri rekonstrukciója tehát azt mutatja meg, hogy hogyan kristályosodnak ennek az elméletnek egyes elemei: a hegeli dialektika absztrakt fogalmainak történelmi konkretizálása *A felvilágosodás dialektikájában*, a filozófia igazságának a műalkotás területére való áthelyezése, amely Bubner megállapítása szerint a művészet mint a filozófia organonja schellingi elgondolásához köthető,

---

<sup>16</sup> Bubner: „Eszétikaivá válhat-e az elmélet?”, 25. o.

<sup>17</sup> Uo.

<sup>18</sup> Uo.

<sup>19</sup> Theodor W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, 2. kiadás, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971. 127. o.

<sup>20</sup> Bubner: „Eszétikaivá válhat-e az elmélet?”, 31. o.

az, hogy az egyes műalkotások válnak a filozófia elméleti igazságának megjelenési helyévé, valamint az, hogy az ily módon a filozófiai alapoktól messzemenően függővé tett műalkotásokat az egy személyben filozófiai és művészeti értelmezést is adó kritikus személyes pozíciója teszi végső soron láthatóvá.

### 3. Esztétikai elmélet – esztétikai tapasztalat: a kanti esztétika aktualitása

Bubner „A jelenkori esztétika némely feltételeiről” című írásában egy *Az ítélőerő kritikájára* alapozott esztétikai tapasztalat fogalmát állítja szembe Adorno esztétikaivá vált elméletével. Ezzel egyrészt egy olyan filozófiatörténeti hagyományhoz kapcsolódik, amelyik – legalábbis a német szellemtörténeti hagyományoknak megfelelően – legitim módon állítható szembe a hegeli típusú dialektikán alapuló filozófiai koncepciókkal, másrészt átlépi a dialektikus filozófiák általa is sokat bírált totális értelmezésigényét. A kanti esztétikának éppen azt a vonását emeli ki, hogy az finoman szólva sincsen ráutalva a műalkotás fogalmára ahhoz, hogy igazságát rajta keresztül mondja ki. Éppen ellenkezőleg, ugyanis Kant az általában vett érzékelés terepeként definiálja az esztétikát, nem pedig művészetelméletként. Még *Az ítélőerő kritikájában* is csak részfeladat az ítéletek szépre és fenségesre való alkalmazása, s a másik, nagyobb célt a természet teleológiája kapcsán hozott ítéleteink valamiféle megalapozása jelöli ki.

A kanti esztétika a műalkotások megítélésében jóval szerényebb ambíciókkal rendelkezik, mint az utána következők. Bubner pedig éppen erre a sajátosságra építi saját esztétikai tapasztalatfogalmát. Bubner szerint *Az ítélőerő kritikája* tartalmazza az autonóm esztétika modelljét, mivel az esztétikai tapasztalat és az általában vett tárgytapasztalat megkülönböztetésén alapul, ily módon az árnyéka sem vetülhet rá annak, hogy bármiféle tapasztalati igazságban, legyen akár az a legkomplexebb műélmény, kellene keresnie filozófiájának megalapozását. Cserébe viszont nem sok mondanivalója marad a műalkotásokról. Bubner azonban szemmel láthatóan éppen ezt, a tárgytól (műalkotásoktól) eloldott esztétikai tapasztalatot tartja alkalmasnak arra, hogy számot adjon korunk műalkotásainak igazságáról, hiszen napjaink művészete „nem különös művészeti tárgyakban tartózkodik, hanem csak a közvetítésnek az adottat mindig szükségképpen túllépő aktív teljesítményekben konstituálódik”<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Bubner: „A jelenkori esztétika némely feltételéről”, 177. o.

## A játékfogalom helyiértékének változása az újabb esztétikai kísérletekben

Miként érdemes számot vetni annak lehetőségével, hogy az európai kultúrában évszázadok óta meghatározó 'igazság' fajsúlya változik a művészet vonatkozásában (is) – a 'játék' javára? Hogyan befolyásolja ez a helyiértékbeni eltolódás azt, ahogyan a szabadságról gondolkodunk, és profitálhatunk-e, akár az ember önmegértése terén, a játékfogalomra építő esztétikai elméletekből? Az alábbiakban ezekre a kérdésekre keresek választ, mindenekelőtt Rüdiger Bubner, Ruth Sonderegger és Christoph Menke kapcsolódó írásaira támaszkodva.

Bacsó Béla *A játék mint mű és világfenomén*<sup>1</sup> címen tartott előadásában joggal hívta fel a figyelmet arra, hogy az újabb – és hozzátehetjük: nem csak – fenomenológiai indíttatású esztétikákban *lényeges magyarázóerővel bíró jelenségként látjuk viszont a játékot*.<sup>2</sup> Ez a megfigyelés ültette el az itt felállított hipotézis csíráját, amely alapján az az állítás is megkockáztathatónak tűnik, hogy az Adorno utáni művészetesztétikában mindinkább a játékfogalom veszi át az 'igazság' kategóriájának központi helyét.

Miután e folyamat kétségkívül sokrétűbb annál, mintsem hogy maradéktalan feltárása itt lehetséges volna, ezúttal egy áttekintési kísérletre szorítkozom. Végiggondolva ugyanis, mi mindent illik sorra venni, ha a *játék* XX. századi esztétikákban betöltött szerepének vizsgálata a cél, a lista igencsak hosszúnak mutatkozik: a heideggeri metafizikától a gadameri hermeneutikán és a derridai dekonstrukción át a bubneri *esztétikai tapasztalat* közvetítésével a Wellmer-iskola kiemelésre méltó játékkonceptióiig tart (s akkor az ezekbe szervesen beépülő klasszikus előzményeket, mindenekelőtt Schiller, Schelling és Herder játékkal kapcsolatos megfontolásait még nem is említettük).

A gondolatmenetnek itt mindössze felvázolni kívánt vezérfonalát az adornói örökséggel számot vető kritikai filozófia művészetelméletben érdekelt képviselői, illetve az úgynevezett posztadornóiánus esztétikák szolgáltatják. Az út, amelyet az alábbiakban bejárni igyekszem, az 1973-ban a frankfurti katedrara lépő Rüdiger Bubnertől az iskola harmadik generációjának tagjaiig vezet, időben pedig az 1970-es évektől az ezredfordulót követő évtizedig terjedő szakaszt öleli fel.

---

<sup>1</sup> E címadással Bacsó Béla vélhetően Eugen Fink 1960-as *Spiel als Weltsymbol* című könyvére utal.

<sup>2</sup> Bacsó Béla: „A játék mint mű és világfenomén”, in uő. *Kép és szó*. Budapest, Kijárat, 2019. 126. o. A tanulmány a Fenomenológiai Egyesület 'játék' hívószóval rendezett konferenciáján (ELTE Filozófia Intézet, Budapest, 2018.) elhangzott előadás írott változata.

A körvonalazni szándékozott ív kiindulópontját képező, és mintegy felhívásként is értelmezhető bubneri megfigyelés azáltal, hogy a művészetnek az igazságra vonatkozó elvárások alóli felszabadítására, azok meghaladására irányul, voltaképpen az igazságfogalom művészetről való gondolkodásban betöltött központi státuszának megingatását készíti elő. Bubner *A jelenkori esztétika némely feltételéről*<sup>3</sup>, valamint *Az esztétikum modern pótlék-funkcióiról*<sup>4</sup> szólván számos egyéb, az esztétika jelenét napjainkban is érintő kérdés mellett szemügyre veszi azt is, hogyan változott művészet és filozófia igazsághoz való viszonya az antikvitás óta. Ez a levezetés pedig, amely során Bubner a művészet hosszú ideje bevettnek számító igazsághordozó funkcióján való továbblépés igényéig jut, döntő fordulatot eredményez a művészetről való gondolkodásban: egy radikálisan más módon építkező esztétikai gondolkodás alapjait fekteti le.<sup>5</sup> A játékfogalom centrális kategóriává történő avatásának tulajdonképpen megvalósítását Ruth Sonderegger végezte el doktori értekezésében, amelyben – miközben helyenként egészen kíméletlen kritikát gyakorolt az általa vizsgált, számottevő újításokat hozó nagy elődök tételein –, a hermeneutika és antihermeneutika összebékítésének esetleges lehetőségeit kísérte meg feltárni. Azzal ugyanis, hogy párhuzamba állította egymással „a játék hermeneutikáját” (Gadamer) és „a dekonstrukció játékát” (Derrida)<sup>6</sup>, Sonderegger egyszersmind Bubner azon észrevételére reagált, amely szerint *az igazság kérdése problematikussá vált* – egyetértőleg hangsúlyozva, hogy *az esztétikai tapasztalat legitim*

---

<sup>3</sup> Rüdiger Bubner: „A jelenkori esztétika némely feltételéről”, *Athenaeum* 1991/1. szám, 151–189. o. Fordította Mesterházi Miklós.

<sup>4</sup> Rüdiger Bubner: „Az esztétikum modern pótlék-funkciói”, in Nyizsnyánszki Ferenc (szerk.): *Kortárs német filozófusok*, Debrecen, KLTE Filozófia Intézet, 1997. 386. o. Fordította Szücs Éva.

<sup>5</sup> Nem hagyható említés nélkül ugyanakkor Jacques Derrida ez irányba tett (és Bubnerét némileg megelőző) úttörő lépése sem: *A festészet igazsága* című munkájában szintén a művészet, illetőleg a műalkotás igazsághordozó funkcióját kérdőjelezi meg. Derrida ugyanis, amikor 1973-ban Van Gogh cipőket ábrázoló képe(i) kapcsán Martin Heideggernek a művészetfilozófiai és Meyer Schapirónak a művészettörténeti gondolkodásmódban gyökerező *visszaszolgáltatási* stratégiáit összeveti, majd a két vitázó fél eljárását majdhogynem egyként ítéli el, végső soron már gyanút ébreszt az igazság művészetben való keresésének esetleges hiábavalósága tekintetében. Lásd Jacques Derrida: „Restitutions. De la vérité en peinture”, Párizs, Flammarion, 1978. 291–425. o. Magyarul lásd *Enigma* 18–19. szám, 116–138. o. Fordította Simon Vanda.

<sup>6</sup> Sonderegger úgy véli, hogy az esztétikai tapasztalatot Gadamer és Derrida egyaránt az igazságfogalom helyére és funkciójára vonatkozó ismeretként fogják föl. Lásd Ruth Sonderegger: „Wie Kunst (auch) mit der Wahrheit spielt?” in Andrea Kern – Ruth Sonderegger (szerk.): *Falsche Gegensätze. Zeitgenössische Positionen zur philosophischen Ästhetik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002. 209–238. o. (Az erre a publikációra történő hivatkozásokhoz felhasználtam Kővári Sarolta oktatási célra készült kéziratos kivonatos fordítását – G. M.)

*igazságvonatközösésének megértése csakis a művészetnek az igazságelmélet túlzott követelményeitől való megszabadítása révén válik lehetségessé.*<sup>7</sup>

Míg Sonderegger e szintetizáló törekvése során Friedrich von Schlegel meggondolásait<sup>8</sup> hívta segítségül, addig – az ugyancsak Albrecht Wellmer iskolájához tartozó – Christoph Menke Johann Gottfried von Herder gondolataihoz nyúlt vissza azért, hogy a saját állásfoglalását meggyőzően artikulálja<sup>9</sup>. Menke az *erő* fogalmát helyezve a középpontba egy esztétikai antropológia megalapozásának szándékával használta Herder kritikai tézisét, amellyel igazolhatónak látszik, hogy

[a]z ember nem azért nem (vagy nem teljesen) szubjektum, mert mechanikai vagy biológiai értelemben természet. Az ember természete elsősorban emberi természet: esztétikai értelemben vett természet: itt olyan erőkről van szó, amelyek hatása a kifejezésük játékában áll. [...] A sötét erő a kifejezés játékában az embert egy olyan meghatározatlanságnak teszi ki, amely megszabadítja őt minden törvénytől és céltől, és ezáltal teszi képessé a gyakorlati képességek kiművelésére, vagyis a szubjektivitásra.<sup>10</sup>

Menke tehát Herder Baumgarten-kritikájára támaszkodva az ember szubjektumként való elgondolásában véli felfedezni az esztétika már kezdetbeni kisiklásának okát; helyette az ember és a szubjektum közötti differenciát hangsúlyozva az ember mindenféle dualitás nélküli elgondolását javasolja.<sup>11</sup> Az ember esztétikai természetéről nem más állít, mint hogy az „a sötét erők játékában áll”<sup>12</sup>. A „lélek sötét mechanizmusát” pedig háromszoros tagadás határozza meg: a lélek sötét mechanizmusa *nem szubjektív*, a lélek sötét ereje *nem mechanikus*, *nem*

---

<sup>7</sup> Bubner: „A jelenkori esztétika némely feltételéről”, 153. skk. o. Vö. Sonderegger: *Wie Kunst (auch) mit der Wahrheit spielt?* 209. skk. o.

<sup>8</sup> Sonderegger Schlegel játékesztétikáját elsősorban a Goethe Wilhelm Meisteréről szóló szöveg, valamint az *Athenaeum töredékek* alapján analizálja. Magyarul lásd in August Wilhelm Schlegel és Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*, Gondolat, Budapest, 1980. 237–260. o. és 261–356. o. Fordította Tandori Dezső. Lásd még Ruth Sonderegger: *Für eine Ästhetik des Spiels, Hermeneutik, Dokenstruktion und der Eigensinn der Kunst*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000. különösen: 123–226. o.

<sup>9</sup> Christoph Menke: *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, (2008) 2017. Lásd a magyar fordítást: uő. *Erő. Az esztétikai antropológia alapfogalma*. Megjelenés előtt. (A hivatkozásokat a továbbiakban a 2017-es, új előszóval bővített kiadás oldalszámaival jelölöm – G. M.)

<sup>10</sup> Uo. 70. sk. o.

<sup>11</sup> „A természet és a szellem újkori dualitása arra késztet, hogy mindazt, ami az emberben nem szubjektum, természetként konceptualizáljuk: mégpedig az újkori természettudomány értelmében, vagyis először mechanikai, majd a 18. századtól biológiai értelemben.” (A magyar nyelvű változat kéziratából idézek, Weiss János fordításában – G. M.)

<sup>12</sup> Uo. 72. o. „Herder a differenciát az emberben, az embert *mint* differenciát gondolja el: az ember esztétikai természete nála egyszerre a szubjektum kezdete és szakadéka – »ez a meghasonlott emberségünk két legextrémebb gondolata». (A magyar nyelvű változat kéziratából idézek, Czétány György fordításában – G. M.)

*biológiai, s e háromszoros tagadás pozitív tartalma nem más, mint hogy az emberi lélek sötét ereje (nem szubjektív, nem mechanikus, nem biológiai, hanem) esztétikai.*<sup>13</sup>

Az alábbiakban annak a folyamatnak a visszafejtésére, lehetséges rekonstrukciójának felvázolására vállalkozom, amely a játékfogalom újbóli előtérbe kerüléséhez vezetett, s a játék által meghatározott esztétika e két alakzatának kialakulásában érhető tetten. Különös figyelmet fordítva arra a kérdésre, hogy mi az, ami elindította, illetve alakította ezt a változást, továbbá, hogy a tárgyalt szerzők miként ismerték fel a *játék* alapvető jelentőségét és esztétikai hozadékát.

### A játék szabadsága (Bubner)

A vizsgálódás körébe előfutárként bevont Rüdiger Bubner Platónról elindulva fog hozzá az *esztétikai igazság* történetének értelmezéséhez, amelyben egy törést vél felfedezni, és e törés létrejöttében kiemelt jelentőséget tulajdonít annak, hogy mióta az esztétikum a modernitásban életvezető elvvé vált, állandó témát jelent a *látszat és igazság* közti határ meghúzása, és e fejlődés során a megszokott felosztások érvényüket veszítik. „Az ember szeretne a *conditio humana* szorítása elől a *játék* szférájába menekülni, anélkül, hogy a talajt elvesztené a lába alól”<sup>14</sup> – írja. Egy másik helyen pedig, amikor a kanti esztétika aktualitásáról szólván a reflektáló ítélőerőnek az esztétikai tapasztalatban mutatkozó jelentőségét hangsúlyozza, így fogalmaz:

Az esztétikai eszmét az tünteti ki, hogy „sok gondolkodnivalót ad” anélkül, hogy ezt egyetlen fogalomban összefogná. Az indíttatás, hogy „sok megnevezhetetlen dolgot gondoljunk hozzá”, tenné a sajátos tapasztalatot, melyben bár érzékileg föltételezetten, az intellektuális tevékenység korlátozatlan szabadsága egyfajta *játékként* önállósul, melyet nem korlátoz semmiféle fogalmi meghatározottság, és amelyből senki, egyetlen szubjektum sincs kirekesztve.<sup>15</sup>

Ez a bubneri álláspont Kantra – valamint Schillerre – vezethető vissza annyiban, hogy a művészi alkotótevékenységet mint a *képzelőerő szabad játékát* jellemzi. A *játék* – főként Schiller szövegeiben – az ember legmagasabb rendű állapotaként jelenik meg, amelyben az

<sup>13</sup> Uo. (A magyar nyelvű változat kéziratából idézek, Czétány György fordításában – G. M.)

<sup>14</sup> Bubner: *Az esztétikum modern pótlék-funkciói*, 386. o. (Kiemelés tőlem – G. M.)

<sup>15</sup> Bubner: *A jelenkori esztétika némely feltételéről*, 177. o. (Kiemelés tőlem – G. M.)

ösztönök kiegyenlítődése következik be; a játékosztön (Spieltrieb) tárgya nem más, mint a szépség, végcélja pedig a szabadság.<sup>16</sup>

„Az ember csak akkor játszik, amikor a szó teljes jelentésében ember, és csak akkor egészen ember, amikor játszik.”<sup>17</sup> – így szól az *ember esztétikai neveléséről* szóló levelek tizenötödik darabjából oly sokat idézett schilleri gondolat, amely Bacsó Béla olvasatában arra a teljességre utal, amelyet az ember éppen a határok között, és ezek által érhet el, vagyis „azzal, hogy nem marad meg a pusztá szellemi védettségben, hanem kiteszi magát az érzéki-materiális uralhatatlan közegének”.<sup>18</sup> Ennélfogva lesz az a kizárólag a játékfenoménben jelentkező tapasztalat, amely által magunkat és világunkat *valami egészen más módon is képesek vagyunk megélni, az esztétikai jelenség kulcsa*.<sup>19</sup>

Feltétlen említést érdemel még az is, hogy éppen ebben a konvencionális, inkább Kantot és Schillert, mint Hérakleitoszt vagy Nietzschét idéző értelemben látszik alkalmazni a játék fogalmát Adorno is – ahogy azt *Kunst als Kritik: Adornos Weg aus der Dialektik* című könyvében Britta Scholze is megállapítja<sup>20</sup> – mégpedig a természeti és művészeti szép *ontológiai* státuszának leírásakor. De az *Ästhetische Theorie* lapjain olvassuk azt is, hogy a játék csak akkor jut érvényre, ha képes teljesen kitölteni azt az űrt, amely benne állandóan képződik, s *ily módon hoz megbékülést (Versöhnung) a belső és külső között*.<sup>21</sup>

## Az erők játéka (Menke)

Christoph Menke az *erő* fogalmára összpontosító könyvének játék-fejezetében Herder nyomán arra jut, hogy „az esztétikai erő hatásában semmi nem valósul meg. [AZ] pusztá játék: egy »színjáték« (Herder), a kifejezés és elrejtés játéka”.<sup>22</sup> Egy lábjegyzetben található utalásból kiderül: a játék alakzatát szerinte Herder arra használja, hogy *megkülönböztesse* az erők hatását

<sup>16</sup> A már hivatkozott Bacsó-tanulmány világitott rá arra is, mennyire nem véletlen, hogy a Schiller leveleit elemző Heidegger egy előadásában a következőt hangsúlyozta: „A műalkotásnak semmit sem kell közvetítenie, sem valamely létező megismerését, sem valamely meghatározott beállítódásra nem kell vezessen; – sokkal inkább a műalkotás végbe kell vigye azt, hogy az ember minden lehetőségre szabaddá váljon...” In Martin Heidegger: *Übungen für Anfänger. Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1936/37) Marbach, Deutsche Schillergesellschaft, 2005. 117. o. idézi és hivatkozza Bacsó in uő. *A játék mint mű és világfenomén*, 131. o.

<sup>17</sup> Friedrich Schiller: *Levelek az ember esztétikai neveléséről*, 15. levél, in uő. *Művészet- és történefilozófiai írások* Budapest, Atlantisz, 2005. 206. o. Fordította Papp Zoltán.

<sup>18</sup> Bacsó: *A játék mint mű és világfenomén*, 129. o.

<sup>19</sup> Uo. 126 o.

<sup>20</sup> Britta Scholze: *Kunst als Kritik: Adornos Weg aus der Dialektik*. Königshausen&Neumann, 2000. 145. skk. o.

<sup>21</sup> Lásd Theodor W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980. 371. o.

<sup>22</sup> Menke: *Kraft*, 68. o. (A magyar nyelvű változat kéziratából idézek, Czétány György fordításában – G. M.)

a képességek gyakorlásától, míg ezzel szemben Kanttól és mindenekelőtt Schillertől kezdve a játékfogalom funkciója nem lesz más, mint hogy magát e különbséget, vagyis az erő és a képesség közötti viszonyt jelölje.<sup>23</sup> Menke azonban amellet érvel, hogy „emberi mivoltunk erőssége” „lelkünk alapjában” rejlik, és lelkünk alapját homályos, nem pedig pusztán zavaros erők képezik<sup>24</sup>, „»érzések«, nem ismeretek – normák, törvények és cél nélküli kifejezések játéka.”<sup>25</sup> *Az emberi lélek esztétikai ereje* „a kitágulás és összehúzódás mechanikus vagy mechanizmus feletti játékaként” hat.<sup>26</sup> S miután az ember természete esztétikai értelemben vett természet, azaz olyan erők határozzák meg, amelyek hatása *kifejezésük játékában áll*, épp ez a játék teszi lehetővé számára a homályos erők játéka ellen irányuló gyakorlati képességek kiművelését<sup>27</sup>. Menke olvasatában az esztétikai tapasztalatnak *lényege*, hogy „létezik a gyakorlati szabadságtól való szabadság, amely nem önmagunk alávetése az idegen túlerőnek, mert a saját erők másféle kibontakoztatásának nyit utat.”<sup>28</sup>

#### Játék az igazsággal (Sonderegger)

Ezen a ponton térnek vissza Sondereggerhez, aki Bubner 1970-es helyzetleírásából a dekonstrukció (derridai) attitűdjét hiányolja, hiszen, mint leszögezi, „nem lehet azt állítani, hogy az *esztétikai tapasztalat* egy kijelentés-igazságot közvetít, de azt sem, hogy az kizárólag az igazságra orientált megértés megkérdőjelezéséről szól”.<sup>29</sup> A gadameri játékfelfogásban pedig, amely szerint *a játék magának a műalkotásnak a létmódja* (nem pedig – Kant és Schiller nyomán – a játékban tevékenykedő szubjektivitás szabadsága) volna<sup>30</sup>, a játék „túlontologizálását” illeti kritikával. Megfontolandó azonban, hogy Sonderegger Gadamer-interpretációjában nem egy esetleges félreértésről van-e szó: valóban „életidegenné” távolítaná

<sup>23</sup> Menke: *Kraft*, 68. o. 52. lj.

