

SAPERE AUDE!

Kisbali László

LAOKOÓN KÖNYVEK

Sorozatszerkesztő:
Szécsényi Endre

A sorozat további tervezett kötetei:

Bartha-Kovács Katalin: *A csend alakzatai a festészetben*

Bartha-Kovács Katalin – Szécsényi Endre (szerk.): *A tudom-is-én-
micsoda fogalma*

Németh Marcell: *Művészet a távolban: Friedrich Nietzsche művészet-
filozófiája*

Pintér Tibor: *Tört akkordok: írások a barokk zene esztétikájáról*

Szécsényi Endre: *Szépség és szabadság: eszmetörténeti tanulmányok*

SAPERE AUDE!

Esztétikai és művelődéstörténeti írások

Kisbali László

Szerkesztette: Szécsényi Endre

L'Harmattan
Budapest, 2009

E kötet megjelenését az NKA 2513/0134 számú programja támogatta.

© L'Harmattan Kiadó, 2009
© Kisbali László örökösei, 2009
© Nagy András (Előszó)
© Szécsényi Endre (szerk. és jegyzetek)
© Szilágyi Lenke (fotó)

A szöveggondozásban közreműködtek: Anghy András, Dorn Krisztina, Harkányi András, Pintér Tibor, Popovics Zoltán, Somlyó Bálint és Utasi Krisztina.
Fotó: Szilágyi Lenke

L'Harmattan France
7 rue de l'Ecole Polytechnique
75005 Paris
T.: 33.1.40.46.79.20

L'Harmattan Italia SRL
Via Bava, 37
10124 Torino-Italia
T. / E.: 011.817.13.88

ISBN 978-963-236-206-9
ISSN 1789-3615

A kiadásért felel Gyenes Ádám.
A sorozat kötetei megrendelhetők,
illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:
L'Harmattan Könyvesbolt: 1053 Budapest, Kossuth L. u. 14-16.
Telefon: 267-59-79
harmattan@harmattan.hu
www.harmattan.hu

A fedélen Losonczy István: *Erdő/3* c. festménye (2006) látható.
Olvasószerkesztő: Tiszóczy Tamás és Váradi Péter.
A borítótérv Ujváry Jenő, a nyomdai előkészítés Kállai Zsanett munkája.
A nyomdai munkákat a Robinco Kft. végezte, felelős vezető Kecskeméthy Péter.

Tartalom

Előszó (Anghy András)	9
-----------------------------	---

Beszélgetések

Egy szellemtörténet	21
A felvilágosodás kora	33
A zsidó Szókratész: Moses Mendelssohnról	45
Kierkegaard <i>Filozófiai morzsák</i> című könyvéről	53

Tanulmányok

Ízlés és képzelet: az esztétikai beszédmód kialakulása a XVIII. században	61
<i>Sapere aude!</i> Kant felvilágosodásfogalmáról	73
Diderot időszerűtlensége: a szépről	81
A filológia bosszúja, avagy Gadamer esete a pietista hermeneutikával	89
A filológia bosszúja II. Válasz két kritikára	107
A képek üzenete: az <i>Akasztottak</i> ról	145

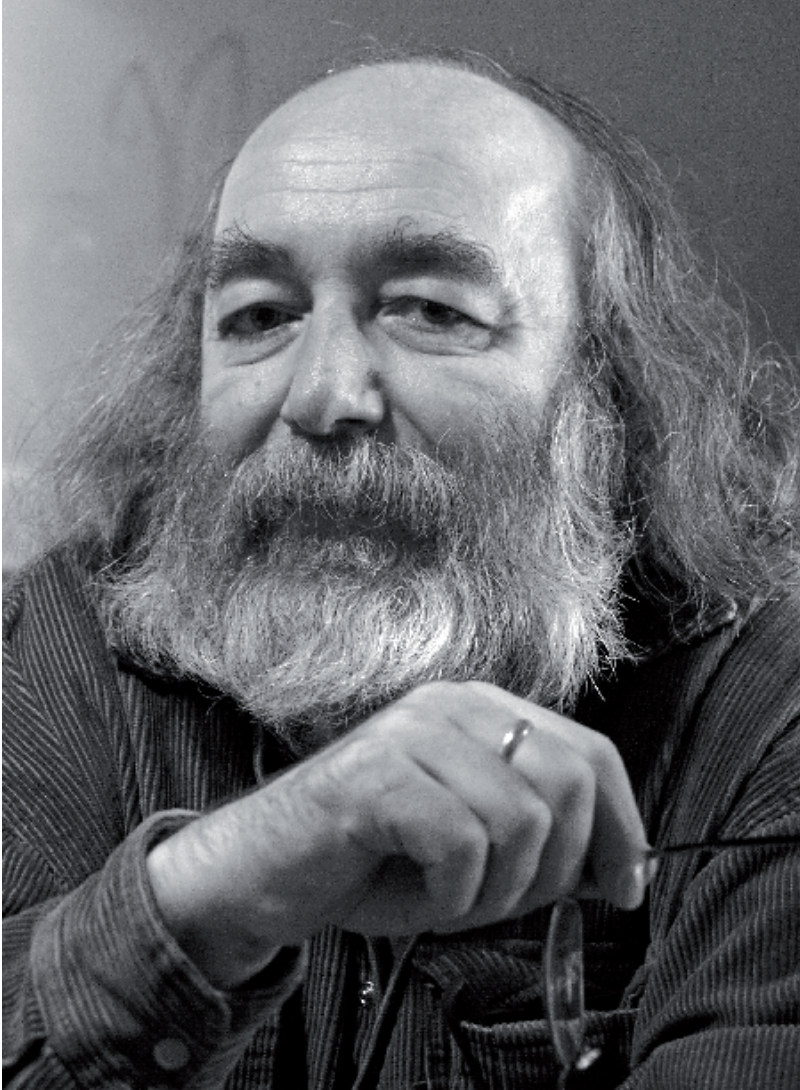
Kritikák

Kulcs a lábtörlő alatt: Radnóti Sándor tanulmánykötetéről	157
Az orosz forradalom démonai	161
Lehetséges-e, és ha nem, hogyan? Kant történet- filozófiai írásairól	165
Nem olvassuk, csak fordítjuk	197
Cédulák Radnóti Sándornak: A <i>piknik</i> ről	203

Kisebb írások

Megértés és értelmezés	225
A Mendelssohn–Lavater levélváltás elé	229

Korszerűtlen megjegyzések a művészettudomány szak átalakításáról	233
„...azért mégsem kell megégetni őket”: Voltaire „anti- szemitizmusáról”	239
<i>Levelek</i>	
<i>Censura Endrae</i>	245
Levél Radnóti Sándornak	251
Bibliográfia	269



Kisbali László (1954–2009)

Előszó

„Nézz szét ezeken a.
Ezt mind én hagytam abba.
Amikor a legkevésbé szerettek volna abbamaradni.”
(Petri György: Büszkélkedés)

Ez a könyv, amellyel kezükben most az olvasók – mondjuk, karosszékeikben – elhelyezkednek, néhány kéziratos teoretikus levél és rádióbeszélgetés mellett Kisbali László (1954–2009) filozófus, esztéta, művelődéstörténész és „hiperkritikus” olvasó összegyűjtött s még életében folyóiratokban publikált írásait tartalmazza.¹ S habár a kötetet a szerző tragikusan korai halála után tanítványai és barátai állították össze, sajátos értelemben a szerző által válogatott írásokról beszélhetünk. Ugyanis ez a teljes írásos életművet tekintve vékony kötet olyan előzetes szelekció terméke, amelynek során az önmagával szemben is kérlelhetetlenül kritikus szerző nem befejezett írások közt, hanem mintegy az írás előtt, az írásra készítő inspirációk és felmerülő – legfeljebb vázlatosan lejegyzett – ötletek gazdagságában végezte el a rostálást. A válogatás legfőbb szempontja – a szeszélyen túl – a legtöbb esetben az éppen adott aktualitáshoz kapcsolódó alkalmi készíttetés volt, a kritikus, polémikus kedv íráskényszere, amely a filozófiai és esztétikai problémákat hirtelen a jelen reflektorfényébe állította, és közvetlen olvasói közösséget látszott teremteni. A legtermékenyebb időszak minderre az 1990-es években kínálkozott, amikor egy szűk évtizedig sokak számára úgy tűnt, az ilyen jellegű írásoknak komoly társadalmi tétjei vannak, s nem csupán intézményes elvárásoknak megfelelni akaró hosszú publikációs listákat hizlalnak, vagy szakmán belüli önélvezeti státusszimbólumok.

Ezek a könnyű kézzel, vibrálóan szellemes stílusban megírt szövegek, amelyek egyúttal a különböző értekező prózai műfajok filológia és filozófia összhangját megteremtő mintadarabjai, éppen formai könnyedségük okán számaltalan hasonló, nagy rutinnal megírt szöveget feltételeznek, amelyek azonban megíratlanok maradtak. A nem-írás így lehetett Kisbali jellegzetes személyiségjegye. Mert hiszen ahhoz, hogy valaki jól ismert jó nem-író lehessen, valamit, s lehetőleg magas színvonalon, azért írnia kell. Így ez a terjedelmére vékony életműkötet nevetségessé tesz minden hagyományosan érzelgős fecsegést „a töredékekről, a félbeszakadt pályáról, a reményekről, amelyek nem teljesedtek be”.² Nemcsak azért, mert e kötet a „bőségből született”, hanem mert megírat-

¹ Szeretném megköszönni Harkányi Andrásnak a jelen előszóhoz írott kritikus megjegyzéseit.

² Lukács György: „Popper Leó (Nekrológ)”. In uő: *Ifjúkori művek (1902–1918)*. Magvető, Budapest, 1977. 56o.

10 lan írásai fájdalmas hiányával annak a romantikus hagyománynak az elvárásait kérnénk rajta számon, amelynek kulturális közhelyeit egész gondolkodói életművében próbálta „föllazítani”.³ Így a nehezen, kínlódva író Kisbali László felületes képe nem csupán írásainak laza eleganciája miatt nem helytálló, de személyét illetően kegyeletlen anakronizmus is. Szellemi otthona, a felvilágosodás jelenkorunkig meghosszabbított XVIII. százada helyett abba a XIX. századba helyezi őt, amely saját előtörténetét árnyékba borítva gátolja a kritikai, történeti vizsgálódások lehetőségét.

Ebből a szempontból központi jelentőségű – Kisbali legfőbb kutatási területe – a legkülönbözőbb elméleti törekvéseket összekapcsoló esztétikatörténet.

A műalkotás öntörvényűségének, az esztétikai tapasztalat eredendőségének romantikus teóriája, úgy gondolom, az esztétikai beszédmód „fejlődésének” az a pontja, amely az elméletet eljuttatja oda, ahol elnyeri ma is érvényes alakját, s ami – visszamenőleg – az elmélet adott kérdésfeltevései felől értelmezhetetlenné teszi saját előtörténetét.⁴

A romantikus teóriák művészet és a műalkotás autonómiájának, valamint a művész társadalmi státusának a XIX. században kimerevedett és – a mai oktatásban is tetten érhető – intézményesedett formáit mint időtlenített adottságokat vetítik vissza anakronisztikusan a történelem egészére, elfedve ezzel kialakulásuk történelmi előzményeit. Azok a XIX. századi bináris oppozíciók, amelyek például értelmi megismerés és intuíció, ész és képzelet, mimézis és teremtés, illetve utánzás és eredetiség fogalmai közt éles határt vontak, hogy racionalitás és irracionális alapvető kettősségében találkozzanak, a XVIII. században még az ész, a ráció alternatív lehetőségeit jelentették, s közben egyúttal a társasági, társadalmi élet, a konverzáció világának együttes részei voltak. A művészet s vele a művész éppúgy nem a világon, a társadalmon túlit, az abból kilépőt jelentette, mint ahogy például a barátság vagy a szerelem sem szükségképpen a világ ellenében szerveződött és értelmeződött. Kisbali egyetemi előadásai ezzel a szempontrendszerrel léptek vissza a XIX. század elé, hogy a történeti és kritikai gondolkodás habitusával – nemcsak az esztétikatörténetet érintő következményekkel – az ahistorikus adottságokat faktumokként, valamikor létrehozottakként (azaz történelmileg változókként, illetve megváltoztathatókként) leplezzék le.

A legfőbb inspirációt ehhez részben Alfred Baeumler, az irracionális kulcsfogalmát középpontba állító, s ezt a későbbi fogalmat anakronisztikusan a XVIII.

³ „Egy szellemtörténet”. Kötetünkben: 32.

⁴ „Ízlés és képzelet: az esztétikai beszédmód kialakulása a XVIII. században”. Kötetünkben: 64–65.

századra rávetítő esztétikatörténete jelentette számára.⁵ Kisbali sok helyütt ezzel a nagy hatású művel polemizálva, egyfajta antibaeumleri álláspontból – Lukácsnak *Az ész trónfosztása* című művével a háttérben – fejtette ki nézeteit, mint aki „nincs nagy véleménnyel a kiindulásként elfogadandó racionális–irracionalis ellentétpárról vagy annak valamelyik tagjáról”.⁶

Diderot szépről írott *Enciklopédia*-cikkét elemezve ennek kapcsán így fogalmaz: „Az újkori esztétika történetét ugyanis a múlt század óta a szubjektivitás történeteként írják, s ha e szubjektivitás lényegét az észről független vagy éppen vele ellentétes erőben látják, akkor az irracionális és az esztétika története elvileg azonossá válik.”⁷ Ennek az irracionális meghatározta „meghatározhatatlan” szubjektivitásnak válik legfőbb perszónifikációjává a zseni romantikusan időtlenített XIX. századi alakja. A zseni, aki egyfajta természeti adottságként, a „tettek emberének esztétikai karakterével”, mintegy a semmiből teremtésként lép ki a változó társadalmi és történelmi kontextusok összefüggéseiből, „elfelejti” XVIII. századi ifjúkorát. Megjelenésének politikai aspektusai is vannak, hiszen egyrészt visszatér vele valamiféle születési arisztokrácia, amelyet az ízlés polgári korszaka leküzdeni vélt, másrészt kiválasztottság tudata sok esetben összekapcsolódik a létrejövő nemzetfogalommal. Kisbali bizonyos egyetemi kurzusainak részletes elemzései részben ennek a tudományos és a mindennapi köztudatban egyaránt „rögzült” zsenifogalomnak, ennek a veleszületett képességei birtokában eleve kész, befejezett szubjektum-modellnek a kritikájára vonatkoztak. Mert hiszen az ő értelmezésében – Baeumlerrel szemben – Kantnál az önmagának szabályt teremtő zsenit produkció és önkontroll folyamatos mozgása jellemzi, s így tulajdonképpen a művészi teremtés képessége egyúttal az „észmegismerés” egyik formája is. A zseni által hordozott személyiség-modell tehát XVIII. századi értelemben nem a kivételt, nem az adottság véletlen kiváltságát jelzi, hanem – elvben – azt a mindenki számára nyitott lehetőséget, hogy a racionális gondolkodás által megteremtse önmagát, önnön személyiségét.

Ez az „éteremtés” folyamatos befejezhetetlen aktivitás, amely a kanti „*Sapere aude!*” programjába is beleíródik, s egy szabad, önnön adottságaitól és kötöttségeitől is szabadabbá válni tudó modern szubjektumot definiál. Kisbali előadásában a zseni megszabadítása a XIX. századi kötöttségektől – produkció és önkontroll, téma és módszer egymásra nyitásával – a „kilábalás a kiskorúságból” egyetemi pedagógiai programjaként demonstrálódott.

A szekularizált vallásos áhítat által megnövelt romantikus zseni mellett a hasonlóképp elszigetelt originális mű is leválik az adott társadalmi kontextusról, s ezzel voltaképpen alkotója személyes életéről is. Ahogy Kisbali fogalmaz egy kéziratban maradt jegyzetében: „az eredeti mű és környezete között

⁵ Vö. Alfred Baeumler: *Az irracionális problémája a XVIII. századi esztétikában és logikában* Az itélőerő kritikájáig. Ford. V. Horváth Károly. Enciklopédia, Budapest, 2002.

⁶ „Ízlés és képzelet”, 62.

⁷ „Diderot időszerűtlensége: a szépről”. Kötetünkben: 82.

12 sajátos diszkontinuitás teremtődik”⁸ Ezzel szemben a XVIII. században a mű (s ez tudományos és esztétikai alkotásokra egyaránt vonatkozik) későbbi státuszával ellentétben még alapvetően a – létrejötté szociológiai közegébe ágyazódó, s az abban önmagát megteremtő – személyiség egyik, szintúgy mulandó, megnyilatkozása. Ezért alapozhatták meg például Moses Mendelssohn (Kisbali kedvelt filozófusa) korabeli népszerűségét – írásain túl – lenyűgöző, „írás előtti” egyéniségének megnyilvánulásai. Miként Kantról írták (s ugyanez, bár nyilván személyes elfogultsággal, de mégis túlzás nélkül elmondható a XVIII. századba idézett Kisbali Lászlóról is):

hogy „ezrével ontotta a zseniális gondolatokat”, és „mérhetetlen bőséggel zúdította az eszméket” környezetére. Hallgatói és barátai épp ebben vélték megpillantani eredetisége voltaképpeni billogát, hisz az átlagtudósok körében szokás szerint a könyv tudósabb a szerzőjénél, míg az igazán eredeti gondolkodó [*Selbsdenker*] mélysége és sajátyszerűsége pont abban nyilatkozik meg, hogy írásai nem szárnyalják túl szerzőjüket, hanem éppenséggel elmaradnak mögötte.⁹

Így van Kisbali is „időszerűtlenül” saját megírandó könyvei előtt, a gondolkodás folytonosan önmagára visszahajló lezárhatatlan mozgásában, anélkül hogy beletűnne valami szövegbe. Mert a filozófia a kanti értelemben munka, s nem a „találás” és birtoklás „előkelő hangneme”, hanem a „keresés” dinamizmus jellemzi. „Bármilyen eszmerendszernek van egy olyan torz változata – mondja Kisbali egy rádióbeszélgetésben –, amelyet arra lehet használni, hogy az ember ne gondolkozzék.”¹⁰ Ilyenkor olyan „önmagukat író szövegek” – például valamely elméleti iskola vagy irányzat éppen divatos nézetei – kezdenek el gondolkodni, melyek okosabbnak bizonyulnak az őket író, illetve rájuk hivatkozó, „eltűnő” szerzőknél. Mert „ha van egy könyvem, amely eszemül [...] szolgál, akkor igazán nincs szükségem arra, hogy magam fáradozzam”.¹¹ Ekként támadnak a szerényebb kényelmesekek mellett a „rajongók”, akik vallásos áhítatuk önfeladó gesztusait többnyire „pásztorbottal a kezükben” gyakorolják. Amikor Kisbali a Gadamer-vitában vitapartnerét „ihletettnek” nevezi, nem csupán könnyed humorát csillogtatja az éppen adott szituációban, hanem a „kiskorúság” nagy hagyományú magatartásmódját, személyiség-modelljét is érinti.¹² Hiszen itt szintén valamiféle „nyelv beszél” valaki helyett. Ilyenkor a szerzőt mint nyelvbe illanó jelenlétet, egyfajta „szövegekbeemelkedett transzcendenciát” értelmezhetjük, a kritikai filozófia s a kritikus – kanti értelemben vett – transzcendentális nézőpontjával szemben. S ennek a transzcendentális,

⁸ „Tematikus jegyzetek [egy Moses Mendelssohnról szóló értekezéshez]”. Kézirat.

⁹ Ernst Cassirer: *Kant élete és műve*. Ford. Mesterházi Miklós. Osiris, Budapest, 2001. 47–48.

¹⁰ „Egy szellemtörténet”, 24.

¹¹ Immanuel Kant: „Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás?” In uő: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. Ford. Vidrány Katalin. Gondolat, Budapest, 1980. 77.

¹² „A filológia bosszúja II. Válasz két kritikára”. Kötetünkben: 110–143.

saját álláspontját is folytonosan firtató habitusnak a szélsőségeként képzelhetjük el Kisbali László megíratlan szövegek előtt tébláboló alakját, aki éppen a „szerző halálának” gondolati alakzatán mosolyog (ugyanis a nem-író szerző esetével ez a nagy tekintélyű „intézmény” nem számolt) a szabadság, itt éppen a nem-írás szabadságának derűjével. Egy „szkeptikusan racionalista individuális anarchista” – ahogy önmagát egy levélben nevezte¹³ –, aki mellesleg egy pillanatra a „szabodon lebegő értelmiségi” szociológiai típusát is felidézi.

Mindennek ellenére a nem-írás legnagyobb ambícióját mégis a megírhatatlanság inspirálja. Így álldogál tétován az immár „örökre csak potenciális szerző”¹⁴ egy esztétikatörténet előtt, amely a XVIII. századról szól, azon a bizonytalan elméleti talajon, amelyet a Lukács György után átalakítható s a *Heidelbergi esztétika* réseibe írható kanti kérdés határoz meg: Hogyan lehetséges esztétikatörténet? S miközben nagyon általánosan a transzcendentális filozófia ezen alapkérdése eleve arra a színpadra kényszeríti a filozófust, újraszcenírozva a filozófia kezdetének hétköznapi szituációját, ahol bénultan áll, a tárgy és önnön tárgyhoz való viszonya kijelölte nehezen megfogalmazható térben, egy lehetséges megszólalás előtt, ez egyúttal a jelenkori esztétika tapasztalatát is megjeleníti. Mert, ahogy Kisbali fogalmaz az egyik, Radnóti Sándorhoz írott levelében: „nem véletlen ennek a hagyománynak az iszonyatos ambivalenciája manapság. Egyik oldalról az esztétika halála (az esztétika mint fő gyilkolandó), miközben a másik oldalról úgy látszik, másról sincs szó, mint esztétikáról, paraesztetikáról stb.”¹⁵ Ezért van az, hogy az esztetikáról szóló beszéd manapság saját lehetetlenségét megnyilatkozási formaként, jellegzetesen paradox írásszervező elvként gyakorolja, egyszerre kérdőjelezve meg tárgyát és tárgyra vetett pillantását. Mindez még inkább problematikussá válik, ha a – korunk előzményeként tekintett – XVIII. század esztétikaként elgondolt törekvéseire tekintünk, amelyek egy elméletileg és szociológiailag sokféle ágazó, egyszerre teoretikus és társadalmi tér „diszkurzív hálózatában” jelennek meg. A különböző, önálló diszciplínaként még ki nem kristályosodott, egymást keresztező beszédmódok, teológiai, politikai, gazdaságtani, jogi vagy éppen orvosi eszmék művészetelméleti nézetekkel összekapcsolódó arabeszkjei felszámolják mindenféle egységes esztétikatörténet megírhatóságának elméleti lehetőségét. A tárgy felszámolja önmagát, és eltüntetheti a lehetséges szerzőt. Kisbali önmagának teszi fel a kérdést:

Milyen értelemben beszélek én esztetikáról? [...] van-e elméleti alapja annak, hogy valamit esztétikának nevezünk, vagy csak történeti tény, hogy adott időben valami bekapcsolódik valami olyasmibe, amit amúgy esztétikának is nevezhetünk.¹⁶

¹³ „Levél Radnóti Sándornak”. Kötetünkben: 254.

¹⁴ Uo.

¹⁵ „Cédulák Radnóti Sándornak: A piknikről”. Kötetünkben: 219–220.

¹⁶ „Tematikus jegyzetek”, i. h.

14 Mert ha hiányzik az egységes elméleti alap, akkor marad a sokféleséget leíró jelleggel feltáró művelődés-, illetve eszmetörténeti módszer kerülőútja, amely a különböző XVIII. századi teóriák történeti, szociológiai kontextusát feltárva legfeljebb lokális megoldásokra, valamint történeti kuriózumokra lel, gondos filológiai aprólékossággal egymás mellé rakosgatható törmelékekre az egyetlen nézőpontból látható egész helyett. Kisbali lenyűgöző egyetemi előadásai-ban, az élőbeszéd kötetlenségében és kitérőiben, a megírandó nagy mű ellenpontjaként így leltározódtak, mintegy *sub specie philosophiae*, az olyan történeti apróságok, mint Cusanus „előkép nélkül faragott fakanala”, Peter Camper „lábhoz idomuló cipője”, vagy éppen Moses Mendelssohn parókája. Mindezek a kicsinységek, elfelejtett szövegek és felvágatlan könyvek – s a kolligátum itt válik a megismerés eszközévé¹⁷ –, amelyek a tudományos munka éthoszáat meghatározó könyvtári kutatások akribiái, egyszerre Kisbali saját megírás előtti nagy műveinek, valamint általában a „nagy” műveknek, a műveltségi, filozófiai kánon megkerülhetetlen óriásainak az „ellenpontjai”. Kant dietetikai szöszmötölései az orrfújás, az étkezési és alvási szokások körül így lesznek elválaszthatatlanok a transzcendentális filozófia nagy eszméjétől. Mindenesetre ezek a szöszmötölések Kisbalinál egyszerre kerülőutak, ugyanakkor az együttérzés apró filológiai gesztusai is (persze a ráतालálás elitista mellézkörejeivel) az önkritikus és kritikus kívüállító távolságtartásával.

Történetiség és filozófia, filológia és filozófia egyidejű pillantása hozza létre azt a közös távolságot, mely minden egykori hétköznapi vagy annak ünnepi megszakítását jelentő dologra, tárgyra és szövegre mint értelmezésre szoruló furcsaságra tekint. S ennek a pillantásnak – amely a dolog és önmaga, valamint a dolog múltja és saját jelene közt tétovázik –, kissé túlterhelve a hasonlatot, korunkra pislantó XVIII. századi előzményei vannak. A mindennapi nézőpont transzcendentálissá válik.¹⁸ Így emelkedik ki majd a XIX. században a furcsaságok közül a műalkotás, a maga autonómiájával, s vele a művészet autonóm szférája az esztétikai interpretáció következtében. De mindez a XVIII. században még megszakíthatatlan mozgásban van az egymást keresztező beszédmódok, illetve az intézményesülés előtti diszciplínák kontinuitása miatt.

„[A]z én hazám – nem, nem a görög antikvitás, hanem – a XVIII. századi modernitás. *Po vengerszki: a felvilágosodás*” – írja Kisbali egyik levelében Radnóti Sándornak Winckelmann kapcsán.¹⁹ Ez a túlságosan közeli nézőpont azonban elsősorban nem érzelmi elfogultsága miatt, az elfogulatlan távolság hiánya miatt akasztja meg az írást, hanem azon elbizonytalanító kétértelműség következtében, hogy a felvilágosodás egyszerre történelmi kor, ugyanakkor mindig aktualizálható attitűd is. Így lehetünk XVIII. századiak, a modernség hagyományát felvállalva, anélkül hogy parókát kellene öltönnünk. Viszont egy

¹⁷ Vö. „Egy szellemtörténet”, 31.

¹⁸ Vö. „Levél Radnóti Sándornak”, 255–264.

¹⁹ Uo. 251.

történet (itt éppen az esztétikatörténet) megírásához, még mielőtt belekezdenénk lúdtollal egy fehér papírlap, illetve egy új Word dokumentum előtt ülve, szükségünk van annak önbizalomnövelő tudatára, hogy ismerjük a történet végét. Ráadásul mi vagyunk azok az ihletett kívülállók, akik ezt a véget majd bejelentve, egy biztos pozíció birtokában végre nekifoghatunk az írásnak. De ha mindennek boldog tudásával nem rendelkezünk, akkor ingoványossá válik a lábunk alatt a talaj, vagy maradvánnyá a szcenírozott színpadias jeleneteknél: inogni kezd az írásztalszékünk, s költőien fogalmazva: jelenünk padlózata recsegni kezd. Ilyenkor a potenciális szerző igyekszik biztos helyre menekülni, s néhány fontos filológiai apróságért a könyvtárba megy.²⁰ Kisbali így ír a fentebb említett levélben:

Az esztétikatörténetek egyik legsúlyosabb apóriája (az én hamvukba holt kísérleteimé is), hogy mintegy magukból a történetileg adott teóriákból próbálják előcsalogatni magának az elméletnek az egyik előfeltevését. Ennek oka – persze – a heteronómia-
iszony.²¹

S így a lehetséges téma elnyeléssel fenyegeti a lehetséges szerzőt, természetesen, hacsak nem hegeliánus az illető, hanem – mint Kisbali – „megátalkodott” kantiánus.²²

Ennek fényében különös jelentősége van a „Lehetséges-e, és ha nem, hogyan?” című könyvrecenzióknak, amely a kanti történetfilozófia lehetőségét firtatja.²³ A felvilágosodás, amely a történeti ismeretek észismeretekké alakításának állandó aktivitását jelenti, a „*Sapere aude!*”, illetve a „*Selbstdenken*”, az „öngondolkodás” programjának jegyében tulajdonképpen folytonosan arra kényszerül, hogy önmagát is megkérdőjelezze, s mint esetleges történeti ismertet, illetve inspirációt leplezze le. Annak ellenére, hogy az ész univerzalizmusa, a „magunkról nem szólunk” tónus nélküli hangja önmagát a történelemből való kilábalásként értelmezi, s látszólag egy biztos ahistorikus elméleti pozícióban van, ez a kilábalás azonban mégsem befejezettség, hanem megszakíthatatlan, mindig megérkezés előtti mozgás, mely csak ily módon lehet önmagánál, ön maga felszámolása közben. A megírható XVIII. századi esztétikatörténet tétje, hogy hol és hogyan szakítjuk meg a mozgást, miközben nem akarunk romantikus pillantást vetni a felvilágosodásra, s megmerevedett eszmék, kikristályosodott toposzok, közhelyé dermedt fogalmak, a művészet és a műalkotás autonómiájá-

²⁰ A könyvtárba induló filológus önarcképe a nagy jelentőségű Gadamer-tanulmányban jelenik meg, együtt a kritikus, polémikus íráskényszer „írás előtti” körülményeinek leírásával. (Vö. „A filológia bosszúja, avagy Gadamer esete a pietista hermeneutikával”. Kötetünkben: 96. o.) S ezt az önarcképet derűs öntudattal kontrakarikírozza megjelenésének szituációja: „A filológus ugyanis nem ír; vagy ha mégis ír, akkor idéz, hiszen ez az írás egyetlen olyan formája, amely egybeesik az olvasással.” Uo. 89.

²¹ „Levél Radnóti Sándornak”, 262.

²² „Egy szellemtörténet”, 22.

²³ „Lehetséges-e, és ha nem, hogyan? Kant történetfilozófiai írásairól”, 161–165.

16 nak intézményesedett biztonságos azilumából tekinteni vissza rá. Tehát, mi van akkor, ha nincs kedvünk egy időtlenként értelmezett történelmi konstrukció gyámolító segítségével, kivonva magunkat saját gondolkodásunk hatálya alól, újra kiskorúvá fiatalodva, fiatalos – netán költői – hévvel végre írni kezdeni? Akkor legfeljebb igyekszünk – s ezt tette önmagának is kényelmetlen következetességében Kisbali László –, amennyire lehet, remekbe szabott egyetemi előadások és néhány kitűnő írás segítségével látványosan nem írni.

Persze a tervbe vett nagy mű megírhatatlansága elől, „az ide nekem az orosz-lánt is”²⁴ helyett kínálkozott még számára menekülési út az íráshoz azzal, ha a korszak szűkítéseként egyetlen kulcsfigurára koncentrálna tekint a XVIII. századra. Kisbali nagy témája, (egyik) megíratlan monográfiája Moses Mendelssohn munkásságáról szólt. Mendelssohn életműve azonban csak még erőteljesebben kiélezte ugyanazt a problémát, amely az egész XVIII. századi esztétika esetén felmerült, s így a megírhatatlanság ambíciója szempontjából a „legjobb” választásnak bizonyult. Mert a tárgy nem csupán az említett egymást keresztező beszédmódok és diszciplínák, esztétika, teológia vagy politika elméleti tágaságát nyitja meg, hanem racionalista felvilágosodás és zsidóság összefüggéseinek gondolati és történelmi terét is szélesre tárja. Hiszen Mendelssohn kapcsán már eleve több történet van, amelyek egymást kioltó értékhangsúlyokkal telítettek. Ugyanakkor az ő esetében – Kisbali értelmezésében – különös jelentőségre tesz szert a teóriák művelődéstörténetileg feltárható szociológiai kontextusa is. Mert az a közeg, amelyben Mendelssohn műveit létrehozta, a születőben lévő polgári nyilvánosság, a konverzáció világa, s a tudós és művelt társaságok a társadalom modelljeiként együtt jönnek létre az emberi közösség lehetőségeit taglaló filozófiai és társadalomelméleti írásokkal. A teóriák itt még kevésbé választhatók le létrejöttük körülményeiről. Mert a különböző beszédmódok kereszteződéseinek teoretikus terei egyúttal „valóságos” helyszínek is, ahol a személyes életutak találkoznak. Mendelssohn és Lessing barátsága például ezért nem pusztán egy hagyományos meghitt kapcsolat két ember közt, hanem – Kisbali megfogalmazásában – „a teljes társadalmi integrációt modellálja, s ekként lehet mintája a toleranciára épülő intézményeknek is”.²⁵ Ahogy például az előítéletek megszüntetésének habitusa is, az ízlés általános kategóriájához hasonlóan, összekapcsolja az esztétikai, valamint a társadalmi viszonyokat érintő elméleteket. Mindez a felvilágosodás jegyében, amely a barátság néhol igencsak szűkös polgári szobáira fényt vetít. S fontos hangsúlyozni, hogy ezek nem az univerzális sehoh utópiái, hanem konkrét helyek, ahol akár az ortodox hagyományok által rossz szemmel nézett szombati nikotinéség is megértésre találhat. „Aktív passzív dohányos vagyok – mondta Kisbali, mintegy ennek az

²⁴ „Levél Radnóti Sándornak”, 261.

²⁵ „Tematikus jegyzetek”, i. h.

aufklérista hagyománynak szellemes applikációjaként –, különben nem lenne barátom.”

A Mendelssohn-monográfia – amelynek egyik alapvető problematikájához egy rövid időszakig a '90-es évek elején politikai aktualitás is teremtődött – éppúgy, mint „A XVIII. század esztétikatörténet”, számtalan más nagy mű tervezetével együtt, – a résztanulmányok kerülőútjaival elégedetlen és türelmetlen potenciális szerző miatt, – megír(hat)atlan maradt. Könyvek a gondolkodás lezárhatatlan egykori mozgásában immár örökre a könyvvé válás előtt. Mert hiszen az egyetemi előadás sorozatok alkalmával előszóban, nagy felkészültséggel és stílusában szinte nyomdakészen kifejtett „Kisbali-könyvek”, mint például a teremtő költő toposzáinak előtörténetét taglaló „A teremtés elrablása”, a fenséges fogalmát elemző „Eksztázis és módszer”, vagy a tolerancia történeti és teoretikus aspektusait fejtegető „A gyengeség erénye” – a diákok vázlatos órai jegyzeteit leszámítva, hangfelvételek híján – elillantak a pécsi Esztétika Tanszék falai közt. „Azért nem írok, mert az írás megmarad.” – S ez azért sem csupán egy keserű *bon mot* Kisbalitól, mert miközben egyszerre önironikusan és öntudatosan visszautal az ismert mondás eredeti jelentésére, egyúttal – akaratlanul is – „föllazítja” az írás totalizált szellemi jelentőségének hatalmas tekintélyű hagyományát.

*

„Nos, itt kellene elkezdni írni” – írod egy levélben, Laci, miután az adott téma felmerülő teoretikus problémáit vázoltad.²⁶ S gondolom, itt kellene elkezdni egy lehetséges „előszót” is ehhez a könyvhöz, annak ellenére, hogy végül is minden „lezárást oda kell helyeznünk, ahol a gyertyánk kialszik...”²⁷

Anghy András

²⁶ „Cédulák...”, 222.

²⁷ Popper Leó: „Dialógus a művészetről”. In uő: *Esszék és kritikák*. Magvető, Budapest, 1983. 12.

Beszélgetések

Egy szellemtörténet¹

R. E.: *Az igaz, hogy egy mosóport vagy egy mosóporos dobozt kell okolnunk azért, hogy filozófus lettél, vagy filozófiát kezdted tanulni?*

K. L.: Részben, mert a filozófia egyes számban ki nem mondható fogalom, *plurale tantum*, ahogy szokott lenni a szótárakban. Tehát sokféle filozófia van, és az egy eléggé furcsa kérdés, hogy a személyiség és a filozófiára való hajlandóság hogyan függhet össze, mert azt gondolom, a sokféle filozófia azt jelenti, hogy sokféle útja lehetséges. Nagyon régen, amikor megszületett a kisgyerelem, azt követően kezdtem el tanítani Pécssett, és nagyon gyorsan el kellett magyarázni, úgy balkézről, hogy értsék, a kantianizmus és a hegelianizmus különbségét. Ekkor volt a kislányom mászó korban, és rettenetesen féltettük őt, mert folyamatosan a konvektorokat próbálta rágni. Hoztak nekünk egy szétszedhető farrácsot, hogy azt tegyük le a földre, kerítsük be a gyereket, és akkor majd ezzel megoldódik a problémánk, és mászhat a gyerek. Ennek ellenére a feleségem gyorsan bekerítette a konvektort a ráccsal. Na, most ez egy klasszikus megkülönböztetés: a kantianus a konvektort keríti be, a hegelianus a gyereket. Természetesen ez inkább tréfa, bár tagadhatatlan, hogy engem mindig is az érdekelt, hogyan váltak a filozófiai eszmék hétköznapivá, és hogyan váltak a hétköznapi dolgok filozófiai fontosságúvá.

És akkor a mosópor dobozán egy filozófiai eszmét láttál hétköznapi módon...

Nem, azt gondolom, ez több embernek fontos szerepet játszott az életében. Pontosan emlékszem, hogy úgy mondjam, a filozófiával való kapcsolatomban erre a jelenetre, sőt még az ízére is emlékszem az emléknek, merthogy a nagybátyoni háztartási boltban – ekkoriban még nem voltak önkiszolgáló boltok – játszódtam, ahol sorba kellett állni: megpillantottam az ultrás dobozt. Az ultrás dobozon lévő képen áll egy nő, aki a kezében tart egy ultrás dobozt, amely ultrás dobozon áll egy nő, aki a kezében tart egy ultrás dobozt... Emlékszem arra, hogy ezt észrevettem, szerettem volna menni befelé a dobozba, megtudni, hogy mi van a végén. Természetesen ennek útját állta a pult, és a pultnak

¹ Rádióbeszélgetés, riporter: Rádai Eszter. 1998. január 30. – *A szerk.*

22 fémes íze van. Ezért mondom, hogy emlékszem a filozófiának az ízére is. Bizonyos értelemben ez a végtelenbe menésnek a klasszikus filozófiai problémája.

Azt hiszem, hogy nincs olyan gyerek, aki megpillantva egy ilyen képet, ne találkozna szembe valami megfejthetetlen dologgal. Én egyébként valami hasonló dologra emlékszem gyerekkoromból, ez annyira megrendített engem, vagy annyira elbűvölt, hogy aztán nem is tudtam a végére jutni, inkább az egyszerűbb és kényelmesebb megoldást választottam: megfelekedtem az egész problémáról, mert soha nem találtam rá megoldást.

Ez a helyesebb. Azt gondolom, nem az a kérdés, hogy hogyan lesz valaki filozófus, hanem hogy hogyan nem lesz valaki filozófus. Ugyanis a dolgok természetes menetét nézve az embert innentől kezdve nem hagyja nyugton az ultrás doboz, és próbál magyarázatot találni. A filozófus feltehetően attól filozófus, hogy nem tud szabadulni a kérdéstől. Nem tudja sutba vágni az egészet, mindig ott van mellette, és ha már folyamatosan nyomában jár a démon, rájön, hogy egyszerűbb, ha felé fordul.

És akkor meg is nyugodhat akár...

Nem, nem, nem. Az a baj, hogy a megnyugvás a személyes életre vonatkozik. Nagyon egyszerűen fogalmazva, ha például az ember gyerekkorától elkezdi érdeklődni ez iránt a hagyomány iránt, rá kell jönnie, hogy a közvetlen életproblémákra ez nem jelent megoldást. Bizonyos értelemben éppen ez a felismerés a filozófussá levésnek a kiindulópontja. Csak a filozófia hagyományosan azt mondta, hogy azért ő mégis tud valamit. Tehát hogy hogyan kell boldogan élni, hogyan kell hosszan élni, hogyan kell jól élni, mi a jó élet. És bármennyire furcsa, noha nem tudjuk a választ, mégis csak megfogalmazunk válaszokat. Tehát ha az ember belátja, hogy nem tudja a választ, akkor a rossz válaszok kezdik izgatni. És ahogy az én generációm esetében legalábbis történt: a filozófusokból így lettek filozófiatörténészek. Van, aki azt mondja, hogy úriembernek nincs filozófiája, legfeljebb filozófiatörténeti ismeretei.

És így választja magának Kantot vagy Hegelt. És akkor ez is egy ...

Igen, vagy mind a kettőt. Ez is egy nagyon furcsa történet. Én például hegeliánusnak indultam gyerekkoromban.

Pedig rólad azt mondják, hogy megrögzött, megátalkodott kantiánus vagy.

Ókantiánus vagyok, ha lehet ilyen butaságot mondani. Az egyik az, hogy az ember nekitámaszkodik a háztartási bolt üvegének, és vagy lesz belőle filozófus,

vagy nem. A másik pedig a tényleges folyamat, és én azt gondolom, hogy soha rosszabb időszak a filozófia számára nem volt, mint a szocializmus, merthogy intézményesítették a filozófiának egy meghatározott formáját. Ugyanakkor azonban ennyi filozófiaképzés még az életben nem volt.

Magyarországon vagy a szocialista táborban?

A szocialista táborban. Édesapám egy rendes matematika–fizika szakos tanár volt általános iskolában. Jól is végezte a munkáját. Tele volt a zsebe állandóan gyógyszeres üvegekkel és szögekkel, merthogy azok jók lesznek a kísérletekhez. Viszont állandóan a matematika ideológiai kérdéseiről szóló kurzusokkal kellett bíbelődnie, és állandóan...

Erre kötelezték.

Erre kötelezték, és aztán beiratkozott a marxista–leninista esti egyetemre, ahol, azt hiszem, mindössze a lenini anyagdefinícióig jutott el. Még a halála előtt is állandóan emlegette, hogy ő ezt tudta megtanulni. Viszont időnként megkért arra, hogy magyarázzam el neki, mert elkezdtem olvasni a jegyzeteit, hatodikos koromban, hetedikes koromban. És ezekbe a rettenetes könyvekbe bele volt írva, hogy a marxizmusnak van három forrása és nem tudom hány alkotórésze, amiben többek között szerepelt, hogy a klasszikus német filozófia, az angol polgári gazdaságtan és a francia utópikus szocializmus, ha jól emlékezem. És akkor én elkezdtem megnézni ezeket a klasszikus német filozófusokat. Hetedikes, nyolcadikos korom táján a szakszervezeti könyvtárból kihoztam Hegel *Kis-Logikáját*, elolvastam. Az olvasás egy fizikai folyamat itt, mert hogy mi történt menet közben, nem tudom, de szentül meg voltam győződve, hogy a világ titka megoldódott, minden lepel föllebbent, és mindent tud az ember. Elképesztő hatása tud lenni Hegelnek, miközben máig nem értem. Ma már azt sem értem, hogy mi az, amit ott érteni véltem. Mert Hegel *Kis-Logikája* még a Hegel művek között is egy meglehetősen talányos, enigmatikus mű, lévén, hogy a mester itt röviden összefoglalja azt, amit máshol már hosszan kifejtett, csak úgy emlékeztetőül. Na most, nekem nem volt mire emlékezniem, viszont mintegy zenei hatása volt magának a Hegel–műnek. Jöttek a tételek, ellentételek, szintézis, és az ember pontosan értette. Úgyhogy innentől kezdve én éveken keresztül az igazság letéteményese voltam.

Nyitott könyv volt előtted a világ. Mindenre tudtál magyarázatot.

Hogyne. Klasszikus módon a dialektikát tartják annak művészetének, hogy úgy beszéljünk valamiről, hogy nem tudunk róla semmit. Tehát ha bármit odaadnak az embernek, itt van, mondjuk, egy bögre, akkor annak van egy el-

24 lentétele, a nem-bögre, és a bögre és a nem-bögre ellentételéről már hosszan lehet társalogni, miközben az embernek fogalma sincs arról, hogy miről beszél. Egy kamasz gyereknek, aki ráadásul személyesen oppozícióban van, miközben állandóan meg akar felelni, ez ragyogó dolog.

Lehet, hogy ez adja a marxizmusnak is a vonzerejét? Szóval a dialektikus és történelmi materializmusnak? Az ember ott is egy csapásra az igazság birtokába jut. Ugyancsak azt érzi, hogy nyitott könyv előtte a világ, hogy mindenre tudja a magyarázatot. Arra a rengeteg kérdésre, ami addig foglalkoztatta, egyszerre csak, úgy tűnik, megkapta a választ.

Látom az egyetemen, most „heideggerizálnak” a gyerekek.

Most megint így érzik?

Ez ugyanúgy funkcionál, mint a marxizmus. Bármilyen eszmerendszernek van olyan torz változata, amelyiket arra lehet használni, hogy az ember ne gondolkozzék. Engem otthon ez irányban nem neveltek. Tehát totálisan nomád és kalandor módon jártam el, és véletlenszerűen akadtak kezembe dolgok. Ez egy nagyon furcsa periódus volt, mert hol Hegel volt, hol a *Két tűz között* című szovjet háborús regény.

Most körülbelül hol tartunk időben? Ez a hatvanas évek vége? Akkor voltál középiskolás?

1960-ban kezdtem az általános iskolát, '68-tól '72-ig jártam középiskolába, tehát egy olyan időszakban, amely rettenetesen ideologikus időszak volt az európai kultúrában is. A nagyon kedves franciatanárnőm – kevés jó tanárom egyike – segítségével kezembe került egy könyv. Egy tanulmányi versenyre megkaptam Lukács György *Történelem és osztálytudat* című művét, ami elképesztő dolog volt, mert ez egy renitens marxista mű volt. És én arra emlékszem, hogy Mát-raverebélyben az erdő szélén olvastam a *Történelem és osztálytudat*ot, és máig sem tudom erről sem, hogy mit értettem belőle. Ez azzal járt párhuzamosan, hogy filozófiaként olvastam ezeket a szövegeket, politikailag pedig semmi jelentőséget nem tulajdonítottam nekik. Elvont normák voltak a számomra, amelyekkel szemben a létező világ rettenetesen más képet mutatott. Ezt ma nagyon nehezen értik a hallgatóim is: hogyan lehetett az, hogy a marxista Lukács Györgyöt olvasta az ember, és eközben meglehetősen elégedetlen volt azzal a világgal, amelyik amúgy valamiféle marxizmusra hivatkozott. Sajnos nincs is megírva ennek a története, és nincs is feldolgozva meg kibeszélve.

Végül is, az egyetemen, ha jól tudom, nem filozófiát tanultál, hallgattál, hanem esztétikát.

Igen. Ennek is van egy nagyon egyszerű háttértörténete. Az ember személyes élettörténetét sajnos rettenetesen nagy döntések határozzák meg. Ez volt az az időszak, amikor a Lukács-iskola elhajló tagjait kidobták a pártból: 1972–1973. De volt ennek egy másik következménye is. Emiatt van sok esztéta ma, eláru-lom; nem tudták az urak, hogy filozófusok helyett esztétákat fognak gyártani. Ugyanis úgy döntöttek, hogy nincs szükség ennyi filozófusra. Ilyet mostaná-ban is hallunk,² de akkor intézményesen is tettek róla. Amikor én egyetemre jelentkeztem, éveken keresztül nem indult filozófia szak, csak nagyon bonyo-lult személyes kapcsolatokon keresztül lehetett filozófiát végezni évekig. Egy széles generációra jellemző, hogy egyetemre jártunk, formálisan tanultunk, és eközben autodidakták voltunk, a szónak sokféle értelmében. Van egy klasz-zikus értelme, ugye, hogy autodidakta az, aki magától marha, tartja a mon-dás.³ De abban az értelemben is, hogy az ember válogatott, és talált embereket, akikhez járt, de nem azért járt, mint amiért meg volt hirdetve a dolog. Nekem például a tudományos munka éthoszá-t illetően az Akadémiai Könyvtár a fő iskolám. Ott ültem az egyik asztalsornak a végén, előttem ült Vidrányi Kata-lin, a kiváló vallás- és teológiatörténész, aki hol *Népsport*-ot olvasott, hol pe-dig XVI. századi olvashatatlan traktátusokat, balra ült Kis János, előtte Bence György, jóval előtte pedig Ludassy Mária. Az ember bement, és tudta, hogy a tudományos munka nem azt jelenti, hogy az ember dumál, hanem hogy beül a könyvtárba, és van valami fegyelme, hogy van az olvasásnak, a könyvtárnak éthosza. Az ott kezdődik, nem konferenciákon, nem szemináriumi dumákban. A körülöttem ülő embereknek alig-alig lehetett olvasni szövegeit.

Hiszen nem jelentek meg.

Nem publikálhattak, vagy nem nagyon publikáltak, mint Vidrányi Katalin. De szamizdatban meg lehetett szerezni például Bence Györgynek a doktori dolgo-zatát, amelyet nem védhetett meg. Kéziratban olvastam, és rettenetesen fontos volt látni magát a művet, annak ellenére, hogy tartalmi értelemben semmilyen hatást nem tett rám. Tehát ez volt az egyik iskola. És nemcsak nekem, hanem egy széles generációnak. Ez nem politikai vagy tartalmi kérdés volt, hanem magatartásminta. Ha az embert érdekli valami, akkor beül a könyvtárba. Ez bármennyire butaságnak vagy egyszerűnek hangzik, nem olyan egyszerű. És ha az ember olvas egy szerzőről, aki...

² Utalás az akkori szocialista miniszterelnök egyik elhíresült nyilatkozatára, ti. hogy nincs szüksége az országnak ennyi filozófusra. – A szerk.

³ Valójában Juhász-Nagy Páltól, a kiváló ökológustól származó *bon mot* (Somlyó Bálint szíves köz-lése alapján). – A szerk.