<sup>24</sup> Vö. Márkus György (szerk.): *Gottfried Wilhelm Leibniz válogatott filozófiai írásai*, Budapest, Európa, 1986. Fordította Endreffy Zoltán és Nyíri Tamás.

<sup>25</sup> Menke: *Kraft*, 70. o. (A magyar nyelvű változat kéziratából idézek, Czétány György fordításában – G. M.)

<sup>26</sup> Uo. 62. o. Vö. Johann Gottfried von Herder: „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele”, in Jürgen Brommack/Martin Bollacher (szerk.), Johann Gottfried von Herder: *Werke*, 2. kötet (*Schriften zur Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum, 1774–1787*), Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1994. 327–394. o.

<sup>27</sup> Uo. 106. o. Vö. Alexander Gottlieb Baumgarten: *Esztétika*, Budapest, Atlantisz, 1999. Fordította Bonyhai Gábor.

<sup>28</sup> Menke: *Kraft*, 127. o. „Az esztétika végső szava az emberi szabadság.” – ezzel a megállapítással zárul a könyv. (A magyar nyelvű változat kéziratából idézek, Kövári Sarolta fordításában – G. M.)

<sup>29</sup> Sonderegger: *Wie Kunst (auch) mit der Wahrheit spielt?* 221. sk. o.

<sup>30</sup> Vö. Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*, Budapest, Osiris, 2003. 133. o. Fordította Bonyhai Gábor.

a játékot az a meglátás, miszerint *a játészó maga fölött álló valóságként tapasztalja azt?*<sup>31</sup> Hiszen ebben a sajátos, már-már eksztatikusnak nevezhető állapotban válik képessé az ember arra, hogy kilépjen *az előre nem felismerhető lehetőségek mezejére*, „az esztétikai állapot éppen az, hogy az ember a mű vonzatában és viszonylatai között szabad [...], nem rabja sem egy érzékileg adott világnak, ahogy nem is foglya az ész előzetes korlátozó tevékenységének”.<sup>32</sup>

Sonderegger számára a művészettel való konfrontáció *kettős játék*: „reflexív és szubverzív játék a produktummal [...], és végtelen ide-oda mozgás a hermeneutikailag, formálisan és materiálisan orientálódó megértési és megismerési eljárások között. [...] Ennek a játéknak nincs vége. Az értelem, a forma és az érzékiség (anyagiság) szükségszerűen egymásra utalnak.”<sup>33</sup>

Esztétikai objektumnak ennek értelmében azok az objektumok tekinthetők, amelyek *megkövetelik ezt a játékot*. Az *esztétikai tapasztalat* Sonderegger soraiból kiolvastva tehát nem ismeretek keresése, hanem sokkal inkább az egymástól eltérő *megismerésmódokkal folytatott végtelen játék*, és éppúgy nem végződik az igazság feltárásával, mint ennek felforgatásával, hanem e két pólus közötti, soha véget nem érő játékként válik értelmezhetővé. A műalkotások nem másra kérdeznek rá, mint hogy mi az, ami igazán fontos számunkra, illetve minek kellene annak lennie: ekképpen válik az esztétikai játék közvetlenül relevánssá az életünkre nézve.<sup>34</sup> Sonderegger meglátása szerint félreértés volna azt gondolni, hogy a játékesztétika csupán az értelemmegértés, a formalizmus és a materializmus közti oda-vissza játékban érvényesül.

Sokkal inkább arról a játékról van itt szó, amely éppen azzal a pozitív és negatív értelemben vett jelentőségteljességgel játszik, amely olyan szorosan kapcsolódik az önmegértésünkhöz, hogy alig tudunk bizonyos távolságból tekinteni rá. A műalkotásokban nemcsak az ábrázolás igazsága, vagy bizonyos tézisek plauzibilitása forog kockán, hanem olyan igazság, amely a műalkotással konfrontálódó személy számára elidegeníthetetlen jelentőséggel bír. [...] Amennyiben az esztétikai játék annak a lerombolása és újrameghatározása, hogy mi az, ami elidegeníthetetlenül fontos számunkra, közvetlen relevanciával bír az életünkre nézve.<sup>35</sup>

Végső soron tehát az itt vázolni igyekezett gondolatmenetek mindegyike ugyanazon felismerésre vezet: a művészetben megmutatkozó igazság valami olyasmivel szembesít, s

---

<sup>31</sup> Vö. uo. 93. o.

<sup>32</sup> Vö. Bacsó: *A játék mint mű és világfenomén*, 131. o.

<sup>33</sup> Sonderegger: *Wie Kunst (auch) mit der Wahrheit spielt?* 231. sk. o.

<sup>34</sup> Uo. 229. sk. o.

<sup>35</sup> Uo. 235. sk. o., 237. o.

egszersmind olyasmiben *részesít*, amit egyedül a műalkotással való találkozás során végbemenő játék kényszeríthet ki. Ám ez a tapasztalat, *az esztétikai tapasztalata* habár döntő jelentőséggel bír, a maga teljességében sohasem megragadható: folyamatosan kicsúszik a kezeink közül. Vagy, ahogy Sonderegger fogalmaz: „a művészetben esztétikailag valóban olyasmit tapasztalunk, ami különösen fontos életünk szempontjából, ám egyfajta megkérdőjelezhetőséggel, amely az életben éppen a zárt jelentésség ellen szólna.”<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Uo. 237. o.

**„A másik ugyanazon szegélye” (A kritika nyelve – név, fordítás, ökonómia)**

Vulgáris fordulat (tropikus paratextus)

Bábel mitikus szüzséje sokszíniúen él tovább az európai művészet, kultúra és filozófia történetében. Az ember végtelen törekvése, időnként az elbizakodottságba átcsapó, többnyire azonban a teremtés titkát sziszüphoszi feladat gyanánt firtató, azaz a hiábavalósággal rendre szembesülő magatartása Bábel történetét nem hullajthatja ki az emlékezet rostáján a feledés hatalmas homályába.<sup>1</sup> A XVI. századra ráadásul az ember művészi teremtő ereje végképp számot vet az isteni teremtésben vagy a természet elevenségében rejlő tökéletesség megközelítésének szükségképpen hiányával, ha lehetetlenségével nem is, hiszen az a művészet, a műalkotás létrehozásának halálát jelentette volna. Márpedig a reneszánszban, a reneszánsz végével a manierizmusban, majd a barokkban a művészet éppen hogy felvirágzik, műalkotások soha nem látott mértékben születnek, az értelmezés-értelmezhetőség kódjait is termékenyen magukban hordozva. Ez Hauser Arnold szerint egyáltalán nem esetleges momentum, hanem lényegi összetevő a manierizmusban: ekkortól kezdve ti. „végtelen sok értelmezést kínál minden igazán nagy műalkotás, mert motívumai életszerűek, és a mindenkori lét áramába ágyazódnak bele”. E gazdag értelmezhetőség a manierizmus azon szándékára vezethető vissza, hogy a különbség elvét világnézetileg (is) érvényesíti, belső ellentéteit paradox módon kapcsolja össze:

A világot nem hatja többé át az értelem, csak mert létezik, mint Homérosznál; a művészi ábrázolatok nem annál igazabbak, minél inkább eltávolodnak a köznapi valóságtól, mint a középkorban; hanem éppen hézagaikkal és magában való értelmetlenségükkel utalnak egy hézagtalanabb, értelmesebb, de kész egészként nem létező, csak elérendő célként adott teljességre.<sup>2</sup>

Az értelem és az ábrázolás hézagai, a priori értelmetlenségük, az aszimptotikus teljesség – a hiány-tapasztalatnak megannyi, a művészi teremtésben, a műalkotásban megjelenő nyoma, mely nyomok a világ újraalkothatóságára irányuló inverzív vagy konverzív aktivitás

<sup>1</sup> Vö. „Mózes I. Könyve”, 11,1–9, in *Szent Biblia*, Budapest, Magyar Biblia-Tanács, 1991. 14. o.

<sup>2</sup> Hauser Arnold: *A modern művészet és irodalom eredete. A manierizmus fejlődése a reneszánsz válsága óta*, Budapest, Gondolat, 1980. 303–304. o. Fordította Görög Livia.

hordozóiként értelmezhetők.<sup>3</sup> A teljesség, a mindenség immár nem egy ideális formarend absztraktívumában vagy vallási áhítatában képződik meg, hanem egy tropikus, vulgáris fordulat révén a festő teremtő tekintete által bármiből felidéződhet: Bruegel

megteremti a tintorettói kozmikus világkép megfelelőjét [...], művészi alapélményének legfőbb összetevője ugyancsak a mindenség érzete, csakhogy Tintorettóval ellentétben nála a legközönségesebb dolog is válhat az érzés hordozójává: egy fa, egy hegy, egy völgytorok, egy hullám, egy elúszó felhő vagy egy madár röpte. Tintorettónál megsemmisül a mindenség leheletétől az, ami közönséges, Brueghelnél a legköznapibb tapasztalás tárgyaiban is benne rejlik a mindenség.<sup>4</sup>

Bruegel Bábel-képeinek titka már eleve vállalkozásának ideájában benne rejlik. Ti. nem mást fest meg ezeken a képeken a művész, mint az emberi nyelv, az emberi beszéd eredetmítoszát. A manierizmusra persze amúgy is jellemző egyfajta introvertált, spirituális vonás, Bruegelnél pedig különösen erősen van jelen a narratív tematika és a kontemplativitásra hívó szándék. Ha csak a *Vakok* című festményt idézzük fel, e képen a vakság témájának mély filozófiai értelmezését, beláthatjuk, hogy Brueghel nem egyszerűen allegorizálja képein az elvont fogalmakat, hanem újrateheríti a fogalmak sokkomponensű és változatos kontúrvonalú világát az allegória trópusában rejlő átviteli mozgást termékenyen kihasználva. Csakhogy míg a *Vakok* esetében egy, a festészet egésze szempontjából közelebbi, releváns fogalmat értelmez újra, a vakságot, a látás hiányából fakadó problémát, addig a Bábel-festményeken egy az ábrázoló művészettől mégiscsak távolabb eső témát, a nyelvet, a beszédet kell megfestenie. A Bábel-történet persze nagyon erős képi referenciát kínál a festő számára: a tornyot. És ezt Bruegel kellőképpen ki is használja: a torony monumentalitásával, ugyanakkor arányaival és szépségével mély benyomást kelt a befogadóban. Azonban a torony önmagában nem elegendő az ember nyelvi, megnevező erejében rejlő hatalom ambivalenciáját kifejezni. S a festő nem is egyedül a torony ábrázolásával férközik közel a titokhoz. Természetesen a kompozícióról, az elrendezésről van szó, de kevésbé a toronynak a városhoz, a tengerhez vagy éppen a sziklához való viszonyáról, mint sokkal inkább az éghez és a felhőkhöz történő kapcsolódásáról. A

---

<sup>3</sup> Az értelmezés gazdagságára, az értelmezhetőségre mint a műalkotás létmódjához *sui generis* hozzátartozó momentumra Friedrich Schlegel is felhívja a figyelmet, s éppen a XVI. századból az irónia kapcsán Shakespeare-t hozva fel példaként: „Shakespeare-ben olyan végtelen sok mélység, fűrfang és szándék rejlik – nem állt-e hát az is szándékában, hogy műveiben az utókor legszellemesebb művészei számára megannyi fortélyos csapdát rejtjen el, s így félrevezesse őket, hogy mielőtt még észbe kapnának, azt higgyék, ők maguk is megközelíthetik Shakespeare-t?” Friedrich Schlegel: „Az érthetlenségről”, in Solyámosi Miklós (szerk.): *Kultusz és áldozat*, Budapest, Európa, 1981. 88. o. Fordította Vámosi Pál.

<sup>4</sup> Hauser: *A modern művészet*, 303. o.

bruegeli komponálás mély iróniájának megértéséhez persze látnunk kell, hogy a festő egy nagyon is valós város mellé helyezi el a lehetetlen tornyot, az eleven életrealitás közegébe állítja az idealitás – azaz: egységes emberi nyelven megnevezni Isten lényegét; magáról az abszolút megismerésről van szó, még pontosabban a megismerés abszolútjáról – e félelmetesen robusztus építményét.

Ha a nagy *Bábel tornyát* nézzük, szemünkbe ötlük, már-már zavarónak hat, a torony sebeiként tűnik fel a toronytestből helyenként kitüremkedő szikla. S valóban, többen is írják, hogy Bruegel egy sziklára építteti fel a tornyot, ami azért is érdekes, mert egy ilyen hatalmas építmény szilárd, sík talajon jobban, masszívabban megállna. Lehet persze, hogy a súlyeloszlás problémája miatt gondolkodott így Bruegel, hiszen a rengeteg kő tömegéből a szikla valamennyit elvehet. Mindazonáltal mélyen ironikus, az emberi elbizakodottságot kíméletlenül kifigurázó az a momentum a képen, hogy az isteni teremtettség nyomát, a sziklát az ember a toronnyal el akarja tüntetni. Varga Domokos írja ihletett értelmezésében: „Ahogy épül a torony, úgy fogyatkozik a természeti világ. S úgy gyarapodik az emberi.”<sup>5</sup> Persze szikla és torony viszonyának azon értelmezése sem kevésbé releváns, amely mintegy a fordítottja az előbbinek: miszerint a hegy sebe a torony testén annak a nyoma, emléke, hogy az isteni (első, de talán mégsem elsődleges) teremtettség eleve megsebzti, felsérti az emberi (második, de talán mégsem másodlagos) teremtettséget.

#### A torony és a felhő (ikonológiai intertextus)

Ám a Bábel-történet szívében lüktető lehetőség és lehetetlenség, vagyis annak a különös alakzatnak a feszültsége, hogy a nyelv teremtő ereje az istenivel ér fel, éppen ezért rombolja le a tornyot Isten, ergo őt magát nem nevezhetjük meg – a torony és a felhő egymáshoz való viszonyából érthető meg. A nagy Bábel-festményen egy kósza felhő már ráúszik a toronyra – emlékezhetünk, mit írt Hauser, egy elúszó felhő is hordozhatja a mindenség érzetét –, amin nincs semmi meglepő, hiszen nagyon fenn járunk már a magasban. Azonban a távolban egy rendkívül haragvó felhőtömeg jelenik meg, a tölcséres-örvénylő ábrázolás, a sötét tónus eluralkodása a toronyhoz közelítő felhőtömeg megfestésében, erről tanúskodik. A kis Bábel-

---

<sup>5</sup> Pieter Bruegel: *Bábel tornya*, a könyvet tervezte és összeállította Kass János, írta Varga Domokos. Budapest, Corvina, 1983.

Kötetünk borítólapjain láthatják a festményeket tisztelt olvasóink: az első borítón a *Bábel tornya*, a hátsó borítón a *Bábel kisebb tornya* című képet. (Szerk.)

képen ez a haragvó felhőtömeg főszerepet kap, már megérkezett a toronyhoz, egy az egyben ráúszik a toronyra, a felhő aljának feketébe hajló színe már-már felemészti a torony sötétzöldes barnáját. Adódik a kézenfekvő értelmezés, hogy a felhőzet ezen egyre sötétebb gomolygást eredményező dinamikája Isten ijedelmének, majd haragjának a metaforája, inkarnációja és szublimációja. Ez valószínűleg így is van, véleményem szerint azonban közelebb juthatunk Bruegel Bábel-értelmezéséhez, ha a torony és a felhő viszonyában magának a nyelvnek az ironikus allegorizálódását látjuk meg. A nyelv névadásának, szójelentésének dinamikáját, amely a felejtést és az emlékezést szükségképpen egymásba ölti. A felhő – németül *Wolke*, flamandul *Wolken* – ti. szó is és nem is, legalábbis ahogyan Werner Hamacher Walter Benjamin nyomán állítja, benne, mármint a *Wolkéban* és a *Wolkenben* elbizonytalanodik az, ami szó lehet egyáltalán: fel- s eltűnik a *Wolkéban*, a *Wolkenben* a dolog. Miként magában a szóban, németül *Wortéban*, flamandul *Wordenben*. Hamacher a két szó (*Wolke* és *Worte*) hangzás- és írás-hasonlatosságát – azaz a nyelv önmagában kavargó, a jelentés-intenciókat folytonosan megzavaró, örvénylő, ironikus játékát – kihasználva kezdi el fejtegetéseit.

A *Worte*-ban, a „szó”-ban ugyanis, a *Wolke*-hoz, „felhő”-höz való hasonlatosságának köszönhetően, a nyelv annak küszöbén áll, hogy elfelejtse mindazt, ami benne bárki szándéka szerint jelentés lehet. Felhő – de nem a szó önmagában, hiszen az alakját vesztette; nem is a dolog, mely soha nem egy és soha nem ölt tartós alakot; s nem is az elmosódó ábrázolás vagy fogalom, hisz milyen is egy fogalom, ha elmosódó? – a „felhő” bizonyos értelemben nem más, mint a megállapított jelentés, a nyelvi konvenciók elfelejtése, elfelejtése mindannak, ami a szó terébe léphet.<sup>6</sup>

Ily módon a felhő, nem önmagában mint szó, dolog és elmosódó ábrázolás vagy fogalom, de mint ezek együttese, egyben tartott, megállapított jelentése alkalmas, mondhatni, a legalkalmasabb arra, hogy mindazt reprezentálja, ami még a szó előtt, a szó terébe lépése előtt lehetségesként van – történetesen egy festményen. Ti. a Bábel-történet azt jeleníti meg, ami az isteni megnevezés, a névszerzés előtt, annak lehetőségterében van. Ebben a lehetőségterben ott van mindaz, ami képi, tropikus, az is, ami írott, grafikus, és az is, ami beszélt, fonetikus. Hogy ebből a lehetőségterből trópus, írásjel vagy hang lép-e ki, az attól (is) függ, mennyi minden felejtődik el egyúttal a megtestesülés/kilépés során. A felhő kavargása, haragvó zöldbe való átjátszása vagy éppen fehérés-ködös gomolygása, esőcseppeket sejtetése vagy hóvihart jelzése – ezt teszi áttetszővé.

---

<sup>6</sup> Werner Hamacher: „A Wolke szó – ha az egyáltalán”, *Határ*, 1993. június, 243. o. Fordította Bényei Tamás.

S bárki használja is ezt a szót, már bele is zuhant ebbe a felejtésbe, s nem lehet újra önmagához hasonló. Amikor leírja, *Wolke*, azt a szót írja le csupán, amely meggátolja abban, hogy tudja, mi az: szó, s hogy tudja, vajon írja-e egyáltalán. Ha elolvassa, ő maga – mindazzal együtt, ami számára az élet – eltéved a szó kavargó havában, ahol nincs olyan alakzat, amely elérhető végleges formáját, mielőtt egy másikká oldódna.<sup>7</sup>

Bruegel Bábel-képein – a kicsin látványosabban, mint a nagyon – a torony tiszta geometrikus formáját, magasba törő robusztus, lehetetlen rendjét, az ember szándékának egyértelműségét, végleges és végzetes formáját befelhőzi a levegőég, szétolvasztja a felhőzet, a nyelvi s képi reprezentáció, az egymásba oldódó lehetőségek végtelenül kavargó alakzata.

E kavargó alakzat a festő képein láthatóvá, érzékelhetővé válik. Méghozzá sajátos anyagkezelése révén. Popper Leó beszél Bruegel festészete kapcsán egy univerzális anyagról (*Allteig*), amit a festő a levegőből nyer ki, a levegőég, a felhőzet különleges kezelése, a színnek való alávetése révén talál fel:

A cinquecento és az impresszionisták teljesen átadták magukat a levegőnek, és a levegő lassan feloldotta őket. Brueghel és Cézanne azonban magukba fogadták és szilárd testiségükké asszimilálták a levegőt, hogy az valami végső kéreggé váljon, amely elzárja a testet a világtól, mint semmi azelőtt, és mégis újra és egészen mélyen egyesíti a világgal.<sup>8</sup>

A festészet elemi anyagának, a színnek, valamint az élet elemi anyagának, a levegőnek illetően összevonása révén Bruegelnek sikerül az isteni teremtéskor különvált dolgokban, létezőkben megragadni azt a közöst, a „minden végső különbséget elfojtó” egységet, amelynek felismerése által újra átélhetjük a teremtés szenvedésteli, katartikus boldogságát.

És ezt soha nem érhetne volna el a festő a nélkül a mélyen reménytelen szándék nélkül, hogy a legsajátosabbat visszaadja. Mert ez a szándék készítette arra, hogy testet, szilárd alapzatot csináljon a végső számára. És ez megmaradt, és ez tette a végsőt, sőt magát a levegőt is egyneművé, és ez vált művében a legfontosabbá, világszerűvé.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Uo.

<sup>8</sup> Popper Leó: „Idősebb Peter Brueghel”, in uő. *Esszék és kritikák*, Budapest, Magvető, 1983. 74. o. Fordította Tímár Árpád.

<sup>9</sup> Uo. 76.

De vajon a festő teremtő szándéka nem hasonlatos-e a Babel-torony építőiéhez? Remény-e az vagy inkább reménytelenség, ami nyilvánvalóvá vált Babelben, Babel révén? Élhetünk-e ezennel azzal a sokszor kihasznált dialektikával, srófra járatott kiazmussal, hogy a reménytelenség itt éppen a remény előfeltétele? Táplálkozhat-e a remény a reménytelenségből? Milyen az a remény, amely önnön előfeltételét a reménytelenben ismeri fel? Mondhatjuk-e, hogy ez éppen az emberi és világszerű, nyelvi és tropikus remény, ami folyton vándorol önmaga és saját ellentéte között elcsíphetetlenül? Hogy ugyanannak a hiány-tapasztalatnak az árnyalója-telítője, amely a művészet, a műalkotás teremtésének eredője is?

A szószertiség árkádja (inverzív textus)

Az újrameselésnek, a történetek, mondatok, szavak konvergenciájának vagy divergenciájának újra és újra nekikezdeni, a zavarodottságból föleszmélni, majd újra visszahullani a jelentések, a köznevek és a tulajdonnevek zavaros viszonylatai közé – ennek a meg-megszakadó, majd újrendeződő folyamatnak van egy menete, egyre csak ugyanazon a pályán haladó, éles peremeken és mély bevéődéseken irányt változtató mozgása, „nyelvmozgása”, ahogy Benjamin mondja *A nyelvről általában és az ember nyelvéről* című tanulmányában, s ez nem más, mint a fordítás.<sup>10</sup> A '16-os *Nyelv*-tanulmányban a fordítás státuszát Benjamin bizonytalanságban hagyja – mármint a tekintetben, hogy a fordításnak a nyelv teremtő szelleméhez képest mi a funkciója: milyen szerepet kap a dolgok nyelvi lényegét közlő, megosztó medialitásban. Kijelenthetjük, hogy semmilyen, vagy pontosabban lényegtelen, hiszen az a nyelv-fogalom, amelyben „valami lényeg”, valamiféle médium „szellemi lényege megosztja, közli magát”, még tökéletlen Benjamin szerint.<sup>11</sup> Ehhez képest tehát a fordítás, mely a közlést-megosztást még tovább közölné és osztaná meg, még tökéletlenebb. Ugyanakkor tanulmánya utolsó mondatában mintha mégiscsak felruházná egy sajátos funkcióval Benjamin a fordítást. S ez nem is akármilyen funkció, hiszen általa végül „Isten szavához” érhetünk el: „Minden magasabb rangú nyelv az alacsonyabb rangú fordítása, mígnem a végső világosságban Isten szava: e nyelvmozgás egysége bontakozik ki.”<sup>12</sup> Eszerint a fordítás a

---

<sup>10</sup> Vö. Walter Benjamin: „A nyelvről általában és az ember nyelvéről”, in uő. *„A szirének hallgatása”. Válogatott írások*, Budapest, Osiris, 2001. 7–22. o. Fordította Szabó Csaba.

<sup>11</sup> Uo. 22.

<sup>12</sup> Uo.

leglényegibb mozzanat a nyelvmozgás egységében vagy ökonómiájában, hiszen az alacsonyabb rangútól vezet felfelé, a magasabb rangúig.

Mintegy öt évvel később, 1921-ben azt is megtudjuk, hogy ez az út nem más, mint a Bábel tornyát alkotó árkádok felfelé hatoló, körkörös, lépcsőzetes rendszere. Charles Baudelaire *Tableaux parisiens*-ének (*Párizsi képek*) egyik darabjában, a *Rêve parisien*-ben (*Párizsi álmom*) olvasható a következő sor:

Babel d'escaliers et d'arcades,

melyet Benjamin így fordít le németre:

Gestuftes Babel von Arkaden.<sup>13</sup>

A franciául „lépcsők és árkádok Bábele” verssor, amely egy birtokviszony megjelenítése, Benjaminnál „árkádok lépcsőzetes Bábele”-ként tér vissza, egy jelzős szerkezet nő tehát ki a birtokviszony magjából, hogy Benjaminnak az általa fordított Baudelaire-versekhez írt előszava organikus képiségére utaljunk. Míg Baudelaire-nél Bábel lépcsői és árkádjai, mondjuk így, külön életet élnek a vers sorában, addig Benjaminnál együtt adják ki, alkotják Bábel toronytestét.

A Baudelaire-versekhez írt előszavában, *A műfordító feladatában* Benjamin pontosan leírja, hogyan kell értenünk az ilyen és ehhez hasonló el-változtatásokat. Közelebbről meghatározza, mit ért a nyelvnek azon a mozgásán, amelyet korábban az alacsonyabb rangútól a magasabb rangú nyelvig történő kibontakozásként jellemezett. Holott a nyelvérzék és a fordításelméleti hagyományok is valamiképp azt sugallják, hogy a fordítással szükségképp vész el valami az eredetiből. Hogy ne mondjam, a fordítottban kihál az, amitől az eredeti eredeti. Benjamin ennek éppen az ellenkezőjét állítja. Szerinte a fordítás formája az eredeti mű életét jelenti, túlélését, továbbélésének valamely stádiumát egy másik, új nyelvi közegben. A fordított mű (szöveg) ugyanolyan másik elevenség, mint az eredeti (elevenség). És hogy érzékeljük Benjamin gondolatának életét, hangsúlyozni kell, hogy a fordított elevenség független az eredeti

---

<sup>13</sup> Vö. Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften*. IV/1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991. 56. o., 57 o. Magyarul Szabó Lőrinc ihletett fordításában így hangzik az a versszak, amelynek első sorát most olvassuk:

„Lépcsők és árkádok tolongó  
bábele volt e palota,  
matt vagy barna aranyban omló  
zuhogók s medencék sora”.

elevenégtől, önmaga törvényei szerint, autonóm módon természetes, és nem heteronóm módon, mondjuk, élősködő.

Nem szorul magyarázatra, hogy az eredeti mű számára a legjobb fordítás sem jelenthet soha semmit. A fordítás ennek ellenére szoros összefüggésben áll az eredetivel: a mű fordíthatósága révén. Sőt, ez az összefüggés annál bensőségebb, mert az eredetinek semmit se jelent. Természetes összefüggésnek nevezhető, pontosabban az élet egyik összefüggésének. Ahogy az élet megnyilvánulásai a legbensőségebben összefüggnek az élővel, de semmit sem jelentenek a számára, ekképp jön létre az eredetiből a fordítás. Méghozzá nem is annyira az életéből, inkább a „túléléséből”. Hiszen a fordítás későbbi, mint az eredeti mű, és jelentős művek esetében [...] a mű továbbélésének stádiumát jelenti. A műalkotás életének és továbbélésének gondolatát teljes tárgyyszerűséggel, metaforikus mellézköngék nélkül kell értenünk.<sup>14</sup>

A fordított másik saját-létnek (idiómának) ugyanakkor természetesen van köze az eredeti másik saját-léthez (idiómához), és éppen hogy külön, autonóm létmódjából fakadóan, nem annak dacára. Egyrészt pontosan a fordíthatóság, e finom kanti transzcendentális reminiscencia miatt – rendkívül példaszerű, ahogyan Benjaminsnál a természetesség és a lehetőségesség egymást feltételezve van jelen. Másrészt éppen annyi köze van hozzá, amennyi különbség, köz, rés, eltolódás, „törés” – ahogy Benjamin esszéjének pontosan a közepén írja, a „szélesen redőzött királyi palást” metaforája után közvetlenül, mely metafora azt hivatott kifejezni, ahogyan a fordítás nyelve ráborul tartalmára, körülveszi saját szövege testét – köztük kialakul. Helyesebben ez a köz éppen a lépcsőzetes fokozatosság mértéke szerint van, elevenedik meg, mely nem más, mint a szószertiség, ahogyan azt Benjamin láttatja-értelmezi egy másik gyönyörű metafora, az árkád segítségével:

a szószertiség által szavatolt hűség jelentése [...] az, hogy a műből a nyelv-kiegészítés nagy vágya szól. Az igazi fordítás áttetsző, nem fõdi el az eredetit, nem állja el tőle a fényt, hanem biztosítja, hogy a tiszta nyelv mintegy saját médiumán keresztül még teljesebben hulljon az eredeti műre. Ezt elsõsorban a szintaxis-áttevõ szószertiség biztosítja, s épp e szószertiség mutat rá, hogy a fordító õs-eleme nem a mondat, hanem a szó. Mert a mondat: fal az eredeti mű nyelve elõtt, a szószertiség: árkád.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Walter Benjamin: „A műfordító feladata”, in uó. *Angelus Novus*, Radnóti Sándor (szerk.), Budapest, Magyar Helikon, 1980. 73. o. Fordította Tandori Dezsõ.

<sup>15</sup> Uo. 82–83. o.

A másik feladata (konverzív kontextus)

Ahhoz, hogy megérthessük a fordított, fordítható lét saját(os)ságát, az eredeti mű életének a fordításban való továbbélését, túlélését, „mindig megújuló, legújabb és legátfogóbb kibontakozását”, hogy kibonthassuk a szószerintiség metaforájában, az árkádban munkáló átviteli dinamikát, azaz magát azt a képességet, mely a nyelvben az áttetszőséget, a fényátersztést, a tisztulást eredményezi s biztosítja, fel kell még idéznünk két lényegi mozzanatot Benjamin esszéjéből, a rokonság, a konvergencia-viszonyok, illetve az utóérés, a növekedés mozzanatait. A nyelvek legbensőbb viszonyait egy sajátos összetartás, egyben-tartottság jellemzi, ezt hívja Benjamin rokonságnak. E rokonság eredetpontja vagy inkább genealógiai motiválója kevésbé, sőt egyáltalán nem generikus vagy genetikusan, mint inkább, sőt leginkább, szignifikánsan orientatív: azt az akarat, a törekvés, a vágy iránya jelöli ki. S amit ez az irány kijelöl, az nem más, mint az elgondolások egymást kiegészítő módjai által előálló elgondolt dolog. Az elgondolt dolog státusza egyként lehet fenomenológiai és messianisztikus, a dolog lényegi, letisztult létmódjának, valamint az isteni szó kinyilatkoztatásának jelenvalósága. Ám legyen szó bármelyikről is, a kitisztulást, a tisztaságot a fordítás ökonómiai nyelvmozgása segítheti elő a legeredményesebben. Merthogy a fordítás nem abban áll, hogy egyezik az eredetivel. Sőt lényegi módon nem akar egyezni az eredetivel. Ti. ami továbbél a fordításban, ami túléli az eredetit, az különbözik is attól, de nem a visszarendeződés, gyengülés értelmében, hanem a növekedés, az utóérés mozgása szerint. Ahogyan a mag és a növény egy új talajban új erőre kap, olyképp.

Az elgondolt dolog megtisztulásának folyamatát és a nyelvi utóérés, növekedés dinamikáját a fordítás lehetővé teszi, pontosabban mintegy utal arra, csodásan-nyomatékosan jelzi azt, hogy mindez megtörténhetne. A tiszta nyelv eme ambivalens reményét, merthogy méhében a reménytelent hordozza, mert amint kimondja, leírja a szót, a mondatot – hiszen önmagában pusztán szavak sorozatát mégsem lehet mondani, mondatot kell mondani, írni –, már a reménytelent mondja ki, írja le, nos ezt az ambivalens reményt Benjamin gyönyörűen fogalmazza meg:

A fordításban az eredeti a nyelv mintegy magaslatibb, tisztább légkörébe emelkedik, ahol természetesen nem élhet tartósan, sőt, nem is ér föl odáig alakja minden elemével, ám legalább utal erre a szintre, csodásan nyomatékos módon jelzi így a nyelvek előre meghatározott, egyelőre mégis megtagadtatott kibékülésének és beteljesülésének birodalmát. Nem éri el ezt a

szintet mindenestől, mégis, ebben a közegben lelhető meg az az elem, ami a fordításban több mint pusztá közlés.<sup>16</sup>

A „magaslatibb, tisztább légkörbe” emelkedés óhatatlanul emlékezetünkbe idézi Babel égbe törő építményének monstruoizitását, leginkább pedig a spirálszerűen körbe-körbe, egyre feljebb ívelődő lépcsőzetes árkádsort, a szószerintiség e tisztuló útját. Az árkádok tehát áteresztik a fényt, de a torony csupa fal, amely el is zárja a fényt, és áthatolhatatlan sötétséget rejt magában. A torony teste árnyékot vet az őt körülvevő városra – s ne feledjük, a város neve Babel, azaz zűrzavar, ráadásul azért, mert Isten kimondja rá „egyik” tulajdonnevét, a Bavelet (amely zűrzavart jelent), hogy a „másikat”, Jahvét soha ne lehessen kimondani. Ám a fényt áteresztő, a dolgokhoz közel engedő árkád is rejt magában és egyben vet is árnyékot, teljesen tiszta áttetszőség tehát nem lehetséges. A tiszta nyelv mégsem pusztá idealitás, absztrakció. A nyelv Benjamin elképzelte s leírta tisztasága a nyelvmozgásban rejlő-működő tisztulás, azaz a fordítás során lehetséges. S lehetőségében inkább van, mint nincs. A fordító feladata ennek a lehetőségnek a megformálása, a megállapított és megállapodott jelentések, mondatok, szavak, (köz- s tulajdon)nevek átsegítése, átváltása a konverzív formalétbe: úgy is, mint ahogy megegyezik egy adott közösség egy szó jelentésében, úgy is, mint ahogy egy szó jelentése megállapodik egy ponton, beáll, rögzül valamiképp, használódik és használtatik, úgy is, mint ahogy egy szójelentés meg- vagy visszatér isteni rendeltetésébe-jelentésébe. És úgy is, mint ahogy a szójelentés öko- s ekonómiai állapotát, átváltási értékét folyton változtatja a nyelvmozgás. A fordító feladata az énben meglévő másikba átforduló én leleményét megformálni egy mindig másik nyelven.

#### Gazdaságosság (ökonómiai dekontextus)

Babel nevének és történetének mint egy tulajdonnév kettéválásának, hasadásának, megosztásának, szétozt(ódás)ásának, s az ily módon létrejött adás, adódás, adomány, adás-vétel, eladósodás folyamatának neve és története sokrétűen íródik be és olvasható a nyelvbe(n) és az értelmezéshagyományba(n). Jacques Derrida írja, értelmezi újra Babelt kifejezetten a fordítás lehetetlenségének és szükségességének folyamataként és feladataként, éppen Benjamin *A műfordító feladata* című esszéjének értelmezése során. Derrida a Benjamin-

---

<sup>16</sup> Uo. 78. o.

esszébe írja a sajátját, a Benjamin-esszé kontúrvonalához, helyesebben széleihez illesztve-illeszkedve írja körül a másik szöveget. A fordítás feladatának mint kötelességnek, küldetésnek, a jelentés helyreállításának, visszaadásának invenciózus és körültekintő elemzésével, óvatosan ügyelve arra, hogy mindig a Benjamin-szöveg (de)kontextusában, mintegy a margóján maradjon, tehát hogy ne helyezkedjen egy általános pozícióba, ne váltsón totalizáló regiszterre, fogalmazza meg Derrida a Bábel-név és -történet lehetetlen és szükségszerű mivoltát. Isten, amint leereszkedik a Bábel-torony építőihez, féltékenységében, dühében kimondja rájuk, előírja nekik a saját nevét (*Bável*), szétszóródást, zavarodást idéz elő (a Bável és a JHVH nevek közti végtelenül üres vagy felsértett térségben), s ezzel olyan idiómát teremt, amely magában hordja a zűrzavar jegyét.

A név birtokbavételéért vívott harc következtében a fordítás szükségessé, de lehetetlenné is válik, szükséges és tilos két abszolút tulajdonnév közti térben. És Isten tulajdonneve, melyet ő maga adott, lassan meghasad a nyelvben, hogy zavarosan „zűrzavar”-t is jelentsen. [...] A fordítás lesz a törvény, a kötelesség és a tartozás, és a tartozástól nem lehet többé megszabadulni. Ilyen fizetéképtelenség jelöli ki Bábelnek a nevét is: amely fordítódik is meg nem is egyszerre, tartozik is egy nyelvhez meg nem is és kiegyenlíthetetlen adósságba keveredik önmaga felé éppúgy, mint más felé. Hát ez lenne a bábeli teljesítmény.<sup>17</sup>

Szükséges nem-fordítani: a fordítás soha nem adja vissza az eredetit, mindig adós marad, eleve tartozik vele, egyszersmind vissza is fizeti, kamatostul visszaadja az eredetiből az eredetinek azt, ami ő maga – eredeti és fordítás egyszerre, egyazon nyelvi ökonómiában van tehát megtartva. Helyesebben: az eredeti és a fordítás a szó, a szószerintiség alakzatában tartja fenn önmagát. Ezt Derrida „a fordítás gazdaságosságának” nevezi.<sup>18</sup>

És éppen ezen a ponton, a gazdaságosság illeszkedési pontjánál írja be, olvassa bele a maga Bábelét Thomas Schestag Derrida esszéjébe. *économie* című tanulmányában a kitűnő kortárs német hermeneuta a névben (*onoma*, *Name*) benne rejtlőként, a név által hordozottként, előhívhatóként, aktiválhatóként jeleníti meg a gazdaságosság folyamatát. Egy kiazmussal, egy keresztezéssel indítja gondolatmenetét – hogy ő is hű maradjon Benjamin fordítás-esszéjének organicista metaforikájához –, méghozzá az ökonómia és a fordítás kiazmusával: megadható-e a fordítás ökonómiája, ami egyúttal azt is magában rejti és felszínre hozza, a másik kérdés sarjadásaként, növekedéseként, hogy fordítható-e az ökonómia szó. E kiazmus

<sup>17</sup> Jacques Derrida: „Bábel Tornyai”, *Pompeji*, 1994/4. 102. o., 106. o. Fordította Flaisz Endre.

<sup>18</sup> Vö. Uo. 118. o.

funkciókeresztez(őd)ésének termékeny lehetőségtere a név. Ám Schestagot nem e lehetőségtér centruma érdekli elsősorban – amint arra a mag motívumából következtethetnénk, bár vélhetően helytelenül, mert hangsúlyozni kell, hogy a mag Benjaminsnál és Derridánál is úgy szerepel, mint ami szükségképpen és lehetetlenül nő tovább, érlelve a jelentések er(d)ejét. Szóval Schestag sem a szavak, nevek centrumára, mintegy a jelentések koncentráltóságának er(d)ejét adó központi magra fókuszál, hanem a szavak, nevek peremeire, széleire, párkányaira irányítja a figyelmét. Újfént utalhatnánk Benjaminra, ha már az erdő, ugyan kissé megtépzottan, előkerült: Schestag nem „a nyelv hegyi erdőségének belsejében, hanem azon kívül jár”.<sup>19</sup> Természetesen e peremek, szélek, párkányok – úgy is, mint a szavak közti szakadékok peremei – nem szabályos vonalat adnak ki, hanem szakadozottak, töredezetek, mintegy a nyomai annak, ahonnan a szavak, nevek kiszakadtak, egyúttal jelölik azt is, hogy hová lehetnének újra illeszthetők:

a fordítás kérdése onnan, arról a szélről merül fel: ahol az út félbe marad. *Rákérdezünk* arra a helyre – erre itt –, nem pusztán úgy s ott, ahogy s ahol a félbeszakadás, hanem úgy s ott is, ahogy s ahol a fordítás végbe megy, ahogy s ahol a félbeszakadt honnan alapja és a meghatározatlan hová mélysége van; a másik szegély, illetve a másik ugyanazon szegélye.<sup>20</sup>

E szegélyek mentén illeszthetők össze, illetve illeszkednek egymáshoz a szavak és a nevek a fordítás során. Jelesül a gazdaság (*économie*) szó szélén keletkezik a gazdaságosság (*Ökonomie*). A szavak és nevek szélei, peremei, párkányai egyúttal átjárók, passzázsok más szavakhoz és nevekhez. Ez a passzázs – úgy is, mint árkádok végtelen, árnyas sora – maga a fordítás.

Schestag ezen ötletének magja, melyből a Derrida-szöveg egyik legizgalmasabb ötlete sarjad, egy Benjamin-ötlet, a széttört amfora egymáshoz illesztendő-illeszthető cserepeinek metaforája (s így már persze a metafora peremén újabb metafora születik, a metamfora):

Ahogy tudniillik egy edény cserepeinek ahhoz, hogy összeilleszthetők legyenek, a legparányibb peremvonal-részletükkel is illeszkedniük kell egymás vonalához, ám azonosnak lenniük korántsem szükséges, így kell a fordításnak, az eredeti mű értelméhez való mindenképpen hasonulás helyett, szeretettel s az eredeti elgondolás-módot saját nyelvi közegében a legapróbb

---

<sup>19</sup> Benjamin: *A műfordító feladata*, 79–80. o.

<sup>20</sup> Thomas Schestag: „*économie* [Jacques Derrida]”, in uő. *Parerga. Friedrich Hölderlin, Carl Schmitt, Franz Kafka, Platon, Friedrich Schleiermacher, Walter Benjamin, Jacques Derrida*, Berlin, Klaus Boer Verlag, 1991. 160. o.

részletig kidolgozva, olyképp alakulnia, hogy a kettő együtt, mint egyetlen edény töredéke, töredéke egyetlen nagyobb nyelvnek, jelenjék meg.<sup>21</sup>

Derrida elemzése a következőt adja hozzá az amfora metaforájához, növesztve-érlelve az eredeti képet:

Miként a kancsó, mely annyi elmélkedés számára szolgált költői toposzként a dologról és a nyelvről Hölderlintől Rilkéig és Heideggerig, az amfora is egy önmagával, miközben megnyílik a külvilág felé – és ez a nyílás megnyitja az egységet, lehetővé teszi a létét és megfosztja a teljességtől. Lehetővé teszi számára, hogy befogadjon és adjon.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Benjamin: *A műfordító feladata*, 82. o.

<sup>22</sup> Derrida: *Bábel Tornyai*, 120. o.

Somlyó Bálint

### A kritika Benjammínál: mentés vagy pusztítás

A kritika, még inkább a művészetkritika fogalma elválaszthatatlan Benjamin életművétől. Elválaszthatatlan életrajzi értelemben, a romantikus műkritika fogalmáról írott doktori disszertációtól addig a nem minden keserűség nélkül megfogalmazott, a habilitációs írás visszautasítására mintegy válaszul kialakított életprogramig, hogy akkor majd a legjelentősebb német kritikus lesz. Mélyebb, tartalmi értelemben elválaszthatatlan annyiban is, ahogyan például Adorno egy megfogalmazása szerint a filozófia Benjamin számára „lényegében kommentárból és kritikából állt”<sup>1</sup>, ahol persze Adorno e fogalmakat épp Benjamin legfontosabb, eminensen kritikai művének, a *Vonzások és választások*ról írt mintatanulmányának alapvetéséből kölcsönzi; ahogyan Arendt is azt emeli ki az első angol nyelvű Benjamin-válogatás előszavában, hogy ha Benjamin egyáltalán valaha is vágyakozott bármiféle társadalmi szerepre, az egy Scholemnek írott levél alapján az egyetlen igazi német irodalomkritikusé volt.<sup>2</sup> Ez a kritikai pozíció ráadásul, és nem csupán a '33 után végképp elsötétülő német égbolt miatt, szinte állandó *epitheton ornans*ra tett szert, egyebek között Habermas meghatározó tanulmánya, a *Bewußtmachende oder Rettende Kritik* miatt is. A megmentő kritika nem egyszerűen a sötétre fordult időből igyekszik kimenteni a művet, hanem az időből általában, legalábbis ami Benjamin korai, számos tekintetben platonizáló korszakát illeti. Nem téveszthetjük szem elől, hogy a megmentő kritika fogalma közvetlen összefüggésben áll a német szomorújáték eredetéről írott habilitációs mű *Ismeretkritikai előszavának* közismert fogalmával, a jelenségek megmentésével. Ez az először Szimplikiosznál felbukkanó fogalom, a *ta phainomena szódzein*, eredetileg a platóni akadémiához kapcsolódott és alapvetően természettudományos-asztronómiai jelentéssel bírt: olyan szabályosságok felkutatását jelentette, amelyek kielégítően magyarázzák egyes bolygók látszólag szabálytalan, jelenségeként megfigyelhető mozgásait. A későbbiekben ténylegesen a természettudomány vagy legalább a természetfilozófia területén volt használatos, Benjamin talán a marburgi neokantiánusoknál találkozott vele, fogalomhasználata azonban valószínűleg mélyebben kötődik a kifejezés eredeti, mint későbbi jelentéséhez. Természettudományos értelemben jelenség és törvény egyazon világ elemei, az eredeti mentés viszont a változások

---

<sup>1</sup> Theodor W. Adorno: „Charakteristik Walter Benjamins”, in uő. *Über Walter Benjamin*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990. 16. o.