26 *Akkor a szerzőt is olvasni kell.*

Akkor bemegy és megnézi. A másik, amit ha egyetemről van szó, ki kellene emelni: van egy titkos története a kései szocializmusnak, szellemtörténete, ahol olyan nevek a meghatározóak, akikről minden magánbeszélgetésben lehetett hallani, ám nyilvánosan nem. Munkácsy Gyula – aki ma is, hála istennek, hatásosan és ragyogóan tanít⁴ – generációm számára a filozófiatörténetet jelentette. Sosem felejttem el azt a pillanatot, amikor hegelianusból kantiánus lettem. Munkácsy tanár úr Kant-órájára jellemző volt, hogy sok jegyzettel jött be órára, szabályosan fölpolcolta az asztalára, de nem használta. A *tiszta ész kritikájának* híres antinómia-fejezetét elemezte, ennek az a lényege, hogy a filozófus nemcsak az ultrás doboz esetében, hanem egyébként is megoldhatatlan ellentétekkel kerül szembe, ráadásul ennek az a bája, hogy ellentétes állításokra jut, miközben mindkettőt, úgymond, tudja igazolni. Tehát a világnak van kezdete: erre is van egy formális bizonyítás; a világnak nincs kezdete: erre is van. És mit kezd ilyenkor az ész, amikor belekerül ebbe a helyzetbe? Munkácsy tanár úr erről beszélt. Kantnak az a megoldása, hogy ugyan nem tud mit kezdeni ezzel a helyzettel, de elemezni azért lehet azt, hogy miért kerültünk bele, hogy miért akarjuk mi azt eldönteni, hogy van-e kezdete a világnak, vagy nincs kezdete. Kantnak az a válasza, hogy ennek az oka az emberi szabadság ténye. És ez a rettentő spekulatív, elvont filozófiai részlet Munkácsy tanár úr óráján egyszer csak elkezdett zenélni. Ehhez látni kell őt – és ezért nagyon nehéz elmesélni –, ekkor már nem ült, hanem állt, játszott a gyűrűjével az ujján, és a homlokából állandóan a haját túrta, már kivörösödött, és a „kitüntetjük a szabadságot” mondat hangzott el, már nagyon nagy hangon. És ugyanazzal a lendülettel lerántotta az ujjáról a gyűrűt, levágódott a keze, a gyűrű elrepült a szeminárium másik sarkába, az összes jegyzet a földön, Munkácsy tanár úr pedig, mintha mi sem történt volna, továbbra is ott állt, toporzékolt, és arról volt szó, hogy kitüntetjük a szabadságot. Nagyon komikus volt, mert a szeminárium egyik fele megmeredten ült, hogy mi az úristen következik még most, hogy ha kitüntetjük a szabadságot, a másik fele pedig négykézlábra ereszkedett, és a padok alatt megpróbálta összeszedni a jegyzeteket meg a gyűrűt. Miközben ott az emberi szabadságról és az ember meghasadott alapelehetőségéről volt szó, szinte szó szerint emlékszem. Fantasztikus volt, nekem ott nagyon sok minden eldőlt, mert egyvalami biztos volt: hogy a személyes életprobléma, amiről le kell mondani, és a filozófiatörténet valamiképp mégis összefügg. Demonstrálva volt ez.

⁴ Munkácsy Gyula (1928–2009) filozófiatörténész, az ELTE tanára, több filozófus nemzedék számára is meghatározó jelentőségű előadó volt. – *A szerk.*

Lehet, hogy minden alkalommal, amikor ez a mondat elhangzott, hogy „kitüntetjük a szabadságot”, elrepült a gyűrűje és lerepültek a jegyzetei?

Szerintem nem. Ilyen helyzet ritkán adódik.

De ez egy szent pillanat volt.

Igen. Nekem mindent megtanított ott. Akkor úgy éreztem, hogy a másik nekem nagyon fontos ember, aki sajnos már nem él, a Vidrányi Kati⁵ is azok közé tartozott, akik titkos mesterek voltak. Neki ráadásul akkor semmilyen pozíciója nem volt, a kocsma és az Akadémiai Könyvtár környékén lehetett találkozni vele; máig viaskodom az ő néhány szövegével. Később, hála istennek, már taníthatott, akkor fiatalabb emberekből, főleg középkorral és teológiatörténettel foglalkozókból sajátos kis iskola teremtődött körülötte, de én még egy másik időszakában ismertem meg. Egyetem után nem volt állásom, mindenféle baj volt, és nagyon rosszkedvű voltam, és a Korzó étteremben (ahol többen is voltunk) egy hajnalig tartó beszélgetésen és ivászaton Kantról beszélgettünk. Szabályos vizsga volt.

Ő vizsgáztatott téged?

Ránézett az emberre, és megérdeklődte, hogy akkor azt sem ismered? Nem olvastad Bérulle-nek⁶ azt a művét, és amazt sem olvastad? És nem ismered azt a XVIII. századi szakácskönyvet? És nem olvastad Körner Zrínyijét? És akkor az ember... – ki az a Körner? Mit írt Zrínyiről?⁷ „Á, csak gonoszkoztam, csak gonoszkoztam”, mondta. Sokan éltek ezt meg így a Katival. Egy idő után kiderült, hogy ha az ember átesett ezen a vizsgán, és még megjelenhetett előtte, vagy volt kedve megjelenni előtte – mert nem volt nagyon udvarias, nem tűrte a butaságot –, akkor kiderült, hogy azért nem annyira szigorú ez a dolog, meg egy csomó játék is van benne, de azért nem volt kellemes. Akkor szabályosan vizsgáztam a Korzó étteremben, az összes lehetséges dolgot, amit Kantról tudtam, kipakoltam. Hajnalban azt mondta, amikor hazafelé ballagtunk: „jól meg vagy patkolva Kantból”. És meg kell mondjam, hogy én ebből a mondatból...

Mintha hájjal kenegettek volna...

⁵ Vidrányi Katalin (1945–1993) filozófus, az MTA Filozófiai Intézetének munkatársa, később a pécsi Janus Pannonius Tudományegyetem oktatója volt, aki szintén Munkácsy Gyula tanítványaként kezdett Kanttal foglalkozni. Később érdeklődése a patrisztika szerzői felé fordult. – A szerk.

⁶ Pierre de Bérulle (1575–1629) kardinálisról lehet szó. – A szerk.

⁷ Theodor Körner (1791–1813) Zrínyi című darbjáról lehet szó. – A szerk.

28 Igen, hát a Tudományos Minősítő Bizottság, az összes titkárnőjével együtt, ehhez képest semmi... Szóval, hogy úgy mondjam, én ott ki lettem nevezve.

Azt mondják egyébként rólad, hogy mindig nagyon nagy reménységnek számítottál, de nagyon szabálytalan is voltál. Meg azt is mondják, hogy ugyan nagyon könnyedén írsz, remek stílusban, de mégis, ha valami komoly dologgal foglalkozol, akkor rettentően nehezen és szorongva szánod el magad, és éppen ezért nagyon keveset is írsz.

Nagyon nehezen teljesítem a hivatalos elvárásokat. Ennek sokféle oka van, és mindenféle mentő ideológiával szolgálhatok, de azt hiszem, most egyszerűbb ezeket elkerülni. Nagyon sokat olvasok, ez az oka az én kevés írásomnak, mert egyrészt nagyon sok butaságot is olvasok...

Azzal is el lehet egy kicsit odázní, hogy írjál? Vagy pedig azt gondold, hogy még mindig és még mindig újabb és újabb dolgokat kell olvasni, hogy elszánhasd magad?

Beszéltünk arról, hogy azzal tréfálkoztam, aki el tudja magától hárítani a filozófiai kérdést, abból nem lesz filozófus, aki meg nem, abból igen. De vannak bizonyos kérdések, amelyek kötelezőek. Ha jókedvemben vagyok, akkor azt mondom, hogy fordítva vagyok bedrótözva: folyamatosan írok, és amikor eszembe jut valami, akkor fölállok az asztaltól, és jó esetben elmegyek a könyvtárba. Mások ezt, úgy látom, hogy fordítva csinálják, mert akkor ülnek le az asztalhoz, amikor eszükbe jut valami. Ez valahogy nálam nem működik.

De mi az, hogy folyamatosan írsz? Akkor mit írsz folyamatosan, amikor nem jut eszedbe semmi?

Nekem folyamatosan van az eszemben valami, amit én ugyanúgy megbírálok, mint amikor a hallgatók hozzák a dolgozataikat, és úgy ítélem meg, hogy ahhoz, ami most eszembe jutott, ahhoz még ezt, ezt, ezt és ezt meg kellene nézni. Mondok egy egyszerű példát: van egy nagyon jelentős mű, 1960-ban jelent meg először, egy Gadamer nevű filozófusnak az *Igazság és módszer* című műve. Nagyon nagy hatású, nálunk is, régóta le van fordítva magyarra. Szinte nincs olyan szemináriumi dolgozat, amelyben ne idéznék ezt a művet. Valamilyen oknál fogva pár éve újra beleolvastam a kötetbe, és észrevettem egy latin nyelvű idézetet. Egyszerre feltűnt, hogy az idézet nem ugyanazt mondja, mint amire hivatkozva Gadamer idézi. Ehhez még azt kell tudni, hogy ezt a Gadamer-helyet azóta, negyven éve, az összes létező lexikon, teológiai lexikon – nem a magyarok, hanem a nemzetközi tudomány – elfogadja. Tehát ahol csak a hermeneutika történetéről beszélnek, lesz egy kicsi idézet, hogy Rambach a XVIII. században ezt meg ezt mondta, lásd Gadamer *Igazság és módszer*.

Te meg rájöttél, hogy nem is azt mondta.

Bementem a könyvtárba, és véletlenül megvan Rambachnak a XVIII. század első negyedében megjelent könyve a Szentírás értelmezéséről, latinul. Nyolcszáz oldalas: nem szerepel benne ez az idézet. Ráadásul nem egyszerűen nem szerepel – nyolcszáz oldalról elég nehéz megmondani, hogy valami nem szerepel benne, ahhoz ugye végig kell olvasni, ami hosszan tart –, hanem egy idő után rájön az ember, hogy nem is szerepelhet benne, mert ez a szerző másképpen gondolkodik. Tehát csak részegen vagy elmebetegség állapotában mondhatná azt, amit Gadamer neki tulajdonít. Ilyenkor az ember elindul, kíváncsi lesz, hogyan kerülhetett oda ez az idézet. Egy nyaram ment rá az Egyetemi Könyvtárban. Kiderült, hogy Gadamer összekeverte a jegyzeteit, mindenféle előítélete is támogatta a dolgot, de mindenesetre szándékán kívül hamisított egy hagyományt, amely negyven év óta virágzik.⁸ És akkor az ember elgondolkodik, hogy te jóisten, negyven év óta nem olvasta el senki ezt az idézetet? Hogyan lehetséges ez? Olyan érzése van, mint a viccben az autósnek, aki hallja a rádiójából, hogy vigyázat, egy örült a forgalommal szemben közlekedik a sztrádán, és erre azt mondja: „mit egy örült, kétszáz!” – merthogy ő lenne ez az autós. Tehát van egy ilyen oldala: kimeríteni a dolgot. Ez nagyon rossz, hiba – és nagyon nem divatos.

Magad is hibának tartod ezt? Mármint a saját magatartásodat tartod szerencsétlennek, vagy azt, hogy mások meg nem járnak ennyire utána?

Mindkettőt.

Miért?

Ha ez uralkodik az ember magatartásán, mint az én esetemben sokszor, akkor ez hiba.

Mert nem engedi, hogy valamire koncentráljon?

Igen. Más kérdés az, hogy azt gondolom, nem jelentéktelen. Fontos a történet, és fontos volt megírni. Nemcsak azért mert most már majd valaki talán megüzeni Gadamernek, hiszen még él,⁹ bár nem tudom, mit szólna hozzá, ha megtudná. Az egész voltaképpen egy kultúrbotrány. A filozófia, a mai, XX. századi filozófia utolsó ötven évének biztos a legidézettebb művéről van szó, és senkinek nem tűnt föl. De nem ez az igazi probléma, hanem az, hogy ez a

⁸ Részletesen lásd kötetünkben „A filológia bosszúja, avagy Gadamer esete a pietista hermeneutikával” című, 1997-es tanulmányt. – *A szerk.*

⁹ Hans-Georg Gadamer német filozófus 1900-ban született és 2002-ben hunyt el. – *A szerk.*

30 fajta kimerítés, tehát végsőkéig utánamenni a dolgoknak, valahol rettenetesen rossz. Nyilvánvaló, hogy még további idézeteknek is utána kellett volna nézni. Én is tudom, hogy minek nem jártam még utána, aminek utána lehetett volna. Tehát létezik értelmes határszabás, de ezt nagyon nehezen tudom elfogadni. Ez az egyik. A másik oldalról viszont fontosnak tartom azt, hogy most ennek nagyon nincs évadja.

Ennek az utánamenésnek, ennek a kimerítésnek?

Igen. Tehát rettenetesen sok felszínes, „hallottam már harangozni” típusú információ jelenik meg. Sajnos, ez az oktatásban is jelen van.

Ez lehet az oka annak, hogy ugyan keveset publikálsz, de nagyon sikeres tanár vagy? Ott kevésbé vagy aggályos saját magaddal? Vagy ennek ehhez semmi köze?

Szeretném, ha nem lenne semmi köze. Az, hogy sikeres vagyok-e, vagy nem – a szó egy bizonyos jelentésében, amit én nem vállalnék el –, nem tisztem eldönteni. Abban az értelemben igen, hogy szeretek tanítani, és az ember ritkán szokott olyasmit szeretni csinálni, amiről meggyőződése, hogy totálisan sikertelen. Tehát ebben az értelemben akár még el is vállalhatom. De hogy tényleg objektíve mit jelent az, ahogy és amit tanítok, azt én nem tudom. Két helyen oktatok. A pécsi egyetem Esztétika Tanszékén esztétikatörténetet és hozzákapcsolódó eszmetörténetet. Illetve hosszú ideig – most egy picit szüneteltetem – vendégszerepeltem az ELTE Judaisztika Tanszékén, ahol szintúgy eszmetörténeti és filozófiatörténeti jellegű órákat tartottam. Ez a szűk szakmai jellegű tanítás. A másik a Képző- és az Iparművészeti Főiskolán való szereplésem, ami egészen más jellegű: más hallgatóknak, más felkészültséggel beszélek, azaz egyszerűen másról. Bizonyos értelemben szűk szakmai kérdésekkel itt nem is tudok előhozakodni. Hosszú fél éveket szoktam tartani a XVIII. századi hermeneutika vagy a XVIII. századi esztétika történetéről Pécsen. A Képzőművészeti Főiskolán a gyerekeknek lassan és érthetően el kell magyarázni, hogy mi az, hogy hermeneutika, és mi az, hogy XVIII. század. Teljesen más pedagógiai szituációról van szó. Sokan ezt terhesnek éreznék, én azonban, meg kell hogy mondjam, szeretem. Mert a filozófiatörténetben is elsősorban az izgatott, hogy hogyan itatódik át egy adott kultúra egy adott filozófiai nézetrendszerrel, vagy fordítva. *A Mester és Margaritában*, amikor Hontalan Iván beszámol arról, hogy ellopták a nadrágját, Sztravinszkij doktornak van az a klasszikus mondata, hogy Poncius Pilátust értem, de hogy kerül ide a gatya? Na most, azt gondolom, hogy az eszmetörténetben ezt lehet játszani: egyrészt az ember Pilátussal foglalkozik, másrészt a nadrágok ügyét is megpróbálja tisztázni.

Ezért van az, hogy például hosszú órákat, hosszú előadásokat tartasz a hegyezőről vagy a cipőkről?

Ez egy véletlen. Az ember bizonyos információk birtokába jut, amelyek nem hagyják nyugton. Van a könyvtári szakmában a kolligátum.

Kolligátum?

Kolligátum. Azt jelenti, hogy – különösen régen – borító nélkül árulták a könyveket, mert úgy olcsóbb volt. És aztán házilag, vagy később a könyvtárosok, egybekötötték egymástól teljesen független kis füzeteket, brosúrákat. És ha az ember keres egyet, akkor kihoznak neki nyolcvanot. És már nem tud ellenállni. Így találtam meg például egy Peter Camper nevű XVIII. századi anatómusnak és orvosnak *A világ legkényelmesebb cipője* című kis tanulmányát az 1780-as évekből.¹⁰ Ebben megünnepli magát a szerző, hogy rájött, a cipőnek igazodnia kell a láb boltozatához. Az ember elolvassa, és azt gondolja, hogy ez vagy hülye, mert ilyesminek örül, vagy nem az, de akkor mi a helyzet. Nos, a helyzet az, hogy 1800-ig kellett arra várni, hogy valaki felismerje: jó az, ha a cipő formájának kialakításakor figyelembe vesszük a láb boltozatát és csontozatát. Ha picit hajlandóak vagyunk elgondolkodni ezen, akkor rájövünk, hogy nem véletlenül van így. A középkorban még ruharendek voltak. Szép német nevén ez a *Kleiderordnung*, ami azt jelentette, hogy a városban, mondjuk, megszabták, hogy kinek milyen ruhája lehet. Tehát meghatározták az egyes társadalmi csoportba tartozó emberek cipőmagasságát, ruhahosszát, főkötőjét, lajbiját, megszabták, hogy milyen hordhat. A kényelmesség kérdése nem merült fel, sőt még ma sem alapvető divatszempont: ahhoz egy polgári szemlélet kell. Ha elgondolkodik az ember ezen a kis butaságon, akkor észreveheti, hogy mondjuk a francia forradalom ruházat- és divatelőírásokkal kezdte.

Komolyan?

Igen. Mindenféle döntést hoztak arról, hogy milyen ruhákban lehet járni. Az Iparművészeti Főiskolán a hallgatók egy része cipőt fog tervezni. Ha maguktól gondolkodnak, akkor azt kérdezik, hogy melyik a legkényelmesebb cipő, és nem jut eszükbe, hogy a cipő kényelmessége egy ideológiai konstrukció. Hiszen ma sem a legkényelmesebb cipőt hordjuk. Az a cipő, amilyenre most a kislányom vágyik, a maga nem-tudom-mekkora talpmagasságával, valószínűleg

¹⁰ Peter Camper (1722–1789) holland anatómus és természettudós híres kis művéről van szó, amely a cipő legjobb alakjával foglalkozik. Még Kant is említi a harmadik *Kritikában*: „csak akkor tartozik valami a művészethez, ha [...] rendelkezünk rögtön az ügyességgel, hogy megcsináljuk. Camper nagyon pontosan leírja ugyan, hogy milyennek kell lennie a legjobb cipőnek, de ő maga bizonyára nem tudott cipőt csinálni.” (Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Ictus, Szeged, 1997. 229.) – A szerk.

32 nem a legkényelmesebb cipő. A lányom mégis nagyon szeretné, merthogy nem ezért öltözködünk. Ám ha valaki ezért öltözködik, akkor életvitelbeli döntést hozott. Tehát a hallgatónak érdemes elmagyarázni, hogy az egyszerű tárgytervezés is milyen bonyolult döntéseket igényel életről, életvitelről. Aki tárgyat tervez, az egyrészt életvitelt tervez, másrészt ideológiai döntések vannak a fejében. Magyarul, az óráimon azzal próbálkozom, hogy bemutassam nekik a nagy filozófiai vagy teológiai döntések jelentőségét.

Például nagy kultusza van a kreativitásnak, a hallgatók is meg vannak arról győződve, hogy ők maguktól kreatívak, legfeljebb mi, az oktatóik, elrontjuk őket. El lehet nekik magyarázni, hogy bizony a kreativitás kifejezés rettentő erős. Amikor valakiről azt mondjuk, hogy teremt magának a semmiből, ahogyan a múltkor olvastam ezt egy ötvös kollégám nyilatkozatában, ti. hogy ő nagyon szereti ezt (és nagyon nagyszerű ötövösről van szó), akkor bizony olyan dolgot mond, amiért a XVI. században meg lehetett volna égetni. Hiszen az európai eszmetörténetben a *creatio* latin kifejezést az isteni teremtésre foglalták le, ezért aki azt állítja, hogy ő kreatív, azt mondja, hogy valami olyasminek a birtokában van, ami elvileg csak Istennél lehet. Szép és bonyolult folyamat, ahogyan innen eljutunk oda, hogy kreativitásnak minősül, amikor Janika az iskolában újságpapírokat tép szét és ragasztgat fel egy papírlapra. Nem könnyű átlátni, hogy e mögött egy ideológiai konstrukció van. A főiskola egyik fele elmondja a hallgatónak, hogy legyenek kreatívak, hogy ennek nincs köze semmiféle ideológiához, én pedig elmagyarázom, hogy milyen jelentősen ideologikus konstrukció az, ha valaki kreatív akar lenni. Tehát amikor megkérdezik, hogy mit is csinállok, akkor azt mondom: föllazítás.

De mi ellenében föllazítás?

A kulturális közhelyek ellenében.

(1998)

A felvilágosodás kora¹

Nehéz szép zene után megszólalni,² amikor az ember már szakmájánál fogva valamennyire szárazabb kell hogy legyen. Az öreg Kant, amikor azt mondták a művére, hogy ez nagyon száraz, arra azt mondta: „Ugyan kérem, mi a száraznak az ellentéte? Amiben sok a lé.” Akkor inkább sokkal jobb, ha szárazak vagyunk, de Fellegi Ádám azt mondta, hogy őt a vízre, a tiszta vízre emlékezteti a felvilágosodás.³ Bizonyos értelemben ellenvéleményt szeretnék bejelenteni. Én kifejezetten borpárti vagyok a felvilágosodás ügyében, mindjárt indoklom, hogy miért, mert komoly dologról van szó. Fellegi Ádám tiszta, áttetsző vízről beszélt. Na most, ki szokott tiszta, áttetsző vizet látni? A történelemben úgy gondoljuk el, hogy a tiszta, áttetsző víz olyan magától értetődő helyzetben születik, és az úgy van magától. Pedig tudjuk, hogy a tiszta, áttetsző vízben főképpen hipó van; hogyha rossz a vezeték, akkor rozsdás, és sem nem tiszta, sem nem áttetsző. Ez nemcsak ma van így, hanem a XVIII. században is így volt. A tiszta víz fantasztikus nagy érték volt mindig. Az a víz, amelyik egyáltalán iható volt, vagy fogyasztható, az nem a természetben van: vagy meg kell keresni a forrást, csak ott tiszta a víz (mire eljut a városba, már fertőző, és meg lehet halni tőle), vagy pedig el kell érni, hogy valamiképpen tisztítsuk.

A felvilágosodás százada bizonyos értelemben az első olyan nagy korszak volt az európai kultúratörténelemben, amikor kiderült, hogy a tiszta víz nem magától értetődő dolog. Egyrészt meghalunk mindenféle járványban, másrészt meg nincs semmilyen víz. Lehetne játszani Rousseau-nak a híres mondatával: vissza a forrásokhoz! Ezt akár szó szerint is vehetjük, de nem akarok nagyon belekeveredni a hasonlatokba. Ahogyan azt is lehetne mondani, hogy a XVIII. században fedezik föl pl. a járvány elleni védelemnek az első technikáit, a védőoltást. Azért mondom ezt a védőoltást, teljesen véletlenül, mert erről hatalmas nagy értelmiségi vita volt. Szalonokban vitatkoztak az emberek, hogyan lehet-

¹ Részletek *A felvilágosodás kora* című beszélgetésből, amely a „Komolytalan csevegések a kor arculatáról” c. sorozatban készült 1995. december 16-án (a sorozat szervezője az *Academia Ludi et Artis* Egyesület és Fellegi Ádám, támogatója a Soros Alapítvány volt). E rész felvezetőit sorrendben Fellegi Ádám (művészetek), Kisbali László (eszme- és filozófiatörténet) és Csorba F. László (természettudomány) mondta el. A felvétel – legjobb tudomásunk szerint – sem adásba, sem forgalomba nem került. – *A szerk.*

² Fellegi Ádám Mozart operáiról beszélt felvezetőjének a végén. – *A szerk.*

³ Fellegi Ádám: „[ha a XVIII. század] valamilyen természeti elem lenne, biztos, hogy a vízzel azonosítanám. Egy Víz-század. Semmiképpen nem a Tűz százada.” – *A szerk.*

34 séges az, hogy valamilyen betegséget beoltunk valakibe, és akkor attól majd nem lesz beteg. Ez fölfoghatatlan dolog volt, kivált abban az esetben, hogyha a szalonokban nem vezető értelmiségiek vitték a prímet, hanem mindenki, aki a polgári társadalomban valamiképpen egyáltalán szerepet kaphatott. Aki tehát meg akarta magyarázni, hogyan lehet beoltani valakit, igen nehéz helyzetbe került.

Van egy nagy német propagátora a védőoltásoknak a XVIII. században, Ewaldnak hívják. Egyik művének a címe: *A köznép megvilágosodásáról*, magyarra 1791-ben fordították.⁴ Ez többek között azzal foglalkozik, hogyan lehet rábeszélni az embereket arra a szörnyűsége, hogy elmenjenek védőoltást kapni. Azért szeretném Ewaldot példaként hozni, mert a véletlenek fantasztikusak: ki van gépelve egy idézet belőle, pedig nem gondoltam, hogy a vízről fogok ma beszélni. Ebben szerepel a felvilágosodásról adott leghíresebb definíció, amelyik Immanuel Kanttól, a XVIII. század második felének nagy német filozófusától származik. Ismerjük egy magyar fordítását is ennek az 1780-as évekből. Bárány Péter, az első magyar pszichológiai mű szerzője fordította le ezt a művet, és ebben ez a mondat szerepel: „Kant értelmezése szerint a megvilágosodás nem egyéb, hanem az embernek azon tútorság alól való felszabadulása, melybe magát önként vetette volt.” Így hangzik magyarul a felvilágosodás első definíciója, és tessék figyelni rögtön a szóra, itt még nem felvilágosodás szerepel, hanem *megvilágosodás*, ráadásul kötőjellel, ami mutatja azt a különbséget, hogy mi már a felvilágosodás szót világi, szekularizált fogalomnak érezzük, a megvilágosodást pedig vallási élménynek tekintjük. Pontosan lehet látni, hogy a vallási és a racionális jelentése a folyamatoknak nem válik el egymástól a XVIII. században.

Mi a nyavalya ez a „tútorság”? Vidrányi Katalin szép magyar fordításában ugyanez a definíció így hangzik: „*A felvilágosodás az ember kilábalása maga okozta kiskorúságából.*” Ez a kiskorúság, ami Báránynál „tútorságként” szerepel: gyámkodás, azt jelenti, hogy valaki helyett mások döntenek, és nem az, aki még kiskorú, aki nem tud dönteni saját ügyeiben. Így folytatódik a definíció:

*Kiskorúság az arra való képtelenség, hogy valaki mások vezetése nélkül gondolkodjék. Magunk okozta ez a kiskorúság, ha oka nem értelmünk fogyatékoságában, hanem az abbéli elhatározás és bátorság hiányában van, hogy mások vezetése nélkül éljünk. Sapere aude! merj a magad értelmére támaszkodni! – ez tehát a felvilágosodás jelmondata.*⁵

Ez egy nagyon híres definíció, ebből szoktuk levezetni, hogy a felvilágosodás többek között az ész százada. Ez abban az esetben valóban a víz százada, ha

⁴ Johann Ludwig Ewald: *A köznép megvilágosodásáról, ennek határaitól és hasznairól*. Ford. Bárány Péter. Hummel Dávid betűível, Bécs, 1791. – A szerk.

⁵ Immanuel Kant: „Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?” In uő: *A vallás a pusztaság és határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Gondolat, Budapest, 1974. 80–89., 80. – A szerk.

tudjuk, hogy a víz nem *magától* van. Ha tudjuk, hogy a tiszta víz az emberi tevékenységnek az eredménye. Egy másik vallási metaforára kell hivatkozni ebben a szövegben. Ez németül sokkal plasztikusabb: az embernek a maga okozta kiskorúságáról van szó, a maga vétke az, hogy ebbe a sötét helyzetbe került. Ez egyrészt a klasszikus keresztény bűnbeesés-gondolatnak a világi változata, de igazából egy nagyon fontos dolgot mond. Nemcsak a bajáról tehet az ember, hanem arról is, ha sikeres. A felvilágosodás korszaka nemcsak az egész eddigi történelem bajait látja az emberben, hanem a lehetőségeit is. Magyarul, ez az a korszak, amelyik először gondolja úgy, hogy az ember az, amivé teszi magát. Ez a szó szerinti idézet Kant *Antropológiájában* hangzik el,⁶ tehát mutatja, hogy az ember valamifajta öntevékeny lény, akinek az öntevékenységében természetesen kulcsszerepet játszik az, amit úgy hívunk, hogy ész. Ebből jön az, hogy a felvilágosodás az ész százada; nem árt tudni, hogy ekkor pont azt mondjuk, amit egy felvilágosodott gondolkodó mond. Tehát nem egy másik pozícióból beszélünk, hanem elhiszük azt, amit a felvilágosodott gondolkodók szerettek volna magukról állítani.

Kígyújtöttem egy csomó dolgot, hogy minek a századának is szokták mondani a felvilágosodást: az ész százada, az ízlés százada, a filozófia százada, a nevelés százada, a kritika százada. Ezek mind a XVIII. század közepén elhangzott definíciók. És én azt mondanám, hogy ebből látszik: egyetlen dolgot lehet mondani erről a századról, hogy ez a *század százada*. Magyarul, ez az első század a történelemben, amelyik tudta magáról, hogy a történelem egy meghatározott pontján, egy meghatározott században él, és ebben a században végzi a saját dolgát; és az embernek a definíciójában valóban tagadhatatlanul az ész fogalom játszik központi szerepet. Azonban hangsúlyozni szeretném, hogy nem elsősorban az ész fogalom a találmánya a felvilágosodásnak, hanem egy sokkal súlyosabb dolog. Fellegi Ádámnak mondom, hogy ismét egy erősen felvilágosodás-gondolatot vall magáénak, nevezetesen azt, hogy az emberi történések sorsát két tényező: az ész és az ösztön, az ész és az érzelem ellentéte határozza meg.⁷ Hogyha meg kellene mondanom, hogy mi a felvilágosodás, akkor én nem azt mondanám, hogy a felvilágosodás az észnek a százada, hanem az a század, amelyik ebben az ellentétben képzelet el magát. Könnyebben beleillik egyébként Mozart is ebbe a századba. Tehát van az ész, amelyik bizonyos értelemben az ember önteremtő képességének a jelképe vagy fogalma...

Na most, miért bor? – ha már az előbb azt mondtam. Mindannyian ismerjük

⁶ Vö. pl.: „A fiziológiai emberismeret annak a kifürkészésén fáradozik, mivé faragja a természet az embert, a pragmatikus, hogy szabadon cselekvő lényként mit farag [macht] az magamagából, vagy hogy mit is faraghat, és mit kell faragnia.” (Immanuel Kant: „Pragmatikus érdekű antropológia”. In uő: *Antropológiai írások*. Ford. Mesterházi Miklós. Osiris, Budapest, 2005. 7–306., 9.) – A szerk.

⁷ Fellegi Ádám: „Sokan osztják azt a nézetet, hogy minden korban az emberi működésből hol az ész, hol az ösztön dominál. Azt hiszem, a XVIII. században az ész erősen magához ragadta a kezdeményezést, az ösztönöket bizonyos fokig alávétve. És az érzelmeket is. Az érzelmek valami furcsa keveréket alkotnak az ösztönök és az ész között, de a XVIII. század az ész százada volt.” – A szerk.

36 a felvilágosodás korából a mondást: „Íz, szín, tűz vagyon a borban...”⁸ Ugye? Kazinczy Ferencről szoktuk idézni. Azt mondom, hogy – bizonyos értelemben – ennek a bornak a százada a felvilágosodás; az „Íz, szín, tűz” miatt. Ezek ugyanis nem romantikus metaforák a művészet leírására, bármennyire is így hallja a fülünk ma már. Ezek ízig-vérig felvilágosodáskori metaforák.

A XVIII. századi táncelméletben az egyik szerző azzal kezdi a közepén valahogy, hogy állandóan azt ordibálják a táncosoknak, hogy: „Tűz! Tűz!” Pedig hát meg kellene tudnunk mondani, hogy mit csinálnak akkor, amikor tüzesen kellene nekik táncolniuk. A bor százada ez annyiban, amennyiben az ész mellett egy nagyon fontos és ma már elhanyagolhatónak tűnő képességnek a korszaka ez, amit úgy hívnak: ízlés. Az „Íz, szín, tűz”-ben rejlő ízlés-fogalom egy olyan furcsa kifejezés, amely minden nyelvben ízlelést és ízlést is jelent. Magyarul ezt már eléggé megkülönböztetjük, de itt erről van szó.

Lezárva a víz–bor viszonyát, annyit tennék még hozzá, hogy a felvilágosodás eme fogalma, miszerint egy picit hideg, bizonyos értelemben abból is ered, hogy sok minden változott azóta, és rossz hírbe keverték. Ha tetszik, én nem úgy gondolom el a dolgot, hogy van a felvilágosodás – a víz, és van a romantika – kvázi a bor (ez a hagyományosabb elképzelés), hanem úgy gondolom el, hogy a felvilágosodás hol víz, hol bor, hol meg vegyítik. De ez jó görög szokás is, úgyhogy nem kell lenézni. A bor azonban nem azonos a pálinkával. Különösen az erős bepálinkázással, amit akár a romantikus révületnek vagy metaforájának is lehetne tekinteni, de nem akarom bántani a romantikusokat, mert ugyanolyan apológiáját lehet tartani a pálinkának is, mint a bornak és a víznek is.

A XVIII. században megjelenik egy nagyon fontos elem: nem elég, hogy az ember racionális lény és képes saját sorsát befolyásolni, ezt valamilyen módon motiválni is kell. El kell érni, hogy az ember *tegye* is azt, amire *képes*. Ez egy döntő mozzanata a felvilágosodásnak, ezért szokták a nevelés századának is nevezni, hiszen éppen ez az a pont, amelynek segítségével ez elérhető. Megint csak zárójelben jegyezzük meg, hogy az észnek ez a fogalma ismét csak teológiai eredetű. Ez a természetes világosságnak a fogalma, ami eredeti szerkezetében a minden emberben benne lévő képességet jelenti a világ megismerésére, amelyet természetesen a hagyományos keresztény világképben kiegészített a kinyilatkoztatás. Utóbbi olyan dolgokat közöl az emberrel, amelyek túl vannak ezen a természeti részen. A felvilágosodás bizonyos értelemben az istentől kapott észnek a felelősségét érzi át. Tehát a felvilágosodásban – a későbbi propagandával ellentétben – ész és vallásosság, ész és hit kiegészítette egymást, és a magyar Kant-kötet címe, amelyből az imént idéztem, így hangzik: *A vallás a puszta ész határain belül*. Tehát egyáltalán nem arról van szó, hogy *le a vallással*, hanem az észnek és a vallásnak egy belső kibékítéséről.

⁸ „Íz, szín, tűz vagyon a borban, ha hegyaljai termés: / Íz, csín, tűz vagyon a versben, ha mesteri mív.” (Kazinczy Ferenc: *Írói érdem* [1810] c. versének utolsó két sora.) – *A szerk.*

Ugyanakkor azonban a XVIII. században még egy nagyon fontos dolog jelenik meg, amiért most itt ülünk. Nem csupán a társalgás, amire Fellegi Ádám utalt.⁹ Valóban, a kávéház, a csevegés stb. mind-mind a felvilágosodás kultúrájának a része, de még fontosabb az az elképzelés, hogy a művészet *minden* emberre tartozik. Ez kifejezetten a XVIII. századnak a terméke. A reneszánszban úgy gondolták, hogy vannak *eruditus*, tudós emberek, akik tudnak görögül, ők olvassák a görög szerzőket. Leegyszerűsítve: aki olvas a reneszánszban, az ír is. Egybeesik az íróknak és az olvasóknak a köre. A XVII. században valami fantasztikusan nagy dolog történik: megjelennek a leányolvasók. A leányolvasókat az jellemzi – itt most nem a politikai korrektséget akarom bántani –, hogy nem járnak iskolába. Ergo nem tudnak görögül, valami olyat olvasnak tehát, ami nem a klasszikus tudományosság körébe tartozik. A XVII. században jelenik meg a regény, amelyet természetes nyelveken és nem régi nyelveken írnak. Mindenki az anyanyelvén olvas; és egyúttal megjelenik egy sajátos képesség, ami erre az olvasásra alkalmassá tesz. Magyarán: az az elképzelés, hogy a művészethez nem kell görögül tudni, hanem elég, ha lányok vagyunk, és elég, ha szívünk van, és érzésünk – és az ész kizárható belőle. Ez egy szép, XVII. századi elképzelés. Egyébként a XVII. században – fölhívnam a figyelmet – a szív még nem az ártatlanság, hanem a bűnösség szimbóluma. A bibliai hagyomány szerint a bűn ott lakozik a szívünkben, a szív megtisztulása a vallási fordulat egyik legfontosabb eleme. A XVIII. században válik a szív a pozitív érzelmek székhelyévé. A XVII. század végén, a XVIII. század elején jön létre az a felfogás, hogy mindenki ember voltánál fogva alkalmas a művészet művelésére és befogadására, és nem is lehet el e nélkül. Durván és leegyszerűsítve fogalmazva: lehet, hogy a művészet örök, de azt nagyjából a XVII. század óta gondolják, hogy a művészet örök. Addig ugyanis nem gondolták, hogy a művészet minden emberre tartozik, hanem azt, hogy csak meghatározott csoportokhoz, meghatározott eseményekhez köthető.

Az ízlés fogalma pontosan az a fogalom, amelyik minden emberben megtalálható, és minden embert alkalmassá tesz arra, hogy művészettel foglalkozzék. És ami a legfontosabb: *kell* is foglalkoznia. Hogyha Hunyadi János azt mondta, hogy ő nem olvasta Vergilius *Aeneis*-ét, akkor ezt bizonyos büszkeséggel is mondhatta, hiszen Vergilius tintanyaló diákoknak való, ő pedig a törökök ellen harcol. Csak ha már a törököknél tartunk: ismeretes a XVIII. századi történet, miszerint a törökök ellen harcoló egyik tábornok bement egy társaságba, és nem a csatában véghezvitt hőstetteit mesélte el, hanem elkezdett előadást tartani Vergilius *Aeneis*-éről. Erre volt büszke. Ma ez magától értetődő dolog: ha valaki

⁹ Fellegi Ádám: „A XVIII. század a tolerancia, a türelem százada volt, elsősorban a vallási türelemé, és mindenfajta szabad megvitatása a dolgoknak társaságokban. Éppen most került a kezembe egy nagyon jó könyv erről, amelyben a XVIII. századot eleve a *társaságok századának* nevezik. Mindenféle társaságok alakultak: tudós társaságok; az akadémiáknak se szeri, se száma; és a szalonok, ahol előkelő hölgyek vezetésével értelmes emberek megvitaták a világ problémáit – egy kicsit a mi szobánk egy késői utórezgése szeretne lenni ennek a szalonnak.” (A hivatkozott könyv talán Ulrich Im Hof: *A felvilágosodás Európája* [ford. Zalán Péter. Atlantisz, Budapest, 1995.], s különösen a IV. fejezete lehet.) – *A szerk.*

nem tudja, ki Thomas Mann, akkor bizonyos társaságból kigolyózzák. *Tudni kell.* Ezért ha nem olvas valaki soha semmikor Thomas Mannt, akkor is bölcsen úgy tesz, mintha olvasna. Ez egy nagyon fontos dolog, ti. ez a szemforgatás is, mert mutatja, hogy a művészet a hétköznapiok részévé válik.

A XVIII. századtól kezdve *kell* olvasnunk. Ez az a korszak, hogy nem lehetünk el olvasás nélkül. A társadalom szempontjából nélkülözhetetlen lesz, hogy olvasunk-e vagy nem. Vegyük például a szerelmet. Nem csak a mozarti értelemben. A szerelem nagyon furcsa dolog. A XVII. században még külön rögzítik a házassági szerződésekben a jogi részét a házasságnak, és a szerződés tartalmaz kitélt, hogy a férj és a feleség mikor, milyen körülmények között fogadhatja szerelmét, szeretőjét – tehát ezt szabályokban rögzíti. Magyarán: a történelem nagyobbik részében úgy tudnak a szerelemtől meg a házasságról, mint két, egymástól független dologról. A XVIII. században is világos, hogy van szerelem, hiszen ott van a *Rómeó és Júlia* is, bár ott nincs társadalmilag érvényes megoldása a szerelemnek. Ha pedig nincs intézményes lehetőség a házasságra, a halál a konzekvens megoldás. A XVIII. század találja ki azt, hogy a házasságnak és a szerelemnek valamilyen értelemben köze van egymáshoz. Majd a romantikusok fogják ezt teljesen kidolgozni, de szeretném hangsúlyozni: az, hogy a házasság és a szerelem összetartozik, az nem valami belső érzés, hanem *tanulják* a XVIII. században: szerelmes regényeket olvasnak. A XVII. század végétől a regény definíciójában benne van, hogy a szerelemtől szól, és leszólják a spanyolokat, mert azok nem tudnak udvarolni, ezzel szemben a francia regényeket mindenki nagyon érdekesnek találja.

A művészet társadalmi feladatát is kap: a művészet révén szocializálódnak az emberek. Hogy mi a szerelmi házasság, azt a *Minna von Barnhelm*-ből tudja meg az ember; továbbá van egy híres történet Goethe *Werther*-ében.¹⁰ Ez egy könnyes-bús regény, a szerelem beteljesületlen, ahogy annak lennie kell egy ilyen regényben (bár ezen lehetne vitatkozni, hogy valóban beteljesületlen-e). Van ebben egy csodálatos jelenet: elmegy kirándulni a társaság, ott van Lotte és az ő imádója. Sétálnak, bemennek egy házba, és vihar kezdődik. Fönt vannak egy kihalt, üres házban, és néznek ki az ablakon. Elkezdődik a mennydörgés, villámlás, majd akkor ráteszi a kezét egy mozdulattal a másikéra, és azt mondja: „Klopstock”. Ennyit mond, és mindent értenek. Pontosan lehet tudni, hogy a XVIII. század közepén a német irodalomban a [Friedrich Gottlieb] Klopstock nevével megjelölt irányzat egy új típusú érzelmi kultúrát hozott. Klopstock előtt másképpen szerelmesedett az ember, de legalábbis másképpen vallott szerelmet. Másképpen tudott arról, hogy mi a szerelem, mint Klopstock után. A *Werther*-nek ez a mondata és jelenete azért gyönyörű, mert mutatja, hogy mennyire részévé válik a művészet [a szerelemnek], hiszen előbb van a szerelem Klopstocknál, és csak azután lehet

¹⁰ Ti. Gotthold Ephraim Lessing *Minna von Barnhelm* c. drámájáról és Johann Wolfgang Goethe *Az ifjú Werther szenvedése és halála* c. regényéről van szó. – A szerk.

köztünk [...]. Továbbá ott van az a pisztoly Werther asztalán, és mellette egy Lessing-kötet. Így hal meg: Klopstock és Lessing keretezi a halálát...

A felvilágosodás az észnek és az ízlésnek a közös kora. És – nagyon egyszerűen fogalmazva – ez a kettő nem különbözik egymástól. Van egy obskúrus és ma már valóban nem olvasott szerző, ő volt a német irodalom diktátora a XVIII. század első felében. [Johann Christoph] Gottschednek van egy definíciója arról, hogy mi az ízlés. Azt mondja, hogy amikor ízlés alapján döntünk, akkor ugyanazt tesszük, mint ha az eszünk alapján döntenénk, de többnyire nincs idő, hogy végiggondoljuk a következtetéseket, mely következtetéseknek az ész a képessége. Tehát az ízlés az az ész, amelyik képes leküzdeni az idő korlátait. Magyarán az ízlés az, amiben személyessé válik az ész. Innentől kezdve a felvilágosodás voltaképpen az ész és az ízlés összekapcsolásának a teóriája.

Számos rossz hírbe kevert tétel létezik a felvilágosodásról. Például mondják, hogy elvakult optimizmus jellemzi: ilyenkor bőszen egy másik szerzőre szokás hivatkozni, aki kigúnyolja ezt az optimizmust. A szidalmazások logikája olyan, hogy ezt a Voltaire-t, akire itt pozitíve hivatkozunk, amúgy mint a felvilágosodás alakját megint csak szokás szidalmazni, de akkor egy másik felvilágosodás ellenében... Mindannyian ismerjük a *Candide*-nak a híres tételét: *ez a világ a lehető világok legjobbika*. Ezzel állítólag Voltaire Leibnizet ostorozza. Ha eltekintünk a részletektől, Leibniz eredeti tételének van egy végzetesen tragikus hátsó gondolata. Ez a világ a lehető világok legjobbika. Isten teremtette ezt a világot, durván fogalmazva: ennyire futotta egy istennek. Szóval, az a világ, amelyet most látunk, az még mindig a legjobb. Képzeljük el az összes többi lehetséges világot! Nagyjából ez van Leibniz álláspontja mögött, ezt kellene hangsúlyozni.

A matematikában járatosak jobban tudják, hogy a maximumnak és az optimumnak a fogalma matematikai fogalom volt a XVIII. században. Azt jelentette az optimum, hogy az *nem* a maximum. Bizonyos értelemben maga a fogalom, amikor kialakul a XVIII. század elején, már egy csökkentett igényt jelent, hiszen ez a világ nem tökéletes. Akkor hogyan lehetne mégis tökéletesíteni? Mert ez viszont rajtunk múlik. Tehát a felvilágosodás az ész és az ízlés képességében az embernek egy olyan lehetőségét látja, amelyben magát képes megcsinálni, de képes magát „elszúrni” is.

Nagyon jópofa a fény-metafora is. A XVIII. század végén fölgyorsulnak a folyamatok, és állandóan azt kérjük: mégis, mi is ez a felvilágosodás? Felvilágosodott korban élünk? Dehogy. Csak a *felvilágosodás* korában. Tehát a dolog még nyitva van. És ekkor találja ki valamelyik obskúrus német szerző azt, hogy hogyne, ez a *fénynek* a százada valóban: felgyújtották a Szentélyt, és a felgyújtott Szentély lángjainál örültek rohangálnak a setétben.¹¹ Na, ez a felvilágosodás – mondják.

¹¹ Ez a kép valamilyen formában Johann Salomo Semler, Gotthold Ephraim Lessing, Johann Melchior Goeze és mások írásaiban is megjelenik. (Köszönet Utasi Krisztina segítségéért.) Nem tudni, Kisbali László pontosan kire gondolt e helyütt. – A szerk.

Magyarán tisztában vannak azzal, hogy az észnek az egyoldalúsága ilyen szörnyűséget is eredményez, amely egyoldalúság már látható a XVIII. században is.

Ebben a században már nagyon véres háborúk vannak. A gépiesedett hadsereg ugyanis itt jön létre. Nagy Frigyes és a német-poroszos bulit mindannyian ismerjük. Úgy gondoljuk most a németekről, hogy poroszok és olyan katonaságok. Kifejezetten erre nevelték a németeket a XVIII. században. Ez a mechanikus hadseregnek a világa, amikor nem számít már a nemes ember, nem kiabálnak át [a frontvonalakon], hanem megy a gépezet előre, és minden ember egy meghatározott pontra be van téve, be van dresszírozva, mint az állatok, és ettől lesz a katona jó katona. Bármennyire is furcsa, de ez a dresszírozás, valamint annak az egyénnek, a személyiségnek a megszületése, aki ízléssel és műveltséggel bír, bizonyos értelemben ugyanazon egy folyamat. És ennek a két oldalát [külön-külön] szokták látni azok, akik szeretik, és azok, akik nem szeretik a felvilágosodást.

A példa egyszerű. És maradjunk ennél a példánál. Nagy Frigyes kifejti, hogy milyen fantasztikus ez az ő hadserege, ez a dresszírozott hadsereg. Mielőtt a katonának kardot kötnének az oldalára vagy puskát adnának a kezébe, azelőtt gyakoroltatják, időt, pénzt, energiát fektetnek belé. Nagy Frigyes fölveti a kérdést, hogy mi történjék az elkallódott katonával, aki elcsavarog, vagy elveszik a csapattesttől? Várjunk-e, menjünk-e utána, vagy hagyjuk őt magára? Nagy Frigyes szerint mind ez idáig a hadvezetés elmélete azt mondta: hagyjuk magára. Vagy visszajön, vagy nem jön vissza, nem tudunk mit csinálni vele, nem lehetünk szárazdajkája mindenkinek. Ezzel szemben Nagy Frigyes azt mondja, hogy számunkra minden egyes katona abszolút érték, és meg kell keresnünk minden egyes katonát. Hihetnénk, hogy ez humanista alapon történik? Nem. Ő azt mondta, hogy *mi ebbe befektettünk*. Mi neveltük ezt a katonát. Ez már nem ugyanaz a katona, akit mi az utcán fölszedhetünk. Ha úgy tetszik, ennek *személyisége* van most már, és meghatározott, sajátos képességei vannak.

Az ilyen típusú beszélgetés, amiben most is benne vagyunk, csevegés, ahol a műveltségnek *fogalma* van – ez lesz a vezérfogalma a XVIII. századnak. Egy másik német filozófus, Moses Mendelssohn ugyanarra a kérdésre, hogy mi a felvilágosodás, azt válaszolja, hogy a felvilágosodás voltaképpen egy új német szó, és három szónak az együttesében határozódik meg. Van olyan, hogy művelődés (*Bildung*): a műveltségnek a világa, amely kettéválik felvilágosodásra (*Aufklärung*), tehát az elméleti képességnek a világára, és kultúrára (*Kultur*), a gyakorlati képességeknek a világára. S az igazi felvilágosodásnak a programja voltaképpen a kettő utóbbinak az egységében állna.

S a tiszta vízről még annyit, hogy a felvilágosodás nyitott fogalom jelenleg. Nagyon erősen vitatott a filozófusok között. Van, aki azt mondja, hogy az nem egy korszak, hanem – hogy csúnyán fogalmazzak – program volt, amit máig nem teljesítettek be. Nyitva van a vége. Mások azt mondják, hogy ennek vége, leáldozott neki, és jobb is, hogy így van. Én azt gondolom, hogy amikor az ember másnapos,

szóval egy kicsit sok volt a pálinkából, ne adj' isten a borból is, akkor nagyon jól jön egy pohár tiszta víz.

[...]