<sup>2</sup> Hannah Arendt: „Introduction. Walter Benjamin: 1892–1940”, in Walter Benjamin: *Illuminations. Essays and Reflections*, New York, Schocken Books, 1969. 4. o.

szublanáris világából az ideák örök, és isteni lényegénél fogva harmonikus szupralunáris világába vezet. Nem véletlen, hogy ahol Benjamin az ideába mentésről beszél, leszögezi, hogy „a jelenségek azonban nem egységben (integral), a maguk nyers, a látszattal keveredő, empirikus állagában, hanem csupán elemeikben, megmentve vonulnak be az ideák birodalmába”.<sup>3</sup> Pierre Hadot Izisz fátyláról írott könyvében sem véletlenül mondja azt, hogy:

[...] a neoplatonisták hűek maradtak ahhoz a platóni hagyományhoz, amely szerint a természet származtatott, alacsonyabb rendű valóság, érzéki, amelyet ezért nehéz megismerni. Proklos számos alkalommal megismétli, hogy a physiologia, a physis tanulmányozása *eikotologia*, vagyis valószínű beszéd. Akár a változásnak kitett földi dolgok, akár az égitestek esetében meg kell elégednünk a közelítéssel, mivel túlságosan távol és túllontúl alacsonyan helyezkedünk el a világegyetemben. A természetismeret emez közelítő jellege világosan megfigyelhető az olyan asztronómiai hipotézisek esetében, amelyek azonos következtetésekhez vezetnek eltérő hipotézisekből kiindulva. Egyesek azt állítják, hogy az excenterek elmélete segítségével mentik meg a jelenségeket (szódozein ta phainomena), mások ugyanezt az epiciklusok révén teszik, megint mások pedig az ellentétes irányban forgó szférák segítségével.<sup>4</sup>

Ahogy az sem véletlen, ahogy a kicsit korábban a jelenségek megmentéséről monográfiát író Jürgen Mittelstraß idézi arról, hogy Platón a *Timaios*szban nem azt próbálja meg egzakt módon leírni, milyen a világ. Ehelyett azt kívánja bemutatni, milyennek tűnne számunkra, ha racionálisan tervezett lenne, vagyis ha az ideák képére alkották volna.<sup>5</sup> Benjamin természetesen nem asztronómus, és még az is kérdéses, hagyományos értelemben vett filozófus-e, vagy valóban inkább olyan, akinek filozófiai tevékenysége kommentár és kritika. Két dolgot azonban nem téveszthetünk szem elől: az *Ismeretkritikai előszó* (a benne lévő *kritika* kifejezés minden bizonnyal kettős értelmével, egyszerre kanti, határkijelölő, ugyanakkor attól eltérő, bíráló értelmében is, amennyiben kifejezetten az ismeret ellenében beszél) eminensen filozófiai szöveg, amelynek tárgya az igazság ábrázolásának mint a filozófia feladatának a kijelölése, ráadásul egy eminensen művészetfilozófiai traktátus élén elhelyezkedve, és itt most mind a filozófia, mind a művészet szó hangsúlyos. Hangsúlyos a filozófia azért, mert a történetivel, vagyis az időbelivel állítja szembe magát, és hangsúlyos a művészet, amennyiben aktuális

---

<sup>3</sup> Walter Benjamin: „A német szomorújáték eredete”, in uő. *Angelus Novus*, Budapest, Helikon, 1980. 203. o. Fordította Rajnai András.

<sup>4</sup> Pierre Hadot: *The Veil of Isis. An Essay on the History of the Idea of Nature*, Cambridge Massachusetts, London England, The Belknap Press of Harvard University Press, 2006. 161. o. Fordította Michael Chase.

Megj.: Ha másként nem jelöljük, a szövegben szereplő idézetek fordítása Somlyó Bálint munkája. – a szerk.

<sup>5</sup> Uo. 158. o.

igazságát a művészet birodalmában keresi. Az igazság, konkrétan az igazságtartalom művészetben belüli keresése pedig, megint csak Benjamin szerint, a kritika feladata, éppen a tárgyi-történeti oldalt megcélzó kommentár ellenében, ahogy ezt a három évvel korábbi Goethe-kritika elvi alapvetése megfogalmazza. Másfelől pedig azt sem téveszthetjük szem elől, hogy a szöveg centrumába mégiscsak visszakeredezkedik valamiképpen az asztronómiai metaforika, hiszen a később Adornónál és általában is a történeti kutatásokban oly fényes karrierre jutó konstellációs, vagyis csillagképre utaló módszer itt fogalmazódik meg, éppen az igazság ábrázolásának jelenség-elemeket a sarokpontokba mentő módjaként.

Ami most már a kritika fogalmát illeti, még a mintegy a gyakorlat próbáját jelentő *Vonzások*-kritika (amely programját tekintve paradigmaadás is) előtt Benjamin a disszertációját szenteli a német romantika műkritika fogalmának. Ebben nemcsak azt szögezi le, hogy a kritika fogalma „a romantikus iskola ezoterikus főfogalmává lett”<sup>6</sup>, hanem Kant szerepének és a fogalom legalább kettős természetének megfelelően azt is, hogy

Kant filozófiai munkássága révén mintegy mágikus jelentésre tett szert a kritika fogalma a fiatalabb nemzedék szemében; mindenesetre kimondottan nem a „pusztán ítéletet alkotó”, „nem produktív szellemi beállítódás” jelentés kapcsolódott össze vele: a romantikusok és a spekulatív filozófia számára annyit jelentett a „kritikai” terminus, mint „objektív értelemben produktív”, „megfontoltan teremtő”.<sup>7</sup>

Ez a produktív mozzanat nyilvánvalóan a kanti tapasztalatfogalmon belüli aktivitásra utal vissza, ahogyan a kritika fogalmának *ítélet* jelentését is Kantra utalva függeszti fel, a műkritikus fogalmát szembeállítva a műítésszel. Egy elegáns gondolatmenetben Benjamin odáig megy, hogy Friedrich Schlegel *A görög költészet tanulmányozásáról* írott dolgozatának összefoglalóját korának művészeti irányzatairól direkt módon összekapcsolja a dogmatikusok és szkeptikusok közötti kanti megkülönböztetéssel, magának Schlegelnek tulajdonítva ezzel azt a felfogást, amely a műkritikát közvetlen összefüggésbe hozza a megismerés problémájával. Innen pedig egyenes út vezet (konkrétan, a kötet felépítésében is) a természetmegismerés mint a koraromantikus műkritika fogalmának megalapozója felé. Ez kétségkívül nem feltétlenül Benjamin saját álláspontja, hanem egy rekonstruált pozíció, ugyanakkor maga a fiatal Benjamin éppen abban jelölte meg az eljövendő filozófia programját,

---

<sup>6</sup> Walter Benjamin: *A műkritika fogalma a német romantikában*, Budapest, Gond-Cura Alapítvány – Palatinus Kiadó, 2004. 65. o. Fordította Ábrahám Zoltán.

<sup>7</sup> Uo. 66. o.

hogy „a legmélyebb sejtéseket [...] a kanti rendszerre kell vonatkoztatni, hogy ezáltal ismeret váljék belőlük”<sup>8</sup>, majd maga is tett egy megkülönböztetést minden ismeretelmélet, így a kanti tekintetében is, elkülönítve benne az ismeret bizonyosságát és a tapasztalat méltóságát. „Mert az egyetemes filozófiai érdeklődés mindig egyszerre irányul az ismeret időtlen érvényére és az időbeli tapasztalatnak a bizonyosságára [...]”<sup>9</sup> Méltóság alatt Benjamin az adott tapasztalati terület valamiféle emelkedettségét vagy jelentőségét, jelentésségét érti, ezért van, hogy míg a bizonyosság tekintetében oly magasra értékeli Kantot, az utóbbiban elmarasztalja, amennyiben az kora gyermekeként a lehető legsivárabb területre, nevezetesen a newtoni fizika világa által körülhatárolt szférára korlátozta a lehetséges tapasztalat területét. A tapasztalat fenti időbelisége tehát ebben az összefüggésben arra utal, hogy eltérő történelmi időkben a tapasztalatnak is eltérő szférái válnak megközelíthetővé vagy ismeretre méltóvá, ahogyan a programtanulmány éppen azt célozza, hogy a jövőben vonódjanak be egy kanti alapú vizsgálódásba olyan tapasztalati szférák is, amelyek Kant korában kiszorultak onnan. Világos tehát, hogy nem az időbelinek valamilyen kitüntetett tapasztalatáról van szó, eltekintve attól, hogy a kanti tapasztalatfogalom már eleve kell hogy feltételezze az időbeliséget mint a tapasztalat egyik lehetőségfeltételét az észlelésben, hanem az időben megnyíló eltérő tapasztaláslehetőségek feltérképezéséről, ha tetszik, egyfajta történelmi reflexióról magát a tapasztalatot illetően – ahogyan majd később, a *Sokszorosítás*-tanulmány már az érzékelés történetiségéről is beszél. Ez azonban éppúgy nem teszi magát a tapasztalásból származtatott ismeretet történelmi értelemben időbelivé, ahogyan a lassított filmfelvétel által feltárt mozgásfolyamatok sem maguk változtak meg attól, hogy immár úgymond hitelesebb képet alkothatunk amúgy rájuk korábban is jellemző karakterisztikájukról. Mindez inkább a késői Benjaminsnak az *olvashatóság* vagy a *megismerhetőség mostjaként* ismert, meghatározóan kritikai természetű fogalmára hasonlít, amely szerint nem bármi olvasható bármikor, vagy egy másik benjaminini fogalommal szólva, a múlt (és annak egy meghatározott összetevője) nem tetszőleges pillanatban aktualizálható. Ebben az értelemben persze ez a mentés – hiszen eminensen arról van szó, vesd össze a történetfilozófiai tézisek híres mondatával az elsuhanó múltbeli képről, amely „pótolhatatlan: minden jelennek, amely nem ismeri föl benne, hogy rá utal, tartania kell tőle, hogy elveszti”<sup>10</sup> – jobban hasonlít a jelenségek megmentésének a tudományos, mint a filozófiai hipotézisére, hiszen éppen a közös, történelmi világba tartozás

---

<sup>8</sup> Walter Benjamin: „Az eljövendő filozófia programjáról”, in uő. *Angelus Novus*, id. kiad. 7. o. Fordította Bence György.

<sup>9</sup> Uo. 8. o.

<sup>10</sup> Walter Benjamin: „A történelem fogalmáról”, in uő. *Angelus Novus*, id. kiad. 963. o. Fordította Bence György.

okozza ezt a korlátozást. „Csak a megváltott emberiség kapja örökbe egész múltját. Ami azt jelenti: csak a megváltott emberiség számára adatik meg, hogy múltjának bármely pillanatát felcitolja.”<sup>11</sup> Akkor valóban kettészakad majd a világ a megváltás előtti, időbeli történelemre és az utána következő idő nélküli örökkévalóságra, de addig a történelmen belüli világ egy.

Ha feltételezzük, hogy Benjamin kritikafogalma nagyban romantikus örökség, még indokoltabb a tudományosra emlékeztető művészetkritikafogalom, hiszen ő maga mutatja ki, miként függ össze a romantikus természetmegismerés a művészetmegismeréssel. Novalist idézi a kísérletezővel kapcsolatban arról, hogy „a természet »annál tökéletesebben tárul föl általa, minél inkább harmóniában van alkata természetével«, a kísérletről pedig hogy az »a tárgy puszta kiterjesztése – részekre darabolása – megsokszorozása – erősebbé tétele«.”<sup>12</sup> Innen egyenes út vezet a műkritika romantikus fogalmának meghatározásához, hiszen számára a műkritika nem más, mint a reflexió egyik (de korántsem kizárólagos) közegében, a művészetben megvalósuló tárgymegismerés.<sup>13</sup> Éppen ez a nem-kizárólagosság kérdőjelezi meg kissé mégis a fogalom tudományos jellegét, amennyiben a romantika tárgy- vagy természetfogalma inkább filozófiai, mintsem tudományos természetfogalom, mivel, legalábbis Novalisnál, a megismerés mindig önmegismerés, de nemcsak a megismerő, hanem a megismert tekintetében is, a tárgy aktívan vesz részt a megismerésben. Kompromisszumként, a kerülőket lerövidítve talán elfogadhatjuk, hogy a kritika, ha megmentő, akkor valójában életet ment, elevenséget őriz vagy fokoz, nem muzeális leletmentést végez. Innen akár tovább is léphetnénk a habermasi *bewußtmachende Kritik* felé, vagy játékosabban: felidézhetnénk, hogy az eredeti tervek szerint már a *Szomorújáték*-könyv tervezett bevezetője, később pedig a *Passagen-Werk* első vázlati egy dialektikus tündérmesét kívántak elmondani, amelyben Csipkerózsika ismert története annyiban módosul, hogy immár nem az akadémiai tudományosságot képviselő nyalka herceg csókja, hanem inkább a szakács által a kuktának lekevert hatalmas pofon ébreszti fel a száz éve szendergő leányt álmából, de engem most nem ez érdekel. Sokkal inkább az, vajon nem egyoldalú-e ez a kép. Már a *Romantika*-könyvben felmerül Schlegel nyomán egy ellentétes, vagy legalább látszólag ellentétes tendencia: a kritika szétzúzó jellege, ahogyan felbontja a művészi formát. Ez az irónia fogalmához kötődik, és csak az egyedi, meghatározott, úgynevezett ábrázolási formára vonatkozik, amely áldozatul esik az Abszolútumra tekintő kritikának, ugyanakkor meg is őrzi, mintegy szétzúzhatatlanná teszi ezt az egyedi művet azáltal, hogy közelíti a művészet mint egyetemes mű egységéhez, a formák

---

<sup>11</sup> Uo. 962. o.

<sup>12</sup> Benjamin: *A művészetkritika fogalma a német romantikában*, 79. o.

<sup>13</sup> Uo. 81. o.

eszméjéhez vagy az abszolút formához.<sup>14</sup> Még mindig megmentés, még mindig az egyedi jelenség ideába mentése, tulajdonképpen ugyanúgy, ahogy a jelenségek is csak részekre bontva épülnek be az idea csillagképszerű magasabb egységébe.

A *Szomorújáték*-könyv allegória-fejezetében azonban valami egészen más is megjelenik. Benjamin itt a barokk művek evilági jelenlétéhez kötöttségéről beszél, arról, hogy

[...] e termékek érzik: nem az a rendeltetésük, hogy növekedjenek és kiterjedjenek az időben, hanem földi módra, a jelenvalóságban foglalják el helyüket. [...] Mégis éppen ezért bontakozik ki további megmaradásuk folyamán ritka világossággal a kritika. Kezdetől fogva ki vannak téve annak a bomlasztó kritikának, melyet az idő múlása gyakorolt rajtuk. A szépségben nincs semmi sajátos a tudatlan számára. Az ilyen embernek a német szomorújáték szinte egyedülállóan merev. Fénye elhalt, mert a legnyersebb volt. Ami megmarad, az az allegorikus utalások különös részlete: a tudás tárgya, mely a kitervelt romos építményekben fészkel. A kritika a művek megsemmisítése. Ezek a művek lényegüknél fogva minden másnál inkább megfelelnek ennek. A művek megsemmisítése: tehát nem – romantikus módon – a tudat felébresztése az eleven, hanem a tudás meggyökereztetése az elhalt alkotásokban. A tartós szépség a tudás tárgya.<sup>15</sup>

Kérdés most már, milyen kritikáról beszél Benjamin. Ugyanis az idő végrehajtotta bomlasztó kritika mintha nem filozófiai kritika, hanem magának az időnek a műve lenne, legalábbis ami az annak múlását tárgyaló mondatot illeti. Utána viszont mintha a kritika átalakulna kommentárrá, vagy legalábbis visszaterelné a gondolatmenetet a nála jól ismert tárgyi tartalom-igazságtartalom séma irányába, a további mondatok minden további nélkül beleillennek a Goethe-tanulmány bevezetésébe. Máshonnan közelítve: mintha a múlandóság munkája „második természetű” alakítaná a barokk műveit, elhomályosítva vagy a tudósokra hagyva a jelentések fakuló fényét, amit csak megkönnyít, hogy tárgyaik tekintetében e művek amúgy is az első természetre hasonlítanak, a történelmi hanyatlás vagy múlandóság a természet képében jelenik meg bennük. Vannak további ellentmondások, de legalábbis feszültségek ebben a szöveghelyben, illetve a közvetlen környezetében: tartós szépségről beszél, ezzel (ha burkoltan is) a Goethe-tanulmány lényegileg látszatszerű, illanó szépségét kontrasztálja, ugyanakkor meg is kérdőjelezi, hogy a tartós szépség egyáltalán szépségnek nevezhető, legfeljebb annyit tesz hozzá, hogy „annyi bizonyos, hogy tudásra érdemes mozzanat nélkül belső szépség nincs”.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Uo. 114. sk. o.

<sup>15</sup> Benjamin: „A német szomorújáték eredete”, 384 sk. o. A fordítást kissé módosítottam – S. B.

<sup>16</sup> Uo. 385. o.

(Most megint óhatatlanul Ottilia szépsége lényegi vagy látszatszerű voltának kérdésére kell gondolnunk.) Ugyanakkor kevéssel korábban azt rögzítette az allegóriáról, hogy az romos volta miatt túl van a szépségen. A megsemmisítő kritikáról szóló gondolatmenet végkicsengése szerint pedig „A filozófia nem mondhat le arról, hogy megkísértse a művekben rejlő szépség újbóli feltámasztását.”<sup>17</sup> Nyilván meg lehetne próbálni valahogy rendet tenni ebben a halmazban. Eszerint volna egy illanó, látszatszerű szépség, amely egyébként a titokra hasonlít abban, hogy teljes leleplezése a vesztét okozná, megfejtése felszámolná, ezért a Goethe-tanulmány szellemében ez a szépség „burkában a dolog”, kritikusa pedig az alkimista, akit a láng elevenége foglalkoztat, és volna egy, legalábbis ezen a szépségen túli, immár nem szép tartós szépség, amely *rebusok*ban, megfejthető rejtvényekben jelentkezik, kritikusa pedig mágusként holtakat igyekszik feltámasztani, de legalábbis megmentőként (megváltóként?) a halál torkából (a halandóságból?) kiragadni. És mindez persze artikulálható történetileg. Habermas említi ugyan ezt a helyet, de nem törődik a művek és korok közötti distinkciókkal, probléma nélkül beilleszti a megmentés kategóriája alá. „Célja, igaz, »a művek mortifikációja«, de a kritika csak azért követ el ilyen pusztítást, hogy átemelje a tudásra érdemeset a szépség közegéből az igazságéba – és evvel *megmentse és megváltsa*.”<sup>18</sup> (Jellemző módon persze néhány oldallal később, amikor még egyszer felbukkan ez a mentés-idézet, a *Szomorújáték*-előszóra hivatkozik.)

Adornónál azonban olvashatunk valami érdekeset és elgondolkodtatót. Benjamin esszéisztikájáról beszél, amelynek műfajmeghatározását mintha eleve Benjaminhoz igazítaná: „Az esszé mint forma abban áll, hogy képesek legyünk a történetire, az objektív szellem megjelenéseire, a kultúrára úgy tekinteni, mintha természet volnának.” Benjamins szerint mindenki másnál jobban jellemezte ez a képesség, egész gondolkodását mintegy természetrajzának tekinti. A folytatásban azonban egyszer csak azt mondja:

Nem csupán az vonzza, hogy a megkövesültbe alvadt életet – mint az allegóriában – felébressze, hanem az is, hogy úgy tárgyalja az elevent, mintha az már régen múltbeliként, őstörténetiként jelenne meg, hirtelen felszabadítva a jelentést. [...] Filozófiájának medúzai a pillantása.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Uo.

<sup>18</sup> Jürgen Habermas: „Consciousness-Raising or Redemptive Criticism – The Contemporaneity of Walter Benjamin”, *New German Critique*, 17. szám, (1979), 37. o. Fordította Philip Brewster és Carl Howard Buchner.

<sup>19</sup> Adorno: *Charakteristik Walter Benjamins*, 14. sk. o.

Adorno megfigyelése mögött bizonytalannal ott munkál a negatív dialektika elköteleződése a konkrét mellett, a hirtelen kikristályosodó egyedinek a fogaloménál gazdagabb jelentésgazdagsága, és persze fel is hoz egy sor lehetséges összefüggést, a *nature morte*-tól, a csendélettől a dialektikus képig. Arendt egy másik, talán nem ilyen költői, de szinte azonos tartalmú megjegyzést idéz Adornótól arról, hogy „[a]hhoz, hogy helyesen értsük Benjaminget, minden mondata mögött meg kell éreznünk a szélsőséges mozgás átalakítását valami statikusba, valójában magának a mozgásnak a statikus felfogását”<sup>20</sup>, és írásában hosszan elemzi a gyűjtés kérdését Benjamin életében és gondolkodásában. Ha komolyan vesszük, amit Adorno mond, a lepkegyűjtő és a botanizáló jelenik meg előttünk, aki gombostűre tűzi, papírlapok közt préseli zsákmányait. Egyszeri éleveségüket preparátumként rögzíti. Arendt elemzése azonban messze túlmutat a természetrajzi tárgyak gyűjtőjének halottá dermedt, medúzai gesztusán. A kulturális javak gyűjtőjének érintése ugyanis, ha lehet, még kíméletlenebb. Épp Benjaminget idézi, a *Lob der Puppe* című írást arról, hogy „[a] gyűjtő igazi, nagyban félreértett szenvedélye mindig anarchisztikus, destruktív. Mert dialektikája abban áll, hogy a tárgyhoz, az egyedihez, a gondjába vett dologhoz való hűségét összekapcsolja a tipikussal, az osztályozhatóval szembeni makacs, felforgató tiltakozással.”<sup>21</sup> Ezt a hűséget a tárgyakhoz máshonnan is jól ismerjük Benjamingnél, a melankolikus ismertetőjegye, aki eredetileg az udvaronc alakjában jelent meg és a szuverénnel szembeni, szinte törvényszerűen bekövetkező árulását kompenzálta a hatalom szimbólumai iránti hűségével:

A korona, a bíbor, a jogar végső soron mégiscsak a végzetdráma szelleméhez illő rekvizitumok, s valaminő fátum rejtőzik bennük, melynek az udvaronc elsőként hódol be e végzet augurja gyanánt. Az emberrel szembeni hűtlensége másfelől megfelel e tárgyak iránti, valósággal kontemplatív odaadásban elmerült hűségnek. [...] Ügyetlenül, sőt jogosulatlanul jelent ki ez a hűség egy olyan igazságot, melynek kedvéért, persze, elárulja a világot. A melankólia elárulja a világot a tudás kedvéért.<sup>22</sup>

Megint a tudás tehát, amely a tartós szépség jellemzője, amelyet a művet elpusztító kritika az igazságba menekít át, amelyért egy világot is érdemes elárulni. Arendt gondolatmenete azonban éppen ennek a tudásnak a megszakítottóságáról beszél: a gyűjtő kiszakítja a tárgyakat eredeti kontextusukból, annak jelentés- és értékhierarchiájából. A gyűjtemény tárgyai nem

---

<sup>20</sup> Arendt: *Introduction. Walter Benjamin 1892—1940*, 12. o.