Néhány olyan dolgot fogok mondani, amelyek a köztudatban máshogy vannak. Nem azért, mert olyan rettenetesen okos szeretnék lenni, hogy mindenképpen mást akarnék mondani, hanem egyszerűen arról a helyzetről van szó, hogy körülbelül húsz-harminc éve megváltozott a felvilágosodáskutatásnak az iránya, az eredményei módosultak, miközben még a *nagy történetet* a régi módon tudjuk. Az imént olyan kérdés hangzott el, amely föltételezte az ismeretelmélet és az ontológia kettéválását, és mintegy föltételezi, hogy nincs a felvilágosodásban lételmélet. Kezdeném azzal, hogy minden másképpen van. Az „ontológia” nagyon görögül hangzik, de nagyjából az 1500-as évek végén képzett mesterséges szó. Ebben az értelemben a görögöknek nem volt ontológiájuk: jellegzetesen modern találmány az ontológia. Az ontológia és a megismerés elméletének a szétválása a Kant utáni helyzetnek felel meg.

Ismerjük a történeti sémát: eszerint Kant fölfedezte, hogy a világról alkotott képünk a megismerő tevékenység öntörvényű tevékenységformáinak az eredménye. Elhangzott az előbb a beszélgetésben, hogy „a világ olyan, amilyennek látni akarjuk”. Kant azt mondta, hogy az emberi megismerőképességnek van egy önálló szerkezete, s a világot nem önmagában ismerjük meg, hanem e megismerő szerkezet függvényében. A kantianus filozófiatörténet a XIX. század második felétől és a XX. század elején – igen nagy nevekről van szó – úgy mutatta be ezt a történetet, hogy egy hatalmas fordulat zajlik le az újkorban – kezdődik Descartes-tal, csúcsonyul Kantnál –, ami a létnek mint egésznek a zárójelbe tevését jelenti. Tehát erről nem tudunk mit mondani, csak arról tudunk, ami az emberi megismeréssel kapcsolódik össze. Ehhez képest az 1920-as évek óta Heidegger és mások hatására már magának Kantnak az értelmezése is megváltozott. Fölfedezték, hogy Kantra magára sem jó ez a leírás, nála sem lehet a megismerés elméletét szembeállítani a létezés elméletével. Ezzel párhuzamosan fölfedezték, hogy Kant egy olyan hagyománynak a része, amelyik a XVIII. század elején kezdődött, és nélküle érthetetlen.

Márpedig ha volt korszak, ahol az ontológia domináns volt, az a XVIII. század. E század filozófiáját a kontinensen és Angliában más jellegű folyamatok jellemzik. A kontinensen egy német típusú filozofálás – Leibniz filozófiájából kiindulva – épített ki egy nagy iskolai rendszert, ennek központi alakja Christian Wolff. Ő az, akinél mindenki tanult. Ő teremti meg a német filozófiai nyelvet. Az ontológiája nem kevesebb, mint öt vastag kötet, megírta latinul, és ami a legfontosabb a dologban, megírta németül is. Hagyományos metafizikát művelnek Németországban: e metafizika úgy épül föl, hogy van a *metaphysica generalis*, általános metafizika, ami a létezőkkel, azaz azzal foglalkozik, ami

42 minden létezőre épít. Ennek az általános részét hívják másképpen ontológiának. És aztán van három nagy témája ennek a filozófiának: a világ, a lélek és az Isten, ehhez kapcsolódó három tudományággal: kozmológia, pszichológia és racionális teológia. Ez a három tudományág jelenti a *metaphysica specialist*, a speciális metafizikát.

Tehát a XVIII. századot éppen az jellemzi, hogy úgy gondolja, meg tudja mondani, a létezést magát mi jellemzi. Kifejezetten ilyen jellegű. Vigyázni kell arra, hogy nagyon sokféle a XVIII. század. A wolffi iskolának Németországon belül is nagyon sok ellenfele van, de egészen más stílusú az angolszász gondolkodás, és a francia is egy kicsit más. Azt lehetne mondani, hogy Franciaországban a hivatalos filozófia gyakorlatilag nem lépett ki a teológia kereteiből. Az általunk ismert francia felvilágosodás filozófusa két dolgot csinált: az egyik a morál-filozófia, a másik a sajátos természetfilozófia – ők tehát metafizika-ellenesek voltak. De ez csak látszólag igaz, hiszen a francia *Enciklopédia* legtöbb filozófiai cikkét egy Louis de Jaucourt nevű lovag írta, aki Christian Wolff francia fordítója és tanítványa. Tehát az egész francia *Enciklopédia* tele van (ha ilyen etnikai alapon gondolkodunk) *echte* germán dolgokkal. Egy példát hadd mondjak, és abba hagyom: pl. szerepel a francia *Enciklopédiában* egy Montanus nevű filozófus, Diderot ír róla hosszan. Azért ír erről a Montanus nevű filozófusról, mert az általa ismertetett latin nyelvű Bruckernek a nagy filozófiatörténete (amelyből valójában „koppintott”) latinosított formában adja meg Michel Montaigne-nek a nevét. Így a francia *Enciklopédiába* mint Montanus kerül vissza; mert Diderot nem kapcsol, hogy itt nem akármiről van szó. Tehát bonyolult folyamatok vannak, de mindenképpen létezik egy nagy racionalista metafizika, amelynek kitüntetett terepe az ontológia, és Kanttal és a Kant utáni időszakban értékelődik le ez a diszciplína.

[...]

[A] mai értelemben vett nemzetállam nem létezik Európában [a XVIII. században]. Nem csupán arról beszélek, hogy nincs önálló Magyarország, s a vérmes magyar nemesek sem gondolják azt, hogy független Magyarországnak kellene lenni, egészen hosszú ideig, tehát még a XIX. század közepén sem. Olyan sincsen, hogy Németország. Egyrészt mondják, hogy a kis népek még nem igazi népek, másrészt viszont a nagy népek meg sok apró államból állnak. Ez még egy teljesen más helyzet. És így bizony sokkal nagyobb lenézésnek számít, ha azt mondják, hogy na persze, mert ez a Lessing százsz. És most jönnek ezek a százszok, és mindent el akarnak... stb. – ezzel szemben mi, poroszok...

Ez egy fantasztikusan összetett kérdés, de hogy bonyolítsuk a képet, ne feledjük, hogy a berlini Német Tudományos Akadémia francia nyelven ülésezik. Két okból. Egyrészt a francia az irodalmi és tudományos nyelv, másrészt a német Akadémiát elfoglalták a Párizsból odamenekült hugenotta tudósok. A XVIII. szá-

zad hetvenes éveiben történik a nagy lázadás, amikor megpróbálják kitakarítani onnan a franciául beszélő hugenottákat. Nagyon sok minden keveredik ebben. Ott van továbbá a patriotizmus: egy Zimmermann nevű úr írt egy hatkötetes művet (ez magyarul is megvan), amelynek egyik kötete *A nemzeti büszkeségekről* címet viseli.¹² Megpróbálja körülírni azt a formát, hogy hogyan lehetek úgy büszke a saját kultúrára, hogy közben nem tapodom agyon a másikat. De ez még egy nyitott kérdés. Ennek az ügynek az igazi kibontakozása Herdernél látható. Csak mert a *Himnusz*nál voltunk az előbb [a beszélgetésben] – Herder mesternek köszönhetjük a java részét ennek a dolognak. Igen, aki egy nagyon sajátos, végtelenül demokratikus elméletet hozott létre, egyszerre gyűjtötte a szerb népdalokat, és írt a héberek szent költészetéről, valamint a litván népköltészetéről – pusztán azért, mert úgy gondolta, hogy minden nemzetnek önálló kultúrája van, amelyik független bizonyos értelemben a másiktól. Ezzel adva van egy olyan csíra, amellyel teoretikusan bármit lehet csinálni. De nem volt nemzeti gőg beleírva. Ahhoz egyébként politikai háttér kell. Tehát nem voltak vevők a XVIII. században a nacionalizmusra, nem is értették volna az egészet.

(1995)

¹² Zimmermann János György: *A nemzeti büszkeségről*. Ford. Őri Fülep Gábor. Wéber Simon Péter, Pozsony, 1792. – A szerk.

A zsidó Szókratész: Moses Mendelssohnról¹

T. T.: Az alternatív vallásosságról szóló tanácskozáson tartott előadásodban érintetted többször Moses Mendelssohn alakját, a Filozófiai Figyelő legutóbbi számában közöltél is fordításokat a Lavater–Mendelssohn levélváltásból.² Valójában Moses Mendelssohn személyét szeretném körüljárni. Kivételesnek mondható, hogy egy zsidó származású személyiség egyrészt olyan komoly pozíciót tölthessen be a kor szellemi életében, mint Mendelssohn, és olyan kiterjedt társadalmi kapcsolatokkal rendelkezessen, mint ő. Talán ez indokolhatja azt, hogy az asszimiláció felfedezőjének vagy feltalálójának szokták nevezni. Mennyiben jogos ez a megközelítés?

K. L.: Mendelssohnról beszélve bizonyos értelemben még a legpozitivistább, tényeket kutató történész is az európai eszmetörténetnek, szellemtörténetnek és a modern zsidó történelemnek a kulcsfigurájával találkozik. Mendelssohnról már a történetek és a tényállítások is elvi jelentőséggel bírnak, annál is inkább, mert mindezeknek polemikus élük van, hiszen minden attól függ, hogy az asszimilációhoz milyen értékeket kapcsolunk. Tehát ha az asszimiláció alatt egy számunkra kedves történeti folyamatot értünk, akkor Mendelssohn alakja hősi. De abban az esetben, ha az asszimilációt negatív jelenséggént fogjuk föl, ahogyan a zsidó hagyományon belül és azon kívül is szokás felfogni, akkor az az egyszerű állítás, hogy Mendelssohn beindította az asszimilációs folyamatot, azonnal értéktételezésként jelenik meg. A harmadik, és a legkedvesebb, dolog az, hogy ez igaz-e. Próbáljuk meg a szavainkat tisztázni, hogy mindez világossá váljék. Egyrészt adott Mendelssohn életútja, ami bizonyos értelemben páratlan. Moses Mendelssohn esszéi és filozófiai írásai a XVIII. század második felében egyértelműen a német kultúra belső teljesítményeiként mutatkoznak meg. Ő az első – és egy barátom szerint az utolsó – német zsidó. Ebben a történeti helyzetben a zsidóság és a német kulturális teljesítmény egymással összeegyeztethető. Amiként a XVIII. században az „én német vagyok” kifejezés nem úgy hangzik, mint a XX. században, és különösen nem egy zsidó szájából. Német ugyanis a Svájcban élő német, német az egyik tartományban élő német, német a másik

¹ Rádióbeszélgetés. Szerkesztő-riporter: Turai Tamás. 1993. március 22. – *A szerk.*

² „Johann Caspar Lavater és Moses Mendelssohn levélváltása”. Ford. és jegyzetek Kisbali László. *Filozófiai Figyelő*, XIII. (1991), 152–175. (Az ehhez írott előszót lásd kötetünkben: „A Mendelssohn–Lavater levélváltás elé” címmel.) – *A szerk.*

46 tartományban élő német, és német bizonyos értelemben a Bécsben dolgozó újságíró vagy elméletíró is, tehát németnek lenni egy közös nyelv által hordozott kultúrához tartozást jelentett, ahol a származás kérdései eltörpültek a tartalom-beli megegyezés, a közös hivatkozási alapok, a közös hagyomány tekintetében. Moses Mendelssohn német filozófus, mégpedig környezete avatja német filozófussá. Ebben az értelemben a zsidóság mint azonosságtudat problémája nem létezett a korai modern zsidóság számára, mert ilyen nagy mennyiségű jogi és szociális technika a zsidóság külső azonosítására soha nem volt. Amiről én írtam, és amiről viszont mindenképpen szót kell ejteni, hogy Moses Mendelssohn egy egyetemes európai filozófia, a felvilágosodás gondolatrendszerén belül fogalmazza meg a saját és közössége vagy kultúrája problémáit. S a kérdés inkább az, hogy Mendelssohn a saját zsidó személyes tapasztalatai, életútja, értékei és a számára ugyancsak anyanyelvként adott német felvilágosodás nyelve között talál-e kapcsolatokat. Nem magától értetődő a zsidóság apológiájára a német, illetve a felvilágosult filozófia eszközeit alkalmazni. Éppen a Lavaterrel folytatott levélváltás – amelyről később majd még beszélünk – ébresztette rá arra, hogy ez nehéz feladat. Hiszen miközben Moses Mendelssohn a teljes aufklérista eszköztárat mozgósítja, és bizonyos értelemben a német felvilágosodás egyik reprezentatív filozófusa, eközben próbáljuk meg elképzelni imaszíjjal a kezén a zsidó hagyományokat a legutolsó pontig szigorúan betartó filozófusként. Ortodoxia és neológia szétválása a zsidóságon belül Mendelssohn utáni folyamat. Ezért nem katedrán oktató filozófusként kell elképzelnünk, hanem mindazokkal a vizuális és szimbolikus jegyekkel, amelyekkel ma már csak az ortodox zsidót azonosítjuk.

Észelvényesség és a zsidó hagyományok tisztelete együttesen van jelen Mendelssohnnál. Ez nem specifikus zsidó probléma, de a felvilágosodás vallási elképzelései szempontjából nagyon nehezen feloldható ellentmondás. A XVIII. század gondolkodói között a teológián és a vallási életben belül is lezajlott egy belső átalakulás, egy olyan folyamat, amelyben a hit bizonyossága egyre kevésbé tart igényt nyilvános megerősítésre. Az egyik oldalon van a hit, a belső meggyőződés, és a másik oldalon a külsőség, a ceremónia. Mindaz, amelyben különböznek a vallások, többnyire emberi találmány. Megindul a vallásosság belsővé válásának folyamata, és ez mindegyik hitvallásnál megfigyelhető. Viszont egy esetben ez rendkívül súlyos következményekkel jár, nevezetesen abban a nagy keresztény hagyományban, amely a zsidó vallást értelmezi. E hagyományban eredendően benne van, hogy a zsidóság voltaképpen vallásossága inkább babona, és a zsidó vallás mintegy kimerül a ceremonialitásban. Ezért nagyon furcsa helyzetbe kerül Mendelssohn, mert ebben az esetben az ésszerű és civilizált erkölcsi fejlődéssel áll szemben úgymond a zsidó rítus. Számára akkor vált e kettősség nehezzé, amikor ezzel egy külső életrajzi kényszer szembesítette: ha aufklérista vagy, akkor mit mondasz?

Ekkor jelenik meg Lavater, a Svájcban élő református lelkész és filozófus, aki

rendkívül széles körű irodalmi és szellemi kapcsolatokkal rendelkezett. Lavater a protestantizmuson belüli változások egyik élharcosa volt, az érzelemszerű vallásosság modern európai történetének egyik legnagyobb alakja. Lavater szerint a vallási élet egyik legfontosabb problémája a korban, hogy az ember ki van téve belső hite megrendülésének, éppen ezért állandóan fölül kell vizsgálnia magát, és állandóan figyelnie kell magát, mert ez egy veszélynek kitett, az érzés tisztaságát megőrizni hivatott hit. Éppen ezért Lavater naponta megújultnak, újratereztettnek érzi magát, naponta tér meg Istenhez. Ezt azért fontos hangsúlyozni, mert Lavater barátai iránti hitbuzgalmát is a megtérítésben látta. Ő a korszak nagy missziózóinak az egyike, akinek fő törekvése – teljesen morális, belső, tiszta meggyőződésből – Goethe és mások esetében is a megtérítésük volt. Ez csak azért nem olyan különös, mert ő maga is így élte meg a saját hitét. Lavater találkozott Mendelssohnnal, akit nagyon nagyra becsült. Mendelssohn ekkor már neves filozófus, Lessing barátja, akinek nagy sikerű értekezései jelentek meg, folyóiratok keresett szerzője. Lavater személyes találkozásuk után neki ajánl egy általa fordított művet.³ Ez a fordítás a keresztény vallás mellett szóló érvek gyűjteménye, és azt kéri Mendelssohntól, hogy olvassa el, és ha az érvek jók, tegye meg azt, amit Szókratész tett volna. Ekkoriban ugyanis Mendelssohnt a „zsidó Szókratésznek” nevezik. Ha a metaforát tovább bontjuk, akkor egy döbbenetes összefüggésről van szó: ha ugyanis Mendelssohn valaminek belátja az igazságát, akkor azt a bürokpohárig, vagyis az önkéntes halálig is vállalja. Tehát a keresztység az egyik, a zsidó Mendelssohn halálát jelenti, miközben a keresztény Mendelssohn megszületik. A megtérés és a halál motívuma mögött ez áll. Nem akarok nagyon nagyot ugrani, és nem is kell csak harminc évet: Immanuel Kant azt fogja mondani, hogy a zsidóság valójában nem igazi vallásosság (lásd ceremónia), talán nem is hit, és ezért nagy valószínűséggel térítés nélkül, magától felbomlik, és bekövetkezik a zsidók tömeges áttérése a keresztény vallásra. Erre Kant egyetlen kifejezést használ: a zsidóság eutanáziája, azaz szép halála. Anélkül, hogy túlfeszíteném a keretet, látni kell, hogy a metaforák bizonyos programokat hordoznak, és a szellemi fejlemények időnként e programokat realizálják.

Mendelssohn személyes helyzete és hitsorsosainak helyzete egymástól gyökeresen különbözik. Mendelssohn személy szerint nincs hátrányos helyzetben, mert a vitának a színtere a hatalom által közvetlenül nem befolyásolt irodalmi nyilvánosság, s a német értelmiség java része Mendelssohn mellett áll. Ugyan a privát levelekben vannak ilyen-olyan elszórt megjegyzések, de a nyilvánosság sokkal inkább a mutatványt várja: na, most mit csinál a mi Mosesünk? S titokban mindenki reménykedik, hogy Moses Mendelssohn meg fogja oldani a kérdést. Az teszi e leveleket fantasztikusan feszültté, s ugyanakkor magát a helyzetet

³ Charles Bonnet *Palingénésie philosophique* c. művéről van szó, lásd még „A Mendelssohn-Lavater levélváltás elé” c. írás 2. jegyzetét. – A szerk.

erkölcsileg rendkívül érdekessé, hogy a zsidóság van megcélözva Mendelssohn személyén keresztül, miközben Mendelssohn privilegizáltságánál fogva nem képviselheti közösségét ebben az ügyben. Az intellektuális győzelem elfeledtetné az egyébként tagadhatatlanul szörnyű helyzetet, amelyben ekkor a zsidó emberek Németországban éltek. Mendelssohn szellemileg kivívott helyzete és társadalmi, jogi pozíciója szöges ellentétben áll egymással.

Hadd utaljak itt arra, hogy komoly társadalmi változások történnék a zsidósággal szemben megfogalmazott nézetekben. A kereszténység antijudaizmusa kifejezetten vallási eredetű: közelebbről nézve természetesen itt is nagyon bonyolult és összetett motivációról lehet beszélni, azonban a zsidókkal szembeni lokális ellenszenvet okát teológiai nyelven fogalmazzák meg. A XVI–XVII. századtól, a reformációval és a katolikus egyházon belüli második reformmal megindul egy folyamat, amely egy megkettőződést eredményez: a keresztény gondolkodók egy jelentős része számára a zsidó fogalma kettéválik. Egyrészt a vallási értelemben vett zsidóságot értik alatta, ezzel léphet dialógusba a keresztény teológus, és ennek szól a tolerancia. De ettől megkülönböztetik az utcán gyalogló zsidót, és mintegy kivonják a teológia védőernyője alól. Tehát a zsidók járnak az utakat, nem engedik be őket a városokba, letelepednek, de mivel nincs ennivalójuk, ezért lopnak. Magyarul kirekesztett és ezért látható szegénységben, nyomorban élő nép ez, amelynek sehol sincs helye. Politikai és polgári státuszában létrejön a vallási értelemben vett zsidónak a szó szoros értelemben vett párja, amit különféle teoretikus és teológiai eszközökkel elvágnak a zsidóságtól mint a kereszténység gyökerénél ott lévő, bizonyos értelemben alternatív vallástól. Így a zsidóságnak, a zsidó vallásnak nincs köze ehhez az utcán látható néphez. Ez utóbbihoz tartozók nem is zsidók, hanem valami szedett-vedett népség, akik ugyan hurcolják magukkal a Könyvnek a lapjait, de ennek már nincs köze a valláshoz. Ennek a teológiai értelemben immáron istentelenné vált népnek szól az emancipáció. Egy istentelen nép esetében például az áttérés, a kereszténnyé tételnek a szorgalmazása már nem bír nagy jelentőséggel.

Éppen Mendelssohn kapcsán vettem elő XVIII. századi pamfleteket, rövid szövegeket, amelyekben a zsidó – nem zsidó viszony nyomait kerestem. Feltűnt egy visszatérő motívum, az, hogy a zsidó a *par excellence* keresztelhetetlen ember, akit egyenesen nem lehet megkeresztelni. Ugyan elvileg vallhatja azt, hogy ő keresztény, de éppen azért, mert esküje a kereszténnyel szemben nem kötelezi, ezért nem is fogja betartani. Az egyik ilyen pamfletből kiírtam két rímes sorocskát, amelynek az a lényege, hogy ha majd a macskát eszi meg az egér, akkor lesz a zsidó igaz keresztény. A *Christ* és a *frijst* (eszik, zabál) szó rímel a kis versikében. Majd így folytatja szerző: ahogy a mondás tartja, ha látsz egy kikeresztelkedett zsidót, akkor köss egy malomkövet a nyakába, és ott dobd a tóba, ahol a tó a legmélyebb. Ez egy 1750 körüli névtelen pamflet. Ezt követően pár hónapra kezembe került egy Luther és a zsidóság kapcsolatáról szóló tanulmány, és abban találtam azt, hogy följegyeztek az egyik asztali beszélgetés során egy mondatot:

és akkor azt mondta Márton mester, ha látsz egy kikeresztelkedett zsidót, köss a nyakába egy malomkövet, és ott dobd a tóba, ahol az a legmélyebb.

Elgondolkozhatunk azon, hogy Lutherről tudjuk, nem dobálta a kikeresztelkedett zsidókat a tóba sem malomkövel, sem anélkül, ahogy a XVIII. században sem tették ezt. Kétszáz év telt el a két idézet között. Itt még Luther Márton mondja kedélyes asztali beszélgetéseken, ott már személytelen, közmondásos formában jelenik meg. Ez pedig azt mutatja, mindezek nem úgy fejtik ki hatásukat, hogy erőszakos vagy agresszív cselekedetek közvetlen motivációi lehetnek. Ellenkezőleg, a megítélhető és a tudható világ részeivé teszik az ilyen típusú cselekedeteket. Hogyha tovább gondolkodunk, akkor fölismerhető, hogy itt egy Szentírás-helynek a parafrázisáról van szó. Az eredeti bibliai hely Máté evangéliumának 18-as szakaszában így szól:

Bizony, mondom néktek, ha meg nem tértek, és olyanok nem lesztek, mint a kisgyermek, nem mentek be a mennyek országába. Aki tehát megalázza magát, mint ez a kisgyermek, az a nagyobb a mennyek országában. És aki befogad egy ilyen kisgyermeket az én nevemben, az engem fogad be. Aki pedig megbotránkoztat egyet e kicsinyek közül, akik hisznek bennem, jobb annak, ha malomkövet kötnek a nyakába, és a tenger mélyébe vetik.⁴

Ez az idézet szerepel Szent István király egyik intelmében is, az alábbi összefüggésben:

Ha valaki lázában e szentegyház tagjait vagy kicsinyeit megbotránkoztatja, az evangélium tanítása szerint méltó arra, hogy malomkövet kössenek a nyakára és a tenger mélységébe vessék, azaz a hatalom méltóságából kivetik, és az igazak egyházán kívül marad a világi nyomorúságban.⁵

Ha tehát megnézzük ennek az antijudaista vagy zsidóellenes vagy zsidógyűlölő egyetlenegy mondatkának az eredetét, akkor kiderül, hogy igen tekintélyes, látványos transzformációkban gazdag szellemi hagyomány áll mögötte. Itt a zsidóra vonatkozik a malomkő, akiről viszont az egész hagyományban nincs is szó. Viszont a bibliai hagyomány szövegében van egy szó, ami nagyon fontos: a botrány. A XVIII. századtól kezdve aktuális ez a mondat, és ekkor jelenik meg a zsidó két értelemben használt fogalma is.

Pascalnál a vallásos zsidó és az utcán mászkáló zsidó igen élesen elválík, ő is arról ír, hogy ez a nép már nem vallásos, hanem egyszerűen csak babonás és

⁴ Máté 18,3–6. Károli Gáspár fordításában: „Bizony, mondom néktek, ha meg nem tértek, és olyanok nem lesztek, mint a kis gyermekek, semmiképen nem mentek be a mennyeknek országába. A ki azért megalázza magát, mint ez a kis gyermek, az a nagyobb a mennyeknek országában. És aki egy ilyen kis gyermeket befogad az én nevemben, engem fogad be. A ki pedig megbotránkoztat egyet e kicsinyek közül, a kik én bennem hisznek, jobb annak, hogy malomkövet kössenek a nyakára, és a tenger mélységébe vessék.” – *A szerk.*

⁵ *István király intelmei.* Ford. Kurcz Ágnes. Editio Plurilingua, Budapest, 2005. 12–13. – *A szerk.*

nevetségesség.⁶ Ebben a vonatkozásban kap kulcsszerepet a megbotránkoztatás. Innentől kezdve ugyanis a hagyományos keresztény antijudaizmussal szemben az európai zsidó tapasztalata e két értelemben vett fogalom körül forog. Úgy hiszem, mindkét felfogás elnyúlik a XX. századig. A nevetségesség kulcsfogalom a XVII. században, nagy értekezések születnek arról, hogy miként kerüljük el a nevetségessé válást. Itt egy olyan társadalmi átalakulásról van szó, bizonyos értelemben a polgári társadalom létrejöttéről, amelyben az ember nem külső normák alapján dönti el, hogy hol a helye, hanem a belső integráció szükségessége és kényszere válik döntő fontosságúvá. Ennek van egy negatív mércéje: a nevetségesség. Ugyanis a nevetségessé válás a társadalomból való kitzasztás, a szociabilitás megszűnésének az eszköze. Aki a társadalom tagja, az úgy képes integrálódni, hogy a kinevetést elkerüli. Ez ugyanis a társadalmi életben a leg súlyosabb retorziók egyike a XVIII. századtól kezdve. A megbotránkozás pedig ebben a vonatkozásban nagyon fontos: ez ugyanis immár belső azonosságra vonatkozik, vagyis valakit nem a vallása miatt ítélek el, mert a vallásbeli különbségek immár semmisek, hanem a dezintegráltsága miatt. A zsidó mászkál az úton, és nem megy be a városba, vagy ha be is megy, akkor gettóban lesz. Tehát dezintegráltsága okán ítélem el, és a botrány igen súlyos dolgot jelent: nevezetesen a botrány nem egyszerűen arra nézve jár káros következményekkel, aki botrányba keveredik, hanem a botrány attól botrány, hogy a környezet saját magát nem érti: „ilyen megtörténhet!”

Az előbbi kicsi mondat teljes metaforikus környezete már azt a felfogást mutatja, hogy a XVIII. századra a zsidó vallás vagy automatikusan megszűnik, vagy azt, hogy a zsidó mégiscsak megtérítendő, vagy magától tér meg. A társadalmi integráció kérdésévé válik a probléma. Az asszimiláció nem egyszerűen olyan folyamat, amit valamilyen politikai célból megfogalmaztak, hanem az európai kultúra mélyén lévő kérdés. Mert már nem a vallás jelenti az alapvető integrációs szintjét a társadalomnak, hanem a szociabilitás egy mélyebb és nagyon nehezen megfogható rétege, amely a viselkedésben, a hétköznapi meggyőződések azonosságában, az azonos divat követésében és egyebekben nyilvánul meg.

A XVIII. század legvégén kezdődik el az a mozgalom, egyébként éppen Mendelssohn tanítványaival, amely a zsidóság számára a vallási tanításon belül új típusú elveket fogalmaz meg. Mendelssohn teoretikus teljesítménye, hogy a zsidó vallást és a racionalitást szorosan összekapcsolja. Az a kérdés, hogy modernizálódjunk-e, Mendelssohn számára igenlendő: a zsidó vallás modernizálódjon. Hogy ez a modernizáció azonos-e a külső kultúra viselkedésbeli elfogadásával, arra Mendelssohn válasza: nem. Tehát Mendelssohn el tud képzelni egy olyan lehetőséget, ami egyszerre jelenti a zsidóság modernizációját, és ami egyúttal nem jelenti a zsidóság asszimilációját a XIX. század végi értelemben. Ebben nincs

⁶ Lásd pl. Blaise Pascal: *Gondolatok*. Ford. Pődör László. Gondolat, Budapest, 1978. 236–237. és 245–249. (601., 602., 618., 619., 620. és 621. számú töredékek). – *A szerk.*

követője. A tanítványok az emancipációt, a kulturális alkalmazkodást és a belső modernizációt összekapcsolják, s azt is lehet mondani, hogy talán máshogy nem is történhetett volna. Azt kell látni, hogy az alapértékek, amelyekkel az emancipáció intézményesül, ellentmondásos értékek, és ellentmondásos következtetésekre vezetnek. A modernitás nagy eszméi ugyan a történelmi folyamat során egyszerre és harmonikusan jelentek meg, következményeikben azonban sokszor kizáró viszonyba kerültek.

A politikai antiszemitizmusnak, visszatérve a XVIII. századi rossz versikére, a kikeresztelkedett zsidóval van baja, azzal, akit nem ismer föl, aki számára bizonytalan jelenség, és ellenérzése kifejezetten az asszimiláns zsidónak szól. Az emancipációval jön létre a hatalom nélküli hatalom képze, és ez a zsidókban összpontosul. Akik nincsenek uralmi helyzetben, ugyanakkor mégis hatalommal rendelkeznek. Így válik a politikai antiszemitizmus céltáblájává a zsidó, és a szemében ő lesz az igazi botránykő. A hatalomnak és a zsidóságnak a kapcsolata az emancipációig értelmesen fel sem vetődhet.

Arról tud ugyan minden legenda, hogy bizonyos királyok orvosai zsidók voltak, akik időnként kellő mennyiségű mérget csempészték derék királyaik ételébe. Ez a legenda létezett, de nem arról szólt, hogy a zsidók királyok lennének, vagy a királyság mögött lenne egy másik királyság, vagy a zsidó orvosok világméretű összeesküvése ölné meg Európa keresztény királyait. Az emancipációval jön létre az a helyzet, hogy megteremtődik a politikai antiszemitizmusnak az alanya. Másrészt – és ez a modern kultúra egy belső problémája –, hogy az integritás mélységének a követelménye soha nem tisztázódott. Mennyiben kell azonos véleményűnek lennünk, hogy egy társadalom tagjának mondhassuk magunkat? Az egyenjogúság megteremti a politikai, jogi lehetőségét az integrált társadalom, a nemzetállamok és államszövetségek fölépítésének, de hogy a hétköznapi viselkedés ebben a jogegyenlőségben milyen másságot enged meg és tolerál, végiggondolatlan marad.

Az egész ún. „zsidókérdés”, amely kifejezést én nem használom, vagyis amit ennek neveznek, az elsődlegesen nem „zsidó – nem zsidó” ügy, azaz nem a zsidó és a nem zsidó kapcsolatára vonatkozik, hanem arra, hogy valamiképpen át kellene gondolnunk azt a hagyományt, amelyet hol igenlünk, hol nem igenlünk, de végül is benne vagyunk, s amelynek egyik része a zsidóság emancipációja, amitől természetesen erősen meg kell különböztetnünk az asszimilációt. Másrészt maga a zsidó hagyomány – Moses Mendelssohn óta különösképpen – nagyon megosztott ebben a kérdésben, és bizony nem szabadna úgy tennünk, minthogyha valami kompakt jelenséggel állnánk szemben. Mendelssohn alakja éppen ezért lehet szimbolikus, mert életművének és életútjának a végiggondolása a zsidó közön-ségen és a nem zsidó közönségen belül is a sokféle vagy eltérő válaszlehetőséget mutathatja meg.

Kierkegaard *Filozófiai morzsák* című könyvéről¹

J. L.: Nagy gondolkodókról, nagy alkotókról általában különféle közhelyek születnek. Kierkegaard-ról például az, hogy mindenféle rendszer ellenében dolgozott. Elsősorban a hegeli rendszer ellenében, de ő volt állítólag az első filozófus, aki megpróbált nem filozófiai rendszert felépíteni, hanem apró sziporkákat szórni. A kötetének címe: *Filozófiai morzsák*.² Ön szerint ez helytálló megállapítás?

K. L.: Az biztos, hogy Kierkegaard egyike azoknak a gondolkodóknak, akik programszerűen foglalkoznak a filozófia formájának, rendszerességének a kérdésével. És határozottan kikelnek egy sajátos filozófiai hagyomány, adott esetben valóban a hegeli rendszer ellen. Egyik oldalról a modern filozófiai gondolkodásnak – tehát a modern korszaknak, a Descartes-tal kezdődő filozófiai gondolkodásnak – valóban kitüntetett vonatkozása, hogy saját gondolatait rendszerként próbálja felépíteni. Ez a rendszeresség egyúttal kifejezetten tudatosított rendszeresség is. Tehát nem csupán arról van szó, hogy valaki rendszerben gondolkodik, hanem a gondolkodását folyamatosan a rendszerre vonatkoztatja, azaz ő maga is hangsúlyozza a rendszeres összefüggéseket és vonatkozásokat. Azt gondolom, hogy a gondolkodás önmagában rendszeres: például miközben beszélek, szabályokat követek, már amennyiben ez a beszéd követhető. Azonban a XVIII. század végén, Kant után, a rendszernek sajátos jelentősége lett a filozófiában. Nevezetesen a német idealizmus a tudás végső és biztos formáját kötötte össze a rendszerrel, abban az értelemben, hogy a filozófia és a metafizika az abszolút tudásnak, a végső, a kikezdhetségtelen tudásnak a hordozója. E kikezdhetségtelenségnek az egyik biztosítéka a tudás teljessége. A klasszikus német filozófia állítása szerint az a tudás, amely parciális, tehát csak részleges és esetleges – nem tudás. A klasszikus német filozófia bírálata természetesen azon alapul, hogy újradefiniálják a tudást.

Kierkegaard esetében – egyszerűen fogalmazva – arról van szó, hogy a tudás helyébe a *hit* kerül. De a tudásra vonatkozóan Kierkegaard is megőrzi a rendszeresség fogalmát és annak követelményét. Tehát sokkal inkább arról van szó,

¹ Rádióbeszélgetés, riporter: Jósvai Lídia. 1998. február 9. – A szerk.

² Søren Kierkegaard: *Filozófiai morzsák*. Ford. Hidas Zoltán. Göncöl, Budapest, 1997. – A szerk.

54 hogy a *Filozófiai morzsák*ban is megjelenő gondolkodás bizonyos értelemben érintetlenül hagyja éppen a hegeli rendszer és gondolkodás számos pontját, de újraértelmezi. Amikor Kierkegaard a rendszerességet támadja, egyrészt össze- csúsztat két dolgot: a hegeli filozofálást *a* rendszernek nevezi – ez egyébként tudatos, ha úgy tetszik, polemikus trükk –, másrészt ő maga is sűrűn él a rendszeralkotás dialektikának nevezett eszközével. Nem is lenne érthető másképpen teológiájának középpontja, a paradoxon fogalma, hiszen ez a paradoxon-fogalom végül is a dialektikus ellentmondás hegeli fogalmában gyökerezik, s ennek az elmozdítása. Ha csak a címnél maradunk, a *morzsák* szót kétféleképpen lehet érteni, és nem is vagyok meggyőződve arról, hogy ezt a kifejezést az összes mellékjelentésével együtt igazán jól le lehetne fordítani.³ E szó egyszerre jelent töredéket – azaz valami egésznek a részét, ami önmagában áll –; apróságot, kicsiny dolgot; és azt, ami ott maradt, vagyis törmelék, ha úgy tetszik, a sítet. És a *Filozófiai morzsák* ebben az értelemben a fragmentumtól a törmelékig terjedő teljes jelentésréteget magába foglalja. Ennek nagy hagyománya van: a romantikus tradíció egyik eleme a fragmentum, nevezhetjük e hagyományt a töredék filozófiájának is. Azonban a kierkegaard-i törmelék és a romantikus töredék között van egy jelentős különbség. A romantikusok úgy gondolhatták, hogy a töredék a filozofálás adekvát formája. Tehát nem hiányként vagy tragikus esendőségként élték meg a töredékesség kényszerét, hanem a töredékességet programszerűen vállalták. Kierkegaard számára azonban arról van szó, hogy, ha úgy tetszik, besöpri azt, ami a filozófia *után* marad. Ez a töredék vagy törmelék megőrzi annak tulajdonságait, aminek a törmeléke. A kenyérmorzsát azért lehet odaadni a madaraknak – hogy Kierkegaard egy kedves példáját említsem –, mert az valójában még mindig kenyér. Tehát ez a filozófiai hagyomány tovább él a kierkegaard-i gondolkodásban.

A cím, akármennyire is töredékességet sugall, Kierkegaard e könyvében, úgy tűnik, nagyon is céltudatosan halad egy bizonyos kitűzött irányba.

Rettenetesen erősen konstruált a szöveg.

Ravasz csapdákat állít.

Egyrészt ravasz, másrészt szeretném felhívni a figyelmet arra, hogy ez egy rettenetesen nehéz szöveg. A fordító is keményen küzdött a textussal, de az olvasónak is bele kell kapaszkodnia a szék karfájába vagy az asztal szélébe, attól függően, hogy hol próbál megismerkedni a szöveggel. Ugyanis az az előzetes közhely, hogy itt egy voltaképpeni szépíróról van szó, aki amolyan zenés- táncos filozófiát ad elő, teljességgel tarthatatlan. Az az olvasó, aki ezt várja,

³ Dánul *smuler*, németül *Brocken*. – A szerk.

és minden mást elutasít, körülbelül az ötödik oldalig fog eljutni a szövegben. Hiszen nagyon szigorú, időnként szofisztikus logikai gondolatmenetre épül a szöveg.

Talán amiatt aggatták rá a szépírói jelzőt, hogy nem kifejezetten tudományos terminológiát használ.

Ez az egész európai filozófiai hagyománytól sem idegen. A Platón-dialógusokban időnként felteszik a kérdést, hogy most hogyan válaszoljak, érveljek: a *logosz* alapján fejtssem ki a mondandómat, vagy mondjak mesét, azaz *mítoszt*. Platónnál is a kétféle argumentáció időnként majdnem egyenrangúként jelenik meg. Tehát mesélek is, és rendszeres érveket is kifejtek. A filozófiának – modern kori önképe alapján – az argumentatív beszéd a legfőbb modellje. Ugyanakkor a tényleges filozófiai praxis nem ennek a normának a jegyében születik meg. Magyarán a filozófia, még legszikárabb formáiban is, kifejezetten retorikai, stilisztikai, és ha úgy tetszik, poétikai fogásokkal dolgozik. Ezt egy XVIII. századi terminussal, amelyet Derrida is használ, úgy lehetne jelölni, hogy a filozófiának van egy sajátos tonalitása, egy meghatározott tónusa, amely az érvelő beszéden felül mást is jelenthet. A XVIII. században megjelennek olyan irányzatok, amelyek programszerűen próbálják összefüggésbe hozni a hétköznapi beszédet, az irodalmi beszédet és a filozófiai beszédet. Kierkegaard, bizonyos értelemben, abban hoz újdonságot, hogy vállalja ezt a tradícióban egyébként meglévő heterogenitást. Nagyon sűrűn hallani, hogy Kierkegaard-nál a rendszert, a tudományt fölváltja a költészet. Aki belenéz e kötetbe, látja, hogy Kierkegaard mit nevez költészetnek. Legfontosabb állítása az, hogy mindez azért költészet, mert egy nem igazolható feltevésre épül, nevezetesen arra, hogy van Isten. Tehát ennek a költészetnek egy teológiai diskurzus áll a háttérben. Magyarán, ez minden, csak nem egyszerű lírai ömlengés. Ez az egyik dolog.

A másik, és erre is felhívnám a figyelmet: Kierkegaard majdnem szó szerint azt mondja, hogy a költészet feladata mégiscsak az, hogy egységben lássa a történeteket. Az ember amikor a költészethez folyamodik, nem azért teszi ezt, mert lemond a rendszerről vagy az egységről, hanem a költészetben látja az egységnek a biztosítékát. Kierkegaard-nál a költészet fogalma változik meg azáltal, hogy magába szívja azokat a megismerésigényeket, amelyek korábban a filozófiát jellemezték. Tehát ha ki is mondhatjuk azt, hogy Kierkegaard a fikcionalitás, az irodalom irányába mozdítja el a filozófiai beszédet, de eközben újradefiniálja a költészet és a fikció jelentését. Ebbe bele fog illeszkedni az az argumentatív beszéd is, amit korábban kizártak ebből az elképzelésből. Azt az állítást, hogy Kierkegaard a költészetrel váltja fel a filozófiát, csak abban az esetben érdemes vállalni, ha komolyan vesszük a költészet kierkegaard-i fogalmát. E költészetfelfogásnak azonban teológiai előfeltevése van. Nevezetesen az,

56 hogy az abszolútummal való találkozás nem fejezhető ki egyszerű bizonyítások formájában, mert paradoxális természetű. Ahogyan a kinyilatkoztatás természete a pillanathoz kötődik, úgy a tapasztalat természete ennek a pillanatnak a sajátos struktúrájában alapozódik meg – ezt jelenti a költészet. Így a költészet heterogenitást, az eltérő beszédmódok vállalását jelenti: nincs kitüntetett beszédmód, ezért sokféleképpen próbálkozunk.

Mondhatjuk-e azt, hogy Kierkegaard konklúziója szerint minden tudomány, mitológia, költészet valójában még mindig csak a kiindulópontokat, csak a keletkezést kutatja, és az alapvető kérdéssel, a hittel, Isten létével kapcsolatban máig sem oldott meg semmit?

Kierkegaard legnagyobb felismerése, hogy a megoldásra való törekvés, illetve annak hite, hogy eljutottunk a megoldáshoz, megszünteti a hit összes feltételét. Voltaképpen ez a problémája a hegeli rendszerrel, mintha abban a hit mintegy nyugvópontra jutna. Ezért nagyon érdekes, hogy miközben Kierkegaard a modern teológia egyik legnagyobb, legjelentősebb forrása, aközben egész életében rettenetesen zűrzavaros és veszekedő viszonyban állt egyházával, amelyet ugyan manifeszt módon nem tagadott meg, noha ez az egyház megtagadta őt.

De az egyháznak volt is erre némi oka, ugyanis Kierkegaard gondolkodása minden dogmatikán kívül áll.

Azt hiszem, ez egy hatalmas trükk, és ennek mindenki bedől. Én is, mások is. Éppen ezért érdemes figyelni. A könyv egyik első fejezete a tanítvány-tanító viszonyából bontja ki Istennek a fogalmát: a megváltás, a szabadítás, az engesztelés, a bűnbocsánat fogalmát. Miközben a tanítás fogalmát elemzi, a végén azt mondja: ezentúl ezt nevezzük az idők teljének. Minthogyha a tanítás fogalmából el tudnánk jutni az idők teljének a fogalmához. Pedig nem.

Azt szeretném hangsúlyozni, hogy Kierkegaard teológus, mégpedig a szónak szigorú, dogmatikai értelmében. Tehát nem csupán a *Filozófiai morzsákat* írta, hanem az *Önvizsgálatot* is.⁴ Nagyon gyakran félreértik a kierkegaard-i kereszténységfelfogást, ha úgy tetszik, a kényelmes kereszténység koncepciója jegyében. Ha az előbb azt mondtam, hogy Kierkegaard filozófiája nem zenés-táncos filozófia, akkor most azt mondanám, hogy ez nem zenés-táncos kereszténység. Teológiai értelemben nem a kereszténység dogmáinak a tagadásáról van szó. Kivált nem annak a szándékáról, hogy e dogmákat Kierkegaard újra akarná építeni. Hanem arról, hogy e dogmák miképp válnak a hívő ember

⁴ Søren Kierkegaard: *Önvizsgálat. Isten változatlansága*. Ford. Szeberényi Lajos. Új Mandátum, [Budapest], 1993. – A szerk.

életének tartalmává. Amikor a tanítvány–tanító viszony elemzéséből oda jut, hogy a tanítónak engedékenynek, engesztelőnek, szabadítónak, megváltónak kell lenni, és a felismerés voltaképpen nem más, mint a kereszténységben való újjászületés, akkor a protestáns dogmatika értelmében bizony kikezdehetetlen dogmákat mond. Ha úgy tetszik, egy trükkel vezet erre rá bennünket. Ugyanis mindez logikai értelemben nem igaz. Szeretném hangsúlyozni, hogy itt a teológiának és a filozófiának a modern korban meglehetősen zűrzavaros viszonyáról van szó. Kierkegaard végső soron nem az időről, nem a pillanatról, nem a történetfilozófiáról beszél, hanem a megváltás idejéről, az újjászületés idejéről és így tovább. Ennek természetesen van filozófiai következménye. Ahogy ő maga is fogalmaz a szövegben: hogyan gondolhatjuk ezt el? Leegyszerűsítve a helyzetet, azt lehetne mondani, hogy – ebben a szövegben is, szépirodalmi szövegeiben is – Kierkegaard elsődlegesen teológus. Mert nála a teológia az Istenről való beszéd. Ráadásul egy sajátos hitbéli tapasztalat artikulációjának tekinti ezt a beszédet, és ebben az értelemben Kierkegaard műve modern teológia és nem filozófia. Tehát fecsegés kizárva, a fiktív irodalmi játék azt mutatja, hogy az ember folyamatosan a fecsegés állapotába kerülhet, hogyha nem veszi komolyan a hitét. Magyarán, a fecsegés nem egyes emberek elmébéli bajának a következménye. Az emberek nem amiatt fecsegnek, mert nem képesek normálisan beszélni, hanem amiatt, hogy a fecsegésben egyfajta etikai döntés jelenik meg: kivonom magam a saját gondolataim hatálya és hatása alól. Fecsegni akkor kezdek, amikor nem tekintem az életemre nézve kötelezőnek azt, amit gondolok. Kierkegaard művének bevezetőjében vannak azok a gyönyörű szavak, hogy az életemet teszem fel a gondolataimra, és a saját életemmel akkor viccelek komolyan, amikor akarok.⁵ De ha a gondolkodó nem teszi fel az életét a gondolatra, akkor fecseg.

Ebben az értelemben azonban a fecsegés, ha durván és csúnyán akarok fogalmazni, akkor egzisztenciális lehetőség. Az ember dönthet úgy, hogy kivonja magát a gondolat hatálya alól, és fecseg. E lehetőséggel mindenkinek, nekem is, másnak is, Kierkegaard-nak is folyamatosan szembe kell néznie. Ez egy adott lehetőség. És Kierkegaard ezt nem úgy teszi, mint a dogmatikus gondolkodás (ebben az értelemben valóban nem dogmatikus), hogy kizárja, és folyamatosan arra törekszik, hogy távol tartsa magától a fecsegést. Hanem elvállalja mint formát, mint egy számunkra méretett lehetőséget, és ebből a perspektívából próbál igazi döntést hozni. Szokás arról beszélni, hogy az álnevek a rejtőzködés sajátos logikájáról szólnak – e mű is a Johannes Climacus álnévvel jelent meg. Az igazi Kierkegaard mintegy elbújik az álnevei mögé. Én pont fordítva látom a helyzetet: az álnévvel újabb és újabb személyiségeket próbálok ki. Az álnév ebben az értelemben nem jó szó, mert feltételezi, hogy van mögötte egy igazi Kierkegaard, akiről már eldöntött, hogy ő az igazi Kierkegaard, csak

⁵ Az idézet pontosan: „[A véleményemre] saját életemet rátehetem, a saját életemmel teljes komolysággal viccelődhetek – máséval nem.” (Kierkegaard: *Filozófiai morzsák*, 13.) – A szerk.

58 most éppen nem mutatkozik meg nekünk. Kierkegaard pedig pontosan tudja, hogy még nem döntött el, ki az igazi Kierkegaard. Kipróbálja. A különféle álnevek, a különféle személyiségek: különféle projekciók, amelyekben valamilyen képp megpróbálja saját képét kialakítani. Mindez úgy működik, hogy újabb és újabb lehetőségeket gondol ki, és megpróbálja őket végigjárni. Ezért alapvető természete e gondolkodásnak a fikcionalitás, azaz a gondolatkísérlet fogalma, ez az igazi leírása az ő módszerének. Egy-egy gondolatkísérleten belül persze a koherencia kötelező. Tehát voltaképpen, a tűzijátékhoz hasonlóan, újabb és újabb lehetőségeket talál ki, és az újabb és újabb lehetőségeknek újabb és újabb nyelvet talál ki.

Tehát ebben a szövegben a szigorú logikai értekezés, a hegeli típusú dialektizálás, az antik mese, a keresztény teológiai értekezés műfaja elképesztő módon keveredik. Ez a keveredés azonban nem hibája, hanem definíciója a kierkegaard-i gondolkodásnak. A különféle lehetőségek együttes végiggondolásában pontosan arról van szó, hogy a végső tapasztalat nem adatik meg, még a hitben sem. És ez döntő momentum Kierkegaard számára. Mert ha a hit végső megnyugvást adna, akkor egyszer s mindenkorra eldőlné a kérdés, és minden további nélkül lehetne dogmatikus kifejtéssel kísérletezni. Azonban nem lehetek bizonyos saját hitemben. A hit paradoxája sok és nagyon bonyolult dolgot jelent, de e mögött az a nagyon egyszerű tény húzódik meg, hogy ma hiszek, holnap meg nem hiszek. És hogy a hitnek és a nem hitnek ez a folyamatos együtt definiált lehetőségalma az, amelyben élek. Tehát, ha úgy tetszik, folyamatosan próbára kell tenni: hiszek-e még?

(1998)

Tanulmányok

Ízlés és képzelet: az esztétikai beszédmód kialakulása a XVIII. században¹

„...*this Janus of imagination hath differing faces...*”
(Francis Bacon²)

„Annyi esztéta nyüzsög korunkban, hogy az szinte semmihez sem fogható.³ Talán mondani sem kell, hogy ez a kifakadás is esztétától származik: Jean Paul írta le 1804-ben, abban az előszóban, amely *Az esztétika előiskolája* című vaskos művet vezet be. E megnyilatkozás súlyát igazából akkor mérhetjük fel, ha tudatosítjuk, hogy az esztétika kifejezés ekkor még alig fél évszázada került forgalomba abban az értelmében, ahogyan (nagyjából) ma is használjuk.⁴ Noha a XVIII. század második felében már meglepően nagy a szellemi divatok terjedési sebessége, az a gyorsaság, amivel az újsütetű esztétika Németországban akadémiai diszciplínából kötelező társalgási témává, a korszak egyik legfontosabb elméleti közegévé vált, meglehetősen fogós kérdések elé állítja az eszmetörténet iránt érdeklődőket.⁵

E kérdések persze nem „kötelezőek”. Lehet azt mondani, hogy az esztétikának mint önálló filozófiai ágazatnak a létrejötté jellegzetesen német fejlemény. Az esztétika történetét ekkor, ha literátus lelkületűek vagyunk, germanistáknak való unaloműzésnek, valamivel harciasabb vérmérséklettel pedig a „német ideológia” históriájához szolgáló adaléknak tekinthetjük.⁶ Gottschedet, Mendels-

¹ E bevezetőben azoknak a vizsgálódásoknak eredményeit is felhasználom, amelyeket az MTA – Soros Foundation Bizottság által biztosított ösztöndíj időtartama alatt végeztem. A támogatásért ezúton is köszönetemet fejezem ki a Bizottságnak. [...] (Ez a tanulmány bevezetésként szolgált egy XVIII. századi esztétikai szemelvény-gyűjtemény elé, amely hallgatók fordításait tartalmazta. Mindnyájan a Kisbali László kezdeményezésére létrejött „Laokoón Kör”-höz tartoztak a Janus Pannonius Tudományegyetem Művészettudományi Intézetében Pécsen. – A szerk.)

² Francis Bacon: *Of the Advancement of Learning*. Ed. William Aldis Wright. Clarendon Press, Oxford, 1920. 147.

³ Jean Paul: *Vorschule zur Ästhetik*. Hg. und kommentiert Norbert Miller. Hanser, München, 1963. 22.

⁴ Az esztétikai kifejezést mai jelentésében először Alexander Gottlieb Baumgarten használja 1735-ben megjelent értekezésének (*Meditations philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*) 116. paragrafusában; ez a mű azonban aligha válhatott közismertté, hiszen valójában az alig 21 éves szerző szakdolgozatáról van szó. Az esztétika kifejezés elterjedése Baumgarten metafizikáján kívül főképpen 1750-ben megjelent *Aestheticájához*, illetőleg G. F. Meier német nyelvű kötetéhez kapcsolódik. Gyors népszerűsödését jelzi, hogy 1754-ben C. O. F. von Schönaich gúnyíratot jelentet meg, *Die ganze Ästhetik in einer Nuss, oder Neologisches Wörterbuch* címmel, név és hely megjelölése nélkül. Ez a mű tartalmilag nem kapcsolódik szorosan Baumgarten esztétikájához, csupán a kor művészeti gyakorlatában kényszerű szóalkotásokat bírálja, időnként igen szellemesen.

⁵ George Watson: *The Literary Critics*. Penguin Books, Harmondsworth, 1968. 14.

⁶ Peter Uwe Hohendahl: *Geschichte der deutschen Literaturkritik (1730–1980)*. Mit Beiträgen von Klaus

sohnt, Moritzot ekkor csak az fog olvasni, „kit kicsi korban korbáccsal s ázott kötelekkel” (Horatius) vettek rá az efféle írók tiszteletére. Ezzel az állásponttal szemben szokás arra hivatkozni, hogy az önálló esztétika létezése csupán az alkotás és tapasztalás akadémiai keretektől független, öntörvényű és eredendő formáját teszi nyilvánvalóvá. A művészet és az esztétikai élmény – úgymond – kikezdehetetlen bizonyossága szavatolja elméleti megvitatásuk valamelyes érdekességét. Igaz, az ilyen, magától értetődőnek tartott művészethez társított „*aesthetica perennis*” szempontjai szerint méricksélve a legtöbbet éppen annak a kornak az esztétikája veszt, amelyik magát e tudományt kiagyalta. A romantika és a német klasszika mércéit alkalmazva a XVIII. század a művészet és a magasabb poézis iránt érzéketlen, prózai korszak,⁷ amelynek művészetéről vallott felfogását a hideg észelvőség, a merevség, a szabályozottság és rend feltétlen tisztelete stb. jellemzi. Az eszmetörténeti hagyományban, úgy tűnik, eleddig egyetlen szempont emelhetett túl a XVIII. századi ízléskritikai és esztétikai irodalmat a szűk szakmai érdeklődési körön; ezt a szempontot alkalmazva azonban az esztétikát egyúttal csak létrejött közvetlen kontextusától elszakítva, a kialakulását meghatározó századdal szembeállítva gondolhatjuk el. Arról a romantikában gyökerező, Dilthey által már történeti magyarázatként alkalmazott,⁸ Baeumlernél pedig részleteiben adatolt elképzelésről van szó,⁹ miszerint a XVIII. századi esztétika kitüntetett értelemben a kor meghatározó észelvőségével szemben a „szubjektív”, „konkrét”, „individuális” stb., kevésbé visszafogottan pedig az irracionális kibontakozásának a terepe. Noha ebben az értelmezési keretben a XVIII. századi esztétikának a modern kultúra kialakulásában kulcsfontosságú szerep jut, a téma kutatója nem biztos, hogy ebben a formában is örömmel veszi megnövekedett jelentőségét. S nem is szükségszerűen csak azért, mert nincs nagy véleményvel a kiindulásként elfogadandó racionális–irracionális ellentéppárról vagy annak valamelyik tagjáról.

Mert ha még az olyan mértéktartó megfogalmazásokban is, mint amilyen René Welleké,¹⁰ az esztétika már „önmagában” az elvont racionalizmustól való elfordulás, „az emberi elme szubracionális erői” felfedezésének közege, akkor annyiban akár igazat is adhatunk a szerzőnek, hogy – mondjuk Baumgarten-nél – esztétika címszó alatt valóban az „alsóbbrendű megismerőképesség” kerül szóba, de az egész elméleti munkálkodás mégiscsak arra irányul, hogy ezen erők észelvű, ésszel „analóg” megszervezésének lehetőségei táruljanak fel.¹¹ Az

L. Berghahn et al. Metzler, Stuttgart, 1985.

⁷ August Wilhelm Schlegel: *Sämtliche Werke*. Hg. E. Böcking. Georg Olms, Hildesheim – New York, 1971. VIII, 79.

⁸ Wilhelm Dilthey: *Gesammelte Schriften*. Teubner, Leipzig–Berlin, 1924. VI, 242–287.

⁹ Az 1923-ban megjelent kötet azóta magyarul is hozzáférhető: Alfred Baeumler: *Az irracionális problémája a 18. századi esztétikában és logikában* Az ítélőerő kritikájáig. Ford. V. Horváth Károly. Enciklopédia, Budapest, 2002. – *A szerk.*

¹⁰ René Wellek: *The Rise of English Literary Theory*. University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1941.

¹¹ Michael J. Böhler: *Soziale Rolle und ästhetische Vermittlung. Studien zur Literatursoziologie von A. G.*

esztétikatörténet-írás során nyíltan vagy rejtett formában érvényesített irracionális-tétel nem csupán korlátozza a korszak elméleti változatosságát, de az eszmetörténeti munkát is a romantikus elméletben kitüntetett néhány fogalom „előtörténetének” visszakeresésére szorítja.

Annak, aki e kiindulópontot felmondja, azzal a furcsa feladattal kell szembenéznie, hogy belássa, csak akkor van esélye arra, hogy olvasókat toborozzon Batteux vagy Bodmer számára, ha egyúttal az is világossá tehető, hogy miért nem olvassuk e jeles szerzőket.

E neves elfeledettek egyike, Moses Mendelssohn, arról ír, hogy az erkölcsi igazságok olyan természetűek, hogy mihelyt napvilágra kerülnek, rendkívül szorosan összefonódnak a mindennapi érintkezés nyelvével és az emberek mindennapi fogalmaival, úgyhogy olyan mértékben világosságot teremtenek a közönséges emberi értelemben is, hogy immár csodálkozunk, miképpen lehetett korábban botladozni ilyen sima úton, s könnyen elfeledjük, hogy milyen fáradtságba került utat vágni a vadonba.¹² Ezt az észrevételt alkalmazhatjuk az „esztétikai igazságokra” is, mégpedig úgy, hogy érvényesítjük a válogatásunkban szereplő Hume-szöveg néhány tanulságát is.¹³ Hume arról ír, hogy erkölcs és ízlés dolgaiban minden nyelvben akadnak bizonyos általános kifejezések, amelyek gondoskodnak arról, hogy az emberek már pusztán azáltal, hogy eleget tesznek a nyelv használati szabályainak, egyetértésre juthatnak néhány kérdésben – igaz, ezek olyannyira általános megfontolások, hogy ezzel a nyelv közvetítette konszenzussal nem jutnának messzire. Tény azonban, hogy azok, akik pl. bevezették egy nyelvbe a könyörületesség (*caritas*) kifejezést, jóval nagyobb szolgálatot tettek az erények terjedésének, mint számos próféta és erkölcsprédikátor.

Hume példázatát úgy fordítanám vissza az esztétika történetére, hogy a XVII-XVIII. század során kialakul egy sajátos nyelv vagy inkább beszédmód, amelynek egyes terminusait – többek között – a válogatásunkban szereplő szerzők formálták ki és helyezték el a lehetséges ítéletek jól körülhatárolt rendjében. S amiként meg tudunk nevezni „erkölcsbölcseleket” anélkül, hogy választ tudnánk adni arra a kérdésre, hogy „ki vezette be nyelvünkbe a könyörületesség terminusát”, hasonlóképpen tudunk szívünknek kedves esztétákról és esztétikai tételekről anélkül, hogy az e tételekben szereplő kifejezések történetéről számot tudnánk adni.

A nyelvet vagy beszédmódot¹⁴ ebben az összefüggésben igen szabadon kell érteni, ám ki kellene emelni egy olyan jelentés-összefüggést, ami éppen a XVII.

Baumgarten bis F. Schiller. Lang, Bern, Frankfurt am Main, 1975. 115–127.

¹² Moses Mendelssohn: *Schriften zur Psychologie und Aesthetik*. Hg. M. Brasch. Voss, Leipzig, 1980. 368.

¹³ David Hume *Of the Standard of Taste* c. esszéjének (1757) részletei szerepeltek a szemelvény-válogatásban; később az esszé – más fordításban – teljes terjedelemben is megjelent: „A jó ízlésről”. In David Hume: *Összes esszéi I*. Ford. Takács Péter. Atlantisz, Budapest, 1992. 222–244. – A szerk.

¹⁴ E fogalom végső soron Michel Foucault gondolatmenetéhez csatlakozhatna, vö. Foucault: *L'ar-*

64 század második felében válik fontossá. La Bruyère beszél az „ájtatosság zsargonjáról [*le jargon de la dévotion*]” vagy beszédmódjáról (*façon de parler*).¹⁵ Gúnyolódva kifejti, hogy az újabb időkben a tudományok és művészetek a kifinomultság oly magas fokára jutottak, hogy mindent szabályokra és módszerre vezethetnek vissza. Ekként az ájtatosságnak és a geometriának megvan a maga beszédmódja, szakkifejezéseket alkalmaznak, s aki e kifejezéseket nem tudja, az se nem ájtatos, se nem geométer. Az ájtatosság beszédmódjában például járatlannak bizonyulnának, mondja nem kevés szarkazmussal La Bruyère, azok a hívők is, akiket maguk az apostolok irányítottak, s akik pusztán arra korlátozódtak, hogy higgyenek és derekasan éljenek.

La Bruyère kor- és morálkritikai intencióival szöges ellentétben, de a XVII. század második felében megfigyelhető folyamatok pontos leírásaként kezeltem tehát a beszédmód fogalmát. A művészethez való modern viszonyt bizonyos értelemben az esztétikai beszédmód léte teremti meg; aki nem érti ezt a beszédet, az nem léphet esztétikai viszonyba. E túlzónak tűnő állítást egy anekdotával érzékeltetném. Nicolai meséli németországi útirajzában, hogy a XVIII. század közepén egy festő elhatározta, hogy megtekinti a wittenbergi egyetemi templom birtokában levő, állítólag Cranachtól származó Luther-portrét. Valóban ott is találta a művet, de a legnagyobb megdöbbenésére frissen újrafestett színek pompáztak a képen. A festő az őt kísérő egyházfitól megtudta, hogy a templom restaurálásakor festették újjá a képet. A művész még nagyobb meglepetéssel veszi tudomásul, hogy a Luther-portrétől nem messze egy Melanchton-ábrázolás függ, Cranach-korabeli másolat, amit azonban nem „újítottak fel”. S magyarázatként megtudja, hogy az a portré nem *eredeti*, hanem a Melanchton-kép XVI. századi *másolata*, s mivel szegény a gyülekezet, csak az eredeti újrafestésére jutott pénz.¹⁶ Mindez nagyjából akkor történhetett, amikor Young Angliában megírja az eredetiség mitológiáját kialakító művét.¹⁷ A példa talán érzékeltetheti, hogy azon befogadók számára, akik másképpen beszélnek a nyelvet, maga az objektum is másképpen jelenik meg – itt még a szó materiális értelmében is.

Abban a pillanatban azonban, amikor azt állítom, hogy az esztétikai tapasztalat valamiképpen az esztétikai beszédmód függvénye is, szöges ellentétbe fogok kerülni az ugyanebben a beszédmódban megfogalmazható legközkeletűbb állítással, miszerint a „művészi élmény” lényegénél fogva közvetlen, érintetlen a diszkurzív gondolkodás rideg formáitól, spontán és eredendő. A műalkotás öntörvényűségének, az esztétikai tapasztalat eredendőségének romantikus teóriája, úgy gondolom, az esztétikai beszédmód „fejlődésének” az a pontja, amely

chéologie du savoir. Gallimard, Paris, 1969. (Időközben magyarul is megjelent: *A tudás archeológiája*. Ford. Perczel István. Atlantisz, Budapest, 2001. – *A szerk.*)

¹⁵ Jean de La Bruyère: *Les Caractères*. Nelson, Paris, 1931. 470. és 474.

¹⁶ Friedrich Nicolai: *Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz, im Jahre 1781. Nebst Bemerkungen über Gelehrsamkeit, Industrie, Religion und Sitten*. I–VIII. Bände. Berlin, Stettin, 1783–1786. I, 137.

¹⁷ Időközben magyarul is megjelent: Edward Young: „Gondolatok az eredeti alkotásról”. Ford. Dózsai Rita. In Péter Ágnes (szerk.): *Angol romantika*. Kijárat, Budapest, 2003. 65–78. – *A szerk.*

az elméletet eljuttatja oda, ahol elnyeri ma is érvényes alakját, s ami – visszamenőleg – az elmélet adott kérdésfeltevései felől értelmezhetlenné teszi saját történetét. Sarkítva fogalmazva: válogatásunk azt az elmélettörténeti folyamatot mutatja be, ahogyan az esztétikatörténet jeles gondolkodói kidolgozzák azokat az elméleti előfeltevéseket, amelyek mellett saját működésük már közvetlen formában értelmezhetlenné válik. A szemelvények sorát záró Moritz-vázlat¹⁸ világossá teszi, hogy az önállóvá lett elmélet az öntörvényű műalkotásban találja meg egyetlen és elégséges kiindulópontját. Az elmélet abból építkezik, s csak abból építkezhet, amit a mű közvetlen tapasztalata s az e tapasztalatban feltáruló szerkezete nyújt számára.

A kitüntetett értelemben vett „esztétikai tudat” kialakulását természetesen romlásként vagy elszegényedésként is leírhatjuk,¹⁹ tisztában kell azonban lenni azzal, hogy az ilyen „vesztégszámítás”²⁰ ugyanazokban a sémákban mozog, mint amiben ez az esztétikai tudat értelmezi önmagát. Az esztétikai gondolkodás aktuális állapota és múltja között ellenséges marad a viszony. Úgy gondolom azonban, hogy ez nem kényszerű eljárás. Szövegeink bizonyos mértékig példázzák és érzékeltetik azt a folyamatot, amely az autonóm művészet fogalmával összekapcsolódott, diszciplináris értelemben is önálló esztétika létét mint a története során felhalmozódó és élesedő apóriákra adott választ világítja meg; olyan választ, amely maga is ellentmondó elemekre esik szét, de az egymást kizáró ellentétek egyidejű kimondásának kényszere – úgy tűnik – mind ez idáig kultúránk kiküszöbölhetetlen ténye maradt.

A válogatásban elsőként szereplő szöveg, az esztétikatörténeti hagyománnyal példás összhangban, Gracián nevének említésével indul. De talán pontosabb lenne úgy fogalmazni, hogy Addison az, aki valamiképpen megteremti ezt a hagyományt, amelyik Graciánra hivatkozik az ízlés kategóriájának központi szerepére utalva.²¹ Közvetlen Gracián-hatásról azonban nem lehet szó;²² mégis meglepő, hogy a XVIII. század első évtizedétől milyen természetességgel foglalja el a helyét az ízlés kategóriája. Joggal beszélhetünk itt „helyről”, hiszen a kifejezés – ami jórészt francia közvetítéssel honosodik meg Európában – olyan, elméletileg már megmunkált összefüggésrendszerbe illeszkedik be, ami voltaképpen Gracián szellemi hozzájárulása nélkül is létezett. Nagyobb bajban lennénk, ha meg kellene nevezni ezt a helyet. Tény, hogy az ízlés terminusa eredendő formájában korántsem korlátozódott „esztétikai” összefüggésekre,

¹⁸ Karl Philipp Moritz: „A szépművészetek elméletéről. Töredék” (1789). Ford. Kerber Zoltán. *Janus*, IV. (1987) 1. 72–73. – A szerk.

¹⁹ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Gondolat, Budapest, 1984. 76–88.

²⁰ Uo. 404.

²¹ Joseph Addison itt hivatkozott, az 1712-es *The Spectator*ben megjelent esszéje (No. 409) és az azt követő esszesorozat (No. 411–421) azóta teljes egészében megjelent magyarul: „A képzelőerő gyönyörei”. Ford. Gárdos Bálint. *Jelenkor*, L. (2007), 11. 1184–1209. – A szerk.

²² Emilio Hidalgo-Serna: *Das ingeniose Denken bei Baltasar Gracián. Der „concept” und seine logische Funktion*. W. Fink, München, 1985.

66 hanem kognitív, erkölcsi és lélektani vonásokat viselt magán, azon túl, hogy természetesen rendelkezett valamiféle „irodalmi” jelleggel.²³ A fogalom ilyen lehetséges „aspektusai” természetesen csak későbbi visszavetítés eredményei; eredendően olyan egynemű univerzumban foglal helyet, amit tematikusan az udvari viselkedés kérdései, formálisan pedig az úgynevezett társalgási irodalom laza műfaji szabályai írnak körül.²⁴ Ez a „konverzációs” irodalom pontosan annak a törekvésnek köszönheti a létét, amelyről fentebb La Bruyère a szabályok és a módszer minden területen való megjelenéseként értekezett. A műfajhoz tartozó művek igen eltérő – legalábbis: mai szempontjaink alapján eltérő – témákat fogtak át, s főként olyan kérdésekről értekeztek, amelyeket ma az illető körébe sorolunk, illetőleg az életvitel gyakorlati nehézségeit taglalták. Ha művészethez volt közük, első megközelítésben csak az életművészetet nevezhetnénk annak.

Ebben a korszakban pedig, ha művészetet mondanak, elsősorban szabályokra gondolnak.²⁵ Gracián már a művelt társasági ember – de általában az ember – legfontosabb alapképességét, a lényegi összefüggések gyors belátására képességtető „*ingenio*”-t is szabályok által vezéreltnek gondolja, hasonlóképpen az ízlést is. Ez a szabályozhatóság, művészetnek való alávetettség szavatolja, hogy az ízlés „pallérozható”, tudatosan művelhető, alakítható.²⁶ Noha e művészetnek az életvitelben nem szabad meglátszania, az „*ars*” eredményeinek mintegy második természeté kell válniuk,²⁷ az egész konverzációs irodalom mögött az a feltevés húzódik meg, hogy az ember köznapi-társas viselkedése módosítható és módosítandó, tudatosan befolyásolandó.

Mi váltja ki ezt a kényszert? Ismertek egyrészt a rendi társadalomban bekövetkezett változások.²⁸ Az abszolút monarchia sajátos körülményei között kialakuló udvari kultúra mintaadóvá válik, mintegy másodsor „civilizálják” a nemességet. A helyzetében bizonytalanná váló rendi társadalom az udvar „szép zűrzavarába” kerülve az életvitel új irányt szabó mintáit keresi. E „szociológiai” folyamatokkal párhuzamosan a világ értelmezésének tágabb szellemi keretei is lebomlanak. Isten, világ és lélek metafizikai entitásai között megbomlik a kapcsolat. Ezekre hivatkozva nem vagy csak körülményesen alapozhatóak meg a viselkedés megváltozott feltételeik mellett is kötelező normái. Az emberi élet döntő területei a metafizika – Descartes-éhoz hasonló – nagyszabású újraalapozási kísérleteiben sem állnak kapcsolatban a szigorúan bizonyos belátások-

²³ K. Heinrich von Stein: *Die Entstehung der neueren Ästhetik*. J. G. Cotta, Stuttgart, 1886.

²⁴ Christoph Storzetzki: *Konversation. Ein Kapitel gesellschaftlicher und literarischer Pragmatik im Frankreich des 17. Jahrhunderts*. Peter Lang, Frankfurt am Main – Bern – Las Vegas, 1978.

²⁵ Paul Oscar Kristeller: *Humanismus und Renaissance*. 1–2. Fink, München, 1976; Wladyslaw Tatarkiewicz: *The History of Six Ideas. An Essay in Aesthetics*. Polish Scient. Publ. – Nijhoff, Warszawa–The Hague – Boston, 1980. (Utóbbi időközben magyarul is megjelent: *Az esztétika alapfogalmai. Hat fogalom története*. Ford. Sajtó Sándor. Kossuth, Budapest, 2000. – *A szerk.*)

²⁶ Baltasar Gracián: *Az életbölcsesség kézikönyve*. Ford. Gáspár Endre. Helikon, Budapest, 1984. 48.

²⁷ Hidalgo-Serna: i. m. 109.

²⁸ Norbert Elias: *A civilizáció folyamata*. Gondolat, Budapest, 1987.

kal. Descartes „ideiglenes etikája” és Gracián „életbölcselete”, sőt a konverzációs irodalom is erre a szilárd alap nélküli területre, a metafizikai instanciák közti repedésekben napvilágra kerülő „szociális világra” utal. Ez a világ kiszabadul a gondolkodás hagyományos formáival értelmezhető biztos elvei hatásköréből, sajátos természete azonban fokozza a metafizikai garanciák hiányát. Ha a természet világa az azt teljes egészében át nem látó ember számára esetlegesnek, véletlenszerűnek, „kontingensnek” bizonyul, s biztos igazságok helyett csupán valószínű feltevésekre hagyatkozhatunk, fokozottabban jelentkezik ez az esetlegesség a szociális világban, ahol az egyes ember cselekvéseiben szándék és viselkedés eltérését, a megtévesztést és a hazugságot tapasztalhatjuk. A szociális világ lényegileg összekapcsolódik a látszatok világával, amely a megismerés eredendő bizonytalansága és a megtévesztés ki nem iktatható lehetősége kettős hibaforrásával jelenik meg a benne cselekvő egyes ember számára. S ennek az embernek ebben a világban kell boldogulnia: a gyakorlati okosság művészete (*arte de prudencia*) és a látszatok világának uralása, az önmaga elfogadtatása, a „tetszés művészete [*l'art de plaire*]” szorosan összekapcsolódik.²⁹ S úgy tűnik, a „gusto” spanyol fogalmát a nemes ember, az „*honnête homme*” társas viselkedését szabályozó normák közvetítik a poétikai-retorikai irodalom felé, megteremtve így annak a lehetőségét, hogy a tudós tanultság szakismeretét alkotó poétikák-ból a minden ember közvetlen megérezésére apelláló esztétika alakuljon ki.³⁰

Poétika és viselkedéstan között természetesen korábban is szoros kapcsolatok fedezhetők fel. A francia klasszicizmus *bienséance*-kategóriája,³¹ amely a latin *decorum*-nak a megfelelője, hely, idő, cselekvés, kifejezés, gesztus egymáshoz illesztésének, az egyszerre illendőnek és arányosan harmonikusnak a jelenségére utal, ennyiben pedig egyképpen szabályozó fogalma a hősök társadalmi státuszának és beszédstílusának illeszkedését vagy a tér-idő egységet biztosító poétikai szabályoknak, s jelölje annak a képességnek, hogy az udvari ember hely, idő és személyek változásai alapján módosítsa viselkedését. Az illendőség fogalmában rejtlő e kétirányú alkalmazási lehetőség közös fundamentumot kap az ízlés fogalmában. René Rapin *Az emberek erkölceiben és eltérő életfeltételeiben rejtlő nagyságról vagy fenségről* című művéből, illetőleg az ahhoz csatolt *Illendőség ékesszólása* című kis írásából jól látható egy ilyen „protoesztétika” felépítése.³²

Az elokvencia, mondja Rapin, ugyanúgy a csodálat felkeltésének eszköze, mint ahogyan viselkedésükben is arra törekszenek az emberek, hogy csodála-

²⁹ Storsetzki: i. m.; Nicolas Faret: *L'honeste home*. Compagnie des Librairies du Palais, Paris, 1665.

³⁰ Hans Robert Jauss: „Ästhetische Normen und geschichtliche Reflexion in der »Querelles des Anciens et des Modernes«”. In Charles Perrault: *Parallele des Anciens et des Modernes en ce qui regarde les Arts et les Sciences*. (Facsimilie der Ausgabe Paris, 1688–1697) Eidos, München, 1964. 8–64.

³¹ René Bray: *La formation de la doctrine classique en France*. Payot, Lausanne, Geneve, Neuchatel, 1931.

³² René Rapin: *Du grand (ou) du sublime dans les moeurs et dans des differentes conditions des hommes. Avec quelques observations sur l'Eloquence (des Bienséances)*. Pierre Mortier, Amsterdam, 1686.

tot váltsanak ki. A „fenséges” XVIII. században döntővé váló kategóriáját³³ úgy értelmezi, mint az embernek azt a tökéletességét, ami feltétlenül csodálatot vált ki, de szemben például a hősiességgel, nem kötődik egyetlen szociális feltételhez sem, így azok hierarchiájához sem. A fenséges az a kiválóság, amit eltérő életfeltételek között is egyaránt meg lehet – és kell – valósítani. Rapin hosszan beszél a nem ceremonialis, hanem a szívben lakozó fenségességről. Jól látható, hogy a társadalmilag elismerendő értékeknek ez a leválasztása az adott ranglétráról egyszerre szolgál morálkritikai feladatokat – a „nemes egyszerűség” majd Winckelmannnál előkerülő fogalma itt a fennhéjázó főurak viselkedésével szembeállított magatartásmód! –, s jelenti azt a veszélyt is, hogy a hierarchia elvesztésével és formálissá válásával megszűnik az ítéletek mércéje, a viszonyítási alap. Itt jelenik meg az ízlés mint az a képesség, amelyik érzékeli a majdnemhogy észlelhetetlen (*imperceptible*), hiszen szívben lakozó, különbségeket. A viselkedés aktív szabályozása szempontjából pedig az ízlés teszi lehetővé, hogy csak azt mondjuk és tegyük, aminek tetszést kell kiváltania. Az ízlés itt az a képesség, aminek a segítségével mintegy előre látjuk a társadalmi elismerés mintáit, s megelőlegezzük azt. S ezen a ponton kapcsolódik az ízlés fogalma az ész kategóriájához: az illendőség ékesszólása mindig az ész, ugyanis csak azt képzeljük el, ami észen alapul, ha azt akarjuk, hogy gondolatainkat jól fogadja a közönség. A gondolatmenet természetesen feltételezi, hogy a közönség az ész alapján ítél. Ez a feltételezés még nyílt formában fogalmazza meg a XVIII. század esztétikájának is döntő nehézségét, az ízlés és a művészet mércéjének kettős, normatív és tényyszerű karakterét. Válogatásunkban például Batteux-nél³⁴ láthatjuk a valószínűnek azt a fogalmát, ami azt hol a dolgok lényegével, hol azzal azonosítja, amit az emberek annak fognak fel. De számos más formában is megismétlődik ez az apória. Gottschednél például azt látjuk, hogy az ésszerű ítélet mércéje a szakértők véleménye lesz,³⁵ de még az a Hume is az efféle körforgás gyanújába keveredik, aki nem logikai vétségeiről híres.³⁶

A racionalista ízlésfogalomnak ezt az ellentmondásos jellegét – de nem ízlés és ráció ellentmondását, mint gyakran értik – világosan mondja ki August Friedrich Müller (1715) Gracián-kommentárjában, amikor „megkettőződött” ízlésről beszél. A jó ízlést lehet etikailag érteni, ekkor normája az ész, s lehet „politice”, amikor az ember a divathoz igazodik. Az ízlésfogalomnak ez a megkettőződöttsége meghatározó jegye marad a XVIII. század esztétikájának. Állandó és megszokott megkülönböztetés a „természetes” és a konvencionális

³³ Samuel Holt Monk: *The Sublime. A Study of Critical Theory in XVIII-Century England*. Modern Language Association of America, New York, 1935.

³⁴ Charles Batteux: „Értekezés a szépművészetekről – avagy miképpen vezethetők vissza egy és ugyanazon elvre” (1746). Ford. Kerpel-Frónius Gábor. *Janus*, IV. (1987), 1. 39–47. – A szerk.

³⁵ Johann Cristoph Gottsched: „A költő jó ízléséről” (1730). Ford. Vitéz Ildikó. *Janus*, IV. (1987), 1. 26–33. – A szerk.

³⁶ Hume: i. m. – A szerk.

ízlés elválasztása,³⁷ ahol a „természetes” azt a helyet foglalja el, amelyet Müllernél az ész. A XVII. századdal szemben éppen itt mutatható majd meg a lényegi módosulás: ízlés és képzelet közvetlen racionális kontrollját közvetve, a természet és az ideális (lehetséges) világ közvetítésével gondolják el.

A képzelet szerepének hangsúlyozása ugyanis nem romantikus (vagy preromantikus) privilégium. Ezt persze már számtalanszor leírták: ez az elképzelés egyike legszívósabb közhelyeinknek. A szabadon szárnyaló, teremtő képzelet – állítólag – romantikus felfogása ugyan valóban nem előzmények nélküli a XVIII. században,³⁸ ez a „előtörténet” azonban inkább a romantikus képzeletfogalom feszültségeit tárja föl.

Egyrészt úgy tűnik, hogy a XVII–XVIII. század esztétikai beszédmódjában az ész–képzelet, teremtés–utánzás stb. ellentétpárok pólusai nem rendelkeznek hozzá egy-egy meghatározott esztétikatörténeti korszakhoz. Így például a képzelet fogalmát és az általa körülírt jelenségek taglalását még a legracionalistább elméletek sem nélkülözhatték, azon egyszerű okból, hogy a megismerés elemi folyamatait leíró hagyományos teóriák kötelezően éltek vele. A „*furor poeticus*” elképzelését unalmas és száraz akadémiai disszertációk taglalták. A képzelet jelentőségét még az olyan, magasabb szervezettségű folyamatokban is alapvetőnek tekintették, mint a költői műalkotások szerkezetének fölvázolása. Ezek a tagadhatatlanul meglevő, elmélettörténetileg jól adatolható tendenciák azonban korántsem egy modern posztromantikus szabad teremtés elképzelése irányában hatnak. A képzelet ugyanis legáltalánosabban használt értelmében véve a távollévő – azaz az észlelési térből hiányzó – dolgok érzéki megjelenítésének,³⁹ avagy a nem érzéki természetű entitások – így például az olyan absztrakt fogalmak, mint az igazság – megérezkítésének a képessége.⁴⁰ Ez azt jelenti, hogy a képzelet az allegorizáció eszköze, s korabeli méltatói számára éppenséggel nem a végtelen felé nyit teret, hanem a felmérhetetlen korlátozása, megszokottra történő visszavezetése a funkciója. Rémond de Saint-Mard például úgy érvel, hogy a „feljön a nap” prózai kijelentés helyett a „Phoebus kocsiján kiemelkedik a tenger hullámaiból stb.” leírás – ami kifejezetten a képzelőerő teljesítménye – azért tetszetősebb, mert a Nap a maga végtelenségében kifárasztana bennünket, itt viszont szép ifjúnak festik, hiszen az kelti föl érdeklődésünket, ami hasonló ránk.⁴¹ A képzelet ilyen fogalma teszi érthetővé az ellene irányuló bírálatokat, s plauzibilissé például Crousaz radikális kritikáját.

Crousaz az imaginációt egyenesen a szociális előítéletek, gondolkodási sé-

³⁷ Pierre Brumoy: *Le théâtre des Grecs*. Aus depens de la Compagnie, Amsterdam, 1732. I, 10–12.

³⁸ John George Robertson: *Studies in the Genesis of Romantic Theory in the Eighteenth Century*. Cambridge University Press, Cambridge, 1923.

³⁹ Hans Peter Herrmann: *Naturnachahmung und Einbildungskraft*. Gehlen, Bad Homburg, 1970.

⁴⁰ „Fontenelle sur la poésie en générale”. In Werner Krauss – Hans Korthum (Hg.): *Antike und Moderne in der Literaturdiskussion des 18. Jahrhunderts*. Akademie, Berlin, 1966. 85. skk.

⁴¹ Rémond de Saint-Mard: „Poétique prise dans ses Sources”. In *Oeuvres de Monsieur Rémond de St. Mard*. Tome quatrième. Pierre Mortier, Amsterdam, 1749. IV, 8.

mák közvetítőjének tartja.⁴² Az „univerzum polgárának” [*citoyen*] álláspontjára helyezkedve úgy érzi, hogy a polgár (*bourgeois*) könnyen mások tekintélyének befolyása alá kerülhet, ha a képzelőerő rutinja (*sic!*) vezeti gondolkodását. A polgár – mondja Crousaz – ha meglátja a gazdagot teljes pompájában, tegyen vagy szóljon az bármily silányságot, a képek erejénél fogva már csak csodálatra méltónak tudja látni. A kereskedő boltjában boldogságát olyan fejedelem győzelmétől várja, akit sohasem látott és sohasem fog látni, elképzelni viszont elképzeleli. Egy herceg meg sem indult egy csata elvesztésekor, a polgár viszont, akinek csak képzelt érdeke fűződik a dologhoz, elveszti étvágyát, és nem tud aludni.

Ám, ha a képzeletet a XVIII. század folyamán pozitíve is emlegetik, teremtő képességét korlátozzák azzal, hogy csak a megismerés különböző, adott elemiből építkezhet, határt szabva így művei szabadságának. Továbbá: a nem létező elképzelése még semmit sem állít az így megjelenített értéktartalmáról. Figyeljük például Campe (1794) sokat olvasott művének magyar fordítását:⁴³ „ábrázolhat a’ mi lelkünk olyan dolgot-is magának, a’ mi tulajdon képpen nintsen. P.o. ábrázolhatod-é azt magadnak, hogy millyen lennék én, ha az orrom a’ falig érne?” Vagy: „Képzelmem én azt magamnak, hogy te a’ levegőben a’ Pujkán lovagolsz?” E kérdések Campénél a „képzelődő tehetség (költőtehetség)” meghatározását előzik meg. Látható tehát, hogy a képzelőerő produktumai közötti választás kérdése ugyanazokhoz a nehézségekhez vezet, mint az ízlés mércéje utáni kutakodás.

A feladatot, hogy az ízlés és a művészet számára olyan mércéket és normákat találjanak, amelyek ugyanakkor nem korlátozzák azokat a készen talált és adott formákra, két jellegzetesen eltérő irányban oldották meg. Részben az ember antropológiai sajátosságainak, lelki képességeinek elemzéséhez folyamodtak, részben pedig a művészet fogalmát szorosan összekapcsolták az imitáció és ezen keresztül a normatív természet kategóriájával.⁴⁴ Mai szóhasználatunkból eredő várakozásainkkal szemben úgy tűnik, hogy a XVIII. században az utánzás fogalma jelenti – a képzelet fogalmával szemben – azt az eszközt, amely lehetővé teszi az adottságok normatív érvényű meghaladását.

Fontos – és egész esztétikai gondolkodás története szempontjából meghatározó – fogalmi elemet jelent itt a „lehetséges világok” leibnizi elképzelése. Igaz, ebbe az irányba mutató elképzelések már korábban is – és a Leibniz-hagyománytól függetlenül is – észlelhetőek. A fogalom esztétikai alkalmazásának előfeltétele a tapasztalt és adott világ elvi kontingenciájának a tudatosítása. A XVII. század végének francia szellemi életében egy sajátos szkepticizmus formájában

⁴² Jean-Pierre de Crousaz: *La logique ou système de réflexions qui peuvent...* M.-M. Bousquet et Comp., Lausanne–Geneve, 1751. I, 281–384.

⁴³ Joachim Heinrich Campe: *Psychologia Kámpétól*. Ford. Nagy Sándor. 1794.

⁴⁴ Arthur Oncken Lovejoy: *Essays in the History of Ideas*. Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1948.

válik hatékonyá ez a gondolat. Ha tapasztalataink látszatokon, pusztá valószínűségekben alapulnak, értelmes rendet köztük csupán hipotézisek, feltevések, vélekedések révén alkothatunk. A különböző feltételezések között rangsort csak rendezettségük, konzisztenciájuk teremthet. Ha a kiinduló feltevéseket már elfogadtuk, két elképzelésmód között – hacsak koherensek – nincs különbség akkor sem, ha a feltevések egyike nyilvánvaló kitaláció, mese. Az azt megélt ember számára ez a „*mundus fabulosus*” ugyanolyan eleven valóság lehet, mint az, amit megszokás szerint valóságosnak nyilvánítunk. A Huetiusnál, Bouhours-nál, de nyomaiban már Chapelainnál is fellelhető gondolatrendszer teszi a műalkotásokra alkalmazhatóvá a „lehetséges világok” leibnizi koncepciója, anélkül hogy el kellene fogadnunk a franciák szkeptikus előfeltevéseit. A költészet – és általában a művészet – e Baumgarten kifejezésével élve heterokozmikus⁴⁵ jellege egyes szerzőknél az imitáció „leképezés” értelmében vett valóság-hűségéhez vezet, más szerzőknél viszont a műalkotásnak mint önálló világnak a tételezéséhez. A válogatásunkban a Moritz-szemelvények⁴⁶ által képviselt eme „végeredmény” egyúttal a német klasszika – különösen Goethe, rajta keresztül pedig az egész német idealizmus – esztétikájának kiindulópontját jelentette. Ebben a gondolati irányban a szép tárgy hatalmat nyer az őt szemlélő-élvező egyén szempontjai felett. S teheti ezt nyugodtan, mert ez az egyén meg van győződve arról, hogy individuális, korlátozott létezését a létezés magasabb fajtájának áldozza fel. Kérdés azonban, hogy milyen biztosítékunk van arról, hogy az áldozat valóban a létezés magasabb fajtája előtt történt? Ha ugyanis ezt semmi sem szavatolja, könnyen előfordulhat, hogy a „megszokás” révén kialakult szükséglete a szépnél nem több, mint egyszerű megszokás. S ezzel egyszerűen reprodukálódik az a helyzet, amit Müller professzor úgy fogalmazott, hogy megkettőződött az ízlés: nézhetjük egyszer „ethice” s egyszer „politice”...

(1987)

⁴⁵ Meyer Howard Abrams: *The Mirror and the Lamp. Romantic Theory and the Critical Tradition*. Oxford University Press, New York, 1953. 283–289.

⁴⁶ Moritz: i. m.; ill. uó: „Az önmagában kiteljesedett fogalmáról” (1785). Ford. Kerber Zoltán. *Janus*, IV. (1987), 1. 68–72. – A szerk.

Sapere aude!

Kant felvilágosodásfogalmáról

Ha illetékesnek érezném magam a filozófia képviselőjére, most bizony megsértődnék. A *Nappali ház* matinéjának¹ szervezői meghívó levelükben az alábbi kérdéseket teszik föl:

mik is lehetnek, mik is voltak a filozófia működési területei; egyáltalán: vannak-e a filozófiára vonatkoztatható általános gondolati paradigmák; azaz: állandó-e a filozófia fogalma; aztán a kissé dramatikus kérdés: vannak-e korszakok, melyekben a filozófia esélyes illetve esélytelen; végül pedig, leleplezendő a lappangó aktualitást: korszakunkban hol a helye a filozófiának; van-e helye?

Látható, a kérdezők szinte mindent biztosabbnak tekintenek, legalábbis a kérdés erejéig, mint a filozófiát. Feltételezik például, hogy a „filozófiáénál” valamiképpen szilárdabb jelentésű kifejezéseket használunk, ha „korszakot”, „fogalmat”, s mit tesz isten: a legendásan sokértelmű „paradigmát” mondják ki. Tudni vélik például, hogy vannak „korszakok” és a korszakokban bizonyos dolgoknak „helyük” van – vagy nincs. A duzzogó filozófiát vigasztalandó javasolom, változtassunk töprengésünk feltevéssein. Mert miként a „korszak” csak meghatározott „filozófiai” álláspontról válik láthatóvá és megragadhatóvá (ez ügyben javasolom feleleveníteni Herder *Mi a korszellem* című szöszszentét a humanitás előmozdítására írott levelekből²), akként a kérdést is meg lehet fordítani: van-e helye a filozófiában a korszak fogalmának (ha van ilyen fogalom). Honnan a gondolkodás e kényszerű „epochalitása”? A filozófia korszerűtlenségét feltételező-firtató kérdés mögött nem az rejlik-e inkább, hogy a „korszerűség” (és „korszerűtlenség”) fogalmi és értékei immár nem alkalmas támpontjai a (kanti értelemben vett) *gondolati tájékozódásnak*?

Noha az efféle inverzió komolyan vehető belátásokhoz vezethet, mégse éljünk vele: egyrészt unalmas, mert előre látható és kikövetkeztethető eredmények-

¹ „1991. november 27-én a *Nappali ház* matinét rendezett a Knoll Galériában, amely a *Mikor mire jó a filozófia, avagy mi a felvilágosodás?* címet kapta.” (*Nappali ház*, IV. [1992], 1. 44.) A meghívott előadók és hozzászólók: Fehér Márta, Kisbali László, Kunszt György, Ludassy Mária, Tengelyi László és Vidrányi Katalin voltak. – *A szerk.*

² Johann Gottfried Herder: „Levelek a humanitás előmozdítására”. In uő: *Értekezések, levelek*. Vál. Rathmann János. Európa, Budapest, 1983. 351. skk. – *A szerk.*

hez vezet, másrészt annak az Immanuel Hermann Fichte, Ludwig Andreas Feuerbach vagy Karl Marx gyakorlatából ismert gondolati technikának jelenti részét, amely – ha csuklógyakorlat szívósságával űzik – az éppen most vigasztalandó filozófia rendszeres felszámolásához vezet: „a kritika fegyveréből” is így lett a „fegyverek kritikája” – ha mond ez még valamit a posztmodern „ciripeléshez”³ szokott, fiatal füleknék. Most valóban érdemes a korszerű/korszerűtlen, poszt-pochális „korszellem” – „eolhárfa hangja, divat fuvallata?” (Herder) – bűgására figyelni. A filozófus jól teszi, ha elvi okokból követi Derridát, és enged az empirizmusnak: hagyja érvényesülni az esetleges összefüggéseket. És ha már valóban így tesz, hát jobb, ha e „Gelassenheit”-et nem búskomor teuton áhítat, hanem a botladozást jókedvűen konstatáló gall derű kíséri.

A filozófia „helyét” kutatva a *Nappali ház* szerkesztői egy Kant-helyhez utalnak bennünket. E meditációs textus a „Mi a felvilágosodás?” kérdésre adott válasz első bekezdéseit tartalmazza, de most igazából az az érdekes, amire *nem utal* szövegünk: itt ugyanis Kant egy szót sem szól a filozófiáról. A szerkesztőknek igazuk lehet abban, hogy ezt a szemelvényt választották; ennek az igazságnak azonban ára van. Valóban megadható feltevések olyan együttese, amelyben a „mi a felvilágosodás” és a „mi a filozófia” kérdése fölcserélhető. A posztmodern filozofálás iránti szimpátiát feltehetően nem vádnak tekintő folyóirat matinéján azonban nem árt hangsúlyozni: ez a feltevésrendszer a hozzászólók számára egyértelműen a „modernitás” keretein belül jelöli ki a feladatot, vagy az örvendetesen szaporodó dekonstruktivista írások és fordítások posztmagyar fordulataival élve: a modernitás projektjének megvalósítását (*id est: Vollzug*) tűzi ki célul. A felvilágosodás kora – többek között – „*philosophisches Jahrhundert*”-nek becézte önmagát: a „korszakot” itt valóban a filozófia definiálta. A filozófia és felvilágosodás azonosítása meghatározott nézőpontból a „modernitás” egyik legfontosabb vonásának látszik, s mint ilyen, heves, ám megfontolt bírálat tárgyát képezheti. Ebből a szempontból irányadó Jean-François Lyotard leírása „a modernitásról, a felvilágosodásról, a kanti reflexióról” (így, felcserélhetőnek tekintve a kifejezéseket!):

A filozófia feladatát felcserélték az emancipációéval. Az emancipáció Kant számára kifejezetten azt jelenti, hogy – túllépve minden pátozon – az észnek szabadságot enged céljai kibontakoztatására és megvalósítására. Ez volna az emberi ész törvényhozása. E „modern” perspektíva feltételezi, hogy a filozófiától a világ azt igényli, hogy gyakorlati és politikai szempontból törvényhozó legyen. Nem mondom újat önöknek, amikor megjegyzem, hogy nekünk manapság nem kell feltennünk a kérdést, vajon joga van-e a világnak vagy sem ilyen kérdést feltenni a filozófiatanároknak... [...] Inkább azt kell kérdeznünk, hogy a világ vajon feltesz-e még efféle kérdéseket nekik, vagy hogy egyáltalán tesz-e még föl kérdéseket nekik.⁴

³ A „ciripelés” e fogalmához vö. Platón: *Gorgiasz*, 485d–e.

⁴ Jean-François Lyotard: „Der philosophische Gang”. In uő: *Grabmal des Intellektuellen*. Edition Passagen, Wien, 1985. 47. (A kéziratos előadást tudtommal még csak németül publikálták.)

A nekünk föltett kérdés tehát valahogy úgy hangzik, mint Lyotard-é, de éppen a Lyotard által tarthatatlannak vélt feltételezés – filozófia és felvilágosodás azonossága – révén arra szólít fel, hogy ismételjük meg a „felvilágosodás” programját, s ezzel részesítsük kemény bírálóiban az önmagukat „ellenfelvilágosodásként” reklámozó irányzatokat, az „*in philosophos*” csatakiáltással rohamozó ellenfilozófusokat.

Az ész trónját kell tehát védelmeznünk – hiszen felvilágosodás és filozófia azonosítását az emberi ész fogalma teszi lehetővé –, ha nem is feltétlenül Az ész trónfosztását⁵ kell továbbírunk. Az irracionalizmus e műben szereplő fogalmát – noha brosúraíze mást sejtet – Lukács a neokantiánusoktól, kivált Emil Lasktól örökölte. (A *Történelem és osztálytudat*⁶ még a filozófiatörténeti példákat is Cassirertől veszi!?) E hagyományos irracionalizmusfogalom feltételezi, hogy a világban – „materiális állandék” vagy „társadalmi elnyomás” formájában – vannak észidegen tényezők, de valamiféle döntés következtében a ráció mellett kötelezzük el magunkat. Az ész választásának azonban nincsenek további „racionális” kritériumai. Az e döntést kísérő-magyarázó (de valójában nem megalapozó) érvelés során – ahogyan Kant Az ég általános természettörténetében fogalmaz – „az ést ténylegesen az esztelenségből vezették le”.⁸ A ráció posztmodern kritikusa ezt pontosan látják, s gondolatmenetük nem is a világban fellelhető észidegen elemek felmutatására, ésszel szembeni kijátszására fut ki, hanem az *Unvernunft*-ből eredő ész valóban rémítő belső lehetőségeinek feltárásával és ecsetelésével („dekonstrukciójával”) riogatnak. A klasszikus irracionalizmus-bírálat eszközei itt csődöt mondanak.

Az „új kuszaság” lovagjai ellen harcba induló Habermas például sokat megőriz a hagyományos fegyverzetből, bár éppen ott igyekszik (poszt)modernizálni, ahol nem kellene. Derridával szemben joggal mondhatja, hogy a nyugati „logocentrizmus” nem a túlzásba vitt, hanem éppenséggel a túl kevés észnek köszönhető, s az egész félreértés forrása az észfogalom „kognitivistá leszűkítése”. Könnyen lehet azonban, hogy éppen akkor veszít csatát, amikor a felvilágosodás „ésszerű” módon (re)konstruált programja kedvéért elárulja és feláldozza a történeti *Aufklärung*-ot, és a kognitivistá „leszűkítésért” a XVIII. századi filozófusok önértelmezését teszi felelőssé.⁹ A mai „ellenfelvilágosodásnak” úgy kíván elébe menni, hogy megismétli a felvilágosodás tényleges hagyományának egykori kritikáját, amelyet még a fiatal Hegel fogalmazott meg. Eszerint a felvilágosodás az a törekvés, amely az értelem révén akar hatást kifejteni. „Az értelem felvilágo-

⁵ Lásd Lukács György: *Az ész trónfosztása*. Magvető, Budapest, 1954. – A szerk.

⁶ Lásd Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Budapest, 1971. – A szerk.

⁷ Vö. Ernst Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Band I-II. Bruno Cassirer, Berlin, 1906–1907. – A szerk.

⁸ Immanuel Kant: „Az ég általános természettörténete és elmélete...” In uő: *A vallás a pusztaság és határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Gondolat, Budapest, 1974. 35–52., 43. – A szerk.

⁹ Jürgen Habermas: *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969. 136. és 130.

76 sodása azonban csupán okosabbá, de nem jobbá tesz.” Jobbá csak a „bölcesség” tud tenni, amely azonban más dolog, mint az „okoskodásként” (*Räsonnement*) értett felvilágosodás. E bölcesség pedig a hegeli filozófiában fog testet ölteni.¹⁰ A dekonstruktivista szupersztárok kritikája azonban egyként vonatkozik a felvilágosodás és a felvilágosodással szemben álló, ám egyúttal annak igazi intencióit beteljesíteni vélő Hegel (és Habermas) elképzeléseire. Mindebből legalább annyi világos, hogy a vitázó felek félreértik egymás állításait.