<sup>21</sup> Uo. 45. o.

<sup>22</sup> Benjamin: *A német szomorújáték eredete*, 354. sk. o.

eredeti értékük, hanem lecsupaszított eredetiségük alapján értékelődnek, Benjamin kifejezésével szólva a kultikus érték helyébe a kiállítási érték lép. A múlt immár nem megidézhető (mert velünk való kontinuitása megszakadt), csak idézhető, ahogyan Benjamin gyűjtőszennvedélyének legszublimáltabb változata is éppen a mennél ritkább idézetek gyűjtésére irányul. A romantikus kritika kontinuitáson alapult: a mű mint reflexiós központ végtelen koncentrikus körökben gyűrűzött tova a kritika keltette reflexiós hullámban – ha esetében felmerült is az egyedi ábrázolási forma felbomlása, kárpótolt érte az abszolút forma ígérete. A barokkot bevallottan az expresszionizmus felől megközelítő *Szomorújáték*-könyv viszont kénytelen számot vetni avval, hogy a történelem és vele a tradíció kontinuitása jóvátehetetlenül megszakadt. A destruktív kritika reflexiója immár nem belülről folytatja és beteljesíti, hanem kívülről tárgyiasítja és muzealizálja a mű egykor eleven önreflexióját.

## A kritika t/örvénye. Blanchot és a romantikus kritika

Ha megnézzük Blanchot szövegeit, azt tapasztalhatjuk, hogy egyrészt nem jól elkülöníthetők az irodalmi és az elméleti írásai, másrészt a művészetelméleti, filozófiai szövegei és a konkrét kritikái sem. Nyelvileg, fogalomhasználatát és felépítését tekintve sem válik szét szignifikánsan *a művészet és a filozófia és a kritika* Blanchot-nál. Olyannyira nem, hogy ezek a szövegek magukról is mint „*récit*”-ről beszélnek. S bár a francia *récit* az esetek túlnyomó többségében elbeszélésnek fordítható, de Blanchot-nál mégsem tehetjük ezt meg. Annyira nem, hogy Derrida egyenesen „*műfajtalánodásról*”/„*műnemtelenedésről*” (*dégénérescence*) beszél Blanchot és a blanchot-i *récit* kapcsán.<sup>1</sup> Ha pedig megpróbálunk utána nézni annak, hogy honnan eredhet ez a műfajtalán *récit*, Derrida felől is egyértelmű a válasz: a romantikából.<sup>2</sup> Blanchot maga is nagy rajongója a romantikának, hosszú tanulmányban foglalkozik az *Athenaeum*mal, s a romantikából eredeztethető töredékességnek is külön szöveget szentel.<sup>3</sup> Vagyis leszögezhetjük, a blanchot-i *récit* – mely nem kezeli külön műfajként a művészi, filozófiai és kritikai nyelvet – a romantikából ered. Tanulmányomban ezzel az *egyetlen kérdéssel*, a *récit* kérdéssel, avagy a művészi, filozófiai és kritikai nyelv szétválaszthatatlanságának kérdésével szeretnék foglalkozni.

Az irodalom és a filozófia nyelvének egymáshoz közeledése, s ebben a folyamatban a kritika önállóságának meggingása nem pusztán Derrida vesszőparipája Blanchot kapcsán. És nem pusztán Derrida hivatkozik ennek kapcsán a romantikára. Bár Blanchot említése nélkül, ez a folyamat Gadamer számára is fontos, s ő is a romantikából eredezteti.<sup>4</sup> Ahogyan Habermas is foglalkozik vele, bár sokkal kritikusabb ezzel a változással szemben, mint Derrida vagy Gadamer.<sup>5</sup> De említhetnénk akár Jonathan Cullert vagy Rodolphe Gasché is.<sup>6</sup> S bár Culler és Gasché számára is a romantika a forrása az irodalom, a filozófia és a kritika egymáshoz

---

<sup>1</sup> Jacques Derrida: „La loi du genre”, in uő. *Parages*, Paris, Galilée, 1986. 265. o. (A „*dégénérescence*” standard szótári jelentése, a degeneráció nagyon is félrevezető itt, arról nem is beszélve, hogy épp azt a műfajok közöttiséget nem adja vissza, amire Derrida szeretne célozni vele.)

<sup>2</sup> Derrida: *La loi du genre*, 259. o.

<sup>3</sup> Maurice Blanchot: „Az Athenaeum”, *Athenaeum*, 1991. I/1. Fordította Ádám Anikó. Maurice Blanchot: „Nietzsche és a töredékes írás”, *Athenaeum*, 1992. I/3. Fordította Ádám Anikó.

<sup>4</sup> Hans-Georg Gadamer: „Filozófia és irodalom”, in Bacsó Béla (szerk.): *Az esztétika vége – vagy se vége, se hossza?* Budapest, Ikon, 1995. 59. skk. o. Fordította Poprády Judit.

<sup>5</sup> Jürgen Habermas: „Filozófia és tudomány mint irodalom?” in Bacsó Béla (szerk.): *Az esztétika vége – vagy se vége, se hossza?* id. kiad. Fordította Hegyessy Mária.

<sup>6</sup> Jonathan Culler: *Dekonstrukció. Elmélet és kritika a strukturalizmus után*, Budapest, Osiris – Gond, 1997. Fordította Módos Magdolna; Rodolphe Gasché: *The Tain of the Mirror. Deconstruction and the Philosophy of Reflection*, Cambridge MA – London, Harvard University Press, 1986.

közeledésének,<sup>7</sup> de számukra, ahogyan Habermas számára is, alapvetően egy kortárs elméleti probléma kapcsán merül fel ez, jelesen a posztstrukturalizmus avagy a dekonstrukció kapcsán – ahogy ők nevezik. S bár jómagam nem szeretnék a posztstrukturalizmussal foglalkozni, nem mehetünk el szó nélkül amellett, hogy a *récit kérdése* sokak számára összecúsztatja a posztmodern és a posztstrukturalizmus, avagy a dekonstrukció kérdésével. Ugyanakkor óvatosságra int, hogy pont Derrida az, aki nem beszél ilyenekről a *récit* kapcsán. Blanchot-t egyáltalán nem lehet posztstrukturalistának tartani – s ezt Derrida is pontosan tudja –, mivel már a '40-es évektől *récit*-ket ír, amikor még strukturalizmus sincs, nemhogy posztstrukturalizmus. De ha egy pillanatra szeretnénk elengedni a *récit*-t, mindenképpen meg kell jegyeznünk, hogy mások számára az irodalmi, filozófiai és kritikai nyelv egymáshoz közeledése a *diskurzus/diszkurzus (discours)* kérdése. Foucault és Manfred Frank például *discours*-t mond Blanchot nyelve kapcsán.<sup>8</sup>

Habermas komoly *veszélyt* lát az irodalmi és filozófiai nyelv egymáshoz közeledésében – s bár ő a kritikát nem említi, de a nyelvnek ez a „műfajtalanodása” – ahogy Derrida nevezi – nyilván a kritikát sem hagyja érintetlenül. De *miért veszélyes a récit avagy a discours?*<sup>9</sup> Habermas olvasatában, ha összekeveredik az irodalom metaforikus és a filozófia argumentatív nyelve, gyakorlatilag lemondunk az érvekről. Ha összekeveredik az irodalom és a filozófia, vagy inkább irodalmiasodik a filozófia, akkor – mint írja – „minden érvényességi igény diskurzus-immanenssé válik”, ezáltal viszont „feláldozzuk” a „megismerő szubjektumot”, és a megismerést magát is.<sup>10</sup> Ez a folyamat pedig Habermas számára immáron odáig jutott, hogy „nyomtalanul eltüntette a transzcendentális szubjektivitást”.<sup>11</sup> Sőt Habermas itt már egy „irányíthatatlan nyelvi áramlat örvényléséről” beszél, ami – nem kis önellentmondással, metaforikusan – „a lét házáat magát is elragadja”.<sup>12</sup> De tényleg félnünk kell attól, ha – Derrida kifejezésével – „*semmi sincs a szövegen túl/kívül*” (*il n'y a pas hors-texte/il n'y a rien hors du texte*)?<sup>13</sup> Tényleg lehetséges lenne a tiszta diskurzus-immanencia mindenféle transzcendencia

---

<sup>7</sup> Culler: *Dekonstrukció*, 261. o.; Gasché: *The Tain of the Mirror*, 256. o.

<sup>8</sup> Michel Foucault: „A kívülség gondolata”, in uő. *Nyelv a végtelenhez*, Debrecen, Latin Betűk, 1999. 100. o. Fordította Angyalosi Gergely. Manfred Frank: „A nyelv uralhatóságának határai”, *Literatura* 1991/4. 372. o. Fordította Kulcsár Szabó Ernő.

<sup>9</sup> Habermas „diskurzust” mond (Habermas: *Filozófia és tudomány mint irodalom?* 345. o.).

<sup>10</sup> Habermas: *Filozófia és tudomány mint irodalom?* 345. o.

<sup>11</sup> Uo. 346. o.

<sup>12</sup> Uo.

<sup>13</sup> Jacques Derrida: *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967. 227., 233. o.

nélkül? S már hallhatjuk is a háttérben halkán visszhangozni Husserl szavait: „transzcendencia van az immanenciában” [Transzendenz in der Immanenz]...<sup>14</sup>

Habermas félelmeit Rodolphe Gasché *The Tain of the Mirror* című könyvével szeretném eloszlatni.<sup>15</sup> Mintegy Gasché lenne a terápia Habermas szorongására. Gasché Derrida nyomán – Cullerhez hasonlóan – arra hívja fel a figyelmet, hogy már az irodalom, a filozófia és a kritika lehetséges azonosulásának kérdését sem szerencsés feltenni. Azért nem, mert ezek a kérdések egytől egyig már eleve az irodalom, a filozófia és a kritika jól meghatározható lényegét feltételezik.<sup>16</sup> Azt feltételezik, hogy megválaszolható, sőt, egyáltalán feltehető a ‘Mi az irodalom, mi a filozófia, mi a kritika?’ kérdése. A τί ἔστι esszencialista kérdése. Avagy bárhogy is válaszoljuk meg ezeket a kérdéseket, bárhogy is magyarázzuk az irodalom, a filozófia és a kritika egymáshoz közeledésének problémáját, nem járunk el helyesen. Nem az irodalom lesz filozófiává, vagy a filozófia irodalommá vagy kritikává, hanem az irodalmi és a filozófiai szöveg szilárd különbsége, az irodalom, a filozófia és a kritika „lényege” válik kérdésessé a közöttük lévő „*differencia*” állandó mozgásában – írja Rodolphe Gasché.<sup>17</sup> Így az irodalom és a filozófia és a kritika biztos különbségén alapuló kérdések helyett Gasché – Derrida és a fenomenológia felől – inkább „az irodalom zárójelbe tételéről”, egyfajta „*epokhéről*” beszél, ami persze – nyugodtan hozzátehetjük – a filozófia zárójelbe tétele, *epokhéja* is egyben.<sup>18</sup> Ahogy a kritika zárójelbe tétele is. Avagy az irodalom, a filozófia és a kritika közös, kölcsönös „felfüggesztése”, „idézőjelbe tétele”. Miközben ez az *epokhé* mégsem jelenti az irodalom, a filozófia és a kritika azonosulását sem, hiszen – s ez lesz számunkra a döntő – az *epokhé* nem pusztán az elválasztásukat, de az azonosságukat is felfüggeszti! Ez a pontatlan, ugyanakkor Blanchot és Derrida szavával „kiküszöbölhetetlen különbség” (*irréductible différence*),<sup>19</sup> avagy a fenomenológiából vett fogalommal, ez a kettős *epokhé* nem pusztán egymáshoz láncolja a filozófiát és az irodalmat és a kritikát, de egyben szét is tépi ezeket a láncokat. Egyszerre old és köt. Köt és old. Ez a kettős *epokhé* Derrida megfogalmazásában így hangzik: „Sem nem filozófia, sem nem költészet. Egyiknek a másikkal való

---

<sup>14</sup> Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (az 1922-ben megjelent 2. kiadás változatlan utánnomása), Tübingen, Niemeyer, 2002. 109–110. o.

<sup>15</sup> Rodolphe Gasché: *The Tain of the Mirror. Deconstruction and the Philosophy of Reflection*, Cambridge MA – London, Harvard University Press, 1986.

<sup>16</sup> Miközben könnyen lehet, hogy „az irodalom lényege, hogy nincs lényeg, hogy szakadatlanul változik, meghatározhatatlan...” – írja Culler (uő. *Dekonstrukció*, 262. o.), és sugallja Gasché is.

<sup>17</sup> Gasché: *The Tain of the Mirror*, 256. sk. o.

<sup>18</sup> Uo. 258. sk. o.

<sup>19</sup> A „kiküszöbölhetetlen differenciát” (*différence irréductible*) ld. Maurice Blanchot: *L’entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969. 90., 115. o.; Jacques Derrida: „A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diskurzusában”, *Helikon* 1994/1-2. 34. o. Fordította Gyimesi Timea; Jacques Derrida: *L’écriture et la différence*, Paris, Seuil (Points Essais), 1967. 428. o.

kölcsönös megfertőződése, aminek következtében egyik sem maradhat érintetlen.”<sup>20</sup> Derrida és Gasché számára az irodalom, a filozófia és a kritika közötti „*differencia*” (*différence*) legalább annyira az *összemosódásuk* oka, mint a *különbségük* forrása, épp a „*différence*” kettős jellegénél fogva.<sup>21</sup> A *differencia* „*kettős kötésénél*” (*double contrainte/double bind*) fogva.<sup>22</sup> Ugyanis a *differencia* azáltal, hogy semmilyen azonosságot, *semmilyen azonost* – lényeket – sem tűr meg, így ez alapján *nemcsak végérvényesen szétválasztani, de végérvényesen azonosítani sem lehet őket!* Hiszen a maradéktalan azonosítás és a maradéktalan szétválasztás *ugyanazt* feltételezi: valamilyen közös *lényeket*. *Azonosságot* feltételez. Ezért is tarthatja például Derrida a „*différence*”-ot nem csak a *műfajtalánodás*, de az egyes irodalmi műfajok közötti különbség forrásának, „*a műfaj törvényének*” (*la loi du genre*) is. És ugyanezért választja Derrida inkább a kettős tagadást, a „*sem nem filozófia, sem nem költészet*”, mint a Habermas által említett azonosságot az irodalom és a filozófia közötti viszony leírására. És ugyanígy nem is tűnik el „nyomtalanul” a filozófia, az irodalom és a kritika közötti különbség sem, ahogyan persze a „*transzcendentális szubjektum*” sem, mint Habermas szövegében. Sőt Gasché számára ugyanezért a *differenciátorikus* – szétválasztani, de azonosítani sem lehet – *kettősség* miatt, a kettős *epoché* miatt csúsznak össze a „*hagyományos értelemben vett irodalmi művek*” (*traditional literary works*) és azok „*kritikája*” (*critical commentary*) is, viszont anélkül, hogy – mint írja – a kritika által is hangsúlyozott „*krinein*” szétválasztó szerepe végérvényesen összeomolna.<sup>23</sup>

Azaz Habermas fél az örvénytől, tart tőle, sőt szorong tőle, miközben Blanchot, Derrida és Derrida nyomán Gasché nem fél a hullámok közé vetni magát. Mászt gondolnak a vízről, a hullámokról és az örvényről. (A fenségesről.) A blanchot-i *récit* bár kétségkívül *hullámként* összemosza az irodalom, a filozófia és a kritika határait, de hullámként nem pusztán *leránt* a mélybe, de *fel is emel* onnan. Ha „*örvény*” is, olyan *centrális* mozgás, ami nem pusztán lehúzó, de valamilyen *de-centráló* mozgást is végez, felszínre is löki azt, amit korábban lehúzott, kilöki a szélén, amit a centruma elnyelt. Befelé húzó, de leérve a fenékhez visszafordul és kiöklendezi

---

<sup>20</sup> Richard Kearney: *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, Manchester, Manchester University Press, 1984. 122. o. (idézi Orbán Jolán: *Derrida írás-fordulata*, Pécs, Jelenkor, 1994. 65. o.)

<sup>21</sup> Derrida: *La loi du genre*, 277. o. Derrida szó szerint „*a récit műfajtalánodó ön-újraműfajosodásáról*”, „*műnemtelenedő ön-újraműnemzéséről*”, „*degenerálódó ön-regenerációjáról*” (*auto-réengendement dégénérescent du récit*) beszél.

<sup>22</sup> Jacques Derrida: *Politique de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger*, Paris, Galilée, 1994. 59., 198., 211., 287. o.

<sup>23</sup> Gasché: *The Tain of the Mirror*, 262. o. (Gasché az elkövetkező oldalakon sorra veszi a kritika különböző módoszatait, ezek össze- és szétcsúsztatását, ennek lehetséges magyarázatát Derrida és a dekonstrukció felől; ld. uo. 262–270. o.)

azt, amit az imént lenyelt.<sup>24</sup> Blanchot és Derrida nemhiába beszél oly sokat a centrumról és annak „*decentráltságáról*” (*décentré*).<sup>25</sup> Avagy a *différence* nemcsak *átbillen* a határokon, de *vissza is billen* onnan. Bataille, Blanchot és Foucault nyelvén az irodalom „*transzgresszív*”.<sup>26</sup> Úgy hágja át a határokat, irodalom, filozófia és kritika határait, hogy közben meg is erősíti ezeket a határokat. De ahhoz, hogy megértsük az irodalom, a filozófia és a kritika *örvényét* és *törvényét* – a hozzáfűződő szorongásainkat és a szorongásaink lehetséges feloldását is – vissza kell térnünk a romantikához.

Blanchot az Athenaeumról szóló tanulmányában hosszasan citálja Novalis *Monológ* című rövid írását, majdnem az egész szöveget idézi.<sup>27</sup> Novalis a következőket írja: „a nyelv, miként a matematikai formulák – egy önmagáért való világ – csak önmagukkal játszanak, semmi mást nem fejeznek ki, csak önnön csodálatos természetüket”.<sup>28</sup> Vagyis a nyelv Novalis kifejezésével „*puszta szójáték*”, olyan valami, ami csupán „*önmagával törődik*”, aki pedig a „*dolgokról akar beszélni*” vele, „a legnevetésesebb és legnagyobb zagyvaságot mondja”.<sup>29</sup> Ez „a poézis lényege”, hangsúlyozza Novalis. Tehát a nyelv, kitüntetetten az irodalmi nyelv nem valamiről beszél, nem egy nyelven kívüli világot szólaltat meg – nem reprezentál, nem referenciális –, mindössze önmagát beszéli, pusztán csak egy önmagával folytatott „*monológ*”.<sup>30</sup> Ön-referenciális. Úgy tűnik, mintha Novalis ugyanazt állítaná, mint Habermas: a nyelv *diskurzus-immanenssé* válik. De ezen a ponton újra meg kell ismételnünk a korábban már feltett kérdésünket: tényleg lehetséges lenne egy tisztán immanens diskurzus mindenféle transzcendencia nélkül? Avagy mi lenne ennek a következménye? A válasz – legalábbis a romantika történeti kontextusában – nagyon egyszerűen megadható: *ha a nyelv valóban*

---

<sup>24</sup> De ugyanakkor az örvény kettős természete – vagyis az, hogy lehúzó és kilök – azt is jelenti, hogy Habermas sem téved! Ahogyan azt sem jelenti, hogy Habermasnak ‘nincs igaza’! Hiszen az azonosság felé, a centrum felé, a lefelé, a mélybe tartó mozgás, sőt az ehhez tartozó félelmeink, szorongásaink is része annak, amit Blanchot, Derrida és Gasché mond. Az örvénynek mindaz része, amit Habermas elmond! Blanchot, Derrida és Gasché mindössze kiegészíti ezt. S máshová helyezi a hangsúlyt.

<sup>25</sup> Blanchot: *L’entretien infini*, 45. o.; Jacques Derrida: „Pas”, in uő. *Parages*, Paris, Galilée, 1986. 65., 109. sk. o.; Jacques Derrida: „Survivre”, in uő. *Parages*, id. kiad. 143. sk. o., 187. o.; Derrida: *La loi du genre*, 277., 280. o.

<sup>26</sup> Michel Foucault: „Előszó a határsértéshez”, in uő. *Nyelv a végtelenhez*, id. kiad., 77. o. Fordította Sutyák Tibor. (Foucault számára Blanchot nyelvét is a transzgresszió jellemzi. A transzgresszió fogalmát ld. Georges Bataille: *Az erotika*, Budapest, Nagyvilág, 2001. 73. o. Fordította Dusnoki Katalin.)

<sup>27</sup> Maurice Blanchot: „Az Athenaeum”, *Athenaeum*, 1991. I/1. 47. o. Fordította Ádám Anikó. Maurice Blanchot: *L’entretien infini*, 523. o.

<sup>28</sup> Novalis: „Monológ”, *Vulgo*, 2002/1. 130. o. Fordította Szabó Csaba.

<sup>29</sup> Uo. 130. o.

<sup>30</sup> Benjamin egy másik utat választ a romantikus kritika bemutatására, amikor a reflexión, a *reflexió* fichte-i fogalmán keresztül közelíti meg azt, ugyanakkor ez csak egy látszólag különböző út, mivel a reflexió ugyanúgy *önmagával* foglalkozik, mint a *Monológ* nyelve, s így hatásában is hasonló: egymáshoz közelíti a filozófiát és az irodalmat, sőt a kritikát is (ld. Walter Benjamin: *A műkritika fogalma a német romantikában*, Budapest, Gond – Palatinus, 2004. Fordította Ábrahám Zoltán.).