De hátha nem kell ilyen éles különbséget tenni a felvilágosodás „igazi” intenciói és tényleges programja között. Ekkor előfordulhat, hogy a történeti felvilágosodás szövegei jobb és találóbb érveket tartalmaznak az ész védelmére, mint a felvilágosodás mai újjáélesztői remélik. A történeti észfogalom ugyanis árnyaltabb és bonyolultabb, mint amit az „értelem felvilágosodása” sugall, ám ez az árnyaltság nem csökkenti, hanem egyenesen növeli az ész „világosságát”. Még az is előfordulhat, hogy a XVIII. századi textusok *ante litteram* „kivédik” a felvilágosodás posztmodern bírálatait.

A felvilágosodás még ott is, ahol „kognitivistá leszűkítés” benyomását kelti – pl. a „mi a felvilágosodás” kérdésre Kanttal egy időben válaszoló Moses Mendelssohnál –, egy bonyolultabb „projekt” részeként jelenik meg. Az „*Aufklärung*” kifejezés a német nyelv új szüleménye, mondja a „zsidó Szókratész”, s az ugyancsak új „kultúra” (*Kultur*) és „művelődés” (*Bildung*) terminusokkal áll összefüggésben. Értékelése szerint a „művelődés” kultúrára és felvilágosodásra bontható. „A felvilágosodás úgy viszonyul a kultúrához, mint általában az elmélet a gyakorlathoz, a megismerés az erkölcsiséghez, mint a kritika a virtuozitáshoz.”¹¹

Kant jóval híresebb meghatározása – Vidrányi Katalin fordításában – a következő:

*A felvilágosodás az ember kilábalása maga okozta kiskorúságából. Kiskorúság az arra való képtelenség, hogy valaki mások vezetése nélkül gondolkodjék. Magunk okozta ez a kiskorúság, ha oka nem értelmünk fogyatékoságában, hanem az abbeli elhatározás és bátorság hiányában van, hogy mások vezetése nélkül éljünk vele. Sapere aude! merj a magad értelmére támaszkodni! – ez tehát a felvilágosodás jelmondata.*¹²

Nehéz lenne itt bizonyítani, hogy a felvilágosodás a megismerésre helyezi a hangsúlyt. Valóban az értelemről van szó, de az igazi kérdés az, hogy miként érhető el önálló használata. E meghatározás nehézsége éppen radikálisan „antikognitivistá” jellegében van: a felvilágosodásnak látszólag semmi köze a

¹⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Werke 1. Frühe Schriften*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971. 21. és 27.

¹¹ Moses Mendelssohn: „Über die Frage: Was heißt aufklären?” (1784). In uő: *Schriften über Religion und Aufklärung*. Hg. Martina Thom. Union, Berlin, 1989. 462.

¹² Immanuel Kant: „Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?” In uő: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*, 80–89., 80.

megismeréshez. Arról már nem is szólva, hogy Kant a felvilágosodás „sarkalatos pontját elsősorban a *vallási dolgokban*” látja. A kulcsfogalmak itt az „elhatározás” és a „bátorság”. Antropológiai diszpozícióikat illetően kifejezetten nem a megismerő-, hanem a vágyóképeséghez tartoznak, az utóbbi pedig – mint erény – az erkölcsök metafizikájában találhat helyet magának. Mi köze van azonban a bátorságnak a filozófiához, melyet tudvalevőleg nem oroszlánszívükről híres lovagok üznek? Nincs most idő végigmenni azon a kalandos és bizonytalannal kockázatos történeti úton, melynek végén láthatnánk, hogy a filozófia *nevének* egyik első előfordulása (Thuküdidésznel) miként illeszkedik bele a spártai (arisztokratikus) és az athéni (demokratikus) vitézség, a dresszúrán és a szabad belátáson alapuló bátorság különbségeit kifejtő beszédbe.¹³ Csak arra utalnék, hogy Kant szövegében az „elhatározás” – első látásra értelmeken kívül elhelyezkedő – fogalma kezeskedik a felvilágosodás racionális értelmezhetőségéért is. A felvilágosodást megelőző, illetve a vele szemben álló „kiskorúság” ugyanis éppúgy „elhatározás” és „döntés” eredményeként fogható fel, mint az „önálló gondolkodás” vállalása. A felvilágosodás programja, annak ellenére, hogy megvalósulása igencsak bizonytalan, éppen azért *értelmes* feladat, mert a kiskorúság „nem értelmünk fogyatékoságaiból” fakad. Az észnek nem az esztelenségből kell kibontania magát. Az *Unmündigkeit*, vagy ahogyan Bárány Péter még XVIII. században született első magyarításában szerepel: a „tútorság”¹⁴ *ugyanazon* antropológiai lehetőségre támaszkodik, mint a felvilágosodás. A kiskorúságot vállalva ugyanazzal a képességgel „*él vissza*” az ember, mint amellyel akkor él, ha „mer önállóan gondolkodni”. Kiskorúsága is szabadsága használatának következménye. Talán nem terhelem túl szövegünket, ha azt mondom, hogy az önálló gondolkodás „bátorsága” körüli apóriák megelőlegzik a „gyökeres rossz” későbbi leírásában meghatározó gondolati alakzatot: amikor az ember „megszereti” a gyámkodásból fakadó előnyöket, mintegy *megfordítja* a szabadság törvényeiben előírt feltételeket. Maga okozta (*selbstverschuldet*), azaz őt terheli a felelősség a rosszért, ám e felelősség forrása az ember szabadsága. Ez a felvilágosodásfogalom tehát valóban nem az emberi értelem fetisizált lehetőségein alapul, hanem az ember szabadságán. Ami egyúttal azt jelenti, hogy az emberi értelem nem az „irracionálé” feneketlen úrjével szemben fogalmazza meg a felvilágosodás feladatát. E „projektum” természetesen súlyos nehézségekkel terhes, ám ezek a szabadságon alapuló ész immanens apóriái. Ha nem is lehet „megoldani” őket, a (morális) cselekvés értelmezhető keretűl szolgálnak.

A körbenforgás tényével is számolni kell. A „bátorságról” (*Mut*) például azt mondja Kant az *Antropológiában*, hogy a temperamentum tulajdonságain ala-

¹³ Thuküdidész, II, 40.

¹⁴ Johannes Ludwig Ewald: *A köznép megvilágosodásáról*. Ford. Bárány Péter. 1791. „Kant értelmezése szerint a’ megvilágosodás nem egyéb, hanem az embernek azon tútorság alól való felszabadulása, mellybe magát önként vetette volt.”

puló „elszántsággal” (*Herzhaftigkeit*) szemben „alapelveken nyugszik és erényt képez. Az ész olyan erőt kölcsönöz az elszánt férfinak, amelyet a természet eddig megtagadott tőle.” Hogy bátrak legyünk, észhasználatra van szükség, s eszünk használatához bátorságra van szükségünk.¹⁵ E *circulus* kanti rendszeren belüli kezelését a „*sensibilitas vs. intelligibilitas*” kód szavatolja: a bátorság mint affektus az érzékiséghez tartozik, „felkeltheti azonban az ész is”, s akkor valódi erénnyé, erkölcsi ténnyé változik. Ez persze nem szakít ki a rossz körből. Az igazi merészség – most nem a manapság sokat idézett heideggeri értelemben! – ezzel a körforgással való szembenézésben áll, s egyben az ember önteremtésének alapját jelenti. Az embert nem a létezésében *adott* irracionalitás rémíti el, ha elrémíti, hanem az előtte feltáruló s önnön szabadságából adódó *lehetőségek* (így a rossz realizálásának esélye is).

A filozófia mint „*doctrina sapientiae*” – mondja az öreg, sokak szerint szenilis Kant az *Opus postumum*ban – annak a művészete, hogy „mit kell csinálnia az embernek önmagából”. Majd mintegy mellékesen, magától értetődőnek tekintve, zárójelben odaveti: *sapere aude*.¹⁶ Közel két évtized távolságán átítelve így jön létre filológiai is felvilágosodás és filozófia Lyotard által kiemelt azonosságra. Ám korántsem egyszerű felcserélésről van szó, hiszen a filozófia – éppen e kulshelyzeténél fogva – megörökli a felvilágosodás összes apóriáját. A filozófia maga is megkettőződik. E megkettőződés egyúttal önkritikájának alapzata is. Fölfigyelhetünk ugyanis a kitételre: a filozófia mint *doctrina sapientiae*, azaz „bölcsestgtan”. S ez nem azonosítható minden további nélkül a filozófiával.

1800-ban Reinhold Bernhard Jachmann *A kanti vallásfilozófia vizsgálata* című művéhez ír előszót Kant. Ebben áll:

A filozófiát mint tudományos tanítást, bármelyik más doktrínához hasonlóan, mindenféle tetszőleges célra lehet használni – e szempontból azonban csak *feltételes* értéke van. – Aki ezt vagy azt a produktumot elő akarja állítani, annak így vagy úgy kell munkához fognia; és ha eközben *elvek* szerint jár el, ezt akár *gyakorlati* filozófiának is lehet nevezni, és ennek megvan a maga értéke, mint minden más árunak és munkának, amelyet forgalomba lehet hozni. A szó betű szerinti értelmében – mint bölcsestgtannak – a filozófiának azonban *feltétlen* értéke van, hiszen az az emberi ész *végcéljáról* való tanítás, amely végcélnek minden más célt meg kell előznie, s amelynek minden mást célt alá kell rendelni; a kiteljesedett *gyakorlati* filozófus (egy eszmény) pedig az, aki e követelményt saját magára nézve érvényesíti.

¹⁵ Immanuel Kant: „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht”. In uő: *Werkausgabe* XII. Hg. Wilhelm Weischedel. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977. 587–588. (Időközben magyarul is megjelent: „Pragmatikus érdekű antropológia”. In Immanuel Kant: *Antropológiai írások*. Összeáll. és ford. Mesterházi Miklós. Osiris, Budapest, 2005. 7–306. – A szerk.)

¹⁶ Érdemes betűhíven idéznünk az egész szövegkörnyezetet: „*Philosophia* (*doctrina sapientiae*) *ist nicht eine Kunst von dem was aus dem Menschen zu machen ist sondern was er aus sich selbst machen soll sapere aude Versuche dich Deiner eigenen Vernunft zu Deinen wahren absoluten Zweck zu bedienen.*” Egy sorral alább, vastagon kiemelve: „*Tafeln Chocolate*”. Itt nyílik aztán tág tere a dekonstrukciónak! (*Kant's gesammelte Schriften*, AA. XXI, 117.)

Vajon fölülről ömlik-e lefelé (sugallat révén) az emberbe a bölcsesség, vagy gyakorlati esze belső erejénél fogva alulról kapaszkodik-e fölfelé: ez a kérdés.¹⁷

A felvilágosodás és „ellenfelvilágosodás” mai birkózását látva azt kell mondanunk: az *Aufklärung* egyik legfontosabb öröksége, hogy valamilyen módon meg kell ismételnünk ezt a kérdést, mert csak így hallhatunk tisztán „a filozófiában újabban támadt előkelő és apokaliptikus hangnem” ügyében.¹⁸

(1991)

¹⁷ *Kants Werke*, AA, VIII, 441.

¹⁸ Az előadás gondolatmenete itt, bizonyos titkos terveket követve, Jacques Derrida Kant-repetíciójának (*D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Éditions Galilée, Paris, 1983) repetíciójába torkollik. (Lásd a később magyarul is megjelent kötetet: Jacques Derrida – Immanuel Kant: *Minden dolgok vége*. Ford Angyalosi Gergely et al. Századvég–Gond, Budapest, 1993. – A szerk.)

Diderot időszerűtlensége: a szépről

Minden ízében korszerűtlen írást ajánlok az olvasók figyelmébe. Mivel Diderot szépről írott *Enciklopédia*-cikkénél¹ az időszerűséget erőltető értelmezések rendre csődöt mondanak, becsületesebbnek és célravezetőnek látszik a komendálás e szokatlanabb módját választani. Így legalább megőrizhető az írás antikváriusi becse, muzeális értéke. Mielőtt az elavult dicséretébe kezdenénk, érdemes észrevenni: nem csupán arról van szó, hogy Diderot szövege manapság nem „aktuális”, hanem arról, hogy egyáltalán nehéz lenne olyan – korszakként meghatározható – időszakot találnunk, amelybe *A szép* mondandója törés nélkül illeszkedne. Nem egyszerűen mára avult el, de elavultnak számított már tegnap és tegnapelőtt is. Időszerűtlensége nem a jövő-menő történetfilozófiai korszakok rendezett vagy véletlenszerű váltakozásának a függvénye; avíttága – mondhatni – nem akcidentális, hanem lényegi, időtlen.

Jövő idejű jelenünknel kezdve: a szép nevével ajkunkon bizonyosan nem nagy figyelemre számíthatunk a – könnyen lehet: valóban komoly tétre menő – posztmodern társasjátékban. „Egy évszázad óta a művészeteknek nem a szép a fő tétje, hanem az, amit a fenséges vált ki” – mondja ki a végérvényesnek szánt szentenciát Jean-François Lyotard.² Persze nem kell rögtön kétségbeesnünk: még mindig itt maradhat nekünk a *modern kor* tágas terepe. Nehéz lesz azonban megcáfolni Odo Marquard elemzését, miszerint már Hegelnek a romantikus művészeti formáról kifejtett teóriája is „a szépség mint a művészet elve előrehaladó leépülésének elmélete”.³ De görögstúdiumai nyomán Friedrich Schlegel is arra az eredményre jut, hogy a történetfilozófiai aranykorba menekített „szép” teljes

¹ A francia szöveg forrása: Denis Diderot: *Oeuvres esthétiques*. Éd. Paul Vernière. Garnier, Paris, 1959. 386–436. A tanulmány esztétikatörténeti részét elhagytuk. (Ti. Diderot szócikkének a történeti részét: ld. Denis Diderot: „A szépről”. Ford. Réz Pál. *Holmi*, IV. [1992], 9. 1247–1258. – A szerk.)

² Jean-François Lyotard: „Après le sublime, état de l'esthétique”. In uő: *L'inhumain. Causeries sur le temps*. Galilée, Paris, 1998. 147.

³ Odo Marquard: „Zur Bedeutung der Theorie des Unbewußten für eine Theorie der nicht mehr Schönen Kunst”. In Hans Robert Jauss (Hg.): *Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen*. (Poetik und Hermeneutik, Bd. III.) Wilhelm Fink, München, 1968. 381. (Időközben magyarul is megjelent: Odo Marquard: „A tudattalan elmélete és a többé-nem-szép-művészet”. Ford. Breier Zsuzsa. In Bacsó Béla [vál. és szerk.]: *az esztétika vége*. Ikon, ELTE Esztétika Tanszék, Budapest, 1995. 89–114. – A szerk.)

82 feltámadását „csak a jövő valamilyen kedvező katasztrófájától” várhatjuk.⁴ Ám ha kedvezőek, úgy látszik, még a katasztrófák is nehezen következnek be.

Derűsebb belátások reményében lépünk tehát visszább „az optimizmus korába”. Az enciklopédista Diderot hol másutt is lelhetne otthonra, ha nem a fény századában? Igaz, így majd’ annyi reménybeli olvasót veszít, mint nyer szövegünk, hiszen – legalábbis nyilvánosan – egyre kevesebben áldoznak a kritikai racionalizmus romokba dőlt oltárainál.⁵ Persze megpróbálkozhatunk a jól ismert fogással: a *kiemelkedő* gondolkodó zsenialitásával találkozva még a nyüzgőbb eszmetörténést is hatalmas erő szállja meg, s történetfilozófiai bakugrára érzi képesnek magát... Így születik meg a *preromantikus* Diderot, aki klasszicista-racionalista kortársaitól eltérően az *érzés* szerepét hangsúlyozza, s ezzel egy szívünkhöz feltehetően közelebb álló, közhelyeinkhez azonban feltétlenül jobban illeszkedő művészetfelfogást képvisel. A *szép Enciklopédia*-címszóval azonban akkor is meggyűlik a bajunk, ha az „érzékeny-románcos” Diderot-keblünkre öleljük. Ebben a szövegben ugyanis nem egyszerűen elutasítja az elképzelést, miszerint „a szép inkább az érzés, mint az ész ügye”, de egyúttal kritikai magyarázatát is adja annak, hogy miként jöhet létre az „érzelmi ítéletek” illúziója.

Ha pedig a szentimentális Diderot-t sem tűri szövegünk, jobb híján beérhetnénk azzal a hagyományos kerettel, amit a felvilágosodás esztétikájának neveznek. S ekkor jön a feketetelevés: A *szép* innen is kiebrudaltatik. Az újkori esztétika történetét ugyanis a múlt század óta a szubjektivitás történeteként írják,⁶ s ha e szubjektivitás lényegét az észről független vagy éppen vele ellentétes erőkben látják, akkor az irracionális és az esztétika története elvileg azonossá válik.⁷ Bizonyos mértékig megállapodás kérdése, hogy esztétikának nevezhetjük-e a szépség antikvitástól reneszánszig terjedő elméleteit, abban azonban meglepő egyetértés uralkodik, hogy a modern esztétika megszületése a létezés és/vagy teremtés tárgyi szerkezetében megalapozott, „transzcendentália”-ként felfogott szépség leváltásával kezdődik.⁸ A *szépről* természetesen továbbra is bőven beszélnek. Am mint értéket alárendelik tapasztalata szubjektív feltételeinek, s az alanyban kiváltott hatása (a tetszés), valamint az e hatás megítélése (az ízlés)

⁴ Friedrich Schlegel: „A görög költészet tanulmányozásáról” (1795). Ford. Tandori Dezső. In August Wilhelm Schlegel – Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. Gondolat, Budapest, 1980. 155–156.

⁵ Vö. Ludassy Mária: „Merjünk-e a magunk értelmére támaszkodni?” *Nappali ház*, IV. (1992), 1. 49.

⁶ „L’histoire de l’esthétique comme histoire de la subjectivité” – hangzik egy újabb összefoglaló programadó mű fejezetcíme. Lásd Luc Ferry: *Homo aestheticus. L’invention du goût à l’âge démocratique*. Bernard Grasset, Paris, 1990. 41.

⁷ E felfogás „klasszikusa” Alfred Baeumler 1923-ban megjelent Kant-könyve, amely az utánnyomásban az alábbi címet kapta: *Das Irrationalitätsproblem in der Aesthetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967. (Időközben magyarul is megjelent: Alfred Baeumler: *Az irracionális problémája a XVIII. századi esztétikában és logikában*. Az ítélerő kritikájáig. Ford. V. Horváth Károly. Enciklopédia, Budapest, 2002. – A szerk.)

⁸ Az amúgy nem éppen barátságos viszonyban lévő analitikus és hermeneutikai állásfoglalások e furcsa egybecsengéséről lásd Peter J. McCormick: *Modernity, Aesthetics and The Bounds of Art*. Cornell University Press, Ithaca–London, 1990. 42. skk.

függvényében taglalják. Másrészt nem önállóan jelenik meg: rivális minősítések, alternatív értékek sorozatában szerepel. *Joli, beau, charmant, grand, sublime, divin* – sorolja Diderot is a terminusokat, s azért érdemes franciául idézni, mert teljes értékű megfelelőket más nyelven elvi okokból nem lehet találni. A létező állítmányával felcserélhetőnek tekintett szépségből nyelvi probléma lesz.

Így értve az esztétika történetét, Diderot dolgozata már születése pillanatában is végképp elavultnak számított. A szépséget láthatólag objektívnek tekinti, amelynek „tőlünk független” realitása van, s a hagyományos utánzáselven kívül mereven kitart az értelem kitüntetett szerepe mellett is. A szép megítélésében tapasztalható különbségeket, amelyeket az esztétikai tapasztalat szubjektivizálódása kiindulópontjának tekintenek, tárgyi értelemben magyarázhatónak tekinti – és lehetne még tovább sorolni ennek az *Enciklopédia*-címszónak a bűneit. A méltó büntetés nem is marad el. Az egyik legjelentősebb felvilágosodáskutató, a Diderot iránti ellenszenvvel aligha vádolható Herbert Dieckmann mondja ki a verdiktet, hogy *A szépben* adott meghatározás roppant általános és sikerületlen: teljesen alkalmatlan arra, hogy bármiféle művészetelmélet kiindulópontja legyen.⁹ A szöveg legrészletesebb elemzését pedig „Egy balsiker története” címmel írja Jacques Chouillet.¹⁰ Mindez csak megerősíti a régi nézetet, hogy Diderot igazi tanítása nem kereshető az *Enciklopédia*-cikkekben.¹¹ Az életmű gazdagsága és a közismert tény, hogy Diderot írásait nem éppen a koherenciára törekvő aggodalmaskodás jellemzi, megengedni látszik, hogy eltekintsünk ettől az írástól. Marad még így is néhány dolog, amiért szerethetjük Diderot-t.

Most azonban érdemesebb kiemelnünk az elavultban rejló provokatív erőt; nem csupán arra gondolok, hogy a menthetetlen hagyatéki leltár vagy a nekrológ erejéig talán kihívást jelent a jelen (ön)kritikai energiái számára is. Diderot szépről szóló fejtegetése kiváló alkalmat teremt ama tudós tradíció felülbírálatára, amely a művet történelmen kívülre helyezte.¹² Megjelölnék néhány támadási pontot.

Diderot műve 1752-ben jelent meg, az *Enciklopédia* második kötetében. A címző közel kétszer akkora terjedelmű, mint az itt közölt szöveg, de az első, csupán kompilációnak tekinthető történeti és kritikai részt már a XVIII. századi önálló kiadásokban is elhagyták. A művet a *Vizsgálódások a szép eredetéről és természetéről* címmel is emlegetik.¹³ Amikor a szöveg 1751-ben elkészült, a harmincnégy éves szerző már túl van a *Fecsegő csecsebecséken*, publikálta a *Filozófiai gondolatokat*,

⁹ Herbert Dieckmann: *Cinq leçons sur Diderot*. Droz et Minard, Genève, Paris, 1959. 102.

¹⁰ Jacques Chouillet: *La formation des idées esthétiques de Diderot. 1745-1763*. [Thèse]. Université de Lille III, Lille, 1974. 257–316.

¹¹ Werner Leo: *Diderot als Kunstphilosoph*. [Inaugural-Dissertation.] Junge & Sohn, Erlangen, 1918. 12–15. Franco Venturi egyenesen „homályosságról” beszélt, ami éppen ebben a korban nem akármilyen jelző: *Jeunesse de Diderot*. Skira, Paris, 1938. 344.

¹² Természetesen azért van jól használható irodalom. Például Xenia Baumeister: *Diderots Ästhetik der Rapports*. Peter Lang, Frankfurt am Main, Bern, New York, 1982.

¹³ Vö. Vernière bevezető megjegyzései: Diderot: *Oeuvres esthétiques*, 387–389.

kész a *Levél a vakokról*, s nem sokkal A szép megírása előtt fejezi be a *Levél a süketnémákról* című vitairatot. A fő nehézséget éppen ez utóbbi okozza. E műben ugyanis Diderot a kortárs művészetelmélet reprezentánsával, azzal a Charles Batteux-vel vitatkozik, aki nagy hatással képviselte „a szép természet utánzásának” – szövegünkben is vitatott – teorémáját. S miközben az interpretátorok jórészt úgy látják, hogy a *Levél a süketnémákról* igen „korszerű” írás, A szép vele egy időben született passzusai még furábban hatnak. Nemegyszer emlegetik korai műként, amit az előbbi írással persze nem tesznek meg. Az ellentmondást azzal szokás feloldani, hogy utalnak az *Enciklopédia* megkövetelte sajátos műfaji jellegre, elméleti és politikai kompromisszumokra. Az azonban ismét zavart fog okozni, hogy az *Enciklopédiához* kapcsolt emblemikus, korszak-definiáló jelentés idegen A szép nyelvétől és mondandójától.

A pozitív tudományok különváltak a metafizikától, és önálló köröket vontak. A metafizika egész gazdagsága már csak gondolati lényekből és mennyei dolgokból állt, éppen, amikor minden érdeklődés a reális lényekre és a földi dolgokra kezdett összpontosulni. A metafizika ízetlenné vált.¹⁴

A posztmarxista nyomokat szaglászók figyelmébe: ez az idézet nem parapolitikai okokból került ide, hanem azért, mert világosan és szellemesen fogalmaz meg egy – ideológiai különbségektől függetlenül – széles körben elterjedt álláspontot. Amely persze nem feltétlenül igaz, éppen az ízlések okán.

C. N. Cochin 1764-ben készült, az *Enciklopédia* előzéklapjául szolgáló rajzán¹⁵ a női alakban ábrázolt Igazság áttetsző fátylát a Metafizika és az Ész közös erővel húzzák le, miközben a Teológiát jelképező hölgy kissé szégyenkezve fordítja tekintetét az ég felé. Diderot-nak az 1765-ös *Salonokban* legfeljebb a grafika térábrázolása ellen van kifogása, az allegória mondandója nem zavarja.¹⁶ Nem volt ízlése ellenére az ízetlen-ízléstelen (*geschmacklos*) metafizika. Metafizika és felvilágosodás viszonyát ugyanis francia földön sem lehet egyszerűen elintézni; nem lehet a spekulációra kényszerített-hajlamos németekre hagyni a „gondolati lények” világát. Persze nincs szükség arra, hogy valamiféle eszméletörténeti rendszerváltás jegyében a „harcos materialista” Diderot-ból most „lánglelkű metafizikust” formáljunk. Érdemesebb volna inkább az originalitás, a hatás-történet és az irányzat a filozófiatörténetben játszott szerepéről elmélkedni.

¹⁴ Karl Marx – Friedrich Engels: „A szent család vagy a kritikai kritika kritikája, Bruno Bauer és társai ellen”. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei*. 2. köt. Kossuth, Budapest, 1971. 125. A politika a filológiánál kezdődne (ha olvasnánk még ilyesmit); észrevehetnénk például, hogy a modern kiadás szerkesztői miként cserélték fel a szerzők eredeti kiadásban szereplő sorrendjét. Ott még Engels neve állt elől.

¹⁵ Charles-Nicolas Cochin (1715–1790) rajzát 1765-ben állították ki a *Salonban*, Diderot személyesen kommentálta. A rajzról készült s az *Enciklopédiába* kerülő metszet Bonaventure-Louis Prévost-nak (1747–1804), Cochin egyik barátjának a műve. – *A szerk.*

¹⁶ A metszetet ikonográfiai rokonaival együtt könyve függelékében közli Roland Mortier: *Clartés et ombres du siècle des lumières. Études sur le XVIII^e siècle*. Libraire Droz, Genève, 1969. Diderot értékelése: Jean Adhémar – Jean Seznec (eds.): *Salons*. Clarendon Press, Oxford, 1957–1967. II, 230–231.

Nem teszem. Viszont nem kerülhető meg utalni arra, hogy a metafizikai hagyomány és a mesterségek szerepét hangsúlyozó, amúgy okkal materialistának is nevezhető tradíció¹⁷ nem egyszerűen ellenséges viszonyban áll egymással. Technika és újkori metafizika szoros összefüggésének tudatát csak a XIX. század technomániája fojtja el. A modernitás krízise aztán újból rádöbent a legújabb romantikus kritikát – hol terápia, hol kivégzés céljából –, hogy „a metafizika a szélesebb értelemben vett fizikában valósult meg, és benne működik a mai techno-tudományban”.¹⁸

Diderot az *Enciklopédia* első kötete számára írott *Művészet* címszóban írja le az ismert provokatív sorokat: „Adjuk meg végre a mesterembereknek az őket illető jussukat. A szabad művészetek eleget énekeltek önmagukról. Ami hangjuk van, azt most a mesterségek ünneplésére használhatják. A szabad művészetek feladata kivonszolni a mesterségeket a lealacsonyodásból...”¹⁹ Ugyanez a címszó azonban azzal kezdődik, hogy a művészet metafizikai fogalom, és a mesterségeknek-művészeteknek elszakíthatatlan része a metafizika. Metafizika és ipar, nagy művészet és mesterségek kölcsönösen feltételezik egymást. Amikor azt mondja, hogy a kézműves ötletei elvileg ugyanolyan jellegűek, mint Szókratész híres *daimónja*,²⁰ akkor nem csupán az inspiráció hagyományával gúnyolódik, de komolyan állít valamit a mesterségek működéséről. A mesterségek elvállalják a hagyományos metafizika aspirációit, míg a technika a létezés tapasztalatának lehetőségét kínálja. A szép itt közölt részében csak egy dolog az ismeretelméleti szenzualizmus hangoztatása: a *rapport*, a „viszonylat” fogalma is érzi, mint minden más elemi fogalom. Ám e tapasztalatot egyedül a – költőnél, iparosnál azonos – inspiráció és feltalálás nyomán létrejött gépek működése teszi lehetővé. A szerszám, az eszköz és a gép teszi láthatóvá a természet működését is, ami csak azért lehetséges, mert szerkezetük és felépítésük analóg. S a természet és gép közös felépítését, a létezés szerkezetét írja le a *rapport* fogalma, amelyet Réz Pál a „viszonylat” kifejezéssel ad vissza.

A *rapport* pedig valóban ósdi fogalom. Közvetlen forrásaként ugyan Condillacot szokás megemlíteni, de tény, ami tény: a XVII. század óta az arány, harmónia, rendezettség fogalomkörébe tartozó kifejezést a szép majd minden elmélete alkalmazza. Mégpedig két értelemben. Egyrészt a jelenségek hozzánk való viszonyára utal (így használja például Pascal vagy Nicole), másrészt a dolgok rendjében megmutatkozó, kalkulálható arányra (a geometerek vagy Crousaz

¹⁷ „A filozófiai materializmus Diderot számára az ember... »alulról«, a természetből történt »származását«, a fizikai anyag élő, az érző anyag gondolkodóképes struktúrává való fejlődésének pusztulását jelenti, s nem az emberi specifikumok – megismerés, moralitás – »felülről« történő lebontását, tulajdonságai fizikai törvényekre való visszavezethetőségének feltételezését.” (Ludassy Mária: „Helvétius kortárs kritikusi. [A francia felvilágosodás filozófiai vitáiból]”. In uő: „Valóra váltjuk a filozófia ígéreteit”. A francia felvilágosodástól a francia forradalomig. Magvető, Budapest, 1972. 112.)

¹⁸ Lyotard: i. m. 211.

¹⁹ Denis Diderot: *Válogatott filozófiai művei*. Második, jav. kiadás. Ford. Győry János. Akadémiai, Budapest, 1983. 169.

²⁰ Uo.

86 nagy racionalista elmélete alkalmazza ezt a jelentést). Az előbbi értelmezés a szép – esztétikatörténetbe jobban illeszkedő – szubjektívizáló felfogásának forrása.²¹ Sejtethető, hogy Diderot-nál az utóbbi jelentés a mérvadó. Ezért is korszerűtlen, hiszen így a szépség tapasztalatát a külvilág, a materiális-fizikai természet viszonyaitól teszi függővé, nem hagyva helyet az alany teremtő tevékenységének. Ezért ragaszkodik például a művészet területén az utánzás ekkoriban már visszafogónak tekintett elvéhez.

S ezen a ponton érdemes megállnunk. Valóban olyan egyértelmű-e a szubjektívizálás jelenségének értelme a művészetelmélet történetében? A méltatlanul elfeledett Karl Philipp Moritznak kitüntetett helye van „a klasszikából a romantikába való átmenet” elemzésében.²² Moritznál a szépség mind az embertől független természet, mind a művi világ olyan alkotóelvé, amelyben e világok korlátozott felfogóképességünk (érzékiességünk) számára megnyilatkozó egészlegessége tárul fel. A szépség objektív formaszervezetként elemezhető, amelyet a tökéletesség hagyományos metafizikai fogalmával ír le. E tradicionális összetevőket mutató felfogáshoz társítja Moritz az alkotótevékenységről vallott nézetét. Belülről bontja fel az utánzás eszméjét, és a *Bildung*, az „alkotás-alakítás-formálás” fogalmának közvetítésével gondolja el „az önmagának önálló világot teremtő” művész fogalmát.²³ A művész Prométheusz elrabolta a Teremtő kiváltságát, a *creatio ex nihilo* lehetőségét. Mi több: véges erők birtokában képes e teremtésre; s e képességének legfőbb bizonyítéka éppen a műalkotás zártsága, tökéletessége: „kiteljesedettsége”. A kiteljesedettségnak az a fajtája azonban, amely éppen zártságával bizonyítja tökéletességét, elszakad teremtőjétől, és maga alá gyűri:

Miközben a szép magára vonja figyelmünket, egy időre elszakít bennünket önmagunktól, elérve ezzel, hogy úgy tűnjék: elvesztünk a szép tárgyban; s önmagunknak ez az elvesztése, ez az önmagunkról való elfeledkezés a legmagasabb foka a tiszta és önzetlen élvezetnek, amit a szép vált ki bennünk. Individuális, korlátozott létezésünket egy szempillantás alatt a létezés magasabb fajtájának áldozzuk fel.²⁴

Itt bizony kísérteties hasonlóság mutatkozik azzal, amit a klasszikus német filozófia nyelvén elidegenedésnek fognak nevezni. A zárt mű végtelen tökéletessége magába zárja és felszámolja a teremtő szubjektivitást. A kreatív energiák mozgósításával teremtett tárgy és a készen kapott természeti tárgy szerkezete – tökéletessége – ugyanis semmiben sem különbözik egymástól. Az alkotó

²¹ Az egész kérdéskörhöz vö. Annie Becq: *Genèse de l'esthétique française moderne. De la raison classique à l'imagination créatrice*. 1680–1814. Pacini Editore, Pisa, 1984.

²² Lásd Tzvetan Todorov: *Théories du symbole*. Seuil, Paris, 1977. 179–197.

²³ Karl Philipp Moritz: „Über die bildende Nachahmung des Schönen”. In uő: *Werke in Zwei Banden*. Aufbau, Berlin–Weimar, 1981. I, 258.

²⁴ Karl Philipp Moritz: „Az önmagában kiteljesedett fogalmáról”. Ford. Kerber Zoltán. *Janus IV*. (1987), 1. 70.

ugyan képes elszakadni az adottságoktól, a művész például nem hagyatkozik az adott látvány utánzására, ám teremtménye ugyanolyan szikár és kikezdhetetlen létezőnek mutatkozik, mint a tőle függetlenül fennálló természet.

Az elavult Diderot ezzel szemben létezésre utal embert és alkotót egyaránt, mivel éppen a *rapport* fogalma révén olyan realitást vél felfedezni, amely nemhogy alárendelné az embert a természetnek, hanem éppen megteremti kreativitása lehetőségét.

E létmetafizikai helyzetet egyszerűbb példával érzékeltetném. A *Fecsegő csecsebecsék*ben mesélnek bizonyos szigetlakókról, akiknél a házastársi viszonyokat sajátos módon rendezik el. Az ok pedig, hogy „mind a férfi, mind a női csecsebecsék külön-külön formájúak”. E csecsebecsék egymásba illeszkedését mértani törvények alapján szabályozzák. Komoly nehézség vetődik azonban fel: „Csak nem képzeli, hogy egy tizennyolc esztendő barna kislány, aki tüzesvérű, mint egy kisördög, hűségesen fog ragaszkodni egy kihűlt hatvanas aggastyánhoz? Ez nem megy, kérem, még ha végtelen csavarja lenne is az idős férfiúnak...” A problémát úgy oldják meg, hogy a nagyságon és alakon túl még – eltérő formájú hőmérők segítségével – „meghatározzák a házasulandók vérmérsékleti hevének szükséges arányait [*rapports*]”, s mindezt szertartásokon rögzítik.²⁵ Látható: a létezők egymáshoz fűződő „viszonylatai” igen bonyolultak; konvenciók, rítusok ugyan rögzíthetik a számításba jövő viszonyokat, a dolgok maguk azonban kimeríthetetlenek: egymásba illeszkedő-hurkolódó „viszonylatok” hálója írja le őket. A nehézségek akkor merülnek fel, ha újabb és újabb „viszonylatokkal” kell számolni, vagy éppen nem vesznek figyelembe valamilyen – adott szempontból fontos – „viszonylatot”. A zsenit éppen az jellemzi Diderot szerint, hogy egymástól nagyon távoli jelenségek összefüggését is képes felismerni. A vele szemben álló természet ugyanis sajátos véletlenek alapján szerveződő kombináció,²⁶ amely egyidejűleg mutat teljes rendezettséget (totalitás) és – szemben a moritzi kiteljesedettséggel – végtelenséget és nyitottságot. Ez a biztosítéka a dolgokban rejlő és általuk kiváltott kreativitásnak. „De miért volna más az eredmény, ha a szétszórt és újra egyesülő elemek ugyanazok, mint azelőtt voltak?... Azért, mert a természetben minden összefügg, s aki új jelenséget tételez föl, vagy az eltűnt pillanatot hozza vissza, az új világot teremt.”²⁷

Ezek fényében érthető szövegünk talányos utolsó kérdése: „a Mindenható alkotásain kívül vannak-e olyan esetek, amikor a viszonylatok számát semmiképpen sem ellensúlyozhatja a kockadobások száma”. A megjegyzés mögött

²⁵ Denis Diderot: *Fecsegő csecsebecsék*. Ford. Katona Tamás. Európa, Budapest, 1984. 76.

²⁶ „A természeti jelenségek általános felidézéséhez szükséges különféle heterogén anyagokat elemeknek fogom nevezni, az elemek kombinációjának jelenlegi általános eredményét vagy egymást követő általános eredményeit pedig természetnek.” (Diderot: „A természet értelmezéséről”. In uó: *Válogatott filozófiai művei*, 116.)

²⁷ Uo. 215–216. E kombinációk és algoritmusok révén teremtő-teremtődő természetnek – úgy tűnik – megint csak (számító)gépi analógiái vannak. Aki kedvet érez utánajárni ennek az összefüggésnek, szerezze meg Pernecky Géza könyvét: *Mire jó a fraktálfilozófia? A szerző kiadása*, Köln, 1992.

88 bizonyos D. F. Rivard nevű matematikaprofesszor ötlete húzódik, aki a világ véletlen keletkezését feltételező ateistáknak így felelt: „akkor már azt is mondhatnátok, hogy Homérosz *Íliásza*, vagy Voltaire *Henriade*-ja véletlenül összedobált betűk halmaza”. Sejthetjük Diderot válaszát: „Bármilyen meghatározott számú betűből kellene is véletlenül összeállítanom az *Íliászt*, kiszámítható, milyen meghatározott számú dobással vállalkozhatom előnyös feltételekkel a fogadásra, sőt végtelen előnnyel indulhatnék, ha végtelen számú dobásra kapnék engedélyt.”²⁸

A létezés nyitott szerkezetében, a kombinatív természetben benne rejlő kreativitás elképzelése persze nem kevés nehézséget vet föl. Az azonban mindenképpen megnyugtató, hogy bármelyikünk képes írni egy *Íliászt*. Egyszerű, mint a kockadobás. Csak ki kell várni. Idő kérdése. Vagy időszerűtlenségé.

(1992)

²⁸ Uo. 6.

A filológia bosszúja, avagy Gadamer esete a pietista hermeneutikával

„Urtheile nicht von einem Buche
wenn du es nicht gelesen hast.”
(Christian Thomasius)¹

I

„Üdv az igaz filológusnak!”² Idézet kívánkozik az alábbi detektívtörténet elejére, no meg egy szép hosszú lábjegyzet. Mi mással tiszteleghetne a – legalábbis hajlamai szerint – filozófus az irodalomtörténész előtt, mint azzal, hogy megpróbálkozik néhány könyvcím és utalás pontos visszaadásával. Ha sikerrel jár, az ajándékozás öröme túl talán még forma és tartalom oly kívánatos egységéhez is közelebb kerülhet, hiszen vizsgálódásának tárgya maga is egy lábjegyzetbe foglalt idézet. Ráadásul az „igaz filológia” szelleméhez a citátum illik. A filológus ugyanis nem ír; vagy ha mégis ír, akkor idéz, hiszen ez az írás egyetlen olyan formája, amely egybeesik az olvasással. Mert a filológus – más nem íróktól eltérően – éppen azért nem ír, mert olvas. Olvasni viszont kétféle okból olvashatunk, mondja a fiatal Friedrich Schlegel,³ unalomból vagy filológiai érdeklődésből. Filozófusok és költők azokból lesznek, akik az előbbi indítékból veszik kezükbe a könyveket. Ez azonban nem az igazi. „Olvasni: kielégíteni a filológiai ösztönt... Merő filozófiából vagy költészetből, filológia nélkül, sohasem lesz igazi olvasás.”⁴ Más kérdés, hogy Schlegel szerint a filológiai ösztöntől vezérelt olvasás ébresztheti csak föl bennünk a totalitás szük-

¹ Christian Thomasius: *Ausübung Der Vernunft-Lehre / Oder: Kurtze / deutliche und wohlgegründete Handgriffe / wie man in seinem Kopffe aufräumen und sich zu Erforschung der Wahrheit geschickt machen; die erkandte Wahrheit andern beybringen; andere verstehen und auslegen; von anderer ihren Meinungen urtheilen / und die Irrthümer geschicklich widerlegen solle. Worinnen allenthalben viel allgemeine heut zu Tage in Schwang gehende Irrthümer angezeigt / und deutlich beantwortet werden. Nebst einer Vorrede / In welcher der Autor die Ursachen anzeigt / worumb er auch auff des Realis de Vienna seine Discursus und Dubia über die Introductionem ad Philosophiam Aulicam nicht antworten werde.* Gedruckt und verlegt von Christoph Salfelds seel. Witwe, Halle, 1710. 241. C. IV 23. §. – E cím második felének eszmetörténeti háttéréhez lásd Keserű Bálint: „Paulus Michael Rhegenius, az erdélyi unitáriusok és Descartes kései német követői”. In Csejtei Dezső – Dékány András – Laczkó Sándor (szerk.): *A kartezianizmus négy száz éve. – Four Hundred Years of Cartesianism. – Quatre siècles de cartésianisme.* Pro Philosophia Szegediensis Alapítvány, Szeged, 1996. 286–296.

² Friedrich Schlegel: „Eszmék”. 119. fragmentum. Ford. Tandori Dezső. In August Wilhelm Schlegel – Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások.* Gondolat, Budapest, 1980. 507.

³ Friedrich Schlegel: *Wissenschaften der europäischen Literatur. Vorlesungen, Aufsätze und Fragmente aus der Zeit Von 1795–1804.* Hg. Ernst Behler. (Kritische Friedrich Schlegels-Ausgabe, Bd. XI.) F. Schöningh – Thomas, München–Paderborn–Wien–Zürich, 1958. 68.

⁴ Friedrich Schlegel: „Athenäum töredékek”. 391. fragmentum. Ford. Tandori Dezső. In August Wilhelm Schlegel – Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások,* 339.

90 ségletét s ezzel a filozófia vágóját. Ami majdnem azt jelenti, hogy a filozófus végső soron olyan filológus, aki valamilyen okból nem tudja vagy nem akarja tudni magáról, hogy filológus.

II

Hans-Georg Gadamer 1982-ben *Philosophie und Philologie* címmel szép tanulmányban emlékezik meg a nagyklasszika-filológusról, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorffról.⁶ Írásának vezérmotívuma a filozófia és filológia szavak görög alakjaiban megmutatkozó „belső összefüggés”. A tudás e két formájának összekapcsolódása, mint ez várható, a „szophosz” vezérletével valósul meg. A filológia ugyan nélkülözhetetlen a filozófia számára, de csak az emberi szellem végessége okán. Ennek következménye ugyanis, hogy csak a nyelv közvetítette hagyomány (a „logosz”) révén remélhetjük megtudni, „amit megtudnunk szükséges lenne”. Ráutalt a filozófus a filológiára, de egyben „a fogalom erőfeszítése [Anstrengung]” révén túl is lép rajta, és a filológussal ellentétben elsődlegesen nem a szöveg szó szerinti alakja (*Wortlaut des Textes*) érdekli (GW, VI, 273.). Gadamer a filológiát a hagyomány fogalmához kapcsolja; ám azzal, hogy filozófia és filológia viszonyában hallgatólagosan a filozófia uralmát érvényesíti, megkettőzi magát ezt a filológiai tradíciót. A gyönyörű retorikájú s a filológust dicsőítő írásnak ezért elég egyszerű az üzenete: van jó és rossz filológia, és azt, hogy melyik a jó filológia, természetesen a filozófia dönti el. Gadamer számára pedig a filozófia azzal a felismeréssel kezdődik, hogy „a világ megközelítésének [Weltzugang] centrális formája az interpretáció”. Amint az a jó filológia is, amelyik tudja, hogy a szöveghez csak a hagyományon és értelmezésen keresztül közelíthetünk, s értelmetlen beszélni „a problémátlanul adott szöveg egyszerű felfogásáról”. Olyannyira meggyőződünk már

az interpretáció kockázatáról, hogy mosolyognunk kell, ha valaki így szól: „de hiszen ez itt áll a szövegben [Aber das steht doch da]”. Hogyne, ez bizonyosan nagyon komoly dolog. Mi azonban éppen azt akarjuk megérteni – s ezt is kell megértenünk –, hogy mi az, ami ott áll a szövegben. De tudjuk-e, hogy mi áll benne, mielőtt értenénk? Ez a híres hermeneutikai kör... (GW, VI, 276.)

Gadamer tehát *kineveti* azt a filológiát, amely nem vesz tudomást erről a hírhedett *circulus*ról. S könnyen lehet, neki van igaza a kritikátlan-naiv filológia bírálóiban. Kérdés azonban, hogy indokolható-e ez a lenéző hangnem. Valóban olyan magasságban áll-e a hermeneutikai körben forgó filológia a hagyó-

⁵ Friedrich Schlegel: *Wissenschaften der europäischen Literatur*, 42.

⁶ Hans-Georg Gadamer: *Gesammelte Werke*. Band 6. *Griechische Philosophie II*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1985. 271–277. – (A továbbiakban: GW).

mányos megközelítés fölött, hogy már csak elnéző mosollyal tekinthet le rá? Valóban nem lehet olyan kérdése a naiv filológiának, amelyre mégiscsak válaszolni illene?

Vegyük észre, hogy Gadamer megfogalmazásában van egy ártatlannak látszó előfeltevés. A hermeneutikai kör esete viszonylag egyszerűen szemléltethető. Valaki például egy azonosítható szövegcsoportha hivatkozva azzal zárja értelmezése eredményét: látható, hogy a pietista hermeneutika három részből áll. Jön viszont másvalaki, aki azt mondja: dehogy háromból, hanem csak kettőből, hiszen feketén-fehéren itt áll, hogy... És következik a „bizonyító” idézet, amelynek jelentését egyértelműnek tekinti, ezért arra elég egyszerűen rámutatni. Erre válaszolhatja a Gadamerből vizsgázott filológus, hogy nem elég mutogatni, hiszen ennek az idézetnek a jelentése is kérdéses lehet, s csak az egész alapján érthető meg. Ezt tudatosítva kezd forogni a ringlispíl. Igen ám, de akármennyire pörögjünk is, azt Gadamer feltételezi, hogy tudjuk: noha körhintában ülünk, van valami fix pont, s mi e körül forgunk. Leegyszerűsítve: az valóban kérdéses, *hogyan* értsünk egy szöveghelyet, de ez a nehézség érintetlenül hagyja abbéli meggyőződésünket, hogy van *valamiféle* hely, amelyet valamiképpen meg kellene értenünk. E szöveg vagy szövegrész *létét* mindketten póre ténynek tekintik. Olyan feltevés ez, amelyet egyaránt oszt a reflektálatlan és a hermeneutikailag dresszírozott filológia. Az előbbi esetében azonban érthető ez a naivítás, a másodikonál már nem, hiszen az, ha hű saját előfeltevéseihez, nem engedheti meg értelmezés nélküli tények elfogadását, a szöveg „problémátlan adottságát”. Gadamer pontosan látja, hogy az egyetemes hermeneutika nem tud megnyugtató választ adni a kérdésre, hogy „van-e egyáltalán készen adott szöveg”?⁷ Mégsem kell különösebben idegeskednie, hiszen amíg a filológus naivan egy szöveghelyre mutogat, addig neki sem kell feltennie a kínos kérdéseket. Az ellenfél mintegy maga szolgáltatja a muníciót, hiszen folyamatosan állít valamit, amit a hermeneutikai körön belül nagyon nehéz lenne igazolni.

Mi történik azonban akkor, ha az értelmezések csatájában váratlanul előlép a lenézett filológus, s így szól: de hiszen ezen a helyen nem is áll semmi. A szövegben nem is található meg az a hely, amelyet (így vagy úgy) interpretálsz! Ebben a pillanatban a hermeneuta vagy felteszi a kezét, vagy megpróbál védekezni, s erősítgeti, hogy valóban ott található az idézet. Ekkor azonban ő is mutogat, mégpedig olyasmire, ami kívül áll a nevezetes *circuluson*. Könnyen lehet, hogy ekkor a kör *kiegyenesedik*, ami persze a szédülékeny filológus számára egyáltalán nem tragédia. Mondhatni erre, hogy ez a feltevés kellőképpen abszurd, hiszen ki az, aki nem létező szöveghely értelmezésével próbálkoznék. Igen: például maga Gadamer. Mi több, nemcsak próbálkozott, de sikert is aratott. Hatalmas sikert. Pörög-pörög a hermeneutikai körhinta, s úgy tűnik, senki sem veszi észre, hogy nincs semmi a közepén.

⁷ „Gibt es überhaupt einen fertig gegebenen Text?” (GW, II, 7.)

A körkörös hermeneutika e védettséget ráadásul nem is saját erejének köszönheti, hanem egy olyan, éppen a hagyományos filológiától kölcsönzött eljárásnak, amelyről amúgy igen rossz a véleménye. Ez a hatalmas varázserővel bíró eszköz pedig nem más, mint a lábjegyzet. A pozitivistá irodalomtudomány a filológiai stílus attribútumává, a tudományos alaposság legfőbb hordozójává tette a lábjegyzetet, mondja Peter Szondi, holott abban „legtöbbször éppen olyan bizonyítékokat találnak, amelyekkel nem foglalkoznak közelebbről, s amelyek bizonyító ereje ezért még fölöttébb kétséges”. Szondi egyenest az elvakultság shakespeare-i és kleisti dramaturgiájával érzékelteti a lábjegyzet szerepét, „amely azért hallgattatja el a kételyt, mert őt magát nem vonják kétségbe”.⁸ Valóban, szörnyű dolgokra képes egy lábjegyzet; olyan ontológiai erővel bír, amely képes arra, hogy a semmiből teremtsen meg egy hatalmas hagyományt. Ennek tudatában persze Szondi is óvatosabb lehetett volna.

Bevezetés az irodalmi hermeneutikába című művében Szondi Martin Chladenius értelmezésánál elemzi. Chladenius, mondja Szondi, megkülönbözteti egy szöveghely közvetlen és közvetett értelmét, és az utóbbit a szöveghely alkalmazására és a belőle kiinduló „elkalandozására” osztja föl. „Egy könyv alkalmazásának [Anwendung] azokat a hatásokat [Würckungen] nevezzük, amelyeket egy elolvasott és megértett könyv vált ki a lelkünkben.” Az olvasmány közvetlen megértésekor fogalmak ébrednek lelkünkben, az alkalmazás pedig azt jelenti, hogy lelki erőink működése következtében „más fogalmakat és ösztönzéseket [Triebe] is érzünk”. E ponthoz érve Szondi arra utal, hogy Chladenius a jogi és teológiai hermeneutika *applicatio* fogalmát veszi át.

Az alkalmazás jelensége szorosan kapcsolódik a vallási és a jogi szövegek értelmezéséhez, mert ezek mint tantételek, illetve jogi előírások túlmutatnak önmagukon, és normatív módon akarnak hatni. Nem önmagukért [...], hanem konkrét esetek, *casusok* kedvéért értelmezik őket.⁹

E történeti összefüggés valóban fennáll, hiszen Chladenius is kiemeli, hogy az *applicatio* legfontosabb példája „a hit együgyűségében” megnyilvánuló „épületes alkalmazás”.¹⁰ Más kérdés, hogy pontosan értjük-e azt a hagyományt, amelyben az applikáció fogalma otthonos volt. Szondi így ír:

⁸ Peter Szondi: „A filológusi megismerésről”. Ford. Mezei György. In Fabiny Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete I-II. Szöveggyűjtemény.* (Ikonológia és Műértelmezés, 3.) JATE, Összehasonlító Irodalomtudományi Intézet, Szeged, 1987. II, 528.

⁹ Peter Szondi: *Bevezetés az irodalmi hermeneutikába.* Ford. Bonyhai Gábor. (Athenaeum-könyvek) T-Twins Kiadó, Budapest, 1996. 48.

¹⁰ Johann Martin Chladenius: *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften.* Bey Friedrich Lanckischens Erben, Leipzig, 1742. 477. 625. §.

A pietizmus hermeneutikája, például Rambach az *Institutiones hermeneuticae sacrae*-ban (1723), a *subtilitas intelligendi*hez, a megértéshez és a *subtilitas explicandi*hoz, az értelmezéshez hozzáfűzte a *subtilitas applicandi*t, az alkalmazást – ami valószínűleg azzal függött össze, hogy a pietizmusban megerősödött a prédikátor befolyása a hívők lelkére.¹¹

Ne foglalkozzunk itt most a szemet szúróan hányaveti vallástörténeti indoklással, fordítsuk figyelmünket valami sokkal fontosabbra – természetesen a lábjegyzetre. Az alkalmazás szóhoz fűzött 32. jegyzet közli: „Ezt Gadamer fejti ki az *Igazság és módszer*ben, 218.”¹²

Az olvasót, ha csak egy kicsit is járatos a hermeneutikatörténeti irodalomban, most meleg, meghitt érzés járja át. Ezért aztán nem is lepődik meg a könnyedségen, amellyel Szondi átveszi Gadamer állítását. Hiszen nincs olyan hermeneutikatörténeti elmefuttatás, amely ne tartalmazná ezt az utalást. A hatvanas évek után született ismertetések, összefoglalók és kézikönyvek szinte kivétel nélkül kifejtik: a pietizmus új fejezetet hozott az értelmezéstan történetébe azzal, hogy a hermeneutikát három részre osztotta, s az *interpretatiót* és *explicatiót* követő harmadik részt az *applicatio* tárgyalásának szentelte. E megállapítás alátámasztására újra és újra szinte *kizárólag* e Rambach nevű szerző imént említett *Institutiones*ét hozzák példának. Így jár el Ineichen filozófusoknak szóló kézikönyve,¹³ de ezt az eljárást követi az egyik legújabb és legjobb teológiai lexikon is.¹⁴ Ezeknek az ismertetéseknek ugyanakkor közös vonásuk, hogy a pietizmus mintapéldányává ütött Rambachot csakis Gadameren keresztül idézik. Ez alól az összefüggés alól talán csak egyetlen kivételt találni, a ragyogó filozófiatörténeti lexikon, a *Historisches Wörterbuch der Philosophie* hermeneutika szócikkét. A tétel kimondásakor itt közvetlenül Rambachra hivatkozik a szerző, s nem az *Igazság és módszer*re. A dolog kis szépséghibája, hogy az applikációtörténeti hagyomány széténeklésében meghatározó szerepet játszó összefoglalót maga Gadamer írta.¹⁵ Úgyhogy nincs mese, Rambachhoz mindenképpen Gadameren keresztül vezet az út.

¹¹ Peter Szondi: *Bevezetés az irodalmi hermeneutikába*, 48–49.

¹² Uo. 185.

¹³ Hans Ineichen: *Philosophische Hermeneutik*. (Handbuch Philosophie.) Karl Alberg, Freiburg-München, 1991. 186.

¹⁴ Henning Schröer: „Hermeneutik IV.” In *Theologische Realenzyklopädie*. XV Band. W. de Gruyter, Berlin – New York, 1986. 150.

¹⁵ Hans-Georg Gadamer: „Hermeneutika”. In Bacsó Béla (vál.): *Filozófiai hermeneutika. Szöveggyűjtemény*. (A Filozófiai Figyelő Kiskönyvtára, 4.) Budapest, 1990. 11–28.

Vegyük hát szemügyre közelebről, mi is áll az *Igazság és módszer* ezen agyonidézett helyén! A főszöveg arról beszél, hogy van a hermeneutikának egy „régebbi”, a romantika után „feledésbe merült” hagyománya, ahol a Gadamer számára rendkívül fontos fogalomnak, az alkalmazásnak

még megvolt a maga rendszertani helye. A hermeneutikai probléma ott a következőképp tagolódott: a *subtilitas intelligendit*, a megértést megkülönböztették a *subtilitas explicanditól*, az értelmezéstől, s a pietizmus ehhez hozzáfűzte még a *subtilitas applicandit*, az alkalmazást (pl. J. J. Rambach). Ez a három mozzanat alkotná tehát a megértés végrehajtásmódjait. Mindhármat jellegzetes módon „*subtilitas*”-nak nevezték, ami azt jelenti, hogy nem annyira rendelkezésre álló módszerként értették meg, mint inkább képességként, amely a szellem különös finomságát igényli.¹⁶

Nos, itt következik az ominózus 206. lábjegyzet, amelyben fordítás nélkül – két nyomdahibával csúfítva – ez áll:

Rambach *Institutiones sacrae*-ját (1723) Morus összefoglalásában ismerem, ott ez áll: „*Solemus autem intelligendi explicandique subtilitatem (soliditatem volgo vocant) tribuere ei, qui cum causis et accurate [pontosan és alaposan] intelligit atque explicat.*” (Morus 8): Itt a humanista subtilitást a felvilágosodás módszereszménye következtében félreértették...¹⁷

A lelkiismeretes olvasó ekkor kicsit szorongani kezd. Ha először találkozik a témával, akkor talán zavarja, hogy nem tudja, ki az a Rambach. Itt fellélegezhet ugyan, hiszen maga a mester sem olvasta a szerzőt, viszont olyan magától értődően emleget valamilyen Morust, mintha mindenki az ő könyveivel vonulna esténként ágyba. A lelkiismeret-furdalás azonban ellentétes hatást is kiválthat: gyanút fog az olvasó, és újra alaposan átnézi a szöveget. Ha ezt teszi, furcsa dologra jöhet rá. Nem kell hozzá különösebb latintudás, hogy észrevegyük: a lábjegyzet egyáltalán nem támasztja alá a főszövegben megfogalmazott állítást. A citátumban pusztán annyi áll, hogy annak, aki képes valamit pontosan és szabatosan megérteni és értelmezni – egyébként inkább: kifejtetni –, annak a megértés és értelmezés közönségesen *soliditas*nak mondott *subtilitas*át tulajdonítjuk. E *subtilitas* itt talán ’kifinomult képesség’-nek fordítható. És most emlékezzünk vissza, hogy ennek az idézetnek azt a tételt kellene – legalább – illusztrálnia, hogy a pietisták már *háromfajta subtilitast* megkülönböztettek meg. A

¹⁶ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Ford. Bonyhai Gábor. Gondolat, Budapest, 1984. 218.

¹⁷ Uo. 421. – A magyar kiadásban szereplő „*intelligendi*”-t „*intelligendi*”-re, a „*cquis*” alakot „*causis*”-ra javítottam. A XVIII. századi eredetiben „*causis*” állt.

lábjegyzet azonban láthatóan csak *kettőről* tud, és ami igazán fontos: az applikáció fogalma még csak elő sem fordul benne, holott éppen ez az elem indokolná, hogy Gadamer megjegyzést fűzzön a szöveghez.

Lehet persze, hogy egyszerű tollhibáról van szó: egy idézet rossz helyre keveredett, s nem kell nagy jelentőséget tulajdonítani az egésznek. Lehet. Közben azonban a pietista hermeneutikáról szóló tézisnek kiemelt jelentősége van Gadamer gondolatmenetében, feltételezése igazolására csakis ez a hely szolgál. A filozófiai lexikon számára írott cikkében például Gadamer még nagyobb nyomatékkal ismétli meg állításait, megtoldva azokat egy – utóbb talán kiderül, miért – pikáns megjegyzéssel: Rambach „nagy hatású” hermeneutikájában „a versengés humanisztikus szelleméből keletkező »subtilitas« (finomság) kifejezés kiválóan mutatja, hogy az értelem »módszere« – mint egyáltalán szabályok mindenféle alkalmazása – ítélőerőt kíván, amely maga már nem biztosítható újabb szabályok által”. Itt jön jegyzetben a Rambach-hivatkozás, majd ekként folytatódik a szöveg: „Teológiként azonban a hermeneutika még a XVIII. század végén is állandóan a dogmatikus érdeklődéssel való kiegyezést kereste (pl. Ernesti és Semler).”¹⁸ Tehát, így Gadamer, a *történeti bibliakritikával* (s meghatározó képviselőivel: Ernestivel és Semlerrel), annak „negatív-felvilágosító hatásával szállt szembe a pietista hermeneutika”, élén A. H. Franckéval és Rambachhal.¹⁹ Kicsit árnyaltabb kontextusban ugyan, de Gadamer változatlan formában ismétli meg állítását. Ennek az „árnyalásnak” még majd lesz jelentősége; itt csak annyit szögezünk le, hogy Ernesti és Semler a maguk írásértelmezési elveivel éppen azt az irányzatot képviselik, amit Gadamer az *Igazság és módszer* korábban idézett helyén a felvilágosodás törekvéseként kárhoztatott. Más kérdés, hogy a pontosítás nyomában növeli is a nehézséget. A feltételezett Rambach-Morus-hely után ez a mondatocská áll: „Itt a humanista *subtilitast* a felvilágosodás módszereszménye következtében félreértették.”²⁰ Önmagában ez a kijelentés nem feltűnő, hiszen Gadamer egyik legfontosabb sarktétele, amelynek bemutatására minden alkalmat megragad, hogy a német felvilágosodás következtében „tartalmi kiüresedés és intellektualizálás” mutatkozott meg a humanista eredetű fogalmakban.²¹ Itt azonban nehéz lenne eldönteni, ki is a felvilágosult. Morus nyilván nem, hiszen ő csak a Rambach-hely közvetítőjeként szerepel. Marad a lehetőség, hogy Rambach lenne a felvilágosodás híve. Őt azonban Gadamer éppen annak a pietizmusnak a képviselőjeként mutatja be, amelyet a racionalista felvilágosodás ellenlábásának tekint. Kicsoda akkor ez a derék Rambach, pietista vagy *Aufklärer*? Szeressük vagy ne szeressük?

Az olvasó e súlyos dilemmát észlelve két dolgot tehet. (Vannak persze további

¹⁸ Hans-Georg Gadamer: „Hermeneutika”, 15.

¹⁹ Uo. A magyar fordításban nem szerepel a „negatív-felvilágosító” minősítés (vö. Gadamer: GW, II, 97).

²⁰ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*, 421.

²¹ Uo. 44.

96 lehetőségek is, de azokat most hagyjuk!) Töpreng egy kicsit, s azután rájön, hogy eddig is elvult valahogy Rambach és Morus nélkül, majd csak ellesz ezután is. Gadamer nagy ember, alapos német tudós, biztosan igaza van. A filológus tehát nyugodtan olvas tovább, netán egyenesen nyugovóra tér. Nem lesznek rossz álmai. Ha pedig fölkel, s netán írni kezd, adandó alkalommal elegánsan megjegyzi: a felvilágosodás racionalizmusával ellentétben a pietista hermeneutika előtérbe állította a hagyományos hermeneutika harmadik részét, az applikációt. Lásd Gadamer stb. Van azonban olyan szerencsétlen olvasó is, aki nem tud szabadulni a felvilágosodás koloncaitól. A „*sapere aude*” jelszavát ugyan már nem meri túl komolyan venni, de a „felvilágosodás kiüresedett módszereszményei” valamiképpen még mindig fogva tartják. Emlékszik például arra, hogy az *Aufklärung* egyik atyjának tekintett Christian Thomasius – bonyolult hermeneutikai szabályok felsorolása után – nem átallja megjegyezni: „ne ítélj arról a könyvről, amit nem olvastál”.²² Nevetséges és ostoba dolog ugyan egy hermeneutikát ilyen lapos elvekre alapítani, de mit tegyünk? Az *Aufklärer* már csak ilyen: becsukja a Gadamer-kötetet, és indul, hogy kikocogjon a könyvtárba. Igaz, a felvilágosítók mai utódja egy kicsit lusta is. Ezért mielőtt kilépne az ajtón, kibúvókat keres. Lehet, hogy e hivatkozásnak Gadamer egész gondolatmenete szempontjából semmilyen jelentősége nincs, s ha kiderülne is, hogy tévedés áll mögötte, az egyetemes hermeneutika programja szempontjából tökéletesen érdektelennek bizonyulna. Ami elég ok lenne, hogy ne menjünk könyvtárba.

V

A „rest ész”²³ kísérlete azonban rosszul kezdődik. A lábjegyzet az *Igazság és módszer* „Az alkalmazás hermeneutikai problémája” című fejezetét vezeti be, mint egy ez adja meg az egész gondolatmenet hangvételét. S tudjuk, az „alkalmazás” s a „hatástörténet”, illetve a „horizont-összeolvadás” hozzá kapcsolódó fogalma nemcsak azért lényeges, mert a gadameri hermeneutika középpontjában áll, de voltaképpen ez alapozza meg az *Igazság és módszer* széles körű hatását: kortárs hívek és kritikusok egyként itt látják a mű termékenységének forrását.

Eric Donald Hirsch talán a legvehemensebb kritikát fogalmazta meg Gadamer hermeneutikájával szemben, de a bírálat hangvétele jelentősen finomodik, amikor az applikációról van szó. Saját nézeteinek kifejtésében fontos szerepet szán a *subtilitas intelligendi* és *subtilitas explicandi* különbségének,²⁴ a „*significance*” perdöntőnek szánt fogalmát az applikációét kiváltó konstrukciónak tekinti,²⁵

²² Christian Thomasius: *Ausübung der Vernunft-Lehre*, 241. C. IV. 23. §. (Lásd a mottót!)

²³ Az „*ignava ratio*” fogalmához: Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Ictus, Szeged, 1995. 584. (A 773; B 801.)

²⁴ Eric Donald Hirsch: *Validity in Interpretation*. Yale University Press, New Haven – London, 1967. 42.

²⁵ Eric Donald Hirsch: *The Aims of Interpretation*. The University of Chicago Press, Chicago–London, 1978. 19.

a „horizont-összeolvadás” rémületes szöösszetételét pedig szinte örömmel üdvözli.²⁶

Gadamerrel nézeteinek terjedéséért nagyon sokat tett a Jürgen Habermas vezérelte szigorú bírálatsorozat.²⁷ Az eredetileg 1967-ben megjelent kötet – *A társadalomtudományok logikája* – hermeneutikafejezete²⁸ a hatástörténeti tudat és az alkalmazás fogalmát állítja a középpontba, kiemelve, hogy Gadamer hermeneutikájában „a kitüntetett, autoritatív igénnyel fellépő tradíciók applikatív megértése mindenféle megértés mintáját nyújtja”.²⁹ Gadamer nagy eredményének tekinti annak bizonyítását, hogy „a hermeneutikus megértés transzcendentálisan szükségszerűen egy cselekvésorientáló önértelmezés artikulációjára vonatkozik”. Ha ez nem volna elég világos, Habermas nyomban megjegyzi: megértés és applikáció olyan „immanens összefüggésére” gondol, mint amilyen „a Biblia értelmezése a prédikációban”.³⁰ Az alkalmazás jelensége azonban nem csupán az egyetértés alapját nyújtja. Habermas Gadamer-kritikája még jóval később is ezen a ponton támad, jelezve: félreértésekhez vezet, ha a pusztá applikációt állítjuk a hermeneutika középpontjába.³¹

Paul Ricoeur szerint is elsősorban azt kell megtanulni a gadameri hermeneutikából, hogy „az applikáció nem a megértés és kifejtés [*compréhension* – *explication*] esetleges függeléke, hanem az egész hermeneutikai vállalkozás [*projet*] szerves része”.³² Az alkalmazás e fogalmát azonosítja saját „*appropriation*”-koncepciójával, s talán mondanunk sem kell: Ricoeur külön kitér a gadameri utalásra, hogy ennek az elképzelésnek a forrása a pietista hermeneutika háromféle *subtilitast* megkülönböztető felfogása.³³

Tekintélyervekből egy aufklärístának ennyi talán már sok is. Belátja: nehéz lesz megúszni a könyvtározást, ha csak az a kérdés, hogy mennyire fontos a pietista hermeneutika, illetve az applikáció jelensége a gadameri értelmezésben. Talán azzal lehetne még kísérleteznie, hogy bemutatja: elválasztható egymástól az applikáció teoretikus tartalma, érvényessége és az e tartalom illusztrációjával felhozott történeti vázlat. Hermeneutika és hermeneutikatörténet mégsem azonosak; Gadamer elmélete akkor is sértetlenül állhat, ha történeti utalásai nem támadhatatlanok. Érvényesség és genezis azonban sokkal bonyolultabb viszonyban áll az *Igazság és módszerben*.

²⁶ Eric Donald Hirsch: *Validity in Interpretation*, 245–265. Kivált: 252–258.

²⁷ Vö. Karl-Otto Apel et al.: *Hermeneutik und Ideologiekritik. Mit Beiträgen von Karl-Otto Apel, Claus v. Bormann, Rüdiger Bubner, Hans-Georg Gadamer, Hans Joachim Giegel, Jürgen Habermas*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975.

²⁸ Jürgen Habermas: *A társadalomtudományok logikája*. Ford. Adamik Lajos, Bacsó Béla et al. Atlantisz, Budapest, 1994. 207–242.

²⁹ Uo. 232.

³⁰ Uo. 231.

³¹ Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985. 195–196.

³² Paul Ricoeur: *Temps et récit*. Tome III: *Le temps raconté*. Seuil, Paris, 1985. 285–286.

³³ Uo. 286.

Először is föltűnő, hogy Gadamer milyen gyakran él általános összefüggésben is a hermeneutika történetének megvilágító szándékú példáival. Másodsor, ezen az illusztratív szerepen túl önnön hermeneutikai programját is történeti reflexió révén kívánja megalapozni. Az *Igazság és módszer* saját állításait mint a hermeneutika története során fölvetett kérdésekre adott válaszokat mutatja be. Ezen túl pedig – harmadszor – Gadamer önnön elméletének sajátos restauratív jelleget tulajdonít. A hermeneutika története nem csupán kiindulópontot és alapot jelent vállalkozása számára, de a gadameri program a hermeneutika csakis történetileg helyreállítható intencióit valósítja meg. Gadamer maga nevezi paradoxnak az előtte álló feladatot: „úgyszólván a modern tudományok színvonalán akarjuk megújítani a hermeneutikai diszciplínák régi igazságát és egységét”.³⁴ Célja, hogy „a hermeneutikai diszciplínák régi egysége visszakapja érvényességét”.³⁵ A hermeneutikatörténet eszerint *illusztrációját, fundamentumát és intencióját* kínálja a gadameri hermeneutikának, s ez már több mint elég a hermeneutikatörténeti kérdések jelentőségének elismeréséhez. Gadamer érvelésében így kitüntetett szerepet játszik az igény, hogy elméletét a történeti reflexióban alapozza meg. „A hermeneutika körüli vita jelenlegi állása alkalmas arra, hogy megmutassuk e szempont elvi jelentőségét”, mondja az applikációra utalva. „Eközben elsősorban a hermeneutika *feledésbe merült történetére* hivatkozhatunk.”³⁶ E történet meghatározó vonása pedig „a hermeneutikai probléma régi egysége”.³⁷ Hogy mikor létezett ez az applikáció egységén alapuló egységes hermeneutika, arról persze többnyire csak annyit tudunk meg, hogy „régén”. Ez ugyan nem túlságosan pontos kormeghatározás, de a Gadamer által követett elméleti stratégia szempontjából föltehetően csak rontana a helyzeten bárminő kronológiai „korlátozás”. E „rég hermeneutika” fő funkciója ugyanis inkább csak abban áll, hogy megteremtse a modern tudományosság bírálatának alapját, amihez képest a modern „hermeneutikát” sajátos *romlásként* lehessen bemutatni.

Korábban idézett megnyilatkozásaiból is kiderülhetett, hogy Gadamer fő ellenfele (sokszor: ellensége) a felvilágosodás. Kritikájának centrumában ugyan Schleiermacher és Dilthey hermeneutikája áll, de a bírálat hangja akkor erősödik fel, amikor műveikben az *Aufklärung* és a történeti bibliakritika örökségét ismeri föl. A természettudományok mintáját követő racionalizmus, illetve a történeti módszer egyeduralmát elismerő hermeneutika Gadamer konstrukciójában éppen azáltal jön létre, hogy kitagadja az applikáció kérdését a legitim problémák közül. A modern tudomány azzal kezdődik, hogy „tagadó választ ad” a kérdésre: „De vajon az applikáció lényegileg és szükségképp tartozik hozzá a megértés-

³⁴ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*, 229.

³⁵ Uo. 239–240.

³⁶ Uo. 218. – kiemelés tőlem, K. L.

³⁷ Uo. 231.

hez?³⁸ S itt kerül a képbe a pietizmus mint az a törekvés, amely határozottan föllépett a modernség szellemével szemben. Íme a séma:

Nyilvánvaló, hogy az *applicatió*t más pietista teológusok is ugyanabban az értelemben állították előtérbe az uralkodó szcientizmussal szemben, mint Oetinger, ahogyan az Rambachnál látható, akinek akkortájt nagy hatású hermeneutikája az applikációt is tárgyalja. De a [...] XVIII. század vége felé visszaszorultak a pietista törekvések...³⁹

Az elejtett pietista célkitűzéseket pedig a gadameri program karolja föl. Éppen ebben áll a hermeneutikatörténet stratégiai jelentősége. A modern hermeneutikák mintegy történetfilozófiai satuba kerülnek: egyfelől a „régii hermeneutika”, másfelől a gadameri „univerzális hermeneutika” fogja őket közre, amely utóbbi természetesen az előbbiben rejlő intenciókat eleveníti föl és viszi diadalra. E restauráció vezérszava az applikáció, amely az „egyetemes hermeneutika” harci formulájává formálódik: e csatakiáltással az ajkukon indulnak harcba a pietizmus örökösei a felvilágosítók seregei ellen.

VI

A lusta ész kísérlete tehát rosszul sült el: az okok száma csak szaporodott, hogy az *Aufklärer* becsukja a Gadamer-kötetet, s elvonuljon a könyvtárba. Ott aztán el is nyeri méltó büntetését. Morust ugyan az első körben nem talál, de ráakad magára Rambachra. Meglepetésére tapasztalja, hogy a derék szerzőt akár a magyar kultúrtörténet alapján is ismerni lehetne, hiszen a XVIII. században két hatalmas kötetet fordítottak tőle magyarra.⁴⁰ Megvan azonban a keresett mű is, igaz, kicsit későbbi kiadásban: Joannes Jacobus Rambachius: *Institutiones hermeneuticae sacrae variis observationibus copiosissimisque exemplis biblicis illustratae. Cum Praefatione Joannis Francisci Buddei. Sumptibus Ioan. Wilh. Hartungii, Ienae, 1752.*⁴¹ Ez lenne hát a nevezetes *Institutiones*, s ebben kell lennie valahol a 2. oldalon a híres idézetnek. Fölösleges tovább titokzatoskodni: *nincs benne*. Szerepel itt ugyan *applicatio* (*adplicatio*, ahogyan Rambach írja), de nyoma sincs itt sem *subtilitas*nak, sem *explicand*inak, sem *intelligend*inek. De

³⁸ Uo. 234.

³⁹ Uo. 44. Az összkiadás német szövegében a magyar fordításban szereplő „szcientizmus” helyén „Rationalismus” áll. (GW, I, 35.)

⁴⁰ Rambach János Jakab: *Elmélkedések a' nyoltz boldogságokról, mellyek a' Jé'sus Kristusnak egy hegyen mondott tanításában bé-foglaltatnak, és előnkbe adattatnak. Irattatnak Német Nyelven D. Rambach János Jakab... által, Mostan pedig Magyarra fordítottak. Ford. Tordai Sámuel. Nyomt. a' Ref. Coll. Betűivel, 1778; Rambach János Jakab: *Úr Jé'sus Kristusnak kinszenvedéséről való elmélkedései a' négy evangyélis táknak meg-egyező írások szerént hozzá adattak a' meg-feszített Úr Jé'susnak hét utolsó szavairól való elmélkedései. Németből Magyar nyelvre fordította Nagy István. Első és Második kötés. Wéber Simon Péter betűivel, Pozsonban, 1790.**

⁴¹ Az OSZK-ban az Exeg. 2526. jelzetten.

100 nemcsak itt, hanem a könyv többi részében sem. Igaz, a kötet több mint nyolcszáz sűrűn szedett oldal, s ezért kellőképpen kockázatos olyasféle kijelentést tenni, hogy valami nincs benne. Az *Institutiones*nek ugyanis, köztünk szólva, vannak olyan részei, amelyekhez képest a klasszikus hajókatalógus körömrágós izgalmat ígér. De hát Rambachot nem is ezért szeretjük, amint persze a bizonyítás kötelessége sem arra hárul, aki azt mondja: nincs benne a műben az idézet, hanem arra, aki az ellenkezőjét állítja. Igaz, neki is megtakaríthatjuk a fáradságot, mégpedig két úton. Először úgy, hogy igazi hermeneutikai furfanggal megmutatjuk: az idézet még akkor sem állhatna Rambach művében, ha valaki tényleg megtalálná benne. Emlékezzünk: Gadamer szerint a Rambachnak tulajdonított álláspont két fontos összetevőből áll. Egy: a pietizmus tanításával összhangban a hermeneutikának három része van, s a harmadik éppen az applikáció. Kettő: ezt a három részt háromféle *subtilitas* különbségként kell felfogni.

Vegyük az első kérdést: milyen részekből áll Rambachnál a hermeneutika? Az *Institutiones* maga, elvi okokból,⁴² négy könyvből áll. Az első a *Szentírás* értelmezésének „fundamentumáról”, elvi alapjairól szól. A második és a harmadik az Írás értelme feltárásának belső és külső eszközeiről, feltételeiről és eljárásairól szól, a negyedik pedig azzal foglalkozik, hogy mit kezdhetünk az így nyert értelemmel. Mivel Rambach szerint ezt az értelmet háromféle módon használhatjuk, az utolsó könyv három fejezetre oszlik: az értelem közléséről, bizonyításáról és alkalmazásáról, applikációjáról. Ezért a hermeneutika alapjában két részből áll: az értelem feltárásából – s tartalmi és terjedelmi súlyát tekintve voltaképpen ez a hermeneutika – és a már feltárt értelem felhasználásából. A kérdés itt az, hogy a megértetteket miként közölhetjük másokkal, miként bizonyíthatjuk be nekik értelmezésünk helyességét, s csak harmadsorban az, hogy milyen életvitelbeli következményei lehetnek a megértésnek. Az applikáció e fogalma is jóval szélesebb területre terjed ki, mint a Gadamer számára fontos jelentés-összefüggés, a hermeneutika egészében betöltött súlyáról pedig fogalmat alkothatunk, ha tudjuk, hogy a több mint nyolcszáz oldalból még húszat sem foglal el.⁴³ Akármint álljon is azonban a helyzet a hermeneutika részeivel, az biztos, hogy nincs közük a *subtilitáshoz*. A Rambach-kötet második oldalán szereplő *applicatio* terminus egy másik kifejezéssel áll kapcsolatban: nem *subtilitas applicandi* szerepel ott, hanem *sapienter adplicare*. Ez az apró adalék azonban nagyon fontos összefüggést jelent. Egyrészt az applikáció olyan rambachi alkalmazására utal, amely azt eltávolítja a pietista hermeneutika Gadamer által erőltetett felvilágosodásellenes verziójától, másrészt kapaszkodót ad ahhoz, hogy megtaláljuk a Gadamer-idézet „forrását”.

Azt ugyanis aligha hihetjük, hogy ő maga találta volna ki a latin idézetet.

⁴² Rambach: *Institutiones*, 9.

⁴³ Uo. 805–822.

Valahonnan vette, de honnan és hogyan? Az *Aufklärer* ekkor mélyen elgondolkodik, áttekinti az eddigi apró adalékokat, mélyet szív a pipájából, s hátradől karosszékében. Nem csodálkoznék, ha megszólalna: nos, kedves Watsonom, olyan helyet kell keresnünk, ahol Rambach neve együtt szerepel a *subtilitas* és *applicatio* kifejezésekkel. Az is fontos, hogy ez az említés valamiképpen kapcsolatban álljon a felvilágosodás történeti bibliakritikájával. (Emlékszünk, Gadamer a lexikonszócikkben Ernestit és Semlert emlegette!) Ha pedig tudjuk, hogy mit keresünk, már csak szerencse kell, hogy valójában meg is találjuk. S a szerencse, mint mindig, itt jár a közelünkben. Legföljebb nehezen ismerjük föl egymást.

Nem csigázom tovább az olvasók kíváncsiságát. Schleiermacher hermeneutikáját hosszú ideig Friedrich Lücke múlt századi kiadásában ismertük,⁴⁴ aki nem egyszerűen összeszedte a fontos szövegeket, de hol rövidebb, hol hosszabb kommentárokkal is ellátta őket. Erre kivált azért volt szükség, mert magának Schleiermachernek a gondolatmenete Johann August Ernesti *Újtestamentum*-értelmezési előadásain alapult. Lücke kommentárjainak egy részét – igaz, nagyon apró betűvel – az olcsó és közkézen forgó Schleiermacher-kiadás is közli.⁴⁵ E megjegyzések közül mindjárt az első a hermeneutika definíciójához kapcsolódik. Frank kiadásában a Lücke-kommentár így hangzik:

*Gegen die herrschende Definition seit Ernesti Instit. interpret. N. T. ed Ammon p. 7 et 8: Est autem interpretatio facultas docendi, quae cujusque orationi sententia subjecta sit, seu, efficiendi, ut alter cogitet eadem cum scriptore quoque. – Interpretatio igitur omnis duabus rebus continetur, sententiarum (idearum) verbis subjectarum intellectu, earumque idonea explicatione. Unde in bono interprete esse debet, subtilitas intelligendi et subtilitas explicandi. Früher fügte J. Jac. Rambach institutiones hermen. sacrae. p. 2. noch ein drittes hinzu, das sapienter applicare, was die Neuern leider wieder hervorheben.*⁴⁶

Látható tehát, hogy ebben a Lücke-kommentárban szinte minden keresett elem együtt van. Megvan Rambach, megvan Ernesti, megvan a *subtilitas intelligendi* és a *subtilitas explicandi*. *Subtilitas applicandi* ugyan itt sincs, de van *sapienter applicare*, s ami tartalmi szempontból fontos: megvan a pietista hermeneutika és a történeti bibliakritika – applikáció fogalmán alapuló – elvi szembeállítás is. Szóval minden megvan, ám a latin idézet mégsem azonos azzal, ami az *Igazság és módszerben* szerepel.

És ekkor érdemes a Morus-utalásnak is utánanézni, hiszen már tudjuk, mit

⁴⁴ Friedrich Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen hg. Dr. Friedrich Lücke. (Sämtliche Werke, I. Abteilung, Bd. 7.) Berlin, 1938. Ezt a kiadást váltotta fel, éppen Gadamer buzdítására, Heinz Kimmerle editiója. E. D. Hirsch e kötet információi alapján lehetett tisztában a *subtilitas intelligendi* és *subtilitas explicandi* megkülönböztetés igazi forrásával (vö. *Validity in Interpretation*, 129.).

⁴⁵ Friedrich D. E. Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik*. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers. Hg. und eingeleitet von Manfred Frank. 5. Aufl. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993.

⁴⁶ Uo. 99.

102 kell keresni. Samuel Friedrich Nathanael Morus (1736–1792) Ernesti-tanítvány volt, aki mestere módszertani alapművét⁴⁷ is kiadta, és bőséges kommentárokkal látta el.⁴⁸ A 8. oldalon a jó interpretátorral szembeni követelményeket tárgyalva valóban ez áll:

Quae quum ita sint, duo maxime ab interprete bono postulatur, subtilitas intelligendi et subtilitas explicandi (§.4). Nam qui vult alios docere, debet ipse primum id, quod traditurus est, intelligere. Solemus autem intelligendi explicandique subtilitatem (soliditatem volgo vocant) tribuere ei, qui cum caussis et accurate (genau und gründlich) intelligit atque explicat.

Nos, ez az az idézet, amely Gadamernél is szerepel, igaz, itt szó sincs Rambachról, pietistákról és egyebekről.

Foglaljuk hát össze a nyomozás végeredményét. Gadamer fejében össze-szúszott két szöveg, asztalán pedig összekeveredtek a cédulák. Lücke kommentárjából átveszi a tételt, hogy a pietizmust az *applicatio* fogalma választja el a kortársi hermeneutikáktól. Ezt a fogalmat aztán Rambach művéhez és nevéhez csatolja, alaptalanul. Az itt szereplő *sapientert subtilitásnak* olvassa – hiszen így illeszkedik elképzeléséhez –, és ennek öröme megfogalmaz egy nagy ívű hermeneutikatörténeti tételt, amelyet egy Rambach-idézetként előadott, Ernesti-kommentárként született Morus-szöveggel támaszt alá. Ennyi hiba természetesen már önmagában is sok, kivált olyan filozófustól, aki magát mind képzettségét, mind hajlamait tekintve alapjában véve filológusnak tartja.

Gadamer persze mégiscsak filozófus, ezért nem mehetünk el a kérdés mellett: miért kell ekkora feneket keríteni egy egyszerű filológiai hibának? Szép dolog a bosszú, jót tesz a lelki háztartásnak, de miért csinálunk bolhából elefántot, nem ér meg ennyit az egész stb.

Respondeo dicendum: 1. – Azért ez elég nagy bolha.

2. Olyan bolha, amely fáradhatatlanul ugrál idézetről idézetre, könyvről könyvre immár lassan négy évtizede. A nyomozó pedig szorongani kezd, nehogy úgy járjon, mint a viccbéli autós, aki a forgalommal szemben közlekedik a sztrádán. Valóban nem vette volna eddig senki sem észre, hogy az idézet nem támaszt alá semmit? Ehhez ugyanis még Rambachot sem kellett volna kézbe venni, elég lett volna figyelmesen elolvasni az *Igazság és módszer* lábjegyzetét. Az általam ismert irodalomban nyoma sincs ennek a felismerésnek. Nem olvastam persze mindent, de ha valaki felfigyelt volna rá, akkor az eltelt időben Gadamernek nyilván módja lett volna kiigazítania tévedését. Ez nem történt

⁴⁷ Joannis Augusti Ernesti: *Institutio interpretis Novi Testamenti*. Ed. quarta. Curavit Christophorus Fridericus Ammon. In Libraria Weidmanniana, Lipsiae, 1792. (Első kiad.: 1761.) – Tessék figyelni az Ernesti-mű és a Rambach-mű címe közötti analógiára: *Institutio* és *Institutiones*. Félek, itt az egész kalamajka oka. Gadamer egyszerűen összekeverte a céduláit?

⁴⁸ Samuel Friedrich Nathanael Morus: *Super hermeneutica novi testamenti acroases academicae*. Ed. Henr. Carol. Abr. Eichstädt. I–II. Sumptibus C. F. Koehleri, Lipsiae, 1797.

meg, legalábbis az összkiadás 1986-os kötete változatlan formában adja az utalást. Isten ujjára persze itt már figyelni lehetett volna: az ominózus lábjegyzet agrammatikus latin mondatot eredményező vaskos nyomdahibával jelent meg, német alaposág ide vagy oda.⁴⁹

3. Gadamer gondolatmenetében kitüntetett szerepet játszik egy sajátos pietista hermeneutikai hagyomány feltételezése,⁵⁰ ám azt sehol máshol nem elemzi részletesen. Mindig és mindenütt ez a hely az egyetlen konkrét utalás az applikáció-probléma történeti megjelenésére. Egyszer próbálkozik ugyan Gadamer egy másik Rambach-hely bemutatásával, de úgy látszik, átok ül a kapcsolatukon. *Rhetorik und Hermeneutik* című tanulmányában fejti ki Gadamer, hogy csak a pietista hermeneutika képviselői (Francke, Rambach és követőik) ismerik föl először, hogy „a retorika régi fejezete, az affektusok kiváltása hermeneutikai elvként” szolgál. Mert a szellem sajátos affektus formájában van jelen minden szóban, aminek következtében ugyanaz a szó, ha eltérő affektus és gesztus kíséri, eltérő jelentést nyer. A minden beszédben (kivált pedig a prédikációban) benne rejlő affektív moduláció ezen fölismerése lenne Gadamer szerint a Schleiermacher-féle pszichológiai interpretáció, illetve minden beleérzés-elmélet gyökere. A koronatanú itt is Rambach, akitől németül idézi az állítást, miszerint „az értelmezőre olyan vonzerőt fejt ki a szerző szelleme, hogy lassanként második énjeként kezdi érezni” (GW, II, 284.). Gadamer itt semmilyen pontos utalást nem ad. Pedig jobb lett volna, ha saját szemével is látja az idézett helyet, mert akkor talán nem kockáztatja meg az állítást, hogy az affektusok értelmezésbeli szerepének fölismeréséhez a pietisták kellettek. Az előbbivel ellentétben ez a szöveg tényleg szerepel a Rambach-kötetben,⁵¹ de abból az is egyértelmű, hogy ez már ott is citátum. Rambach pontosan jelölve azt a Johann Konrad Dannhauert idézi⁵² az affektusba öltözés toposzáról, aki feltehetőleg tanára volt Spenernek, a pietizmus atyjának. Ezért kronológiai okokból legfeljebb preprietistának lehetne tartani. De a pietizmus prioritásának tételét más okból sem érdemes nagyon komolyan venni. Ha ugyanis ezt tesszük, csak még komikusabban hat az amúgy is kínos dolog: Gadamer megtagad minden hermeneutikatörténeti jelentőséget Dannhauertől, sőt kifejezetten lekezelően nyilatkozik „racionalista újraorientációjának” kísérletéről (vö. GW, II, 284.). Üdvözli és fordulatként értékeli viszont ugyanennek a Dannhauernek az állítását, ha – tévesen – úgy tudja, hogy kedvenc pietistája, Rambach véleményéről van szó. Leegyszerűsödne a helyzet, ha kijelentenénk: Gadamer jökora előítélettel viseltetik a pietisták iránt. Ezzel

⁴⁹ A latin szövegből ez maradt: „*Solemus autem intelligendi explicandique subtilitatem (soliditatem vulgo)*.” Ennyi, filmszakadás (GW, I, 312.).

⁵⁰ Lásd Gadamer Jaeger ellen írott tanulmányait: GW, II, 276–300.

⁵¹ Rambach: *Institutiones*, 127–128.

⁵² Johannes Conradus Dannhauerus: *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum S. Literatum proposita & vindicata*. Ex Typis Josiae Staedelii, Argentorati, 1654. 149.

104 azonban nem mondtunk sokat, hiszen tudjuk, Gadamer maga másféle ítéletet hozott az előítéletekről.⁵³

VII

Az igazán kínos e keveredésben mégiscsak a dolog eszmei tartalmát érinti. Ha az idézetek, nevek és fogalmak e kusza szövevényét elrendezzük, s a kapott eredményt filozófiatörténeti összefüggésekké írjuk át, akkor az alábbi képet kapjuk.

1. Gadamer mélységesen elégedetlen a modern világ tudományon és „történeti tudaton” alapuló önértelmezésével. E modernség gyökerét a felvilágosodás racionalizmusában látja, s megfogalmazza a programot, amely szakít ezzel a hagyománnyal.

2. Bármennyire radikális is a modern világ bírálata, Gadamer sajátos konzervativizmusa, folytonosságot és történetiséget azonosító vilásképe⁵⁴ következtében a kritika csakis a történelemben érvényesként megmutatkozó hagyományon alapulhat. Tehát nem csupán a felvilágosodással szemben érvényes álláspontot kell kidolgoznia, hanem egyúttal ezt az álláspontot a történelemben felmutatható hagyomány folytatójaként kell ábrázolnia. Gadamer hermeneutikája ezért nem lehet meg hermeneutikatörténet nélkül (s ezért lehet releváns innen érkező bírálata).

3. Gadamernél a felvilágosodásával ellentétes történeti hagyományt a pietizmus jelenti, amely antiintellektualizmusával és antiszcizentizmusával, tradicionalizmusával, sajátos emotív teológiájával jelenti azt a történeti alapot, amelyen az „egyetemes hermeneutika” is alapulhat. Ez az, amit Gadamer időnként „a régi hermeneutikaként” emleget.

4. Az így megkonstruálendő pietista hermeneutikán belül a történeti egységképző és kontinuitást megalapozó fogalom szerepét az alkalmazás, az applikáció kapja. Gadamer szerint az applikáció alapozta meg a régi hermeneutika egységét, amint a mai hermeneutikai megújulás is ezen alapul.

5. E tétel történeti igazolását keresve bukkan rá Rambachra, no meg a fentebb tárgyalt „idézetre”. Az *Igazság és módszer*ben, de később is, ez lesz az egyetlen konkrétum, amelyet a pietista hermeneutika szemléltetésére használ, egyéb-

⁵³ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*, 195. skk.

⁵⁴ Gadamer „a kulturális hagyományátadás folytonosságának kérdését fenntartás nélkül azonosítja az általános történelmi folytonosság és a társadalmi azonosság kérdésével. E kettő azonban nem azonos. [...] A társadalmi azonosság megőrzésében persze fontos mozzanat lehet [az interpretáció], a hagyományt azonban a történelem folytonosságában beálló alapvető törések ellenére is átörökítheti, mint ahogy tradíciókat teremthet történetileg nem kapcsolódó kultúrák között is, vagy felszabadíthat egy fogva tartó hagyomány alól egy lényegében *folytonos* társadalmi változás folyamatain belül.” (Márkus György: „Diogenész Laertiosz kontra Gadamer: univerzális vagy történeti hermeneutika?” In *uó: Kultúra és modernitás*. Ford. Módos Magdolna, Mezei György et al. T-Twins – Lukács Archívum, Budapest, 1992. 163–188., 187–188.)

ként pedig megelégszik az általánossággal, *horribile dictu*: eszmetörténeti köz-helyekkel.

6. Erről az idézetről kiderült, hogy *a*) az applikációproblémát tekintve tökéletesen irreleváns, amihez képest talán kisebb baj, hogy *b*) nem Rambachtól származik.

7. Hogy honnan származik az idézet? *a*) Eszmetörténeti tartalma a felvilágosodás és pietizmus szembenállására utal, s arra, hogy ennek az ellentétnek a kulcsa az applikációhoz való viszony. Ez az elem a Schleiermacher-kommentátor Lückétől származik. *b*) A lábjegyzetben szereplő latin idézetet, közvetlen formáját tekintve, Morus kommentárjából emelte át Gadamer. *c*) Közvetlen tartalmát – a kétféle *subtilitas* megkülönböztetését – illetően viszont az idézet forrása Johann August Ernesti újszövetségi hermeneutikája.

8. Johann August Ernesti, a történeti bibliakritika atyja azonban a felvilágosodás racionalista vonulatához tartozik; ahhoz a társasághoz, amely Gadamer nézőpontjából szinte minden rossznak okozója. Éppen az Ernesti által indukált értelmezéstani törekvésekkel szemben lép föl Gadamer „egyetemes hermeneutikája”, s kifejezetten e rossz hagyomány ellenében tér vissza a „régii hermeneutikához”, ezen belül pedig a pietizmus applikációfelfogásához. Nyomozásunk végén azonban úgy tűnik, hogy a felvilágosodás elleni szer maga is a felvilágosodás vegykonyhájából került ki.

9. Ha az eddigiek helytállóak, abból legalább az következik, hogy Gadamer hermeneutikatörténeti képe homályos, érvei adott formájukban nem elégségesek tézisei megalapozásához.

10. Nem következik viszont az eddigiekből, hogy irreleváns lenne a pietizmus hermeneutikatörténeti szerepe. Továbbra is kérdés, hogy milyen kapcsolatban áll Gadamer programja a pietista hagyománnyal. Amint általánosan is át kellene gondolni a gadameri értelmezéstan és a hermeneutikatörténet viszonyát. Ehhez azonban már nem elég a megsértett filológia bosszúja, elmélyült filozófiatörténeti és filozófiai elemzésre volna szükség, persze úgy, hogy esély nyíljon filológia és filozófia kibékülésére.

VIII

A fiatal Friedrich Schlegel a filozófia és filológia egyesítésének programját – a hagyományos európai tudományhierarchiával ellentétben – a filológia vezetésével valósítaná meg.

Annak, hogy a filozófiát a filológiára, vagy ami még ennél is sokkal szükségesebb, *a filológiát a filozófiára alkalmazzuk*, az egyetlen módja az, *hogy egyszerre vagyunk filológusok és filozófusok. Ám a filológiai művészet enélkül is érvényesítheti igényeit*. Ha kizárólag egy eredeti ösztön fejlesztésének szenteljük magunkat, ez ugyanolyan

méltó és bölcs dolog, mint ama legjobb és legmagasabb rendű [...], amit csak élete feladatául választhat az ember.⁵⁵

Schlegel ekkoriban úgy látja, hogy – ellentétben a filozófiával – a filológia akár önmagában is megállhat. Amiből nem következik, hogy lemondhatna a filozófiáról. Ellenkezőleg. A feladat az, hogy magának „a filológiának kell filozofálnia”.⁵⁶

(1997)

⁵⁵ Friedrich Schlegel: „Athenäumtöredékek”, 404. fragmentum, i. m. 342. – kiemelés tőlem, K. L.

⁵⁶ „Kann, man wohl sagen: Die Philologie soll philosophiren?” (Friedrich Schlegel: *Wissenschaften der europäischen Literatur*, 68.) Hogy magam se vonjam a fejemre az idézetekkel súlyosbított hagyománygyártás vádját: Schlegel máshol igennel válaszol e nyitott kérdésre. Lásd pl.: „Der Philolog soll (als solcher) philosophiren. [...] Der Historiker soll philosophiren.” (Uo. 42.) – Ugyanakkor – *hommage à Gadamer* – én is elhelyeztem legalább egy félrevezető hivatkozást e tiszteletlenkedő dolgozatban, jelezve: vannak olyan filológiai hibák is, amelyeknek semmilyen jelentőségük sincs. Úgy tűnik, a dicsőséghez nem elég összekeverni a cédulákat.

A filológia bosszúja II. Válasz két kritikára

„...csupán a rövidlátó hermeneutikust utasítom vissza, [...] aki az ellenség ütötte kicsiny rést csak úgy tudja befoltozni, hogy máshol jóval nagyobb falomlást idéz elő a saját kezével.”
(G. E. Lessing: *Axiomata* [1778])¹

Egy kis ontikus az elrejtetlenségben

„A filológia bosszúja” címmel tanulmányt közöltem a *Holmiban*,² amelyre bírálat érkezett „Ontikus kritika és ontológiai krízis” címmel.³ Ahhoz képest, hogy írásom a szerző szerint „nem elég radikális, hogy magára vonja az ontológia figyelmét”, felettébb meglepő ez a buzgalom. Ám ha valakinek közel egyívnyi terjedelem kell ahhoz, hogy egy kritikát lényegtelennek minősítsen, annak vagy az önismeretével, vagy az őszinteségével van baj. Nehéz lenne tehát erre az írásra felelnem, hiszen a válasznak a szerző lelkivilágával kellene foglalkoznia, amihez nekem semmi indíttatásom nincs. Mentségemre, „az ontológia” sem várja válaszat, hiszen legfontosabb mondanója, hogy alkalmatlan vagyok a vitára, vagy az ő bikkfanyelvén: „nem tudok vitapozíciót teremteni ontológiai ihletettségű szellemi kezdeményezésekkel”. Ha nem, hát nem.

A vitaképtelenség azonban nem csupán az én jellemvonásom, hanem valamilyen homályosan körülírt „kritikai szemléletmódé”. Személyem csak példázza ezt az „ontikus” gondolkodásmódot, szemben a mélységesen mély „ontológiai krízissel”. Nem mintha ezért meg volnék sértődve. Ellenkezőleg. Furcsa volt látnom a „Kisbali Gadamer-kritikájának igazságfogalma” vagy éppen „A Kisbali-féle Gadamer-írás kritikai jellegének mibenléte” című fejezetcímeckéket. Gyönyörűek! Mi más ez, ha nem a Kisbali-kutatás kezdete! Igaz, mindez kicsit úgy hangzik, mintha már meghaltam volna, ami persze önmagában még nem akadályozhatja meg a válaszadásban. Az ontológiai ihletett ontológus azonban egy azonosítható beszéd- és gondolkodásmód *nevében* és *képviselésében* fejt ki álláspontját. A *Holmiban* megjelent írásomban viszont (és ezt nem büszkén, inkább szomorúan mondom) én csakis a magam *nevében* beszéltem. Nem bízott

¹ Gotthold Ephraim Lessing: *Gesammelte Werke*. Hg. Paul Rilla. Aufbau-Verlag, Berlin, 1956. VIII, 196.