*diskurzus-immanens lenne, abszolútum lenne, Seyn lenne.* Márpedig a *nyelv* Novalis számára nem ön-azonos, épphogy egy „*ordo inversus*” – ahogyan a Fichte-stúdiumokban írja.<sup>31</sup> A nyelv szavak és dolgok át- és kifordítása egymásba és egymásból. Sőt a német koraromantika értelmezésében már eleve bármi, ami az ember számára hozzáférhető, mindössze az abszolútum, a *Seyn* távoli visszfénye lehet csupán.<sup>32</sup> Tehát leszögezhetjük, Novalis monológja, a monologikus nyelv nem lehet diskurzus-immanens.

De azt gondolom, hogy a történeti kontextuson túl is belátható, hogy nem kell félnünk egy tisztán diskurzus-immanens nyelvtől, s a Novalis által emlegetett monológ, a monologikus, önmagával és önmagáról beszélő nyelv sem lehet az. Ha szó szerint vesszük az önmagával és önmagáról beszélő monologikus nyelvet, ez azt jelentené, hogy semmilyen nyelven kívüli pozíció sincs. Miközben ez lehetetlen. Nincs, *nem lehetséges egy tisztán belső pozíció*, ahogyan egy tisztán külső pozíció sem lehetséges. Ha ugyanis valami tisztán belső lenne, az valójában belső sem lenne, mivel nem lenne az a külső, *amihez képest belső ez a belső*. Egyszerűbben, még a tisztán belsőnek is szüksége van valamilyen minimális külsőre, *amihez képest belső a belső*. Avagy nem lehetséges az „intellektuális szemlélet” – hangsúlyozza Husserl a transzcendencia kapcsán.<sup>33</sup> S hangsúlyozzák az alaptétel-ellenes német koraromantikusok is.<sup>34</sup> És közvetve Blanchot is.<sup>35</sup> Vagyis még a legtisztább belső is, valamilyen minimális mértékben is, de külsőt feltételez. Benne van a külső. A külső *által* van. Blanchot nyelvén a „*dehors*” által.<sup>36</sup> Avagy „*a külső a belső*” (*le dehors est le dedans*) – írja Derrida.<sup>37</sup> Azaz még ha a nyelv tisztán ön-referenciálisnak is tűnik, pusztán monológnak, belsőnek tűnik, immanensnek, *mégis kell benne lennie transzcendenciának, azaz referencialitásnak is*. A nyelv legfeljebb csak annyiban lehet ön-referens, hogy nem ér el, és nem ér oda a végső jelölthöz, hogy nincs „transzcendentális jelöltje” (*signifié transcendantal*),<sup>38</sup> vagyis hogy egy idő után *visszafordul*

---

<sup>31</sup> Novalis: „Fichte-stúdiumok”, *Gond*, 1998/17. 24–26. o., vö. 9–11. o. Fordította Papp Zoltán. Novalis számára még maga az Én is csak egy ilyen „*ordo inversus*” lehet, ahogy – ebből következően – az emberi nyelv sem lehet tisztán ön-azonos.

<sup>32</sup> Manfred Frank: „A koraromantika filozófiai alapjai”, *Gond*, 1998/17. Fordította Mesterházy Balázs.

<sup>33</sup> Edmund Husserl: „A filozófia ideája”, in uő. *Válogatott tanulmányai*, Budapest, Gondolat, 1972. 92. o. Fordította Baránszky Jób László.

<sup>34</sup> A német koraromantikát mint alaptétel-ellenes filozófiát ld. Manfred Franknál (uő. „A koraromantika filozófiai alapjai”).

<sup>35</sup> „[N]em megvalósítja az egészet, hanem jelöli felfüggesztve azt, széttörölve láttatja” (*ne réalise pas le tout, mais le signifie en le suspendant, voire en le brisant*) – írja Blanchot (uő. „Az Athenaeum”, 43/518. o.). Avagy „az egész/a minden semmit sem tartalmaz” (*le tout ne contient rien*) (47/523. o.).

<sup>36</sup> A francia „*dehors*” – kívül, kint, ki stb. – a köznyelvben általában határozószó, Blanchot mégis terminusértékkel használja, azaz főnevesíti. Magyarul ezért sokszor fordítják „kívülségnek”.

<sup>37</sup> Derrida: *De la grammatologie*, 65. o.

<sup>38</sup> Uo. 227. o. Szó szerint „a referens avagy a transzcendentális jelölt távollétéről” (*absence du référent ou du signifié transcendantal*) beszél itt Derrida.

önmagára, önmagához.<sup>39</sup> De ennek a *vissza*-fordulásnak is az *el*- és *ki*-fordulás a feltétele. A transzcendencia a *feltétele* az immanenciának. A referencialitás, a reprezentáció a feltétele a reprezentáció, a referencialitás felfüggesztésének is.<sup>40</sup> Ahogyan az *örvény* sem pusztán befelé húz, mert előbb kell lennie valamilyen külsőnek, amit behúz, sőt ezt a külsőt újra és újra vissza is kell adnia – ki is kell löknie –, hogy újra legyen valami, amit behúz. Az *örvény*, bármennyire is félelmetes, nem a tiszta, pusztá immanencia metaforája. Vagyis a nyelvről Blanchot és Derrida is azt gondolja, mint Richir: „A nyelven kívüli fenomének [*phénomènes hors-langage*] nélkül nincsenek nyelvfenomének [*phénomènes de langage*] sem, és viszont”.<sup>41</sup> Avagy a nyelv olyan *kiazmatikus* *örvény*, mely csak azért képes befelé húzni, a mélybe, önmagába, mert közben ki is öklendez, mert kifelé is nyomja a beszívott vizet. Mert közben differál, avagy törvényt is ad. Derrida kifejezésével – a blanchot-i *récit* – „*kettős kiazmatikus invagináció*” (*double invagination chiasmatisque*).<sup>42</sup> A külső és a belső, a nyelv és a nyelven kívüli, a szavak és a dolgok egymásba metszése, vágódása, *vágás*, mely egyszerre hajlik ki-felé és be-felé is. Virágszirmok, levelek, földtani rétegek ki- és befelé hajlása, szerelmesek öleléseinek összeborulása és szétnyílása – hogy Novalis és a romantikusok számára is kedves képeket idézzünk fel. Irodalom, filozófia és kritika szirmainak *összeborulása és szétnyílása. Örvénye és törvénye*. Ahol a tiszta immanencia mindössze a „*végtelen közelítés*” (*unendliche Annäherung*) délibábjaként csillanhat fel csupán.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> Erről a visszafordulásról írja Blanchot: „nyelv, melyet senki sem beszél, vagyis amely *önmagát beszél/önmagához beszél* [*se parle*]”, avagy egy olyan írás, mely „*önmagát írja*” (*s’écrit*) (Maurice Blanchot: *L’espace littéraire*, Paris, Gallimard (Folio Essais), 1955. 32., 42.; 19., 20., 24. o.). De közben Blanchot ahhoz is ragaszkodik, hogy „*ami beszél, többé már nem önmaga*” (*ce qui parle n’est plus lui-même*) (uo. 22., 23. o.). Vagyis ez a senki által sem beszélt nyelv mégsem önmagát beszél, mégsem önmaga beszél, sokkal inkább csak „*beszélődik*”, ahogyan az így értett írás sem önmagát írja, mindössze csak „*íródik*”. (A francia „*se parle*” és „*s’écrit*” szerkezet mindkét fordítást megengedi.) Mivel a nyelvnek nincs tiszta belseje, önmaga, interioritása sem. Nemhiába írja Derrida: „*ez a récit [...] mégis belső nélküli* [*pourtant sans intériorité*]” (Derrida: *La loi du genre*, 267. o.). Azaz a nyelv, a beszéd bármennyire is diskurzus-szerű, mégis „*a kívülség/a külső beszéde*” (*parole du dehors*) – hangsúlyozza Blanchot is (Blanchot: „Nietzsche és a töredékes írás”, 61. o., uő. *L’entretien infini*, 102. o.). Avagy a beszéd „minden egységen kívüli” (*hors de toute unité*), ami „*eltér/elfordul önmagától*” (*détourner d’elle-même*), hagyja magát „*differálni*” (*différer*) (Maurice Blanchot: *L’écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980. 60. o.). Azaz sohasem immanens. Minden önmagára való visszafordulása dacára mégis referenciális is. Reprezentatív is. (A blanchot-i „*se parle*” vélhető forrása nagy valószínűséggel Heidegger „*Die Sprache spricht*”-je.)

<sup>40</sup> Derrida maga sem tagadja a reprezentációt, épp azt hangsúlyozza, hogy „*vég nélkül*” (*indéfiniment*) „*folytatódik [...] a reprezentáció a saját bezáródásában*” (*dans sa clôture [...] la représentation continue*) (Jacques Derrida: „A kegyetlenség színháza és a reprezentáció bezáródása”, *Gondolat-jel* 1994/I-II. 17. o. Fordította Farkas Anikó. Jacques Derrida: „La théâtre de la cruauté.” in uő. *L’écriture et la différence*, Paris, Seuil (Coll. Essais), 1967. 366., 368. o.)

<sup>41</sup> Marc Richir: „A fenséges tapasztalata”, „A fenomenológiai mozzanat Az ítélőerő kritikájában”, *Enigma*, 1995/I. 80., 83. o. Fordította Szabó Zsigmond. Avagy semmilyen nyelv sem lehet tiszta, „*tökéletes önreferencia*” – teszi hozzá Richir.

<sup>42</sup> Derrida: *La loi du genre*, 272. o. (A „*genre*” itt már biológiai nemet is jelent.)

<sup>43</sup> Friedrich Schlegel: „A görög költészet tanulmányozásáról”, in August Wilhelm Schlegel – Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*, Budapest, Gondolat, 1980. 155. o. Fordította Tandori Dezső.; vö. Novalis: „*Fichtestúdiumok*”, 38. o.

Manfred Frank szintén beszél „diskurzusról”, ahogyan a romantikáról, sőt még Blanchot-ról is, de – Habermasszal ellentétben – mégsem fél ettől a *discours*-tól. Bár nem Derridát, sokkal inkább Kantot használja a diskurzus-immanenciától való szorongás elűzésére. Másik terápiát választ. Frank szövegét olvasva szintén úgy tűnhet, mintha minden nyelven kívüli pozíció összeomlana, de ő a tagadásnál jóval árnyaltabban fogalmaz. Azt írja, hogy a diskurzusban a referencialitás mindössze „*dià hypóthesin*” létezik, hogy a jelölt „feltevés-szerű”, „*hipotetikus*”, „*regulatív eszme*”.<sup>44</sup> Csakhogy a kanti eszme épphogy nem arról szól, hogy valami nem létezik, nincs, semmis, és így tovább. Kant számára a morális törvény épphogy olyan eszmékén alapul, melyek bár itt és most vajmi kevésbé tapasztalhatók, azaz mindössze posztuláltak, avagy végtelen távol vannak, mint a csillagos ég, *mégis* ezek alapján cselekszünk. Mégis ezek regulálják az itt és most megtett cselekedeteinket. Vezetnek, mint vándort a csillagos ég. Avagy bár *hipotetikusak, mégsem irreálisak. Mégis* keretet biztosítanak a *reális* cselekedeteinknek. Frank – bár valószínűleg öntudatlanul – nagyon is hasonlót mond ezáltal, mint Derrida és Gasché. Nincs teljesen zárt nyelvi diskurzus. Nincs, *nem lehetséges egy tisztán belső pozíció*. Avagy a nyelv csak annyiban záródik önmagára, amennyiben a referens, a jelölt kanti eszmeként a csillagos ég végtelen távolságába húzódik. De ahhoz, hogy a diskurzus visszaforduljon önmagára, épphogy a csillagos ég kell, a csillagok végtelenségének, elérhetetlenségének a tapasztalata kell. A *fenséges* kell. Azaz igenis kell a csillag, a külső a belsőhöz, a diskurzus tapasztalatához. Egészen pontosan a referens az a külső, *amihez képest* belső a belső, diskurzus a diskurzus. Az a hipotetikus referens, az a minimális külső, *amihez képest* belső, monológ a monológ. A kanti logikában ugyanígy, a csillag az a minimális külső, *amihez képest* belső, autonóm az ember. Avagy a hipotetikus referens az a külső, amit a diskurzus *örvénye* beszív, eltüntet, de csak azért, hogy regulatív módon – *törvényként* – újra kivesse magából. Az a *transzcendencia*, ami nélkül a diskurzus *immanens* sem lehetne, ami nélkül a diskurzus diskurzus sem lenne.

Ha viszont elfogadjuk, hogy nincs, *nem lehetséges egy tisztán belső pozíció*, ahogyan egy tisztán külső pozíció sem lehetséges, ha elfogadjuk a külső és a belső „kettős kiazmatikus invaginációját”, úgy egy hely nélküli pozícióhoz, egy „*»hely nélküli helyhez«*” (« *lieu sans lieu* ») jutunk Derrida kifejezésével.<sup>45</sup> A műfaj – és a kritika – *örvénye* s *törvénye* a vízpartra visz bennünket. Egy „*partvidékre*”/„*környékre*” (*parages*) jutunk.<sup>46</sup> Ahol helyet cserél egymással, ahol összezavarodik a víz és a homok, a külső és a belső, a dolgok és a szavak.

<sup>44</sup> Frank: „A nyelv uralhatóságának határai”, 367., 369., 362. o.; vö. Novalis: „Fichte-stúdiumok”, 36. o.

<sup>45</sup> Derrida: *Pas*, 91. o.; Derrida: *Survivre*, 189. o.

<sup>46</sup> Jacques Derrida: *Parages*, Paris, Galilée, 1986. 15. o.

Ahol bekövetkezik az „át nem/lépés” (*pas*) *u-topikus* és „atopikus” (*atopique*) „transzgressziója”.<sup>47</sup> Ahol maga a „différence”, a differenciátorikus „»csúszás«/»csuszamlás«/»megnyílás«” (« *glissement* ») bekövetkezik.<sup>48</sup> Ahol a Habermas által emlegetett nyomtalan eltűnés helyett újabb és újabb „nyomokkal” (*trace*) találkozhatunk.<sup>49</sup> A víz nyomaival a parton, a homok nyomaival a vízben, az irodalom nyomaival a filozófiában és a kritikában, a kritika nyomaival az irodalomban és a filozófiában. Oda-vissza. Úgy, ahogy a víz fodrai hagynak nyomot a parti fövényen, ahogyan a part homokja oldódik bele a vízbe. A víz transzcendenciájaként a homok immanenciájában, a homok transzcendenciájaként a víz immanenciájában, *vice versa*. Olyan „elmozdulásként”/„helytelenedésként” (*déplacement*),<sup>50</sup> mely újra és újra át- és visszabilen irodalom, filozófia és kritika közös partvidékén. A törvény örvényeként. A blanchot-i „elbizonytalanítás/kontesztáció” (*contestation*), az adornói „rejtvényalakzat” (*Rätselcharakter*) t/örvényeként.<sup>51</sup>

---

<sup>47</sup> Derrida: *Pas*, 28., 38. o.; vö.: Maurice Blanchot: *A túl nem lépés*, Budapest, Kijárat, 2014. Fordította Darida Veronika. Maurice Blanchot: *Le pas au-delà*, Paris, Gallimard, 1973. (A francia „*pas*” főnévként lépést, átlépést, nyomot jelent, miközben a tagadás elengedhetetlen nyelvi eleme is, lefordíthatatlan szójátékot hozva ezáltal létre.) Az „*utópiát*” mint dialektika-kritikát, mint az ellentét, az azonosság és a szintézis kritikáját, azok megvalósíthatatlanságát, s az ebből következő „szédületet” (*Schwindelerregend*) avagy örvényt ld. Adornónál (Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1966. 19., 20., 40., 63. o.). Weiss János nemhiába beszél a negatív dialektika „nem lokalizálható” jellegéről, sőt arról, hogy bizonyos értelemben „minden [...] műalkotás utópiának tekinthető” (Weiss János: *Az esztétika konstrukciója Adornónál*, Budapest, Akadémiai, 1995. 167., 191. o.).

<sup>48</sup> Derrida: *Pas*, 33., 54. o.

<sup>49</sup> Uo. 90. o.; Derrida: *Survivre*, 192. o.; uő. *La loi du genre*, 263. o.

<sup>50</sup> Derridát idézi Frank in uő. „A nyelv uralhatóságának határai”, 374. o..

<sup>51</sup> Derrida: *La loi du genre*, 261. o.; Foucault: „Előszó a határsértéshez”, 76/238. o.; Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften VII. Ästhetische Theorie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970. 182., 183., 185. o.

Czétány György

### Adorno és Schönberg az „új zenéről”

Adorno zenei elemzései minden esetben túlmutatnak önmagukon. Tétjük a társadalmi folyamatok megértése és kritikája. A zenei anyag hegeli értelemben vett objektív szellem, amely a társadalmi folyamatok nyomait hordozza magán.<sup>1</sup> Az anyagot mindenkor egy formaadó szubjektum közvetíti. A kifejezésre törekvő szubjektum önmagát oly módon objektiválja, hogy az elemeket egy formában szintetizálja. Adorno a zene újkori fejlődését a zenei forma objektivitása és az önmagát a forma által kifejező szubjektivitás eltolódó viszonyaként beszéli el. Az újkori zene ellentmondása abban áll, hogy a szubjektum a tonalitás rögzített rendszerében próbálja magát kifejezni, ugyanakkor e rendszer épp a szubjektum kifejezésszükségletének eredményeként fejlődött ki.<sup>2</sup> Különösen a bécsi klasszicizmus eszménye egy olyan objektív forma, mely egyszerre a szubjektum megnyilatkozása és az, ami magában foglalja a szubjektumot. A klasszicizmus eszménye szubjektum és objektum, egyén és társadalom megbékülése, egy olyan objektív forma, melyben a szubjektum önmagához jut.<sup>3</sup> A tonalitás nem egyszerűen szembenáll a szubjektummal, hanem teret hagy önmaga kidolgozásának, vagyis a szubjektum objektiválásának lehetőségét kínálja fel. Szemben a középkori egyházi zenével, mely az örök isteni szférával való kapcsolatot tartotta szem előtt, az újkori zene afelé fordul, amit Pierre Boulez a szubjektum „hallási szögének” nevez – párhuzamot vonva a reneszánsz festészettel megjelenő centrálperspektíva technikája és az újkori zene tonális technikája között.<sup>4</sup> A párhuzam alapja pedig a műalkotás tartalmát alkotó összefüggéseknek az önazonos szubjektumra vonatkoztatása. Descartes, aki az önmaga gondolásában és az e gondolkodásra vonatkoztatott ideákban talál bizonyosságot, a zenei folyamatban is annak hallásra vonatkoztatását helyezi középpontba. *Compendium musicae* című zeneelméleti művében a hangközök aritmetikai osztásának a geometriai osztással szembeni előnyben részesítését azzal indokolja, hogy „az előzőben kevesebb dolgot kell észlelni, mivel minden különbség végig azonos. Ezért az érzék nem lesz annyira megerőltetve

---

<sup>1</sup> Theodor W. Adorno: *Az új zene filozófiája*. Budapest, Rózsavölgyi és Társa, 2017. 40-41. o. Fordította Csobó Péter György.

<sup>2</sup> Theodor W. Adorno: „Zum Verständnis Schönbergs”, in uő. *Gesammelte Schriften*. 18. kötet, *Musikalische Schriften V.* szerk. Rolf Tiedemann, Klaus Schulz. Frankfurt am Main, Suhrkamp 1984. 435. o.

<sup>3</sup> Theodor W. Adorno: „Klasszicizmus, romantika, új zene”, in uő. *Zene, filozófia, társadalom. Esszék*. Budapest, Gondolat, 1970. 222. o. Fordította Horváth Henrik.

<sup>4</sup> Pierre Boulez: „Form”, in szerk. Jean-Jacques Nattiez: *Orientations. Collected writings by Pierre Boulez*, London – Boston, Faber & Faber 1986. 90–96. o. Fordította Martin Cooper.

abbéli próbálkozásában, hogy mindent elkülönítetten érzékeljen.”<sup>5</sup> Az *Esztétikai előadásokban* Hegel a tonális zene struktúrájában a szubjektum objektiválásának és önmagához való visszatérésének lehetőségét fedezi fel. Ugyanis a zenei folyamat is ezt az önmagába visszatérő mozgást mutatja. A kiinduló konszonáns hármashangzat közvetlen egysége önmaga elidegenítésén, a diszsonancián keresztül jut el annak feloldása által saját megbékülő hármashangzatához.<sup>6</sup> A tonalitás nem más, mint az alaphang és az alaptéma mint önmagában bizonyos és önmagával azonos zenei szubjektum konjunktív szintézise. A tonális technika tehát nem egyszerűen a szubjektum közvetlen kifejezését látenssé tévő homlokzat – ahogy azt Adorno egy helyen jellemzi<sup>7</sup> –, hanem annak objektiválása, ahogy a szubjektum a zenét is önmaga kifejezésének médiumává igyekszik tenni.

Adornónak *Az új zene filozófiájában* található történeti elbeszélése azt mutatja meg, hogyan hatja át egyre inkább Beethoventól kezdve a szubjektum kifejezése a fejlesztés és a variáció technikája által azt a tonális keretet, mely saját objektiválását jelenti. A klasszicista zenében a tonális forma garantálja a zene szintetikus egységét. A forma korlátozott játékteret enged a szubjektum szabadsága számára, mely a téma kidolgozásában érvényesül. Míg a tizenennyolcadik század kezdetén a kidolgozás csak egy kis része a szonátaformának, Beethovennel a kidolgozás az egész folyamat központjává válik.<sup>8</sup> Ahogy Adorno később az *Esztétikai elméletben* fogalmaz, Beethoven számára a formai egység már nem szubsztanciális, azt létre kell hozni az *a priori* sokaság előzetes megformálása és megszelídítése, legyőzése által.<sup>9</sup> A Beethoven-töredékek között pedig több helyen is a következő hasonlatot találjuk: amiképp Kant az eleve adott, de már hanyatló ontológiát a szubjektum *a priori* szintetikus ítéleteiből levezetve reprodukálja, úgy reprodukálja Beethoven az előzetesen meglévő tonalitást a szubjektum szabadsága által. Ezt nevezi Adorno Beethoven kopernikuszi fordulatának.<sup>10</sup> *Az új zene filozófiájában* azt hangsúlyozza, hogy Beethovennél a kiindulási anyag önmagában jelentéktelen. Az alaptéma egy olyan motivikus mag, mely csak kidolgozásában, változásában, lehetőségei kibontakoztatásában, a zenei forma mozgásának

---

<sup>5</sup> René Descartes: *Compendium of Music (Compendium Musicae)*, American Institute of Musicology, 1961, 12. o. Fordította Walter Robert. A magyar fordítás tőlem – Cz. Gy.

<sup>6</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Esztétikai előadások. Harmadik kötet*, Budapest, Akadémia, 1980. 127–128. o., 141. sk. o., 146. o. Fordította Szemere Samu.

<sup>7</sup> Theodor W. Adorno: „Arnold Schönberg”, in uő. *Zene, filozófia, társadalom*. id. kiad. Fordította Barlay László.

<sup>8</sup> Adorno: *Az új zene filozófiája*, 62. sk. o. A könyv 1949-ben jelenik meg, de a Schönbergről szóló első részt Adorno még 1941-ben írja meg.

<sup>9</sup> Adorno: *Ästhetische Theorie*, szerk. Gretel Adorno – Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992. 212. o.

<sup>10</sup> Adorno: *Beethoven. Philosophie der Musik. Fragmente und Texte*, szerk. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1993. 35., 84., 146. töredékek.

eredményeként az, ami. Azonossága a nemazonosságban van, de benne meg is őrződik. Az egyén a totalitás által megformált, azonban a formálásban, a kidolgozásban a szubjektív munka érvényesül. Később Brahmsnál a kidolgozás a teljes szonátaformára kiterjed. Brahms az azonosként megőrzött témából a lehető legnagyobb fokú sokféleséget fejleszti ki. A szonátaformán belül az egész zenei folyamat szubjektíválódik.<sup>11</sup> Adorno Mahler-könyvében azt olvassuk, hogy a Mahlert megelőző zeneszerzők lemondanak a szubjektum konstitutív munkájáról, az „appercepció szintetikus egységéről”, ezzel együtt pedig a szintetizáló forma igazolásáról. Erre reagál Mahler azzal, hogy nála a szubjektív intenciók már szétfeszítik a zenei folyamatnak mint totalitásnak a harmonikus szintézisét.<sup>12</sup> Immár elvész a bizalom azzal szemben, hogy a szubjektum szintetikus öntevékenysége harmonikus totalitásként objektíválható.

*Az új zene filozófiájában* felvázolt történet végkifejlete az, hogy Schönberg addig feszíti a tonális formát, mígnem a hangok megdöntik a tonikus hármashangzat uralmát, és minden egyes hang autonómiára tesz szert. Az általános formától megszabadulva az atonalításban a szubjektum immár szabadon szervezheti meg a zenei anyag egészét.<sup>13</sup> A szabad atonalitás az önmagát közvetlenül kifejező szubjektum objektíválásának ígéretét hordozza magában.<sup>14</sup> Ez azonban nem lehet az önmagával azonos szubjektum, az a szintetizáló én, amely egy rögzített forma által uralja az anyagot és önmagát. A kompozíció eszköze immár nem lehet a mindent egy pontra vonatkoztató szintézis.<sup>15</sup> Olyan eszközre van szükség, mely úgy szervezi meg átfogó módon a zenét, hogy közben letiltja a tonális forma visszatérését. Erre szolgál a tizenkétfokú technika.

A dodekafónia keletkezésének és funkciójának megértéséhez érdemes beleolvasnunk Schönbergnek az e technika bevezetésének idejében (tehát az 1920-as évek környékén) született tanulmányaiba. Az új zene kérdéséről 1930-ban megjelent esszéjében úgy fogalmaz, hogy minden új és jelentős zene alapja a zenei gondolat (*Gedanke*). A gondolatot a kényszer teremti, melynek alapja az idő. A zenei gondolat szükségességét az adja, hogy amikor egy

---

<sup>11</sup> Adorno: *Az új zene filozófiája*, 63. sk. o. *Az új zene filozófiájában* adott elbeszélést találjuk meg a *Doktor Faustus* XXII. fejezetében is, melyet Adorno asszisztálásával Thomas Mann két évvel az új zenéről szóló tanulmány elkészülte után, 1943-tól kezdett írni. A történeti elbeszélést itt Mann annak a zeneszerzőnek a szájába adja, aki számára e narratívából a tizenkétfokú technika következik. Thomas Mann: *Doktor Faustus. Adrian Leverkühn német zeneszerző élete. Elmondja egy barátja*, Budapest, Európa 1967. 239–243. o. Fordította Szöllösy Klára.

<sup>12</sup> Adorno: *Mahler. Egy zenei fiziognómia*, Budapest, Rózsavölgyi és Társa, 2018. 80. o. és 85. o. Fordította Weiss János.

<sup>13</sup> Adorno: *Az új zene filozófiája*, 60. o.

<sup>14</sup> Adorno: *Klasszicizmus, romantika, új zene*. 225. o.

<sup>15</sup> Theodor W. Adorno: „Über einige Relationen zwischen Musik und Malerei”, in uő. *Gesammelte Schriften*. 16. kötet, *Musikalische Schriften I-III*, szerk. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978. 635. o.

hanghoz hozzáillesztünk egy újabb hangot, ezzel kétségessé tesszük az előző hang jelentését. Immár nem világos, hogy melyik hangot tekintjük vonatkoztatási alpnak. A nyugtalanság minden egyes újabb hang belépésével folyamatosan növekszik. Mindez nemcsak a dallam, hanem a ritmus dimenziójára is érvényes. A kompozíciós gondolat az, amelynek révén az egyensúly helyreáll.<sup>16</sup> Schönberg egy kései, már Amerikában megjelent szövege a „*Gedanke*” szót az „*idea*” kifejezéssel adja vissza.<sup>17</sup> Az utóbbi fogalomra egy 1953-as feljegyzésében Adorno is hivatkozik, hozzátéve, hogy Schönberg itt az ideát mint az egészet hegeli értelemben használja.<sup>18</sup>

Egy 1926-os tanulmányában Schönberg úgy fogalmaz, hogy tonalitás és dodekafónia nem rendszerek, hanem pusztán eszközök a zenei gondolat megvalósítása számára. A gondolkodás kényszere által az összefüggést alkotó elemeket úgy rendezzük el, hogy az események lefolyásának ideje alatt az összefüggések érzéki megragadása, értelmük felfogása lehetőségessé váljon. Ezt a leginkább az teszi lehetővé, ha a hangokat a lehető legkisebb nehézséggel tudjuk egy alapul szolgáló hangra vonatkoztatni.<sup>19</sup> Ebben áll a tonalitás alapelve. Karteziánus hagyományunkban a zenei jelenségek is egy önazonos alapra vonatkoztatásukban válnak érthetővé, sőt magától értetődővé. Schönberg ugyanebben a tanulmányban a tonalitás következő definícióját adja:

A tonalitás akkor jön létre, amikor csakis olyan elemekkel találkozni, amelyek minden további nélkül vonatkoztathatók egy alaphangra, ezek az elemek pedig úgy igazodnak, hogy a vonatkoztathatóság érzékileg is megragadható legyen; vagy amikor olyan eszközök alkalmazására kerül sor, amelyek az alaphangtól távolabb eső elemek vonatkoztathatóságát is lehetővé teszik. A tonalitás hatása abban áll, hogy az összes harmóniai esemény egy alaphangra történő vonatkoztathatósága igazi összefüggést teremt ezen események között.<sup>20</sup>

Minél távolabb állnak a hangok, annál több köztes tag szükséges az összefüggés felismeréséhez, és így annál nehezebb az értelem megragadása. A tonalitás tehát nem öncél, hanem eszköz arra, hogy a zenei folyamatok érzékileg könnyen megragadhatókká váljanak.

---

<sup>16</sup> Arnold Schönberg: „Új zene, elavult zene, stílus és gondolat”, in Arnold Schönberg é. m.: *Írások az új zenéről*, Budapest, Rózsavölgyi és Társa 2010. 268. o. Fordította Balázs István.

<sup>17</sup> Arnold Schönberg: *Style and Idea*. New York, Philosophical Library, 1950. 49. o. A szöveg korábbi, német nyelvű verziójában a *Gedanke* szó szerepel. Vö. uő. *Stil und Gedanke. Aufsätze zur Musik*, szerk. Ivan Vojtech, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1976. 33. o.

<sup>18</sup> Adorno: *Beethoven*, 37. töredék. Lásd erről uo. 57. lj.

<sup>19</sup> Schönberg: „Érzület vagy felismerés?”, in Schönberg é. m.: *Írások az új zenéről*, id. kiad. 242. o. Fordította Balázs István.

<sup>20</sup> Uo. 246. o.

Idővel azonban a zenei folyamatban egyre inkább növekedett azoknak a hangoknak a száma, melyek értéke többértelműséget hordozott magában, és így nem lehetett közvetlenül az alaphangra vonatkoztatni. Ennek eredményeképp az alaphang hatásköre egyre kevésbé vált érzékileg megragadhatóvá.<sup>21</sup>

Mármint a zenei folyamatban minden elhangzó hang arra vonatkozó törekvést foglal magában, hogy alaphanggá váljon. Ezt a törekvést erősítik meg a hangra épülő hármashangzatok. Rövid formák esetében egy hármashangzat alapvető módon határozza meg mindazt, ami következik, de visszamenőlegesen azt is, ami korábban történt. Ez teszi indokolttá Schönberg számára olyan eszközök keresését, melyekkel a konszonáns hangzatok kizárhatók.<sup>22</sup> Ilyen eszköz a tizenkétfokú technika, mely megtiltja, hogy valamelyik hang más hangok rovására túlsúlyba kerülhessen és így vonatkoztatási alapként érvényesüljön. Ezt egyrészt ismétlésének tilalmával, másrészt hármashangzatok képzésének tilalmával éri el. Ehelyett egy olyan sor (*Reihe*) meghatározását írja elő, amelyben mind a tizenkét kromatikus hang egyszer szerepel, és amely a zenei folyamatban a variációk által a hangok közötti kapcsolódások alapelveként érvényesül. Schönberg saját *Összhangzattanában* elutasítja, hogy e technikát az „atonális” jelzővel illessük, amely szó szerint a hang tagadását jelentené. Minden, ami egy hangsorból származik, tonális. Ez lehet az egyetlen alaphangra történő vonatkoztatás, de lehet bonyolult kötések által megteremtett kapcsolódás is. Mind az alaphangra vonatkoztatás, mind a hangok alaphang nélküli kapcsolódása tonális technika.<sup>23</sup>

Az iménti tanulmány megjelenésének évében Alban Bergnek írt levelében Adorno arról értekezik, hogy a tizenkétfokú technika regulatív funkcióval bír, mely a tonalitás maradványainak távoltartására szolgál. Ezért csak „negatív” módon alkalmazható, és nem válhat pozitív kompozíciós kánonná.<sup>24</sup> 1955-ös Schönberg-esszéjében Adorno úgy fogalmaz, hogy a tizenkétfokú technika „a teljesen felszabadított, a tonális maradványoktól megtisztított anyag szintézise”.<sup>25</sup> Ehhez egy olyan hangköz-tudat szükséges, mely a kompozíció során a tizenkét hang lehetséges intervallum-kapcsolatainak teljes gazdagságát képes felhasználni.<sup>26</sup> A dodekafon technika az egyenjogú hangok komplex konnektív szintézisét teszi lehetővé.

---

<sup>21</sup> Uo. 243–244. o.

<sup>22</sup> Uo. 248. o.

<sup>23</sup> Arnold Schönberg: *Harmonielehre*. Wien, Universal Edition, 1922. 487. sk. o. Idézi Schönberg: *Érzület vagy felismerés?*, 249. o. 5. l.j.

<sup>24</sup> „Levél Bergnek, 1926. aug. 19.”, in Theodor W. Adorno – Alban Berg: *Briefwechsel 1925–1935. Briefe und Briefwechsel*. 2. kötet, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997. 70–73. o.

<sup>25</sup> Adorno: *Zum Verständnis Schönbergs*, 443. o.

<sup>26</sup> Adorno: *Klasszicizmus, romantika, új zene*, 224. o.

Ahogy Adorno a Schönbergről megemlékező 1952-es tanulmányában hangsúlyozza, ez nem jelenti azt, hogy a dodekafónia a tonalitást pótolja. A tizenkét hangból álló sor nem a kompozíció tartalma, nem zenei téma, mely a folyamat elején bemutatásra, majd később kidolgozásra kerül. A sor *a priori* konstrukciója megelőzi magát a zenei folyamatot, annak előfeltétele, vagyis nem kerül bemutatásra, csak variációi jelennek meg. Az anyag előkészítése még nem konstituál formát: annak regulatív elve csupán. Ami konstitutív, az a variációk által meghatározott konnektív rend. A tizenkéthangú sor ezért a tonalitással ellentétben nem határozhat meg zenei teret, melyben a mű kibontakozik, s mely előre szabályozza a szubjektum szemléletét. A sor az a legkisebb egység, amely lehetővé teszi a vonatkoztatási pont nélkül kapcsolódó hangok szintetikus egészének megkomponálását. Ha maga a sor megjelenne, a szintézis atomjaira esne szét.<sup>27</sup> A sor előfeltételként határozza meg a hangok konnekcióját, szemben a tonalitással, amely közvetlenül a zenei folyamatban határozza meg a hangok konjunkcióját.

A tonalitás olyan vonatkozató szintézisként objektiválja a szubjektumot, melynek harmonikus egésze látenssé is teszi a szubjektumot. Ezzel szemben a dodekafónia a szubjektum közvetlen önkifejezését objektiváló eszközként ígéri meg magát. A szonátaforma egy bemutatott és később visszatérő téma kidolgozását és variálását jelenti: így őrzi meg a téma azonosságát a nemazonosságban. A tizenkétfokú technikával komponált művekben azonban nem egy önmagával azonos téma változásáról van szó, hanem minden azonosság nélküli pusztán változásról. A sor csak előfeltevése a kompozíciónak. Ám *Az új zene filozófiájának* kritikája szerint épp mert a variáció a zene egészét uralja, a totálissá vált dinamika statikusságba csap át. Mivel nincs alaptéma, nincs helye a kidolgozásnak és a fejlesztésnek. Miközben a technika felszabadítja a zenét, egyúttal láncra is veri. A szubjektum egy racionális rendszer segítségével hatalmában tartja a zenét, de ezzel ő maga válik e rendszer foglyává. A zene számok zárt és áttekinthetetlen rendszerévé válik, amelyben a hangok meghatározott sorai törvények és célok. Ez viszont az asztrológiához és a babonához közelíti a racionalitást. A dodekafónia technikája azzal kecsegtetett, hogy a zene mágiája feloldódik az észben, végül azonban az emberi ész oldódik fel a mágiában. A racionális uralom az ellen a szubjektív autonómia ellen fordul, amelynek nevében kiépült. Adorno kritikája szerint ezáltal a zenei anyag elidegenedik a szubjektumtól, felette uralkodó hatalommá válik, és önmaga kényszere alá veti a szubjektumot. Mindez annak a társadalmi folyamatnak a nyomát hordozza magán, ahogy a természet felett

---

<sup>27</sup> Adorno: *Arnold Schönberg*, 153. sk. o.

gyakorolt uralom az ellen a szubjektív autonómia ellen fordul, amelynek nevében kiépült. Az ember behódol az általa létrehozott technikának.<sup>28</sup>

Azonban ha a zenei szubjektum objektíválása történetileg a tonalitás kialakulásához és fejlődéséhez kapcsolódik, ha a szubjektum nemcsak absztrakt tagadás, hanem önmaga azonosságának megőrzése a nemazonosban, vagyis önmagára vonatkoztató szintézis, akkor e szintézis felbomlásával maga a szubjektum oldódik fel. Az új szintézis, Adorno kifejezésével „a felszabadított anyag szintézise”, az egyenrangú hangok kapcsolódásainak egysége már az összefüggések megszervezésének olyan módja, melyben a zenei szubjektum nem jelenhet meg.

Az új zene előregedéséről 1955-ben írt tanulmányában Adorno a második világháború utáni tendenciákat veszi szemügyre. A szeriális zene totális organizációjában a kozmosz túlhatalmának győzelmét látja a szubjektum felett. Az előregedő új zene feladja a szubjektivitást, hogy a szeriális matematikai összefüggéseinek objektív rendje alá vesse azt. Ez valójában az individualitás dezintegrációját mutatja.<sup>29</sup> Ezt a kritikát találjuk az *Esztétikai elmélet*ben is. Azzal, hogy a Schönberget követő generáció elmossa a különbséget a tizenkéthangú anyag előkészítése és a komponálás között, zenei önelidegenedést hajt végre.<sup>30</sup> Az 1964-es *Schwierigkeiten* című esszé mindezt kiegészíti azzal, hogy ebből a determinizmussal szemben fellépő aleatorikus zene sem jelent kiutat: ez éppolyan idegen a szubjektumtól, mint a szerializmus. Mindkettő egy kvázi-fizikai objektivitásnak veti alá a zenei

---

<sup>28</sup> Adorno: *Az új zene filozófiája*, 75. o., 126. o. Az ész és a mágia viszonyát a tizenkétfokú technikát illetően vö. Mann: *Doktor Faustus*, 244. o., ahol Adorno Schönberggel szemben *Az új zene filozófiájában* megfogalmazott kritikáját Mann Leverkühn és barátja, az elbeszélő dialógusaként dramatizálja: „– Mindössze annyit akarok mondani, hogy ellentéteid, már amennyiben ellentéteseknek szánod őket, mit sem nyomnak a latban annak az ősrégi váagnak a beteljesüléséhez képest, hogy minden hangzást rendszerbe és rendbe foglaljunk, és a zene mágikus lényegét emberi ésszé oldjuk.

– A humanista becsületemnél fogva akarsz megnyerni – válaszoltam. – Emberi ész! És ennek ellenére, már bocsáss meg, de minden második szavad a »konstelláció«! Ez pedig inkább az asztrológiába tartozik. Abban a racionalizmusban, amelyet idézel, sok a babonáság; az ilyen ráció nagyon is hisz a megfoghatatlan, homályos démoni erőkből, amelyek a szerencsejátékban, a kártyavetésben, a sorsolásban, előjelek értelmezésében kísértének. Szerintem éppen megfordítva van, mint állítod: ez a te rendszered mágiává oldja fel az emberi értelmet. Adrian halántékához emelte ökölbe szorított kezét.

– Ész, és mágia találkozik és eggyé válik abban, amit bölcsességnek, beavatottságnak szokás nevezni, a csillagokba, a számokba vetett hitben...

Erre már nem válaszoltam, mert láttam, hogy erős fájdalmi vannak. Érzésem szerint mindaz, amit mondott, magán viselte a fájdalom bélyegét, mintegy fájdalomban fogant, akármennyire szellemes és meggondolkoztató volt is.”

A fejezet azzal a képpel zárul, hogy este hazafelé menet Leverkühn és barátja megállnak egy tiszta vizű, befelé gyorsan mélyülő tónál: „– Hideg – jegyezte meg Adrian, s fejével a vízre bökött. – Most nem lehet benne fürdeni. Hideg – ismételte kisvártatva, s ezúttal feltűnően megborzongott, ahogy kimondta; azután sarkon fordult, elindult.” Uo. 245. o.

<sup>29</sup> Theodor W. Adorno: „Das Altern der Neuen Musik”, in uő. *Gesammelte Schriften*. 14. kötet, *Dissonanzen. Einleitung in die Musiksoziologie*, szerk. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973. 154. o., 165. o.

<sup>30</sup> Adorno: *Ästhetische Theorie*, 215. o.

történést – írja Adorno.<sup>31</sup> Ám vajon a szubjektum dezintegrációjának folyamata nem akkor vette-e kezdetét, amikor az önazonosságát hordozó szintézis feloldódott a vonatkoztatási pont nélküli hangok konnektív szintézisében? Eszerint a kozmosz győzelme a szubjektum felett már a sor elvében kódolva volt. Talán ebben a tendenciában is a társadalmi folyamatok nyomait láthatjuk. A XX. század egyre extenzívebb és intenzívebb kapcsolati terében maga a szubjektum mint szintetizáló alap válik kérdésessé.

---

<sup>31</sup> Theodor W. Adorno: „Schwierigkeiten”, in uő. *Gesammelte Schriften*. 17. kötet, *Musikalische Schriften IV*, szerk. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982. 270. o.

Deczki Sarolta

## „A kultúra higiénéje” – a kortárs irodalomkritikáról

Tanulmányom címét Radnóti Sándor *A piknik* című kritikagyűjteményének bevezető írásából kölcsönöztem. A szerző a napi és zsrnálkritikák védelmében használja Frank Kermode frappáns jellemzését, mely szerint az effajta kritika „az irodalmi kultúra higiénéjének alapvető eleme”<sup>1</sup>. Ebben a minőségben pedig a kritika „a kultúráról való nyilvános beszélgetés”<sup>2</sup>, és mivel ez a „normatív közélet fennmaradásának záloga és tünete”<sup>3</sup>, ezért lehet a kritikust is közszereplőnek tartani. Akinek ebbéli minőségében az a feladata, hogy megjelenítse a tájékozott olvasót, aki maga is a közönség része. Azzal az állítással pedig, hogy a kritikus: *közszereplő*, egy olyan vitában foglal állást Radnóti, mely a mai napig sem jutott nyugvópontra.

Ez a meglátás azt jelenti, hogy a kritikus, bár magánvéleményt közöl, ezt a nyilvánosság terében teszi, a diskurzus formálásának igényével. S éppen ezért nem is lehet a kritika autonóm diskurzus, hanem heteronóm: mert kontextusa van, állást foglal, vitatkozik, elveket képvisel. Radnóti ugyanakkor leszögezi, hogy az autonómia és a heteronómia egymásra vonatkoztatott viszonyfogalmak, és egyre alacsonyabb színvonalú az a kritika, mely nem reflektál a másikra. A moralizálás, vagy ellentéte, az esztétizálás a kétpólusú mozgástér előállításáért felelős, és a kritikai diskurzus primitivizálódását jelzi, ha irodalmi művekkel szemben morális, politikai vagy társadalmi elvárásokat érvényesítenek.

Amikor Radnóti 2000-ben ezt a bevezetőt írta, ennek az állásfoglalásnak különös súlya volt a rossz emlékéű viták után, melyek a kritika tudományossága körül folytak, de manapság is sok tanulságot hordoz. A kilencvenes évek elején hirtelen és dömpingszerűen megjelenő elméletek újdonságértéke eltűnt, mint ahogyan a tudományos kritika is látványosan visszaszorult a folyóiratokból. Ez nem azt jelenti, hogy maga a tudomány vagy az elmélet is eltűnt volna a kritikákból, hanem azt, hogy kevésbé látványos módon beépült a bírálatok érvrendszerébe.

Ugyanakkor a Radnóti által felvetett problémák a kritika autonómiája és heteronómiája körül nemcsak érvényesek mind a mai napig, de kihívást is jelentenek a napi kritikai gyakorlatban. Továbbá a kultúra higiénéjére is égető szükség van manapság is, és a kritikus ma sem tudja megúszni, hogy ne közszereplőként lépjen föl, sőt, egyre gyakrabban azzal

---

<sup>1</sup> Frank Kermode: „Edmund Wilson”, in uő. *Modern Essays*, Glasgow, Fontana Press, 1990. 125. o. Idézi: Radnóti Sándor: *A piknik*, Budapest, Magvető, 2000. 25. o.