² Kisbali László: „A filológia bosszúja, avagy Gadamer esete a pietista hermeneutikával”. *Holmi*, X. (1998), 9. 1275–1289. (Lásd kötetünkben az előző írást. – *A szerk.*)

³ Vajda Károly: „Ontikus kritika és ontológiai krízis”. *Holmi*, XI. (1999), 6. 792–801.

108 meg senki, s ami fontosabb: nem is tudom, kiket képviselhettem volna. Talán „a maguk értelmére támaszkodni merő”⁴ olvasókra számíthattam, de hát ők éppenséggel nem szorulnak képviseletre. Legfeljebb a XVIII. századi racionalista, protestáns történeti bibliakritika rejtett apológiája róható fel nekem, de e beismeréstől oly sokat nem remélhetek, hiszen se protestáns, se teológus nem vagyok, és manapság a protestáns teológusok sem protezsáltjaimra esküsznek. Abban a vitában tehát, amelyet szekták és oskolák szembenállásaként hangszerelnek, nem tudok részt venni.

Akkor sem, ha valóban rossz a véleményem az írásban tükröződő „ontológiai ihletettségi gondolkodásmódról”. Ez azonban nemcsak teoretikus, hanem inkább *ízlésbeli* kérdés. Izgalmasabb és kifejezőbb szitokszavakat várok például, mint az „ontikus” vagy a „metafizikai”. S fülemnek is túlságosan hangos a füttyörészés, ha egy filológiai kérdés tisztázásához „az igazságba mint elrejtetlenségbe [Unverborgenheit]” akarják az olvasót „bevezetni”. Ám tegyék, noha sosem értettem, honnan merítik a vezetés bátorságát. (Az ihletettséget én – érjen érte bár megvetés – nem tekintem sem ismeret-, sem jogforrásnak.) Egyszerűen csak unom, ha valakinek – mint Móríckának – mindenről ugyanaz jut az eszébe. Ez most éppen az „alétheia”, de egykoron hasonlóan untam az elrejtetlenségükben szintúgy folyton feltárulkozó termelési viszonyokat is.

Országok rongya

Egyvalakivel azonban a *Holmiban* közölt írásom feltétlenül közösséget vállalt. Igaz, ez morális közösség, amely eltérő értékbeli és módszertani álláspontok mellett is lehetővé tenné az értelmes vitát. Ez a valaki pedig a „filológus”. A filológus, aki nemcsak hogy *szere*t olvasni, de mielőtt valamilyen műről *írna*, kötelességének tekinti, hogy a szöveget a kezébe vegye és tanulmányozza: „megolvassa”, ahogyan a szegedi „régí magyarosok”, Keserű Bálint tanítványai, barátai és üzletfelei játékosan mondogatják. Az én filológusom ugyanis nem az Ihletettnél hagymázás definícióval körülírt rémalak („szólani és hallgatni egyaránt gondolkodva képes szemlélő” – brrr!), hanem hál’ isten nagyon is eleven személy, kedves, idős barátom, a magyar irodalom- és művelődéstörténet iskolateremtő mestere, Keserű Bálint. Hanyagságom az oka, hogy a *Holmiban* elmaradt az utalás: tanulmányom eredetileg az ő hetvenedik születésnapjára íródott. Szégyellem is rendesen, hogy most kell pótolnom mulasztásomat. Keserű Bálintnál én nem tanultam, csak elvéve foglalkozom olyan témákkal, mint amilyenekkel ő, mégis: őt megismerve értettem meg, hogy a *tisztesség*

⁴ „Sapere aude! merj a magad értelmére támaszkodni! – ez tehát a felvilágosodás jelmondata.” (Immanuel Kant: „Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?” In uő: *A vallás a pusztá ész határain belül és már írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Gondolat, Budapest, 1974. 80–89., 80.)

nem csupán a tudós esetleges jellemvonása, hanem magának a tudománynak a legfontosabb *belső* követelménye.

Az ihletett ontológus nem filológus, s az sem menti őt, hogy nem is akar az lenni. Az azért meglepett, hogy csak gúnyolódva képes szólni a[z Országos] Széchényi Könyvtárban tett látogatásairól. Igaz, felettébb következetes, hiszen ő maga láthatóan ellenállt az efféle kísértésnek. Emlékeztetnék rá: haragját azzal váltottam ki, hogy rámutattam, egyik pótpapájának, Gadamernek, nincs igaza, amikor perdöntő helyen J. J. Rambach *Institutiones hermeneuticae sacrae* című írására hivatkozik. Nos, miközben ihletett bírálóm 27 kéziratoldalon hajtogatja, hogy nem Gadamer tévedett, eközben egyszer sem utal az *Institutiones*re. Lehet-e úgy vitázni egy szövegről, ha az egyik fél még azt is szisztematikusan eltitkolja, hogy ismeri-e a szóban forgó művet? Hiszen már ahhoz is erős önfegyelem kell, hogy az olvasó ne mondja ki elhamarkodottan az ajakára toluló következtetést. Tisztán logikailag ugyanis abból, hogy valaki nem idéz egy művet, egyáltalán nem következik, hogy nem is ismeri.

Bevallom, nekem ennyi már bőven elég lenne, hogy elálljak a vitától. Sajnos, nyomós okok szólnak amellet, hogy mégis megszólaljak. A rossz hír is hír, és még nem érzem magam sem kiöregedett színésznőnek, sem nyugállományú politikusnak, hogy borzasztóan örülni tudnék neki. Ha közel egy ív terjedelemben kitartóan mondogatják, hogy tévedtem, akkor az elfogulatlan olvasókban is komoly kétségek támadhatnak. Kivált, ha esténként egyébként sem Rambachhal hajtják álomra fejüket (mellesleg: én sem). Igaz, ha kedvem támadt kicsit meghúzkodni a „nemzeti táplálékká vált”⁵ Gadamer – erős akadémiai csoport szimbolikus apafigurája – bajuszát, akkor a könnyen előre látható reakciót is el kell tudnom viselni. Az ontologikus rizsa ilyen kiszerezésben azonban mindenképpen alkalmas az érdeklődők megtévesztésére, ezért ha Ihletettel nem is vitatkoznék, az olvasók számára *mégis* összefoglaltam tárgyi észrevételeimet. Szükséges válasz teljesen felesleges kérdésekre, foglalhatnám össze Lessing után szabadon⁶ a helyzetet, de ha valakit zavarna a sok *Aufklärer*, akkor azt is mondhatnám, hogy a további részletes fejtegetéseket Gadamer javaslata indokolja: az értelmezési problémákat fordítsuk át tartalmi kérdésekké, még akkor is, ha nem hiszem, hogy „a hermeneutika feladata *magától* válik tárgyi kérdésfeltevessé”⁷ Gadamerrel ugyanis továbbra is volna vitám.

⁵ Veres András formulája.

⁶ *Nötige Antwort auf eine sehr unnötige Frage.* (Vö. Lessing: GW, VIII, 417. skk.)

⁷ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlat.* Ford. Bonyhai Gábor. Gondolat, Budapest, 1984. 193. (A továbbiakban: IM)

110 *Támad az ihlet*

A *Holmiban* megjelent írásomban azt mutattam be, miként kreál magának Gadamer egy J. J. Rambachra hivatkozó fantomidézet segítségével sajátos hermeneutikatörténetet, azt a tévhitet keltve, mintha létezett volna olyan – pietista – hagyomány, amelyben *subtilitas applicandi* néven az értelmezés művészetének elkülönült („harmadik”) részét képezte volna az „alkalmazás” Gadamer számára elméleti okokból kitüntetetten fontos kérdésköre. Az „ontológiailag ihletett” argumentáció szerint viszont én a *subtilitas applicandi* „hangalakot” kerestem vissza a Gadamer által idézett Rambach-műben, s abból vontam le súlyos következtetéseket, hogy nem találtam meg a szövegben. Pedig a mű amúgy tele van az applikáció „gondolatával”. Ihletett csak azt a tényt hallgatja el, hogy valójában megtaláltam a Gadamer citálta szavakat, igaz, egy másik szövegben. Egyszerű példán: ha Jancsi azt állítja, hogy a „Morzsa kutyánk, hegyezd füled” sor Kölcsey *Szózat*ában található, akkor nehéz lenne őt azzal mentegeni, hogy az *Anyám tyúkjá* is felfogható egyfajta – háziállatokhoz intézett – szózatként, s egyébként is van *Szózat* című vers. Jancsi ettől még lehetne nagyon derék ember, de kiíratnám a gyereket abból az iskolából, ahol ő a magyartanár. S még csak most következik a kérdés, hogy ki írta a *Szózatot*, ha nem Kölcsey.

Gadamer tévedése elméletileg azért érdekes, mert a sajátos pietista hermeneutika jellegzetességét illusztrálni hivatott idézet a *pietizmus*sal határozottan szemben álló szerzőtől származik. Ez a szembenállás Gadamer saját gondolatmenetében is meghatározó, hiszen éppen a történeti bibliakritika racionalistáival szemben fedezi fel magának a pietista hagyományt. *Klassische und Philosophische Hermeneutik* című írásában például arról beszél, hogy az Ernesti-féle történeti bibliaértelmezés nem képes számot adni a *Szentírás* kerügmaticus értelméről, hiszen ez nem csupán az Újszövetség íróinak teológiai nézeteit összegzi.

Ezen a ponton ezért a pietista hermeneutika (A. H. Francke, Rambach) még mindig különös figyelmet érdemel, amely értelmezéstanában a megértéshez és kifejtéshez hozzacsatolta még az applikációt, így tüntetve ki az „Írás” jelen vonatkozását. Itt egy olyan hermeneutika központi motívuma rejtőzik, amely valóban komolyan veszi az ember történetiségét.⁸

E háttér előtt lesz igazán érdekes, hogy a Rambach-hely mögött a történeti bibliaértelmezés nagy előfutára, Ernesti áll. Már ha Rambach-helyről lehet beszélni.

Az ontológust ugyanis három lökésben éri az ihlet: (a) a „mondatlogika” szerint Gadamer *nem is hivatkozik* Rambachra, s nekem csak a szemem kárp-

⁸ Hans-Georg Gadamer: *Gesammelte Werke*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1986. II, 105. (A továbbiakban: GW)

rázik. (b) Gadamer *nem közvetlenül* Rambachra *hivatkozik*, hanem Morusra, s csak Moruson keresztül Rambachra. (c) Ezen a módon pedig olyan rettenetesen „ismeri” Rambachot, hogy – mint az „egy reflektálatlan dimenzióból” kiderül – Gadamer *megalapozottan hivatkozik* Rambachra. Nem ártott volna persze, ha Ihletett és Ontológus beszélnek egymással, de azért nincs itt semmi ellentmondás. Jó megoldás például: Gadamer ugyan nem Rambachra hivatkozik, de ha hivatkozott volna rá, biztosan igaza lett volna, például azért, mert „az igazság adatik [die es gibt (!)] neki”.

Szembaj és látomás

Ad (a): elég sokan szenvednek az enyémhez hasonló szembetegségben. Írásomban kis listát közöltem – Habermastól Ricoeurig – azokról, akik Gadameren keresztül utalnak Rambachra, valamiért tehát úgy érzik, Gadamer mégiscsak hivatkozott a derék teológusra. Vegyes társaság ez, de nem a legrosszabb. S ha mi mindannyian butaságokat beszélünk Ihletettel szemben, én már akkor is csak megmaradnék a „tévelygőknek” ebben a táborában. (Csak hogy lássa az olvasó, én is tudok tekintélyérveket fabrikálni.) Ad (b): elöljáróban egy technikai megjegyzés. Ihletett a „235-ös számon hivatkozott, Morustól származó citátum”-ról beszél, ez pedig az első német kiadás számozását követő magyar kiadásban a 218. és a 421. oldalon szereplő 206. idézetnek felel meg. A magyar fordításról lekezelően nyilatkozó Ihletett csakis a *Gesammelte Werke* német szövegére utal, alaposan megnehezítve ezzel a magyar olvasó dolgát, aki ráadásul sok német kötetben sem fogja megtalálni az inkriminált idézetet, mert – amint ezt „A filológia bosszújában” jeleztem – *nyomdahiba* következtében torz formában szerepel.⁹ De nyilván megéri így hivatkozni, mert azon túl, hogy megnehezíti az ellenőrzést és kódosít, még előkelő benyomást is tehet. De ha már hosszú német idézetekkel szórakoztatjuk az olvasót, nem árt figyelni. Mivel olyan szépen megemlékezett éles szememről, mégiscsak megjegyezném: Ihletettnél a 15. jegyzettel ellátott német szövegben „*Freiheit des Geistes*” áll. Ez is szép, de az eredetiben „*Feinheit des Geistes*” szerepel. S csak azért teszem szóvá, nehogy további „végzetes tévedéseket” fedezzen fel a kifejezést „finomság” szóval visszaadó magyar kiadásban, rémisztő átokformulával: „a Kisbali hivatkozta hivatalos magyar fordításban”. No meg Ihletett érdekében is áll a javítás, hiszen Gadamer, ha tudomást szerezne e félreolvasásról, mindjárt venné elő a praktert, s okkal, hiszen itt kedves *subtilitását* éppen a *szabadság* ronda, felvilágosult fogalmává írták át.

⁹ Nemzeti önteltség ellen: azért a magyar kiadás sem hibátlan. A 93. oldalon a 13. sorban szereplő „mutatják be” szavak után a fordításból kb. 18 német sornak megfelelő szöveg (GW, I, 115.) kimaradt. Gondolom, elrepült valahová egy flekk a kéziratból. (Külön üdvözléssel Radnóti Sándornak, a mai *Holmi* és az egykori Gadamer-kötet szerkesztőjének! [E tanulmány is a *Holmi*-ben jelent meg, lásd a kötet végi Bibliográfiát. – A szerk.]

Ihletett többször és nyomatékosan ismétli: „Gadamer Morus (és Heidegger) révén tud az applikáció Rambach hermeneutikájában betöltött jelentőségéről.” Továbbá: „Gadamer Rambach munkáját közvetve, Morus összefoglalásában ismeri.” Valójában persze nem tudni, honnan ismeri Gadamer Rambachot. Azt lehet csak tudni, hogyan hivatkozik rá: hol „bevallottan” Moruson keresztül, hol meg közvetlenül. Többnyire az utóbbit teszi. Ilyenkor nyilván látomása támad. Erre az eshetőségre – önmagának ellentmondva – Ihletett külön felhívja a figyelmünket: „De ismeri [mármint Gadamer Rambachot], hiszen más hivatkozásokkor [sic!] oldalszámot is közöl (WuM, 188.; 17-es lábjegyzet).”¹⁰ Érdemes figyelni az argumentumra: ismeri, mert oldalszámot is közöl. Ha én közlök oldalszámot, akkor én is ismerem, amit idéztem? Ihletett szerint nem. 18. jegyzetében azzal gyanúsít meg a sorok között, hogy csak közvetve ismerem forrásaimat, mert „az OSZK-ban folytatott kutatásaim során” én is magából Gadamerből és „a *Theologische Realenzyklopädie* 29. kötetének Rambach címszava alatt közöltekéből” merítettem. Csak köszönettel tartozom a Széchényi Könyvtár segítőkéz munkatársainak, sajnálom, hogy csak bajt hoztam rájuk. Pedig ez ügyben teljesen ártatlanok: katalógusukban ez a ragyogó enciklopédia még ma is csak a 27. kötetnél (a *Publicistica per presse* címszónál) tart. *Horribile dictu*: időnként az Egyetemi Könyvtárban is megfordulok. Ez esetben azonban oda is hiába mentem volna. Tanulmányom először – közel egyéves átfutás után – 1997-ben jelent meg.¹¹ Amikor írtam, legnagyobb bosszúságomra még nem adták közre az enciklopédia Rambachot tárgyaló 28. kötetét, amely csak 1997-ben jelent meg, ezért a benne közöltekre, sajnos, egyáltalán nem „támaszkodhattam”. Ihletettnek tehát, noha szépen halad, vannak még lemaradásai a Kisbali-kutatásban. Ezt azért még könnyen megbocsátanám neki.

A hiba Gadamer körül van, aki valóban bevallja, hogy Rambachot „Morus összefoglalásában ismeri”, ám ez csak annak bizonyíték, aki Gadamer minden szavát szentírásnak veszi. E beismerést ugyanakkor apologétái helyében nem nagyon emlegetném. A feltételezés, hogy Gadamer feledékeny volt, vagy netán összekeverte a céduláit, merő jóindulatot tükröz. Hermeneutikai méltányosság híján azt is mondhatnánk: megtéveszt. Isten őrizz! De tény: *Gadamer nem ismerheti Rambachot Morus összefoglalásában, mert Morus nem foglalja össze Rambachot, kivált nem az Institutionest, s kivált nem a Gadamer által megadott helyen. Morus ott egy árva szót sem szól Rambachról, a nevét meg végképp nem kapcsolja össze a subtilitas fogalmával, ennél fogva – Gadamer állításával ellentétben – nem is értheti azt félre „a felvilágosodás módszereszménye következtében”. Mindezt világosan megírtam „A filológia bosszúja”-ban. Ihletett beállításával ellentétben nem csupán az a kifogásom, hogy az idézet nem szerepel Rambachnál, hanem*

¹⁰ A magyar kiadásban ez a 141. és a 414. oldalon szereplő 16. végjegyzet.

¹¹ Balázs Mihály – Font Zsuzsa – Keserű Gizella – Ötvös Péter (szerk.): *Művelődési törekvések a korai újkorban. Tanulmányok Keserű Bálint tiszteletére.* (Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez, 35.) JATE Régi Magyar Irodalom Tanszék, Szeged, 1997. 263–279.

az is, hogy *Morusnál* *sincs* Rambach-utalás. Állításomat egyetlen módon lehetne cáfolni: ha valaki rámutatna arra a helyre, ahol Morus összefoglalja Rambachot, s ráadásul ott azok a szavak állnának, amelyeket Gadamer tőle idéz. Amíg ez nem történik meg, addig én nem tudok mást csinálni, mint fenntartani ezen állításomat, hiszen a bizonyítás terhe itt annak a vállát nyomja, aki az ellenkezőjét állítja. Ellenőrizni állításomat pedig csak az tudja, aki – ha egyébként nem tartja az éjjeliszekrényén a kötetet – hajlandó meglátogatni a könyvtárat, s kikérni Morus művét. Ihletett ezt nem tette meg, mi több, úgy tesz, mintha nekem csak a közvetlen Rambach-utalással volna bajom, s a közvetettel nem. A „másik” hivatkozásról, ahol Gadamer – úgymond – „oldalszámot is közöl”, csak annyit: az egyáltalán nem „másik”, hiszen ez éppen az a hely – az *Institutiones* 2. oldala –, ahol a *sapienter applicare* szavak állnak, s amelyre Gadamer, mint írásomban megmutattam, Friedrich Lücke kommentárjában (tehát nem *Morusnál*) bukkant. *Summa summarum*, ha már Gadamernél is a hermeneutikai méltányosság gyakorlására volt szükség, mit kellene tennünk Ihletett esetében?

Mit állítunk?

A (c) ihletmenet megértéséhez néhány szót kell szólni magáról az applikációról. Gadamer nem azt a számarányt állítja, hogy a pietisták találták fel az applikációt, s nem is azt a közhelyet, hogy az applikáció szóval jelölt jelenség – az Írás „épületes hatása” – fontos szerepet játszik a pietizmusban. Ennélfogva nehéz lett volna ezek miatt bírálni őt, bár a jóindulatú sugalmazás szerint ennél fogósabb feladatokkal is megbirkóznék. Gadamer azonban egy „hermeneutikatörténeti vázlatot” mutatott be, s nekem ezzel van vitám. Még egyszer, ígérem, utoljára:

A hermeneutika régebbi hagyományában [...] a hermeneutikai probléma [...] következőképp tagolódott: a *subtilitas intelligendit*, a megértést megkülönböztették a *subtilitas explicanditól*, az értelmezéstől, s a pietizmus ehhez harmadikként hozzáfűzte még a *subtilitas applicandit*, az alkalmazást (pl. J. J. Rambach). Ez a három mozzanat alkotná tehát a megértés végrehajtásmódjait. Mindhármát jellegzetes módon „*subtilitas*”-nak nevezték... (IM, 218.)

Ehhez képest én azt állítom, hogy (a) a „hermeneutikai problémát” *sokféle* képpen tagolták a XVI–XVIII. században, de úgy nem, ahogyan Gadamer állítja. (b) A *subtilitas intelligendi* és a *subtilitas explicandi* megkülönböztetését éppen séggel Ernesti, a (pietistákkal vitában álló) történeti bibliakritika egyik kezdeményezője vezeti be a XVIII. század közepén,¹² ennélfogva nehezen lehetne

¹² Vö. Lutz Danneberg: „Siegmond Jacob Baumgartens biblische Hermeneutik”. In Axel Bühler (Hg.):

114 a „régébbi hagyomány” eleme. Ha ugyanis e gadameri kifejezés egyáltalán értelmezhető kronológiailag, akkor az a pietizmus fellépése előtti időkre, legkésőbb a XVII. századra vonatkozik. De olyan pietistáknál sem találkoztam a *subtilitas*ra alapozott felosztással, akik kronológiai okokból már ismerhetik Ernestit. (c) Ennélfogva „a pietizmus” ehhez nehezen fűzhetne volna hozzá „harmadik tagként” a *subtilitas applicandit*, (d) hiszen a *subtilitas* kifejezést egészen más kontextusban használták. (e) Kiváltképp nem áll mindez Rambachra, akinek emlegetett műve már 1723-ban megjelent. „A filológia bosszúja” című írásomban röviden bemutattam, hogy – ha nem „hármás” – milyen tagolódású az *Institutiones*, s a későbbiekben részletesebben visszatérek erre. Az „applikáció” kifejezéshez mindettől függetlenül roppant izgalmas kérdések kapcsolódhatnak. Igen érdekes a fogalom története a XVIII. század hermeneutikájában, különösen fontos a pietizmus vizsgálatánál. Magam is hosszan foglalkoztam e témákkal, de írni sohasem írtam róluk. A *Holm*iban megjelent tanulmányomban sem. Ott csak az érdekelt, miként születik és hat egy fantomidézet. Félrevezető ezért úgy tenni, mintha én az applikáció gadameri fogalmát elemeztem volna.¹³ Egyébként is: ha Ihletett mindazért el akarja verni rajtam a port, amit *nem* írtam meg, akkor egész életét Kisbali-kutatással fogja tölteni. Ezt pedig senki sem kívánhatja neki.

Ne lopd el a léniát!

Anélkül, hogy pótolni akarnám, amit elmulasztottam, néhány dolgot jeleznék, csupán az elméleti tétek érzékeltetésére. Az applikáció, az alkalmazás önmagában végtelenül egyszerű dolgot jelent. Ha azt olvasom, hogy „Isten szeme mindent lát, ne lopd el a léniát!”, akkor vagy megértem e felszólítást, vagy nem (például *nem tudom*, mit jelent a „lénia” stb.). Ha megértettem, megint van (legalább) két lehetőségem. Vagy ellopom a vonalzót, holott tudom, hogy nem volna szabad megtennem, vagy nem. Ha nem lopom el, akkor azt vagy azért teszem, mert valamilyen oknál fogva nem áll módomban ellopni (szemfüles a gazdája, már ellopta más stb.), vagy pedig azért nem, mert tudom például, hogy Isten szeme mindent lát. Ez utóbbi esetben mondják azt, hogy *alkalmazom magamra* a „ne lopd el a léniát!” parancsát. Ebben az értelemben minden normatív (például szakrális) szöveg applikációt tételez fel, s arra tart igényt. Valóban, a

Unzeitgemäße Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994. 101.

¹³ Az összegzést ezekkel a szavakkal zártam „A filológia bosszúja”-ban: „Nem következik viszont az eddigiekből, hogy irreleváns lenne a pietizmus hermeneutikatörténeti szerepe. Továbbra is kérdés, hogy milyen kapcsolatban áll Gadamer programja a pietista hagyománnyal. Amint általánosan is áll kellene gondolni a gadameri értelmezéstan és a hermeneutikatörténet viszonyát. Ehhez azonban már *nem elég a megsértett filológia bosszúja*, elmélyült filozófiatörténeti és filozófiai elemzésre volna szükség.” Ott még kiemelés nélkül. (Lásd kötetünkben: 105. – A szerk.)

„ne lopj!” bibliai parancsát nem úgy szokás érteni, mintha tulajdonelméleti vita lefolytatására szólítanának fel bennünket. Az érdeklődő, ám *hermeneutice* érintetlen olvasó most emeli fel a fejét: mi a baj ezekkel a trivialisokkal? Gadamer álláspontját durva leegyszerűsítéssel úgy lehetne jellemezni, hogy ő – amúgy jó okkal – mélyen problematikusnak találja az imént felidézett sémát, miszerint egyszer megértjük a szöveget, másszor meg alkalmazzuk. Feltételezése szerint nincs szó két fázisról: már a megértés elemi szintjén is számolnunk kell a lehetséges alkalmazás szempontjaival. Ezért alapvető szerinte az applikáció fogalma a megértés vizsgálatában. Felismerését Gadamer bonyolult elmélet keretében fejti ki; meggyőződésem szerint nincs igaza. Ám azt, hogy kérdésfeltevése termékeny, csak kevesen tagadták, magam pedig soha nem tettem ezt. Mi több, még hivatkozásainak is igyekeztem utánajárni.

A kutakodás során nem a (tagadhatatlanul jó mulatsággal szolgáló) leleplezés vágya, hanem a történelmi kíváncsiság (tudom, tudom, majd meggyódom!) vezérelt. Itt már más a helyzet, hiszen míg azon lehet vitatkozni, hogy Gadamer olvasott-e egyes pietistákat, azon már aligha, hogy *a pietisták nem olvastak Gadamert*.¹⁴ Igaz, nem is idézik őt, ennél fogva persze a fenti sémát sem kérdőjelezi meg. Akármit jelent is náluk az applikáció, a „hermeneutikai problematika” tagolásában fenntartják a szöveg megértésének mint kognitív vállalkozásnak és a szöveg affektív-praktikus hatásának a megkülönböztetését, mint mindenki a XVII–XVIII. században. Más kérdés, hogy sok képviselőjük számára a megismerés különös, természetfölötti formáját tételezi fel a Szentírás megértése, vagy ha mást nem is, a „szív” ellenőrzése alá vonják a megismerést.¹⁵ E megoldásnak is lesznek elméleti következményei, de a hermeneutika *szerkezetét* nem érinti, legfeljebb annyit kíván meg, hogy valamivel többet kell imádkozni a szent szöveg olvasása előtt. Viszont a Szentíráshoz való – akár elméleti, akár gyakorlati – viszonyt tényleg attól teszik függővé, miként tudják fokozni a szöveg épületes hatását. A szent szöveg életvitelre gyakorolt hatására vagy a prédikációra (az „alkalmazásra”) való összpontosítás azonban önmagában még egyáltalán nem pietista vonás. Az Ihletett citálta rambachi óhajt, hogy „erősítse Isten gyermekeinek a szívét”, bármely felekezethez és irányzathoz tartozó keresztény lelkipásztor, pap megfogalmazhatja, akár *subtiliter*, akár *nem subtiliter* applikál. Aki ezt tagadja, nemcsak nem ismeri, de sérti is a többieket. A pietizmus jellemzésénél azonban az a kérdés, *miben áll* a várt hatás, *s milyen feltételek* mellett következik be. Az ezekre adott feleletekkel lehet megragadni a pietista teológia és hermeneutika sajátos vonásait részint a protestáns ortodoxiához, részint a

¹⁴ Minden további nélkül el tudok képzelni persze olyan hermeneutikai álláspontot, amely szerint a pietistákat úgy kell elemezni, mintha már olvasták volna Gadamert. De a köteles szerénységen túl mi akadályozhatna meg abban a feltételezésben, hogy Kisbalit is olvastak?

¹⁵ Iohannes Albertus Bengelius: *Gnomon novi testamenti*. Ed. secunda. Io. Fried. Gaum, Ulmae, 1763. Praefatio, 2. §.

116 racionalista vagy a történeti bibliakritikához viszonyítva, hiszen a pietisták maguk is harcos vitákban fejtették ki álláspontjukat.

Üdvösség és szakirodalom

Az applikáció fogalmával körülírható jelenség elsődlegesen kor-, egyház- és tudománykritikai keretben kap jelentőséget náluk. Úgy látják, hogy az egyház gyakorlatában elvált egymástól a hit hirdetése és gyakorlata, s e szakadás különösen látványosan jelenik meg a Szentírás tanulmányozásában. Az egyetemeken pogány dolgokat tanulnak (*ergon*), miközben az Ige mellékes lesz (*parergon*).¹⁶ S ha forgatják is a Bibliát, csak tudósok lesznek – „*der Schrift Meister*” –, minden lelki haszon nélkül.¹⁷ Pedig az igazi kereszténység nem „a tudás-ban, vélekedésben és fecsegésben, nem is a magas spekulációkban” áll.¹⁸ Ez a tudóskodás nem egyszerűen a nevetséges, de ártatlan *vanitas* világa, itt egyenesen a Gonosz mesterkedik. A Sátán ugyanis nemcsak a tudatlanságból rakja palotáját, hanem úgy is, hogy „visszaélnék a tudással”, ezért emlékeznünk kell: „Isten országa nem szavakban (és tudásban), hanem az erőben lakozik”, ahogyan Francke parafrázálja Szent Pált.¹⁹ A pietisták ennél fogva ki nem fogynak a tudós szerzőket szidalmazó, sokszor igen választékos durvaságokból. Egy „ontikusra” még a fejüket sem kapnák fel. E teológusok antiszcientisták – többek között ezért is oly kedvesek a hasonló érzülettől áthatott Gadamernek. A betűfaló szobatudós, a hiábavaló erudíció ostorozásának reneszánsz és posztreneszánsz kulturkritikai közhelyei Spener és Francke elkötelezett tanítványainál a *személyes üdvözülés* kontextusába kerülnek. Aki sok szakirodalmat nyálaz át, netán minden könyvet olvasott, amelyre hivatkozik, az nem csupán ostoba számár lesz, akivel nem állnak szóba a lányok, de egyenesen a pokolra kerül. (Ami azért nem akadályozza meg az egyetemi karriert befutó pietistákat, hogy százszámra gyártsák a lábjegyzeteket.) Ez a tudás- és tudománybírálat adja tehát az applikáció fogalmát – és nem a „hangalakját” – meghatározó kontextust. A tudós hiúsággal, a magamutogató olvasottsággal szemben a tanultak életbeli alkalmazása a fontos: nem az eszeség, hanem a jámborság, az Istennek tetsző élet. Az igazi teológia „nem a pusztá tudásban vagy szemlélődésben, hanem inkább az akarat és az affektusok kormányzásában áll, amelynek a célja nem a tanítás, hanem a jobbítás”, mondja A. H. Francke.²⁰ Ezt

¹⁶ August Hermann Francke: *Timotheus zum Fürbilde allen Theologiae Studiosis Dargestellet*. Joh. Friedrich Zeitler, Halle, 1695. 22–23.

¹⁷ A. H. Francke: *Idea Studiosi Theologiae, oder Abbildung eines der Theologie Beflissenen, wie derselbe sich zum Gebrauch und Dienst des Herr, und zu allem guten Werck, Benebst einem Anhang, Bestehend in einer Ansprache an die Studiosos Theologiae zu Halle*. Die fünfte Auflage. In Verlegung des Wäysenhauses, Halle, 1758. 50.

¹⁸ Uo. 47.

¹⁹ Uo. 95. (vö. Kor 4,20).

²⁰ A. H. Francke: *Timotheus*, 31.

a jobbítást azonban nem lassú folyamatként kell elképzelni, hanem egy szempillantás alatt bekövetkezett fordulatként, ébredésként, újjászületésként. A megvilágosodás „hirtelen sugárban éri az embert Isten Igéjéből”.²¹

Mit eredményez mindez a hermeneutikára nézve? Hermeneutika alatt nem bármit értek, ami hittel, Szentírással kapcsolatos, vagy előfordul benne a „megértés” szó, hanem azt az *elkülönült*, önálló kérdésekkel, módszertani elvekkel és e metodikai különállás tudatával rendelkező diszciplínát, amely a pietista mozgalom indulásakor alig egy évszázada ugyan, de már létezik. Ez természetesen nem azonos az egyetemes hermeneutika – heideggeri eredetű – gadameri fogalmával. Az értelmezéstan történetéről beszélve azonban maga Gadamer sem akarja, hogy a történeti hermeneutikát közvetlenül saját programjával azonosítsuk. Ellenkezőleg, érvelési stratégiájának fontos része, hogy a „hagyományos hermeneutikával” szembeállítsa Heidegger vállalkozását (IM, 188.). Ezt a hagyományt bírálja, hiszen – úgymond – leszűkíti a megértés „problémahorizontját”, de semmiképpen sem mossa össze az „univerzális” megértéstannal. Más kérdés, hogy e hagyomány rekonstrukciója során Gadamer olyan szempontokat érvényesít, amelyek csakis saját elméletéből erednek, s amelyek a vizsgált tradíciók előfeltevései felől nem igazolhatók.

A pietizmus egyik legfontosabb alapelve talán az, hogy az Írás megértése feltételez valamely nem természetes adottságot, többnyire az inspirációt, vagy ahogyan egy anonim szerző írja a XVIII. század elején: az Írást ugyanabban a szellemben kell olvasni, mint amelyben leíratott (ti. a szentlélek sugalmazására).²² Ezért tanulmányozásához nem elegendők az emberi műveknél megkövetelt képességek, hanem szükség van még a „valóban magából az Igéből elősugárzó kegyelmi fényre” is.²³ Ez a fény pedig vagy elért bennünket, vagy nem. Az Írás mintegy magát olvastatja, s vagy értjük, vagy nem.²⁴ A hermeneutika mint az értelem feltárásának – Ernesti *majd* úgy fogja mondani: a *subtilitas interpretandi* – eszköze elveszíti önálló jelentőségét. De a feltárt értelem kifejtésével – igen, ez lesz a *subtilitas explicandi*, ha nem a pietisták foglalkoznak majd vele – sem kell sokat bíbelődni. Vitatkozni nem kell, az értetlenek majd a pokolban elgondolkodnak a „nehéz helyek” szubtilis kérdésein. S ha Gadamerre hivatkozva ismét a prédikáció mint értelemkifejtés fontosságát emlegetik nekünk – mintha bizony a szószéki igehirdetés csakis a pietisták biznisze lett volna –, érdemes emlékeztetnünk rá, hogy a radikálisabb pietisták számára a prédikáció is felettebb gyanús. Bengel éppenséggel a magát megvilágosodottnak tekintő kor

²¹ Johann Albrecht Bengel: *Von göttlichen Dingen. Drei Aufsätze über Bibel und Gebet... mit seinem selbstverfassten Lebenslauf*. Neu hg. Wilhelm Keller. Evang. Missionsverlag, Stuttgart–Basel, 1937. 55.

²² *Academische Klugheit eines christlichen Studiosi Theologiae, seinem guten Freund, der A. 1707. die Sächsische Universität Jena zu besuchen abreisen wolte, aus wohlmeynenden Gemüth...* Von M. J. C. N. D. u. P. z. L. Verlegung des Wäysenhauses, Halle, 1758. 9.

²³ Uo. 10–11.

²⁴ „*Sic se habet Scriptura sacra. Capiat quilibet, quod capit: cetera exagitare parcat.*” (I. A. Bengelius: *Gnomon, Praefatio*, 15. §.)

118 járványának vagy ragályának tekinti erőltetését. Indoka is világos: noha lehet valamiféle hatása, a szószéki beszéd mégiscsak emberi, mégpedig retorikai mű, amely „vélt épülés” helyett „szép leleményekkel” bűvöl el, főként a „fület gyönyörködteti”, egyenesen megsemmisítve ezzel magának az Igének a hatását.²⁵ Mert az önmaga értelmét hordozó írás esetében az interpretációnak egyetlen igaz formája van: a Szentírás közös és „nyilvános felolvasása és hallgatása”,²⁶ minden kommentár nélkül. A szöveg hatására való koncentrálással tehát – ha a végső konzekvenciákat is levonják – gyakorlatilag *felszámolják a hermeneutikát* mint a szöveg *értelmének* feltárását és kifejtését célzó, módszerében önálló kognitív vállalkozást (még mondani is szörnyű: tudományt). Az applikáció azért sem lehet a „csatolt” *harmadik rész*, mert ha megszűnik a többi rész *önállósága*, egyáltalán nem is lesz semmiféle *része* a „hermeneutikai problémának”.

Szublímált hermeneutika?

Amikor az applikáció kifejezést használják, akkor elsősorban a hívő attitűdjére utalnak, arra a hívőre, aki feltétlenül alárendeli magát az Ige hatalmának. Ennek a követelménynek azonban önmagában semmiféle speciális hermeneutikai jelentése nincs. Egy roppant érdekes helyen például A. H. Francke az *imitatio Christi* programja mellé tesz ki kérdőjeleket. Úgy látja, hogy ha a hívő túlságosan komolyan fogja venni ezt az elvet, állandóan a tükörbe fog bámulni, mert folytonosan azt kutatja, olyan-e már, mint Krisztus, s vizsgálódásai során aztán mértéktelenül felértékeli saját énjét. E felpuffasztott egót eredményező *imitatio*val szemben vezeti be az *applicatio* fogalmát, az „Istennek teret adó tapasztalat” értelmében. E kifejezés ennél fogva a pelagiánus illatú, mert mégiscsak valamiféle aktivitást feltételező utánzás ellenében a Krisztushoz való viszony végletesen passzív oldalát emeli ki.²⁷ Az applikáció itt az a folyamat, amelyben a hívő kiüresíti önmagát. Ennek a fogalomnak tehát semmilyen specifikus hermeneutikai tartalma nincs, hanem a hívő radikális pietista modellben elgondolt attitűdjét írja le Krisztussal szemben. Ennek az általános teológiai fogalomnak, illetve a benne elgondolt összefüggésnek lehetnek természetesen *következményei* az ugyanezen teológiai keretben elgondolt hermeneutikára nézve is, de maga a fogalom nem hermeneutikai eredetű és tartalmú. Ahogyan a szorosan idekapcsolódó *krisztológiai* megfontolások sem képezik a hermeneutika sehayadik „részét”. Lehet persze ragaszkodni ehhez a megoldáshoz is – ekkor a hermeneutika maga lesz a vallás. Nekem pedig csak egy kérdésem marad: melyik templomban kell meggyónnom istenkárom-

²⁵ J. A. Bengel: *Von göttlichen Dingen*, 48–49.

²⁶ Uo. 47.

²⁷ Vö. Herbert Stahl: *August Hermann Francke. Der Einfluss Luthers und Molinos auf ihn*. W. Kohlhammer, Stuttgart, 1939. 292–293.

ló dolgozatomat (már ha nem a gyors máglyahalál az azonnali büntetésem). Ha viszont a józanabb megoldás mellett maradunk, s az applikáció franckeai fogalmának hermeneutikai következményeit firtatjuk, akkor fontos, ám a pietizmusról formált gadameri leleménnyel ellentétes eredményre jutunk. A hermeneutikai probléma kiindulópontja a szöveg és a megértő jelene közötti időbeli távolság, s a hermeneutika feladata, hogy megbirkózzék a belőle fakadó nehézségekkel (IM, 207–208.). Nos, az *applicatio* e franckeai fogalmában rejtlő imperativus éppen arra vonatkozik, hogy a hívő számolja fel jelen állapotát. Nem a „távolságot” hidalja át, hanem a jelen kiiktatásával értelmetlenné teszi magának a távolságnak itt alkalmazott metaforáját, mivel ez a megszüntetés nem hermeneutikai eszközökkel történik, nem a hermeneutikán belül, hanem azt megelőzően játszódik le. A fogalom gadameri specifikumával – a megértés „jelenvonatkozásával” (GW, II, 105.) – ellentétben tehát az „alkalmazás” éppenséggel a hívő jelenének, aktuális állapotának felszámolásához vezet. Rendkívül jellemző, hogy amikor Francke arról beszél, hogy a teológushallgatónak tanulmányai során a „lelkület” vagy „érzület [*Gemüth*] applikációjára” kell törekednie, akkor ezt a követelményt nem csupán a Szentírással kapcsolatban fogalmazza meg, hanem a Szentírást értelmező szövegekkel – „a hermeneutikai és exegetikai olvasmányokkal [*lectiones Hermeneuticae und Exegeticae*]” – szemben is. A hermeneutika feltételezi ezt az applikációt, tehát azt az attitűdöt, amellyel az olvasó képes felfogni a szövegben rejtlő isteni erőt. A hermeneutikai olvasmányokban ugyanis, már ha jók, éppenséggel a szerzőikre kiáradó kegyelem nyilatkozik meg,²⁸ s figyelmes olvasásukkal ebből részesedhetünk. Az applikáció ezzel – a helyzethez illően fogalmazva – mintegy szublimálja a „hermeneutikai problémát”. Beszélhetünk tehát a pietizmusban az alkalmazás kitüntetett szerepéről, de ezt ekkor nem mint új típusú hermeneutikát s kivált nem a hermeneutika harmadik részét kell bemutatni, hanem mint az önálló „hermeneutikai problematika” felszámolásának lehetőségét. Gyakorlatilag azonban ezt a lehetőséget mégsem viszik végig – ez teszi értelmessé a mai értelmező számára a pietista hermeneutikáról való beszédet. S éppen annak arányában fogunk több vagy kevesebb hermeneutikát találni e szerzőknél, amennyire maguk is megkülönböztetik és elválasztják egymástól a szigorúan vett értelmezést és az applikációt.

Házvezetés és interpretáció

Ennélfogva a pietista hermeneutika specifikumát sem az applikáció fogalmával kell megadni. Ha a szöveg magában hordja értelmét, akkor a vele való foglalkozás – a hermeneutika – elsősorban nem a szöveg normatív értelmének a fel-

²⁸ A. H. Francke: *Idea*, 103–104.

120 tárását, hanem magának a normatív szövegnek a biztosítását jelenti: ahogyan Bengel *Gnomon*­jában áll: „*Sic habet textus, non aliter. Hoc nomen, hoc verbum, haec particula...*”²⁹ Innen a pietista Szentírás-értelmezést végig jellemző fantasz­tikus feszültség: egyik oldalon az iszonyatos aprómunka, a végső és hiteles szöveg minden betűjéért külön-külön megvívott küzdelem, a másikon pedig a legkalandosabb értelmezések, amelyeknek még az interpretátor fantáziája sem szabhat határt. Kivált nem esze vagy értelme. Amikor a pietista Szentírás-­kutatók elmerülnek a kéziratok eltérő verzióinak vizsgálatában, akkor nem egyszerűen filológusi hajlamaikat követik. Magatartásuk pontosan megfelel legfontosabb teológiai elveiknek, egyrészt az *üdvörténet* sajátos felfogásának, másrészt a *Szentírás státusára* vonatkozó nézeteiknek. Az isteni ökonómia a pi­etistáknál igen szigorú értelmet nyer. Feltételezi, hogy az emberi történelem teljes ténszerűségében isteni szándékokat tükröz és hordoz. Az isteni terv azonban végső soron átláthatatlan. Az emberi tudás szempontjából a történe­lem tele van fölösleges büntetésekkel és jutalmakkal, mind az egyes egyénekre, mind az egyes népekre nézve, ám ezek a „kerülők” az isteni gondolkodás néző­pontjából értelemmel bírnak.³⁰ A történelem legapróbb részletében is az isteni „házvezetés” nyilvánul meg, ebből következően a történelemnek nincs kihagy­ható vagy lényegtelen része, részlete: minden lényeges. Fakticitás és isteni lé­nyeg ilyen közvetlen egybeesése semmilyen helyet nem hagy az egyéni döntés­nek. Kevésbé radikális felfogásban a történelem kiterőit és a „rosszat” a bűnös ember szabad akaratával is lehetett indokolni. Itt erre a könnyed *theodicaeára* nincs mód. A szabad akaratból fakadó döntéssel nem állítható szembe a „tisz­ta” isteni szándék lepárolt értelme. Ellenkező úton kell haladni, s a hibás vagy rossz emberi döntésben is föl kell ismernünk az isteni szándékot. Azt kell ku­tatnunk, miért akarta Isten, hogy a hibás döntés megtörténjék. Csak azt értjük meg, amit az ő szándéka megnyilatkozásaként fogunk fel.

Az üdvökonómia az *exegetikában* is leképeződik. A Szentírás szövegében nincs olyan apró elem, amely ne ugyanúgy Isten szándékából került volna bele, mint a legfontosabbnak tartott kijelentés. Ami az Írás tanulmányozása szempontjából azzal a technikai következménnyel jár, hogy nincs előre adott rendező séma. Már maguknak az elemeknek a hierarchiába állítása is bajt okozhat, hiszen a szövegre önkényes, emberi tételezést kényszerít. Innen eredeztethető egyébként a hangos közösségi *felolvasás*­nak mint az interpretáció alapformájának kitün­tetése: puszta felolvasással nem erőltetnek rá a szövegre semmilyen előzetes mintát, sorrendet stb. A szövegben minden egyformán fontos és lényeges. Nincs semmilyen előzetesen adott szelekciós szempont: „illendő is tehát, hogy *min­dent*, amit Isten elébünk tár, mélységes tisztelettel, háládatossággal és a tanulás vágyával fogadjunk, nehogy gőgös szívünk­re hallgatva ezt-azt mint haszontalant

²⁹ I. A. Bengelius: *Gnomon*, Praefatio, 16. §.

³⁰ J. A. Bengel: *Von göttlichen Dingen*, 49.

elvessünk vagy kidobjunk”.³¹ Ebből következően a Szentírás a maga egészében s minden részletében egyaránt és egyszerre fontos.

A hatástörténet ura

A rendszeres írásmagyarázat elveként ez csak akkor működik, ha feltételezzük, hogy a szent szöveg értelme a teljességében mindenkor és folyamatosan feltárulkozik, végső soron *függetlenül* a megértésére irányuló erőfeszítéseinktől. A Szentírás ebben az értelemben radikálisan tér el a többi – emberek által írott – szövegtől. Miközben a XVII–XVIII. században a hermeneutika (így a Gadamer által kifogásolt történeti bibliakritika) részben abban az irányban halad, hogy kimondják: a Szentírás megértésének ugyanazok a szabályai, mint amelyek az emberi művek interpretációját irányítják, a pietisták még erőteljesebben és megújult hangsúlyokkal emelik ki a Szentírás különállását. Az isteni jelleg nem csupán a Szentírás *eredetében* vagy *tartalmában*, végső *értelmében* mutatkozik meg, hanem abban is, ahogyan a szöveg *létezik* és *hat*. Önmagában hordja értelmét, azaz maga gondoskodik arról, hogy megértsék. S ha nem értik meg, akkor is maga a Szentírás zárul be az értetlenek előtt. Nincs szükség tehát fényre, hogy lássuk, mi van benne. Ellenkezőleg, a Szentírás maga a Nap, amely – mint Bengel mondja – *nemcsak a fény forrása, hanem a látásé is*: „az isteni Igének megvan az ereje, hogy még a vakokat is látóvá tegye”.³² Még a Szentírás mindenek fölött álló voltának is az szolgálatja az egyetlen, de mindennél súlyosabb bizonyítékát, hogy a Szentírás mindenek fölött állónak mondja és di-cséri önmagát.³³ A megértésére irányuló specifikus vállalkozás – s ezt továbbra is lehet hermeneutikának nevezni – maga is a Szentírástól függ. A szöveg ennél fogva ura saját értelmezéstörténetének: kikövetkeztethető belőle, miként fogják érteni. Bengel például magából a Szentírásból vezeti le a Szentírás értelmezésének korszakait.³⁴ Ugyanakkor az egyháztörténet szakaszai is a Szentírás sorsával függenek össze:³⁵ a Szentírás nem csupán saját hatástörténetének, de a *történelemnek is ura*. E transzcendens erő a szöveg grammatikai és logikai szerkezetében is megmutatkozik. Az isteni szövegben a dolog és a szó tökéletes egybeeséséről van szó. E régi követelményt a pietisták megfejelik: az isteni igének tökéletesen megfelel a hallása vagy olvasása nyomán a lélekben támadt *benyomás* is. Amint az Írás az üdvtörténetben a hatástörténet ura, logikai-grammatikai értelemben is magában foglalja és meghatározza saját hatását. Az emberi szöveg is lehet világos és érthető, de ekkor – mondhatni – nem érdemes érteni,

³¹ Uo. 50.

³² Uo. 43.

³³ Uo. Ennek az „örök körforgásnak” a „dicséretéhez” pedig vö. Lessing: GW, VIII, 171–172.

³⁴ Az egymásra következő s önmagukon belül az egész szerkezetét ismétlő korszakokat a *nativa, moralis, arrida, rediviva, polemica* szavakkal jellemzi. (I. A. Bengelius: *Gnomon*, Praefatio, 5. §.)

³⁵ „Scriptura ecclesiam sustentat: ecclesia Scripturam custodit.” (Uo.)