<sup>2</sup> Uo. 26. o.

<sup>3</sup> Uo.

szembesülünk, hogy a szakmai érvek politikai erőterbe kerülnek, és az esztétikai szempontok mellé felzárkóznak a politikai szempontok is. Ennek azonban több oka van, és nem is feltétlenül jelent mind rosszat.

Az első ok a közélet és vele az irodalmi élet egyre nagyobb mértékű átpolitizáltsága, amire nem is érdemes sok szót vesztegetni, hiszen ebben élünk. Ennek eredményeképpen nagy múltú intézmények, folyóiratok veszítették el támogatásuk egy részét, szűntek meg, egyes írók nem kívánatosak már a közmédiában, és irdatlan összegeket költenek a kurzus által létrehozott szervezetekre. Ennek az egyik legkárosabb következménye, hogy esztétikai teljesítményeket politikai alapon ítélnék meg, és jelentős írók szorulnak ki a nyilvánosságból, vagy éppen hecckampány áldozatai lesznek, míg a hatalomhoz közel álló írók, kritikusok részéről nem látni olyan teljesítményt, mely arányban állna támogatásuk mértékével.

A másik két ok sokkal inkább kötődik az irodalom belső alakulásfolyamataihoz, és valamelyest össze is függ egymással: az egyik az, hogy az irodalomban is egyre markánsabban jelennek meg politikai vagy politikaiként is olvasható tartalmak, valamint – ezzel párhuzamosan és szoros összefüggésben – az irodalomtudományban és a kritikában is. Ez a viszonylag új fejlemény sokkal izgalmasabb az előbbinél, noha természetesen nem független tőle. Mégpedig azért izgalmas, mert a kilencvenes években és a kétezres évek elején még korántsem volt egyértelmű, hogy politikai-társadalmi tartalmaknak bármi keresnivalójuk van a kritikában és az irodalomban.

Hiszen a már emlegetett kritikavita egyik téje is ez volt: a tudományos kritika gyakorlóí számára evidencia volt a valóságelv felfüggesztése, és az, hogy csupán az irodalmi szöveg nyelvi megalkotottságát tartották szem előtt. Azok a művek, melyek referenciális olvasatot hívtak elő, a kritikusi figyelem perifériájára kerültek, míg azok a szövegek, melyeken jól lehetett demonstrálni az éppen divatos elméletek állításait, a fősodorba. Példának okáért Garaczi László *Nincs alvás!* című rövidpróza kötetének jutott az a kétes dicsőség, hogy a kritikavita apropójává váljon, és a tudományos kritika hívei rajta demonstrálják elméleteik korszerűségét.

Azok az irodalmi művek, melyekre kevésbé volt jellemző a posztmodern ontológiai derű, játékosság, ironia, hanem ehelyett valamilyen társadalmi probléma jelent meg bennük, és azok a kritikusok, akik ezeket a műveket nagyra értékelték, a „tragizáló hermeneutika” címkét kapták. Szirák Péter szerint a honi értelmezői körök egy része nem tudta tartani a lépést az új prózapoétikai folyamatokkal, és „a magyar irodalmi hagyomány által erőteljesen meghatározott befogadói kondicionáltsága folytán a kontinuitást s ezzel együtt a közösségi-tragikus létértelmezést preferálja. Pontosabban a léthez való odatartozás közösségi és/vagy

egyértelműen tragikus-negatív módját”<sup>4</sup>. Szirák úgy gondolja, éppen ez az attitűd teszi érthetővé Bodor Ádám műveinek széleskörű sikerét. A „közösségi-tragikus létértelmezés” mint etikai-esztétikai beállítódás leírása és elmarasztalása a kritikavítában Bónus Tibor hozzászólásaiban is fontos szerephez jut, aki a „derűs bizonytalanság” éthoszára apellál. Szerinte akkor tudunk termékeny párbeszédbe bocsátkozni a legújabb prózával, ha lemondunk „a modernség tragizáló és esztétista eszményéről”<sup>5</sup>. Csakhogy ez azt jelenti, hogy bizonyos nyelvek, beszédmódok, életformák, a „valóság” egyes elemei eleve kirekesztődnek az irodalmi diskurzusból, mely egyébként lépten-nyomon a dialógus-elvevire hivatkozik.

Ez a két kritikus alapállás jól reprezentálja a kilencvenes évek közepének egyik legnépszerűbb kritikai elméletét és gyakorlatát, mely körül iskola jött létre. Az iskola pedig létrehozta a maga kánonját, melyből olyan fontos szerzők szorultak ki, mint például Tar Sándor, akinek a neve sem fordul elő Kulcsár Szabó Ernő 1994-es irodalomtörténetében, márpedig ez volt az a munka, mely a kilencvenes évek második felétől egészen napjainkig nagy befolyást gyakorolt az irodalomtörténeti és kritikai gondolkodásra.

Az irodalom és politikum kérdését Sári B. László 2006-os *Hattyú és görény* című munkája vetette fel az irodalomtudományban és -kritikában. Helyzetértékelése az, hogy a „rendszerátalakítás utáni kritikai és irodalomelméleti diskurzusok alapvetően [...] történeti okokból igyekeznek irodalom és politika között a tisztes távolságot megtartani”<sup>6</sup>. Ezzel szemben Sári arra apellál, hogy a politikai fogalmát nem az irodalommal szemben kell meghatározni, hanem olyan közegként, mely áthatja az irodalmat és a kultúrát, „biztosítva számukra a diszkurzív teret, a megszólalás keretfeltételeit”<sup>7</sup>. A politikai olvasat lehetőségének kiiktatása értelmezési deficitet jelent, vagy a dekonstrukció nyelvén: a szemiózis folyamatának a korlátozását, hiszen letilt vagy legalábbis figyelmen kívül hagy releváns társadalmi és politikai szempontokat.

Hasonlóképpen érvel Németh Zoltán is, aki az értelmezési lehetőségek szűkítésének tartja, ha nem lehet bevonni a referenciális és a tapasztalati dimenziókat is az értelmezésbe, és úgy véli, értelmetlen önkorlátozást hajtunk végre, ha ezt a szempontot figyelmen kívül hagyjuk. Továbbá a posztstrukturalizmusról és a belőle származó elméletekről azt állítja, hogy mindezeknek „sajátos vakfoltja az, hogy önnön meghatározottságai[k]nál fogva képtelen[ek]

---

<sup>4</sup> Szirák Péter: „A bizonytalanság szabadsága: Szempontok az évtizedforduló prózájának értelmezéséhez”, *Jelenkor*, 1994/2. 137. o.

<sup>5</sup> Bónus Tibor: „A Nincs alvás! és a prózakritika”, *Jelenkor* 1996/1. 93. o.

<sup>6</sup> Sári B. László: *Hattyú és görény*. Pozsony, Kalligram, 2006. 14. o.

<sup>7</sup> Uo.

szembesülni a referencialitás lehetőségével, a referencialitással mint jelentéskonstituáló vagy – fogalmazzunk még meredekebben – jelentésszemináló erővel”<sup>8</sup>.

Horváth Györgyi *Utazó elméletek* című könyvében írja: „arról, hogy az irodalomtudományos tudás társadalmi kontextusokba ágyazódik, a kétezres évek elejéig nem volt szokás beszélni Magyarországon”<sup>9</sup>. Az irodalomtudományban az a sajátos helyzet alakult ki, hogy mire a kritikai elméletek Kelet-Európába értek, addigra „depolitizálódtak”, elveszítették ideológiaikritikai jellegüket, a politikai tartalmak kilúgozódtak belőlük. Szinte doktrínává vált, hogy az irodalomkritikának egyedül a szöveggel, szövegimmanens jelenségekkel van dolga, és nem sok köze van a rajta kívüli valósághoz, így a politikai kontextusokhoz sem.

Ez a helyzet változott meg a kétezres évek második felétől, amikor egyre több olyan irodalmi mű jelent meg, melyeket már nem lehetett vagy nem volt érdemes a referencialitás és a politikum figyelmen kívül hagyásával értelmezni: többek között Bódis Kriszta: *Kemény vaj* (2003), Barnás Ferenc: *A kilencedik* (2006) és Oravecz Imre: *Ondrok gödre* (2007) című regényeit említhetjük. 2003-ban és 2004-ben megjelentek Tar Sándor utolsó kötetei, ezekre azonban már jóval kevesebb kritikai figyelem irányult, mint a lelepleződése előtt megjelent kötetekre. A 2010-es évektől pedig egyre több olyan irodalmi alkotás jelent meg, melyeket lehetetlen úgy értelmezni, hogy nem veszünk tudomást a társadalmi-politikai kontextusról. Sőt, a művek egy része kifejezetten performatív karakterű, cselekvésként értelmezi magát, állást foglal, és ezáltal a társadalmi-politikai erőterben pozicionálódik.

Több kortárs író is ebben a szellemben nyilatkozik: Szilasi László például azt mondja egy vele készített interjúban, hogy *A harmadik híd* című regényét úgy értelmezi, mint a felejtés ellen történő munkát, melyet a közösség számára végez el.

*A harmadik híd* megírásával például a hajléktalanság körülményei között élő embereket próbáltam közelebről tanulmányozni. Ezt pedig úgy éltem meg, mint *a felejtés ellen történő munkát*. [...M]indig rettenetes traumáink keletkeztek abból, amikor megpróbáltuk magunkat felejtésre ítélni. Úgy látom, hogy nemcsak elmúlt dolgokat, hanem olyanokat is megpróbálunk elfelejteni, amelyek most történnek, például a hajléktalanokat. *Szerintem az ember fontos*

---

<sup>8</sup> Németh Zoltán: „A próza lázadása”, *Bárka*, 2001/5. 73. o.

<sup>9</sup> Horváth Györgyi: *Utazó elméletek. Angolszász politikai elméletek kelet-európai kontextusban*, OPUS Irodalomelméleti tanulmányok 15, Budapest, Balassi Kiadó, 2014. 107. o.

*munkát végez a közösségének, amikor megpróbál egy-két ilyen dolgot föltárni, visszaemlíni a felejtésből, nem ritkán a szándékos elfelejtésből, mesterséges megfeledkezésből.*<sup>10</sup>

Kiss Tibor Noé pedig azt állítja, hogy

engem a tehetetlenség, a kiszolgáltatottság és a kirekesztettség érdekel, és azok az emberek, akik ilyen helyzetben élnek. A saját transzneműségem történetét is leginkább a tehetetlenség fogalmával tudom megragadni. Az *Aludnod kellene* szereplőinek és Magyarországon most már milliós nagyságrendű számban sokaknak ugyanígy a tehetetlenség az osztályrészük, csak egészen más okok miatt.<sup>11</sup>

És érdemes még idézni Zoltán Gábort is, aki egy interjúban azt mondja, hogy „nem múlt el az az érzésem, hogy semmi sem zárult le 1945-ben, és hogy már jó ideje és egyre fokozódó mértékben újulnak meg a húszas, harmincas, negyvenes évek tendenciái.”<sup>12</sup> Ezek az állásfoglalások azt jelzik, hogy a fenti írók számára a társadalmi-politikai kontextus nem csupán magától értetődő, természetes adottságot, értelmezési keretet, referenciát jelent, hanem lehetőség szerint átformálandó valóságot. A felejtés elleni munka perlokúciós aktus: olyan történetekről ad hírt, melyek a világról való tudásunkat gyarapítják, és ezáltal identitás-, esetleg cselekvésformáló erővel bírnak.

A 2010-es évektől egyre erősebben van jelen a kortárs irodalomban az a szándék, hogy a szerzők aktuális társadalmi, politikai problémákat tematizáljanak, olyan társadalmi jelenségekre hívják fel a figyelmet, melyeket hallgatás övez. Feltűnő módon megszorodtak azok a művek, melyek

- a társadalmi kirekesztés, a szegénység, a periféria létmódjait mutatják fel (Tóth Krisztina: *Akvárium*; Borbély Szilárd: *Nincstelenség*; Juhász Tibor: *Salgó blues*; Szilasi László: *A harmadik híd*; Kiss Tibor Noé: *Aludnod kellene*, és a többi),

---

<sup>10</sup> Hercsel Adél: „»Mindenki gyűlöli mindenkit, aki veszélyes a tb-jére« – interjú Szilasi Lászlóval”, *hvg.hu*, [http://hvg.hu/kultura/20140305\\_Mindenki\\_gyulol\\_mindenkit\\_aki\\_veszelyes](http://hvg.hu/kultura/20140305_Mindenki_gyulol_mindenkit_aki_veszelyes) (Utolsó megtekintés: 2021. 09. 28.) A kiemelések tőlem – D. S.

<sup>11</sup> Pálos Máté: „Nem azért hordok női ruhát, hogy provokáljak – beszélgetés Kiss Tibor Noéval”, *origo.hu*, <http://www.origo.hu/kultura/kotve-fuzve/20150723-kiss-tibor-noe-irodalom-regeny-foci-transznemuseg-tarsadalmi-erzekenyseg.html> (Utolsó megtekintés: 2021. 09. 28.)

<sup>12</sup> Békefy Teodóra – Nagy Gabriella: „Nem tudom másként látni a világot, mint úgy, hogy az ember szabad – beszélgetés Zoltán Gáborral”, *litera.hu*, <https://litera.hu/magazin/interju/interju-zoltan-gaborral.html> (Utolsó megtekintés: 2021. 09. 28.)

- a műtfeldolgozás fogyatékoságaival szembesítenek (Zoltán Gábor: *Orgia, Szomszéd*; Závada Pál: *Természetes fény, Wanderer, Egy piaci nap*; Forgách András: *Élő kötet nem marad*)
- a női létezés kiszolgáltatottságára mutatnak rá (Babarczi Eszter: *A mérgezett nő*; Tompa Andrea: *Omerta*; Szeifert Natália: *Az altató szerekről*; Péterfy-Novák Éva: *Egyasszony*).

2011-ben kezdte el írni Parti Nagy Lajos *Magyar mesék* címmel kis szatíráit az aktuális politikai történésekre reagálva, majd 2012-ben jelent meg Bárány Tibor szerkesztésében az *Édes hazám* című antológia, mely a *Kortárs közéleti versek* alcímmel orientálja az olvasót. Az alcímet az *Utószó* magyarázza meg:

Haza, társadalmi szolidaritás, versengő politikai értékek, a történelmi múlt feldolgozása, a demokratikus hatalomgyakorlás alapelvei, a társadalmi és politikai korrupció felszámolásának előfeltételei – fogalmak, amelyeket újragondolhatunk, és problémák, amelyekre megoldást találhatunk, ha odafigyelünk a kortárs közéleti versek *nem kiszámítható* válaszaira.<sup>13</sup>

2012-ben, a kötet megjelenése idején már lezajlott az a kritikai vita, mely a politikai költészet kérdései körül alakult ki az *Élet és Irodalom* hasábjain, s melynek kezdetét a Radnóti Sándor és Bán Zoltán András közötti nyilvános levélváltás jelentette.<sup>14</sup> Ebben írja Bán Zoltán András, hogy „éppen ez lenne/lehetne egy manapság is érvényes politikai líra kiindulópontja; az érzés, hogy a politika meghatározza valaki életét. Pontosabban az, hogy a politika nem más, mint a történelem érzéki-mindennapi megélése.”<sup>15</sup> – ahogyan ezt Sári B. Lászlónál is olvashattuk. Radnóti Sándor pedig így összegez:

a politikai szenvedélyek éppoly legitim tárgyai a költészetnek, mint a szerelmi vágy vagy Isten, a test vagy a halál. És hogy valamiről rettenetesen lecsúszunk, ha a „köz”-t és a „magán”-t szigorúan külön tartjuk, mint a Kádár-rendszerben [...], ha jól kidühöngjük magunkat (tüntetünk, aláírunk, undorodunk) azon, hogy egy demagóg, program nélküli párt

<sup>13</sup> Bárány Tibor: „Utószó”, in Bárány Tibor (szerk.): *Édes hazám*, Budapest, Magvető, 2012. 368. o.

<sup>14</sup> Bán Zoltán András – Radnóti Sándor: „A magyar politikai költészetéről: Levélváltás”, *Élet és Irodalom*, 2011/46., <https://www.es.hu/cikk/2011-11-20/ban-zoltan-andras-radnoti-sandor/a-magyar-politikai-kolteszetrol.html> (Utolsó megtekintés: 2021. 09. 28.)

<sup>15</sup> Uo.

megszállja az országot és egyre több vonását ölti magára a klasszikus diktatúrának, jogfoszt, népnéz – majd visszavonulunk steril íróasztalunkhoz.<sup>16</sup>

Ezt követően pedig hosszas vita indult meg a lap hasábjain a politikai költészet esélyeiről napjainkban, mely után már teljesen legitim érvelési stratégiának tűnt a valóságra, valamint a politikai-társadalmi problémákra való hivatkozás a kritikai beszédmódban is.

Ez azonban nem csupán az irodalom és a kritika „önelvű” változásaiból következik, hanem az irodalom fórumainak az átalakulásából. A 2007-es „kis” kritikavita egyik fő tétje az volt, hogy milyen hatást gyakorolt az internetes kritika a kritikára általában. Dióhéjban: a tudományos beszédmód végképp redukálódott, vagy szinte el is tűnt, és jócskán megnőtt a közérthetőség igénye és szándéka, vagyis a Radnóti Sándor által „szolgáltató kritikának” nevezett kritika iránti igény, mely kontextualizálja a bírálat tárgyát. A napilapkritikák eltűnéséért talán kárpótolnak valamelyest a netes fórumok, ahol nagyon sok profi és amatőr olvasó osztja meg tapasztalatait, olvasatait – kulturális higiéniénkről gondoskodva. S az utóbbi időszak fejleményei eldöntötték az autonómia és a heteronómia kérdéseit is. A kritika annyiban heteronóm, hogy hangsúlyozottan kontextualizál, adott esetben állást foglal, s annyiban autonóm, amennyiben mindezt mindenféle politikai, intézményi, személyi befolyástól függetlenül teszi.

Érdekes kísérlet lenne diskurzuselemzéssel kimutatni, hogyan változott a kritikai diskurzus szókészlete a kilencvenes évektől napjainkig. Erre azonban ehelyt nincs lehetőség, de ha végigolvassuk egy kortárs irodalmi mű, Juhász Tibor *Salgó blues* című kötetének recepcióját, akkor bizonyos változásokra felfigyelhetünk a kritikai nyelvhasználatban. Kovács Boglárka azt írja róla, hogy „pontos körképet ad Salgótarján állapotáról, ugyanakkor könnyedén átvihető bármelyik exszocialista iparvárosra, mint általános korrajz.”<sup>17</sup> Szabó Csanád „szociografikus igényt” és „a dokumentáció igényét”<sup>18</sup> emlegeti, és a magyar szociográfiai irodalom kontextusában helyezi el a könyvet, Plonický Tamás pedig a jelenkori magyar közállapotok felméréseivel indítja a kritikát a KSH és az Eurostat vonatkozó adataira támaszkodva<sup>19</sup>. Seres Lili Hanna szerint a könyv „a magyarországi mélyszegénység, a

---

<sup>16</sup> Uo.

<sup>17</sup> Kovács Boglárka: „Távozni nem lehet – Juhász Tibor: Salgó blues”, *f21.hu*, <https://f21.hu/irodalom/tavozni-nem-lehet-juhasz-tibor-salگو-blues/> (Utolsó megtekintés: 2021. 09. 28.)

<sup>18</sup> Szabó Csanád: „Az aláaknázott Salgótarján”, *art7.hu*, <https://art7.hu/irodalom/juhasz-tibor-salگو-blues/> (Utolsó megtekintés: 2021. 09. 28.)

<sup>19</sup> Plonický Tamás: „A bennünk rejlő kékség”, *dunszt.sk*, <https://dunszt.sk/2019/03/11/a-bennunk-rejlo-kekseg/> (Utolsó megtekintés: 2021. 09. 28.)

szociális-kulturális megfosztottság helytől független lenyomatait adja”<sup>20</sup>, Locker Dávid Máttyás pedig a szerző szociális érzékenységét emlegeti, az empátiát és az emberséget, valamint „megrázó képekről” ír<sup>21</sup>. „Kórkép”, „korrajz”, „szociográfia”, „dokumentarizmus”, „közállapotok”, „szociális érzékenység”, „empátia”: effajta kulcsszavaknak, ezekkel operáló beszédmódnak, referenciáknak, kontextusoknak a kilencvenes évek kritikáiban nem volt helyük, vagy csak éppen a kánon peremén. Mára pedig bekerültek a fősodorba.

A legfontosabb kérdés azonban az, hogy a társadalmi, politikai, közéleti témák reprezentációja nem vonja-e ki az adott művet az esztétikai megítélés lehetősége alól. Ez a közelmúltban számos művel kapcsolatban felmerült, és egyelőre, az időbeli távlat híján még csak óvatos választ lehet rá adni: de, igen. Ha nem is teljesen jellemző, de megfigyelhető az a kritikus gyakorlat, hogy egy-egy fontos téma, probléma irodalmi feldolgozása eleve esztétikai rangot kölcsönöz egy-egy kötetnek. Kiváltképp akkor, ha olyan történetről van szó, melyről eddig nem, vagy nem sok tudomása volt az olvasóknak; nagyban hozzájárulnak a világról, a szűkebb környezetünkről való ismeretek, tapasztalatok bővüléséhez; új fényben mutatnak be valamit vagy valaki(ke)t – vagyis hozzájárulnak tudásunk gyarapodásához, mindeközben pedig erős érzelmi hatást gyakorolnak az olvasóra. Ezen művek esetében rendszerint háttérbe szorulnak a szöveg esztétikai megalkotottságára vonatkozó kérdések.

Az irodalom kis túlzással most traumafeldolgozó üzemmódban működik, ellenbeszédként, igazságbeszédként, egy olyan erőterben, melyben minden gesztusnak politikai jelentése is van. Ezeknek a műveknek – melyeket az új érzékenység, az új realizmus, a poszt-posztmodern vagy az emancipációs irodalom címkéi alá próbálnak besorolni – az elfogulatlan esztétikai megítélésére akkor kerülhet sor, ha az irodalom kevésbé érzi feladatának a társadalmi-politikai szerepvállalást és állásfoglalást. Reméljük, mihamarabb.

---

<sup>20</sup> Seres Lili Hanna: „Szociojáték”, *jelenkor.net*, <http://www.jelenkor.net/visszhang/1302/szociojatek> (Utolsó megtekintés: 2021. 09. 28.)

<sup>21</sup> Locker Dávid Máttyás: „Kádártangó”, *prae.hu*, <https://www.prae.hu/article/10542-kadartango/> (Utolsó megtekintés: 2021. 09. 28.)