122 mert lapos vagy semmitmondó. Ha pedig a szöveg mély értelmű, akkor rettentő nehezen érthető. Az isteni szöveg azonban egyszerre kimeríthetetlenül mély és könnyen érthető.³⁶ *Profunditas* és *facilitas* együttjárásából a *hermeneutica sacra* (s csakis a *sacra*) paradox helyzete áll elő. Mivel az Írás természetfeletti erejénél fogva teljesen áttetsző és érthető, ezért minden hermeneutikai hókuszpókusz felesleges. A tanulatlan emberek, mondják, többnyire sokkal jobban értik az Írást, mint a szótárbabáló tudósok. A hermeneutika már mint vállalkozás is elítélhető. Kinevethető, mint ócska hiabavalóság, s megvetendő, ha azon a velejéig bűnös előfeltevésen alapul, hogy a megértő saját erejénél fogva képes az interpretációra.³⁷ Ugyanakkor az Írásban rejlő *profunditas* következtében az ember soha nem mérítheti ki ezt a végtelen értelmet, ezért az értelmezéseknek sosincs vége, az értelmezés mindig újrakezeshető. Hermeneutika az egész világ. Nincs olyan mondandó, amit ne lehetne a Szentírás meghatározott helyeinek értelmezéseként is kifejtteni. Az egész meteorológia benne van Jób 38. szakaszában.³⁸ E végtelen értelem kifejtése a legváltozatosabb technikákkal történhet. Az Írás hermeneutikája az interpretáció művészetének teljes – logikai, grammatikai, retorikai, filológiai – örökségét magába emelheti, hiszen ezeknek pusztán *technikai* érvényt tulajdonít, lévén az igazságról való megbizonyosodás nem rajtuk múlik. A filológiai és retorikai hagyomány az igazsággal szemben közömbös „technikává”, *ad hoc* szabályok gyűjteményévé válik (*auxilium, medium, instrumentum, adminiculum*) a pietista hermeneutikában. Ezt ennél fogva nem a módszer hiánya vagy éppen a módszerellenesség jellemzi – noha a racionalista hagyomány felől a pietista értelmezéstan sokszor kusza szabályok és fantasztikus ötletek keverékének látszik –, hanem az, hogy elvágják a módszer és a Szentírás igazsága közötti kapcsolatot. Az Írás igazsága az értelmezés módszerétől függetlenül is szilárdan áll. Ellenkező folyamat játszódik le azoknál a szerzőknél, akik – mint S. Baumgarten vagy Ernesti – elválasztják egymástól az Ige és a Szentírás fogalmát, s az értelmezés módszerét az Írás igazságáról való megbizonyosodás útjának tekintik. Durva sarkítással: a pietista modellben az Írás értelme a hermeneutika *előtt* és a hermeneutikától *függetlenül* adott, a történeti bibliakritika számára ez az értelem a hermeneutika révén és a hermeneutikán *belül* születik meg és tárul fel.

A pietista Gadamer

Az itt adott vázlat természetesen nemcsak leegyszerűsítő, de *tendenciózus* is. Úgy próbáltam ugyanis képet rajzolni a pietista értelmezéstanról, hogy viszonylag könnyen megmutathassam, milyen kapcsolatban állhat Gadamer

³⁶ Uo. 14. §.

³⁷ J. A. Bengel: *Von göttlichen Dingen*, 61–62.

³⁸ Uo. 6o.

koncepciójával. Én ugyanis azt állítom (s itt tényleg csak állítom, vagy még inkább: csupán jelzem a lehetséges állításaimat), hogy Gadamer nem véletlenül emeli ki hermeneutikatörténeti vázlatában a pietistákat. Ihletett ugyan most bizonyosan azt fogja érezni, hogy én nem is kettő, hanem három vagy négy dolgot írtam egymásba. Most azonban már nem is rá számítok, és meggyőződésem, hogy sokan lesznek, akik átlátják a következőket. (a) Gadamer *hermeneutikatörténeti rekonstrukciója* s ezen belül az, ahogyan a pietista értelmezéstant bemutatja, téves és nem tartható. Az applikáció fogalmának történetét mindenképpen másképp kell elmondani ebben a történetben. (b) Gadamer *hermeneutikai koncepciója* belső rokonságban áll a pietista hagyomány néhány – és nem feltétlenül speciálisan hermeneutikai – elemével. (c) Félrevezető e rokonság gadameri interpretációja: *önértelmezésével* ellentétben *nem* a hermeneutika részeként bemutatott applikáció fogalma teremti meg a kapcsolatot közte és a pietisták között. (d) A téves történeti önértelmezés az általános koncepció, az „univerzális hermeneutika” ellentmondásait tükrözi, s alapjában véve annak a következménye, hogy Gadamer nem tudatosította és tisztázta elmélete egyik legfontosabb, ám korántsem magától értetődő, ennél fogva indoklásra szoruló előfeltevését. Végletes leegyszerűsítéssel: ha Gadamer egyetemesnek szánt hermeneutikája érvényes valamilyen szövegre, akkor ez a szöveg nem más, mint az önmaga értelmezését és hatástörténetét uraló, az olvasó szöveggel szembeni önállóságát megszüntető, ám e függésben egyszersmind az olvasó létét megalapozó, egyszerre mély és világos *Szentírás* – úgy, ahogyan azt a pietisták elgondolták. Nem véletlen azonban, hogy a pietisták hangsúlyozottan kitarítottak a *hermeneutica sacra* mellett, hiszen ezzel az erővel semmilyen más textus nem rendelkezik, csak a *Szentírás*. Gadamer azonban, amikor egyetemes – elvileg minden szövegre és minden megértésre érvényes – hermeneutika alapjává teszi e modellt, minden szöveget szakrális szöveggé avat. Eközben nem tisztázza, mi e generalizáció alapja. A „klasszikus”-ra vonatkozó megfontolásai például a szent szöveg világi mását teremtik meg, úgy, hogy közben szép lassan eltűnnek a *teológiai* előfeltevések.³⁹ S nem is csupán az okozza a nehézséget, hogy a hermeneutika teológiai alapokon nyugszik, hanem az is, hogy az általános elméletből hiányoznak az „eredeti” – s a megértésfogalom szempontjából konstitutív – teológiai megkülönböztetések (például az isteni és az emberi szöveg differenciája stb.). A hangsúlyt azonban nem csupán arra helyezném, hogy egy univerzális igényű elméletnek rejtett speciális – jelesül teológiai – alapzata van, hanem arra, hogy Gadamer *sajátos*, igen erős feltételeket megfogalmazó *teológiai modell* mellett kötelezte el magát. Történetileg a pietista szentírásfogalom e modell egyik legérdekesebb, példászerű kimunkálásának tekinthető. Ezért beszélnek *belső rokonságról* Gadamer

³⁹ Vö. Joël Weinsheimer: *Philosophical Hermeneutics and Literary Theory*. Yale University Press, New Haven – London, 1991. 124–157.

124 és a pietizmus között. Ismételném: nem csupán az okozza a nehézségeket, hogy általában a szent szöveg mintájára kezel minden szöveget, hanem az is, hogy *e szakralitás sajátos formáját tételezi fel*. Csak a keresztény hagyományon belül is ezernyi más módon lehet még elgondolni, mi adja a Szentírás különösségét. A Gadamer által elfogadott minta szerint, amelynek történeti előképét a pietistáknál is megtalálhatjuk, az Írás szakrális, isteni volta kitüntetett módon a szöveg értelmezővel szembeni *hatalmában és hatásában* mutatkozik meg. Az értelmezőnek nincs szövegtől független létezése. A szövegben lévő isteni erő érvényesül a szöveg recepciójában, s visszafelé: a szöveg isteni volta kifejezetten ezzel a hatással azonosítandó.⁴⁰ A hívő újjászületik az Írás olvasásakor – valójában az olvasás során születik meg –, egyben pedig ez az újjászületés a szövegben lakozó isteni erő egyetlen bizonyítéka. Ha a Szentírás e sajátos elképzelésmódját általánosítjuk, s „kitakarjuk” belőle a teológiai komponenseket, megkapjuk a gadameri értelemben vett *applikációt*. Durván, de világosan szólva: e fogalom nem más, mint a Szentírás ama teológiai modelljének általánosított s egyben szekularizált változata vagy maradéka, amelyet a pietistáknál is megtalálhatunk. Gadamer hermeneutikatörténeti fantomidézete mögött ez az elméleti feszültség rejtőzik, s ennek az általánosításnak a következménye, hogy Gadamer megtagadja az *applikáció* fogalmát azoktól, akiknél annak tartalma nem illik bele a rejtett teológiai modellbe.

Az ellenség keze

Ezért nem látja Gadamer, hogy az *applikációt* a pietizmuson kívül is jól el lehetett gondolni, noha ott sem válik a hermeneutika „részévé”, ahogyan a pietistáknál sem. Az ortodoxok s kivált a racionalista protestáns teológusok természetesen másként kezelték a Szentírás tanulmányozásának ügyét, mint a pietisták, mégsem hagyták figyelmen kívül az alkalmazás kérdéseit. A keresztény hagyományon belül általában sem sok olyan szerző akadhat, aki arra buzdítana, hogy mindegy, miként élünk, jók vagy gonoszak vagyunk, fő, hogy sok szerzőt idézzünk, és ne tévesszük el a rendhagyó igéket. Magyarán: a dogmák és hittartalmak életbeli alkalmazásának sürgetése nem pietista hitbizomány. Ebben az értelemben a nem pietista számára is témát ad az *applikáció* jelensége, sőt: neki ad *elkülönült* és jól azonosítható témát. A kifejezésnek ennél fogva az ellenoldalon is kritikai értelme van. Sőt az *applikáció* mint kifejezetten *hermeneutikai* stratégiára utaló fogalom is a *pietizmus bírálataból* s

⁴⁰ G. L. Bruns érdekes tanulmányban mutatja be a protestáns írásértelmezés és az egyetemes hermeneutika közös és rokon vonásait, s egyenesen odáig megy, hogy Gadamert „világi [secular] Lutherként” emlegeti (Gerald L. Bruns: *Hermeneutics Ancient and Modern*. Yale University Press, New Haven–London, 1992. 158.). A Gadamert a „lutheránus” modellen belül a pietizmushoz közelítő jegyeket én éppen az olvasó/hívő szövegtől független létezésének feladásában, a szakralitás és a hatás összekapcsolásában látom.

nem a pietisták *önértelmezéséből* eredeztethető. Nem véletlen, hogy a Gadamer „végső” forrását jelentő, már későbbi felfogást tükröző Lücke-hely is *ellenséges* az applikáció vélt kitüntetésével szemben. Az sem véletlen, hogy Lücke annak a Semlernek a követője, aki – Ernesti kezdeményezéseit elismerve – magának tulajdonítja a (történeti) értelmezés és a jelenkori alkalmazás szigorú fogalmi és módszertani megkülönböztetését.⁴¹ Ez a megkülönböztetés Semlernél már speciálisan hermeneutikai jelentőséggel bír, hiszen éppen ezen alapul saját értelmezéstana. Kritikai értelemben pedig két irányban indulhat el az érvelés. Egyrészt elmarasztalja a kortárs hermeneutákat, mert figyelmen kívül hagyta a megkülönböztetést, összezavarva így az értelmezés eltérő feladatait, másrészt pedig a már bevezetett különbség kategóriáival úgy elemzi a pietistákat, mint akik felfordították helytálló sorrendjüket. A fanatikusok, mondja Semler, nagy kárt okoztak a hitnek és az egyháznak, mert „rossz helyre” tették az alkalmazást. Érve pofonegszerű: előbb tudnunk kell, mi az, amit Isten valóban kér tőlünk, s csak aztán kezdhetünk bele ennek megvalósításába.⁴² Ellenkező esetben ugyanis a megvilágosodásra hivatkozva minden butaságot bebeszélhetünk magunknak és másoknak. Ez az érvelés teszi lehetővé, hogy az applikációt a hermeneutika részeként képzeljék el, még akkor is, ha maga Semler nem él ezzel a formális felosztással, s szigorúan véve hermeneutika alatt csak az Írás történeti értelmének feltárását érti. De az alkalmazás mégis speciális hermeneutikai jelentőségre tehet szert, hiszen immár éppen a történeti bibliakritika által feltárt értelem alkalmazásáról van szó. Lücke a XIX. század elején e kritikai oppozíciót hermeneutikatörténeti sémaként fogja alkalmazni, s ezért figyel fel arra az elszigetelt s egyáltalán nem a semleri oppozíciót idéző „*adplicare*” kifejezésre Rambachnál, amelyet Schleiermacher-kommentárjában idéz.⁴³ Ugyanakkor Semler egyáltalán nem értékeli le az „applikációt”, ellenkezőleg: „az üdvrend önmagunkra való komoly alkalmazását” a Szentírással való foglalkozás legfőbb és végső céljának tekinti.⁴⁴ De tagadhatatlan: végső, a kidolgozott hermeneutika után kitűzhető céljának. A racionalista írásértelmezésnek is lehet pozitív viszonya az applikációhoz, esetleg még nagyon fontosnak is tekintheti, de azt végső soron a lelkiismeret szabadságát feltételező privátszférában helyezi el, ahol nincs mód interszjektív elismertetésére és közösségi kikényszerítésére. Ahogyan Johann Lorenz Schmidt írta 1738-ban:

⁴¹ Lásd Gottfried Hornig: „Über Semlers theologische Hermeneutik”. In Axel Bühler (Hg.): *Unzeitgemäße Hermeneutik*, 198–199.

⁴² J. S. Semler: *Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik*. Carl Hermann Hemmerde, Halle, 1760. (Erstes Stück.) Vorrede, 11–12. (számozatlan oldal).

⁴³ Lücke egyébként is az egyik legfontosabb szerző, aki a protestáns exegetikai tradíció történetét kanonizálja. Lásd Hornig: i. h. Az MTA Irodalomtörténeti Intézete irodalomelméleti csoportja kis vitát szervezett „A filológia bosszújára”-ról. Sok meggondolásra készítő megjegyzés mellett itt vetődött fel a jogos kérdés – köszönet érte –, hogy ha Gadamer (anélkül, hogy emlékezne rá) Lückétől veszi a Rambach-hivatkozást, akkor honnan ered magának Lückének a hiedelme, ha a Rambach-mű önmagában nem támasztja alá. A fentiek mutatják, merre lehetne keresni a magyarázatot. De csak mutatják.

⁴⁴ Semler: i. m. 10. (számozatlan oldal).

126 „mindenkinek szabadságában áll”, hogy az alkalmazást „a maga módján végezze el”.⁴⁵ Vagy ahogyan Lessing fogja tényként rögzíteni: „mindenkinek megvan a maga hermeneutikája”.⁴⁶ Gadamer persze nagyon csúnyákat mondana erről az elképzelésről.

Ziccer és lábhiba

Mindez azonban nem változtat azon, hogy még „a Kisbali módján kritikus olvasó” sem „lepődhet meg” – magáról Kisbaliról pedig biztosan tudom, hogy nem –, ha az applikáció problémájával olyan szerzőknél találkozik, akik nem pietisták. Annál jobban elképed azon, ha valaki mindenütt, ahol az *Anwendung* német kifejezéssel találkozik, a teológiai fogalomra gondol, s – mondjuk – az *Anwendungsvorschrift* feliratot látva nyomban buzgó lelki gyakorlatokba kezd. Azon pedig egyenesen megütközik, ha ez a valaki, bízva abban, hogy nem éppen bestsellert idéz, félrevezeti az érdeklődőket. Mert ezt teszi Ihlertet 21. jegyzetében – ha olvasta az idézett művet, akkor azért, ha nem olvasta, akkor azért. Íme:

Jellemző, hogy a szintén hallei, de aufklärista hermeneuta, Georg Friedrich Meier sem felejtkezik el *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* (1757) című művében az applikáció (*Anwendung, hermeneutica generalis practica*) problematikájáról. Az is meglepő lehet a Kisbali módján kritikus olvasó számára, hogy Meier majd az összesz filológiai segéddisziplínát a hermeneutika valamely konkrét alkalmazásának tartja, azaz megfogalmazza a hermeneutika univerzalitásának egy fajtáját. Vö. i. m. 249–271. §§.

Aligha véletlen, hogy a *terminus technicus*okat rendszeresen latinul is közlő Meier itt nem az *applicatio* kifejezést használja. Az itt releváns alkalmazásfogalomnál ugyanis, mint láttuk, a szöveg (igazából: az Írás) és az életvitel viszonyára a *szöveg olvasóra gyakorolt hatása* vonatkozik. Chladenius, a közfelfogással összhangban, az alábbi technikai definícióját adja: „a hatásokat, amelyek lelkünkben azért állnak elő, mert bizonyos könyvet elolvastunk és megértet-

⁴⁵ Johann Lorenz Schmidt: *Samlung derienigen Schriften welche bey Gelegenheit des Wertheimischen Bibelwerks fuer oder gegen selbe zum Vorschein sind*. Frankfurt und Leipzig, 1738. 45. (Idézi Peter Stemmer: *Weissagung und Kritik. Eine Studie zur Hermeneutik bei Hermann Samuel Reimarus*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1983. 106.)

⁴⁶ Lessing (is) tisztában van e helyzet súlyos teológiai következményeivel, de a megoldást csak ennek a kiinduló szabadságnak a megőrzésével látja értelmes vállalkozásnak. Nem véletlen, hogy a hit és a teológia kérdéseire nem a hermeneutikában és a hermeneutikán keresztül keresi majd a választ. „Mindenkinek megvan a maga hermeneutikája. Melyikük igazi? Mindegyik igaz? Vagy egyik sem igaz? És ez a bizonytalan, nyomorúságos dolog lenne a belső igazság próbája? Mi lenne akkor a hermeneutika próbája?” (Lessing: *GW*, VIII, 192.)

tünk, a könyv alkalmazásának nevezzük”.⁴⁷ Meiernél viszont arról van szó, hogy egy általános elméletet különös tárgyakra alkalmaznak, hogy e tárgyak sajátos elméletét hozzák létre. Szó sincs semmiféle lelki hatásról. Az általános értelmezéstan szabályait „a beszéd különös fajtáira, historikus vagy dogmatikus, logikai vagy esztétikai beszédekre és írásokra” alkalmazzák.⁴⁸ Így, ha az általános hermeneutikai szabályokat a Szentírásra alkalmazzuk, megkapjuk a teológiai értelmezést, a *hermeneutica sacrát*.⁴⁹ Meier, mint művének címe is ékesen mutatja, *általános hermeneutikát* ír. Ihletett felismeréséhez, hogy Meier „megfogalmazza a hermeneutika univerzalitásának egy fajtáját [sic!]”, ennél fogva még egy ontikus is eljuthat, ehhez elég csupán a könyvecske címét ismernie. Ám ha fellapozza is a művet, kiderül: szó sincs itt semmiféle „filológiai segéddisziplínáról”. Vagy ki nevezné így a *hermeneutica sacrát*, a *hermeneutica jurist* (252. §.) vagy a *hermeneutica diplomaticát* (254. §.), az asztrológiát (257. §.) vagy éppen az *onirocriticát*, az álomfejtést (258. §.), a *hermeneutica medicáról* (270. §.) nem is beszélve. Ezek különös hermeneutikák, amelyek az *általános hermeneutika szabályait alkalmazzák*. Itt az általános és különös elmélet *logikai* és tudománymethodikai különbségéről van szó, s ennek semmi köze ahhoz az applikációhoz, amely során a hívő az Írás szavait önmagára vagy másokra alkalmazza.

S miközben Ihletett nagy hévvel vitat egy csak általa látott lábhibát, a legnagyobb ziccet is kihagyja. Meier *Auslegungskunstja* és Rambach *Institutionese* között ugyanis lehet közvetlen tartalmi kapcsolatot is találni. Igaz, ehhez figyelmesebben kellene olvasni Meiert, s tudni kellene, milyen kifejezést használ Rambach arra a jelenségre, amelyet egyébként *applicatio* néven is tisztelhetne. Meier idézett műve 201. paragrafusában fejti ki, hogy a szöveg megfejtett értelme maga is további jelentéseket tartalmaz, amelyeket az értelmező *kikövetkeztethet* a közvetlen értelemből.

Annak sokaságát és sokféleségét, ami benne van az értelemben, és amit abból helyesen le lehet vezetni, az értelem termékenységének (*foecunditas sensus*) nevezzük. [...] Az értelem termékenységéhez tartoznak a belőle levezethető praktikus következtetések (*porismata*) is.

Nos, az applikáció lehetséges fogalma Rambachnál éppen a *porisma* körébe tartozik, és azt is lehet tudni, hogy a „*lectio porismatica*” kifejezést már A. H. Francke forgalmazta.⁵⁰ S ha most végtelen nagylelkűségemben feltételezném,

⁴⁷ Johann Martin Chladenius: *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*. Friedrich Lanckischens Erben, Leipzig, 1742. 308–309. 425. §.

⁴⁸ Georg Friedrich Meier: *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*. Carl Hermann Hemmerde, Halle, 1757. 250. §.

⁴⁹ Uo. 251. §.

⁵⁰ Lásd Martin Brecht (Hg.): *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993. 467.

128 hogy Ihletett is észrevette ezt az összefüggést, akkor is fel kellene vetni a kérdést: miért nem ezt a helyet emlegeti, ha éppen Meierrel akarja példázni az állítólagos pietista applikációfogalom hatását. A kontrafaktuális feltételezésre meglepő módon még válaszolni is lehet: gyaníthatóan azért, mert ez nemcsak nevében, hanem *tartalmában* is eltér attól az applikációtól, amelyet Gadamer intencióit követve a pietistáknál keresni kellene. S ami a legfőbb, nemcsak Meiernél, de már Rambachnál is. Felfigyelhetünk ugyanis arra, hogy Meier csak a „helyesen levezetett” következtetéseket tekinti egy adott értelem alkalmazásának. Ezért a helyességért pedig aprólékosan kidolgozott, tudományosan alátámasztott módszer kezeskedik. A módszer középpontjában ráadásul a szerzői szándék, az *intentio auctoris* áll: Meier szerint ugyanis csak azokat a gyakorlati következtetéseket szabad levonni, amelyekről feltételezhető, hogy a szerző is le akarta vonni őket (204. §.). „Módszer” és „szerzői szándék” pedig olyan szavak, amelyekről Gadamer „vöröset lát”.⁵¹ Az applikáció Meiernél az önálló – és kivált: az applikációtól független elvek alapján működő – tudományként elgondolt hermeneutika módszerének kontrollja alatt áll. Magyarul: applikálni applikál, de nem *subtiliter* applikál. Mert emlékezzünk csak: Gadamer hangsúlyozta, hogy a hermeneutika mindhárom részét „jellegzetes módon »subtilitas«-nak nevezték, ami azt jelenti, hogy nem annyira rendelkezésre álló módszerként értették meg, mint inkább képességként, amely a szellem különös finomságát igényli” (IM, 218.). Meier viszont jellegzetes módon nem nevezi *subtilitas*nak s kivált nem a módszerrel szembehelyezett *subtilitas*nak az applikációt, mert az a hermeneutika autonóm *módszerének* kormányzása alatt áll, s maga az alkalmazás is módszeresen történik. S nem érdektelen, hogy már Rambachnál is ilyen törekvésekkel találkozunk. Mielőtt azonban végre elérnénk hozzá, kénytelen vagyok kitérőt tenni.

Ízletes szövetszálak

Ihletett szerint én nem találtam Rambachnál *subtilitas applicandit*, de (amint ezt írásomból is tudhatja) szerepel nála a *sapienter adplicare* formula. S szerinte nekem mindenütt, ahol ez utóbbi olvasom, az előbbi kellene értenem. Mindjárt megjegyzem, hogy ez nem kerülne nagy fáradságomba, hiszen ezt a „szintagmát” én egyetlen helyen találtam meg a szövegben. Ha Ihletett tud másik helyet, ám mutassa meg. De nem érdemes fáradnia, hiszen meglehetősen gyermeketeg az az érv, amely a *sapientiat* azonosítaná a *subtilitasszal*. Imígyen oktatja ugyanis „a hermeneutika szakirodalmán túl a *sapere* igéből képzett latin kifejezések alapjelentését sem ismerőket”:

⁵¹ Mielőtt megrónának tiszteletlenségemért: e kifejezést Gadamer is használja, s a hermeneutika-történész Jägernek címezi (GW, II, 298.).

A *sapienter* alak ugyanis a *sapere* igéből származik, amely a finomságok ízlését és a finom belátással élni tudást egyszerre fejezi ki, ilyen értelemben pedig jelentése nagyon is rokon a *subtilitas* értelmével, melyet Kisbali – igen helyesen – kifinomult képességnek fordít. Biztos tehát, hogy ellentét van a két kifejezés között?

Ihletett szerint természetesen nincs, sőt abszurditás még a feltételezés is, „mintha bizony értelembeli különbség volna a Morus alapján képezhető *subtilitas applicandi* alak és Rambach *sapienter adplicaréja* között”,⁵² Ennyi. Ha valaki most a Heidegger-klub etimologizáló szeánszaira gondol, annak rossz útra tévedt a fantáziája. Noha én sem vagyok nagy híve az efféle okoskodásnak, azért mégiscsak tartjuk be a „különbség tétesség” bibliai parancsát. (a) Ha igaza lenne az ihletett etimológiának, akkor például a *homo sapiens* finom, netán finnyás embernek kellene fordítanunk? (b) A *sapio* ige „alapjelentése” (mint minimum Nietzsche óta ezt sokszor kihasználják) valóban az ízlik, ízlel, íze vagy szaga van stb. kifejezésekkel adható vissza, de hogy eredetileg a „finomságok ízlését” jelenti, ezt még nem hallottam. (Félő, hogy Ihletett egyszerűen magyarul nem tud különbséget tenni a „finom különbségek” érzékelése és a „finomságok ízlése” között. Ízlelni ugyanis lehet finomságokat és nem finomságokat is. Mindkettőt a *sapio*val lehet mondani.) (c) De mindegy is a *sapio* eredete, hiszen a *subtilis*nek is van etimológiája. Ennek a bemutatásával miért nem kísérletezett az etimo-ontológus? A válasz egyszerű: a *sapientia* és a *subtilitas* között egyszer már „létrehozott” azonosság nyomban elillanna. Az utóbbi a *subtexo* igéből származik, ekkor „alapjelentése”, hogy „közéző valaminek”. Végső soron pedig a *texo* (szó, fon) igéből származik, mint a *textus* és a *textil*. Próbálkozhatunk persze végső, ontológiaiilag fundált „alapjelentéssel” is, például „olyan nagyeszű, hogy miközben bódító illatokat áraszt, még finom textilszalakat is képes ízlelgetni”. Röltex (asszonynevén: Szubtilis) Rózsi pedig a hermeneutika védőszentje. Ámen.

Pietista Rambach?

Sapientia és *subtilitas* összecsisztatása azonban éppen a rambachi elképzelés lényegét téveszti szem elől, ennél fogva cáfolata kiválóan alkalmas arra, hogy rámutassunk a rambachi hermeneutika egyik megkülönböztető jegyére. Ihletett felveti a kérdést, hogy „Rambach *subtilitas* gyanánt tárgyalja-e az applikációt, mint Morus nyomán Gadamer”. Nyomban válaszol is, természetesen igennel, anélkül, hogy a szövegek ismeretének bármilyen jelét adná. Gadamer valóban *subtilitas*ról beszél a szó általa adott értelmében. Pozitív tartalmában nagyjából az antik *phronészisz*hez, humanista, koramodern változatában az ízléshez

⁵² Emlékeztetőül: Morus alapján nem képezhető *subtilitas applicandi*! Morusnál ez nem szerepel.

130 és a *sensus communis*hoz hasonló megkülönböztető képesség. Fontosabb a negatív jegy: Gadamer-nél karakterisztikusan a *subtilitas* a módszer és a tudomány ehhez kapcsolódó modern fogalmával áll szemben. Ám Rambachnál a *sapienter* szó éppen azt jelzi, hogy az applikáció a tanult szerző feladata, akinek a tudománya éppen a Szentírás értelmezésében követett *módszeren* alapul. A korszakban szokásos tudományleírás paradigmái szerint Rambach a hermeneutikát először sajátos képességként definiálja. A *hermeneutica* kifejezés *interpretatio*-értelmét az Újszövetségből vett helyekkel magyarázza: részben egyik nyelvről a másikra való fordítást, részben az ugyanazon a nyelven elhangzottak „világosabb kifejtését” jelenti. A nominális definíciót követi immár a tárgyat érintő leírás, ám ennek kétféle formája van attól függően, kik végzik az értelmezést. A kétféle szóba jöhető olvasó az egyszerű hívő és a tanult teológus. A „tanulatlan” és a „tanult” interpretátor (*indocti* – *docti*) elkülönítése a pietisták számára éppen a lehetséges applikáció szempontjából nem jön számításba. Legtöbbjük szerint ugyanis a tudatlan hívő sokszor pontosabban követi és „veszi magára” az Írás értelmét, mint az öntelt és hiú *doctor theologus*. De ha nincs is így, éppen az applikáció terén enyészik el tanult és tanulatlan különbsége. Rambachnál a *sapienter adplicare* feladata kizárólag a tudóst, a teológiai doktort terheli. S ha Ihletett legalább az általa idézett Ebeling-műben elolvasta volna az ott citált Rambach-szöveget, akkor tudná, hogy az applikáció nem magára az értelmezőre, hanem arra vonatkozik, hogy az általa feltárt értelem következményeit *másoknak* mutassa be. Ennélfogva jelentése azzal sem esik egybe, amit Gadamer tulajdonít a szónak, s kísértetiesen hasonlít arra, amit „a” módszer eszményét bírálva megtagad. Magyarán szólva: rosszul választ az, aki Rambachot akarja a pietista hermeneutika mintájává és példájává tenni. Történeti helyének meghatározásába nem tudok belebocsátkozni, de erre itt nincs is szükség. Tény, hogy Rambachot inkább sajátos *közvetítőnek* lehetne tartani, aki részben mérséklí a szélsőséges pietista törekvéseket, részben pedig összekapcsolja a racionalista tendenciákkal. Nehéz lenne őt mintapietistává ütni.⁵³ A XIX. századi *Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* Rambach-címszavában kiemelik (XII, 519.), hogy a pietizmus és a wolffianizmus (az egyszerűség kedvéért: a szemenszedett racionalizmus) közötti közvetítéssel próbálkozik. De az interneten elérhető Rambach-életrajz is ugyanerre a köztes helyzetre utal.⁵⁴ Ugyanitt a hermeneutika címszóban a pietizmus és az ortodoxia közötti közvetítőként mutatják be, aki erőteljesen föllép az „épületes játszadozás [*erbauliche*

⁵³ Anekdota (nem bizonyíték): találkoztam egy fiatalemberrel, akinek volt a kezében a Rambach-mű (igen, ő is tesz időnként „látogatásokat” az OSZK-ba). A pietizmus magyarországi hatástörténetének kiváló kutatójáról van szó, aki – amikor véleményét kérdeztem Rambachról – pironkodva bevallotta, hogy ő bizony egy idő után abbahagyta a könyv olvasását. „Miért?” – kérdeztem. „Mert nem pietista” – hangzott a válasz.

⁵⁴ Lásd <http://www.bautz.de/bbkl>. *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Band VII. Verlag Traugott Bautz. 1994. 1299–1307. A Rambach-szócikk szerzője: Klaus-Gunther Wesseling.

Spielerey]” ellen (V, 805.).⁵⁵ Amit pedig ezzel a csúnya szóval illetnek, az nem más, mint az „applikáció” szélsőséges pietista *gyakorlata*, amikor az Írás értelmezését alárendelik a vélt épületes hatásnak. Rambach e „fellépésének” egyik következménye, hogy – ha nem túl hangsúlyosan is – a hermeneutikán belül módszertanilag szabályozni (és korlátozni) akarja a Szentírás olyan „rajongó” értelmezését, amely az épületes hatásra és az inspirációra hivatkozva bármit megengedhetőnek tekint. Nem véletlenül beszél Rambach *porismáról*, bibliai előfordulásán túl e fogalom geometriai jelentését is hangsúlyozva.⁵⁶

Mi három? Mi mennyi?

A hermeneutika feladatát Rambach a protestáns ortodoxiával teljes összhangban határozza meg. Ez mindenekelőtt a *hermeneutica sacra* felfogására áll. Az újabb fejlemények fényében hajlamosak vagyunk a szentírási értelmezést valamiféle általános hermeneutika speciális esetének – alkalmazásának – tekinteni, ahogyan ezt fentebb Meier is javasolta. Hogy mennyire nem magától értetődő ez a felfogás, mutatja az átmeneti pozíció, amit például Chladenius elfoglal. Ő már általános hermeneutikát ír, de a Szentírás értelmezését egészen *kivételnek* tekinti, amelyre nem alkalmazhatók a többi (emberi) műre érvényes szabályok.⁵⁷ Eredeti és ortodox megfogalmazásban a *hermeneutica sacra* esetében – a nyelvtani logika ellenében – nem a *szent* specifikálja a hermeneutikát, hanem inkább a hermeneutika jelöli ki a szenthez és istenihez való különös viszonyt. A hermeneutika és eszközei – a filológiától a logikáig – szolgálhatják a Szentírás értelmezését, de alapelveik az isteni közlés természetéből következnek. A hermeneutikai szabályok és technikák ennél fogva a kinyilatkoztatás természetére vonatkozó belátásokból következnek. Rambach művének első nagy része (a négyből) azokat a *fundamentumokat* taglalja, amelyek részben a Szentírás megértéséhez szükséges speciális képességeket, *dispositiókat* írnak le, részben pedig a *szent szöveg* sajátos tulajdonságait. Már az is, hogy a hermeneutika legitim vállalkozás, magából a Szentírásból vezendő le (IHS, 4.),⁵⁸ miközben világos, hogy azt, ami üdvösségéhez, illetve ami a hithez és erkölcsöz szükséges, bármely keresztény ember képes megérteni (IHS, 10.). E feszültségnek egyszerű a megoldása: a Szentírás érthetlensége mindig csak részleges és szubjektív érvényű (IHS, 46.). Az önmagát értelmező

⁵⁵ *Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. Besser, Gotha, 1854; Ill. *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. 3. Aufl. Hg. Albert Hauck. XIX. Band. J. C. Hinrichs, Leipzig, 1907. Egyetemi Könyvtár, kutatószoba, szabadpólc.

⁵⁶ Joannes Jacobus Rambachius: *Institutiones hermeneuticae sacrae*. Cum Praefatione Joannis Francisci Buddei. Sumptibus Ioan. Wilh. Hartungii, Ienae, 1752. 805. (A továbbiakban: IHS.)

⁵⁷ J. M. Chladenius: *Einleitung*, 106–107. 189. §.

⁵⁸ „És elkezdvén Mózesből és minden prófétáktól fogva, magyarázza vala nékik minden írásokban, amik öfelőle megíratnak.” (Luk 24, 27.)

132 írás lutheri elve itt azt is jelenti, hogy az egyik homályos hely magyarázatához a többi helynél találunk segítséget. Ez azért lehetséges, mert az Írás végső soron a szentlélek műve, sajátos méltósággal, integritással bír. Rambach hosszan részletezi a Szentírás ama jellemzőit, amelyek a megértés szempontjából speciális következményekkel bírnak (*simplicitas, diuina vis & efficacita, veracundia, plenitudo, brevitás, euident certitudo, claritas & perspicuitas* stb.) (IHS, 29–52.). Ezek a tulajdonságok teszik lehetővé a megértést, olyannyira, hogy még magához a „homályossághoz” is tartozhat valamiféle isteni szándékon alapuló „hasznosság”, ha más nem, akkor az, hogy így tapasztaljuk meg az emberi értelem határait (IHS, 46–47.). Amint magához a megértéshez is szükséges természetfeletti erő. A szöveg igazi értője a Francke nyomán elképzelt „újjászületett” – *reginitus* – hívő (IHS, 97.). Rambach ugyanakkor a protestáns „főárammal” teljes összhangban nyilatkozik műve II. könyvében az Írás értelmének feltárásáról s ennek belső eszközeiről. Erősen korlátozza az emberi értelemre alapozó törekvéseket, s az önmagát értelmező írás elvét az *analogia fidei* princípiumával kapcsolja össze: a Szentírás értelmezése során a szent írók által összhangban tanított – és az egyházi hagyományban megörökölt – örök igazságok adják az értelmezés normáját (IHS, 92.). E felfogásával jócskán eltér a radikális pietistáktól, akik ezt az elvet erősen bírálják. Más kérdés, hogy az értelmezést irányító hagyományt megint az Írásból vezeti le. Majd megint erősen a pietizmusra emlékeztető vonás az indulatok és szenvedélyek szerepének kiemelése. Az *afektusok* azonban a szöveg értelmének összetevői, rekonstrukciójuk a jelentés feltárásának részét képezik, de semmi közük a szöveg megértőre gyakorolt hatásához (IHS, 122–123.). Az *Institutiones* harmadik, legterjedelmesebb könyve az értelem feltárásának technikai „segédeszközait” taglalja (filológia, grammatika stb.). A mű negyedik könyve foglalkozik azzal, hogy a feltárt értelemmel mit lehet kezdeni. Az interpretátor ugyanis – szemben a Gadamer sugallta képpel – nem egy homogén hagyományon belül áll dialogikus viszonyban a szöveggel, hanem bonyolult kommunikációs hálóban helyezkedik el, ahol megértése eredményeit meg kell osztania a többiekkel. Az értelem kifejtésének szabályai nem vezethetők le magából az értelemből, s az értelem *explicatio*jához eltérő célok és eltérő eszközök tartoznak. Mást jelent tanítani, mást jelent logikailag bizonyítani vagy retorikailag meggyőzni stb. Az interpretátorra háramló egyik legsúlyosabb feladat, hogy a lehető leggazdagabban bontsa ki és tárja fel az Írás emberésszel kimeríthetetlen értelmét. S itt merül fel az „*adplicatio porismatica*” kifejezés (IHS, 803.), amint ezen a helyen kellett volna keresgélnie Ihletettnek is, ha valóban igazolni kívánta volna állítását, hogy Gadamer – ha nem ismeri is *közvetlenül* Rambachot – tartalmi okokból mégis helytállóan hivatkozik rá. Hogy mégsem tette (holott még a szóba jöhető néhány oldalt is megjelöltem), az vagy annak köszönhető, hogy Ihletett a közelében sem járt a könyvnek, vagy pedig annak, hogy belátta: ennek az applikációnak vajmi kevés

köze van ahhoz, amit Gadamer nyomán keres. Mindkét esetben érthető volna a hallgatása, ha közben nem hangoztatná, hogy Gadamernek mégis igaza volt.

Dogma és porisma

Rambach megkülönbözteti a *dogmát* és a *porismát*, a szövegben a közvetlen értelem szintjén feltároló tantételt és az e tételből „helytálló következtetések útján levezetett biztos következményeket” (IHS, 805.). A szöveg ugyanis a nyíltan kimondott és szándékolt jelentésén túl egy csomó feltételezést tartalmaz, amelyet a szöveg figyelmes és módszeres elemzésével feltárhatunk. A hangsúlyt a szöveg elemzésére kell tenni. Mert a *porisma* keresésére ugyan a keresztény életvitel megerősítésének igénye ösztönöz, de csak annyiban, amennyiben már a közvetlen értelem keresésére is ez ösztökélt bennünket. De maga a porizmatikus interpretáció ugyanolyan objektív „beállítódásban” történik, mint az elsődleges értelem feltárása. Nem arról van tehát szó, hogy az értelmező saját (jelenbeli) helyzetére vonatkoztatja a megértett tartalmakat, hanem arról, hogy a megértett tartalmak után – saját helyzetétől még teljesen függetlenül – további helytálló és igazolható értelmeket nyerjen ki a szövegből. Rambach egyik példája egy Márk-hely (3,5): „Ő [Krisztus] pedig elnézvéen őket haraggal, bánkódván szívök keménysége miatt.” Ebből levonhatjuk először a legitím következtetést, hogy a keresztényeknek nem csupán saját bűnösek, hanem mások miatt is lehet szomorkodniuk. Másodszor, kimondhatjuk, hogy nem minden harag sorolandó a vétkek közé. Harmadszor, levonhatjuk a következtetést, hogy az, aki más bűnét „sztoikus apátiával” szemléli, az nem-hogy nem krisztusi, de egyenesen ördögi tulajdonsággal bír. Negyedszer, hogy nincs nyomorúságosabb dolog a lélek „keménységénél” stb. (IHS, 812–813.) Ezek tehát Rambach *porismái*. Látható, hogy ennél az eljárásnál az értelmező nem „magára” vonatkoztatja az Írás értelmét, hanem – mint Rambach részletezi is – a szöveg szerkezetére támaszkodva bontja ki az újabb értelmeket. Az sem elhanyagolható apróság, hogy Rambach sokszor a *tractatio porismatica* kifejezést használja, hiszen itt egyértelműen elméleti elemzésről van szó, amelyet a *hermeneutica sacra* korábban megszabott szabályai irányítanak. Így például csak olyan következtetésre lehet jutni, amelyet alátámaszt az *analogia fidei* elve, amely nem áll ellentmondásban a többi hellyel; amely összhangban áll a szöveg *scopusával*; amely a „szavak rendjéből és struktúrájából” igazolható; amely megfelelhetne a szerző szándékainak stb. Az így nyert belátásokat persze alkalmazhatja is a hívő, ahogyan alkalmazhatja a dogmákat is, ráadásul igen sokféle formában. Ez azonban immár nem az „*adplicatio porismatica*”, hanem a tőle világosan megkülönböztetett „*adplicatio practica*” ügye (IHS, 820–821.), ám mint ilyen *nem problémája magának a hermeneutikának!* Rambach művének *utolsó két oldalán* mondja ki a követelményt, hogy az értelmező számára minden

134 haszon nélküli lesz munkálkodása, ha belátásait nem alkalmazza saját életében. Ez az *applicatio practica* valóban hasonlíthatna valamennyire az applikáció Gadamer által a pietistáknak tulajdonított fogalmára, de ez Rambachnál már nemhogy nem a hermeneutika „harmadik része”, hanem éppenséggel az a pont, ahol véget ér a hermeneutika.

Egy szubtilis szitokszó

Az *applicatio* szót tehát még csak meg lehetne találni Rambachnál, ha nem is ott és nem is úgy, ahogyan Gadamer idézi, de az alkalmazás gadameri gondolatát aligha. S az már csak hab a tortán, hogy nincs szó *subtilitas applicandiról* sem. Nemcsak a szó nem szerepel, hiányzik a kifejezés Gadamer által feltételezett, „módszerellenes” jelentése is. S nem valószínű, hogy ezt az értelmet pietista szerzőknél megtalálnánk. Ennek pedig egyszerű oka van. Gadamer a tudományos módszerrel szemben állítja fel a *subtilitas* pozitív eszményét, a pietisták viszont éppen ezzel a szóval illetik és *szidalmazták magát a tudományt*. Merthogy éppen pietista körökben e kifejezésnek egészen rossz csengése van. Az igazi kereszténység nem „tudásban, nem vélekedésben és fecsegésben, nem a magas spekulációkban és nem szubtilis és rejtett igazságok megismerésében áll”, mondja A. H. Francke.⁵⁹ A megvilágosodás éppen azt jelenti, hogy megszabaduljunk minden, még a legszubtilisebb öncsalásunktól is.⁶⁰ A szubtilitásra kihegyezett szentírás-értelmezési gyakorlat egyenesen azt a történeti helyzetet idézi fel, amelyben egykoron a zsidó nép volt, amikor „a szubtilis kérdések és értelmezések” elhomályosították magát az isteni ígét.⁶¹ Ha pedig valaki ebben a környezetben pozitív jelentéssel képes elgondolni a „*subtilitas applicandi*” programját, az csak annyit bizonyít, hogy ő maga példásan megtartóztatta magát a tudós vizsgálódás efféle finomságaitól.

Lehet és szabad

A „Megjegyzések Kisbali László hermeneutikatanulmányához” című írást már azt követően kaptam kézhez, hogy túl voltam a „Krízis”-en. Olay Csaba rövid írása⁶² hangvételében tárgyyszerűbb, nyugodtabb, noha a *mundéreffektus* nála is szembeszökő. Előbb önkínzó módon fölerősíti, majd védekezésül eltorzítja a tanulmányomban megfogalmazott kritikát, ezután pedig, mivel úgy látja, hogy bántom, belső elkötelezettségtől fűtve megvédi velem szem-

⁵⁹ A. H. Francke: *Idea*, 47.

⁶⁰ Uo. 46.

⁶¹ A. H. Francke: *Timotheus*, 8–10.

⁶² *Holmi*, XI. (1999), 6. 801–804. – A szerk.

ben a hermeneutikát. Azt hiszem, ezzel főleg saját dolgát nehezíti meg. Ha Gadamer híve volnék, én sem örülnék saját írásomnak, de mégsem kellene megmellyesztenem magam, ha „A filológia bosszúja” állításai igaznak bizonyulnának. Elkötelezettség és kritika ugyanis nem zárja ki egymást, s a tekintély fogalma sem követeli meg a feltétlenséget vagy a tévedhetetlenség elismerését.

Olay nagylelkűen megengedi, hogy Gadamer felfogása „vitatható”. Arra azonban láthatóan igényt támaszt, hogy megszabja, mit és miként lehet vitatni, milyen kérdéseket *szabad* és milyen kérdéseket *kell* feltenni. A kettőnk álláspontja már a lehetséges témákat érintő tabuk és parancsok szintjén is eltér egymástól. Ez a vita akár értelmes is lehetne, de ekkor nem az én írásomról, legfeljebb az érvelését befolyásoló értékekről beszélünk. Valamit jelentéktelennek, lényegtelennek tartani ugyanis messze nem ugyanaz, mint tévesnek nyilvánítani. E mélyenszántó megjegyzést csak azért kockáztatom meg, mert a „Megjegyzések” szerzője, sajnos, nem tesz különbséget az érvelés e két típusa között. Így az a tréfás helyzet állt elő, hogy *miközben hevesen bírál amiatt, amit nem írtam meg, összeszorított ajakkal hallgat arról, amit megírtam.*

Így ír például:

Megfigyelhető ugyanis egy furcsa aránytalanság. Míg a szerző sokat foglalkozik azzal, honnan vehette Gadamer téves idézetét, addig érdemben sokkal kevésbé tisztázza, milyen összefüggésben is merül fel, valamint Gadamer gondolatmenetében milyen szerepet foglal el az, amit a kifogásolt lábjegyzettel alátámasztani kíván.⁶³

Föl lehetne most vetni a kérdést, honnan vesszük a sok, a kevés vagy épp az *aránytalanság* mércéjét. Az sem lett volna baj, ha Olay is felteszi e kérdéseket, hiszen e mennyiségi specifikáció nélkül állítása egyszerűen félrevezető (az ugyanis egyszerűen nem igaz, hogy nem foglalkoztam a *téves idézet* környezetével). De az elmaradt kérdéseket felesleges firtatni, hiszen ha meggondoljuk, ez a *furcsa aránytalanság* voltaképpen nem más, mint az én dolgozatom. Az a *kevés* pedig az, amit nem írtam meg. Nevezetesen írásom valóban olyasmiről szól, „honnan vehette Gadamer téves idézetét”. Igaz, én sohasem fogalmaztam volna így. Nem az idézet volt ugyanis *téves*, hanem *Gadamer tévedett*, amikor egy pietizmussal szemben álló szerző gondolatát a jellegzetesen pietista hermeneutika karakterisztikus tételeként fogalmazta. Nos, Olaynak erről egy szava sincs, ami nem szép dolog, de még mindig elfogadhatóbb, mint lehetett módjára még azt is tagadni, hogy Gadamer egyáltalában idézett valamit. Hallgatását azonban kénytelen az olvasó is beleegyezésnek tekinteni, mégpedig nem csupán azért, mert a vonatkozó szólásmondást feltétlenül érvényesnek tekinti. Olay ugyanis aligha fojtotta volna magába, ha valóban kifogásolnivalót talál abban,

⁶³ Uo. 803.

136 ami dolgozatom tárgya volt. *Elismeri tehát, hogy Gadamer Rambach-hivatkozása téves, s nem talál kivetnivalót a Gadamer felvázolta hermeneutikatörténet e tévedésből kiinduló bírálatában sem. Mivel az én állításaim lényegében erre vonatkoztak, egyszerűen elkönnyvelhetném Olay jóváhagyását: nagy szükségem ugyan nem volt rá, de megtisztel, ha szükségét érezte annak, hogy megerősítsen igazamban.*

Plurale tantum

Miközben azonban ő beszél, az én számba ad olyan állításokat, amelyeket soha nem mondtam. Kezdődik azzal, hogy írásomat már eleve „hermeneutika-tanulmánynak” becézi. Véleményem természetesen van „a” hermeneutikáról is, egy kávé mellett szívesen ki is fejtem, s még azt is el tudom képzelni, hogy akár ilyen, általánosságokat is érintő kérdésekről írjak. Képzelni, mondom, mert abban a tanulmányban, amelyet valóban megírtam, nem „a” hermeneutikáról beszéltem, hanem – ha ragaszkodunk a madártávlatához – legfeljebb Gadamer-ről vagy még inkább Gadamer egy tanulságos tévedéséről. Írásom egyik legfontosabb feltételezése ugyanis, hogy nem Gadamer tojta a hermeneutikát – s ez az állítás nem tagadja Gadamer egyéb érdemeit, s sérteni is csak azt sértheti, aki Gadamerben éppen a nyuszit tiszteli. Ebből egyenesen következik, hogy a Gadamerre vonatkozó „tételeim” éppen Gadamerre, legfeljebb a hermeneutika Gadamer képviselte irányára vonatkoznak, s nem „a” hermeneutikára. E címszó alatt meglehetősen heterogén elképzeléseket leltározunk, amint azt is látom, hogy a hermeneutikának igen *gazdag és sokrétű hagyománya* van, ennél fogva roppant eltérő elvek alapján lehetne művelni. Adott szubsztantív álláspontot (például egy Gadamer szája íze szerinti „nem szubjektivistá tapasztalatelmélet”) lehet ugyan azonosítani magával a hermeneutikával, de ez a stratégiailag és tudománypolitikailag értékelendő gesztus semmiféle teoretikus kényszerítő erővel nem rendelkezik. Ne adj’ isten, még „az újkori filozófiára jellemző szubjektum–objektum megkülönböztetés” fenntartása mellett is el tudom képzelni a hermeneutikát értelmes vállalkozásként. Ez viszont már nem csak az én fantáziám kérdése, hiszen a hermeneutika mint önálló teoretikus program *valóban* e különbség mellett jött létre. S könnyen lehet, hogy a „nem szubjektivistá” hermeneutika éppen e nézetkülönbség miatt nem is tud helytállóan számot adni emez újkori hermeneutika történetéről, már ha e történetet mint saját álláspontjának *előtörténetét* kívánja bemutatni. Az itt felvethető kérdéseket – például: milyen viszonyban van a Gadamer kigondolta hermeneutika, illetve a hermeneutika ezen állásponttról felvázolt története a hermeneutika más nézőpontból látható történetével – már érintette írásom, ám Olay ezeket a problémákat irrelevánsaknak tekinti.

Alaposan megbírálja viszont azt, amit nem mondtam. Kifejti például, hogy

egyik „tézisem” szerint „Gadamer szövegfelfogása és értelmezésmélete tartathatlan, mivel megengedi »nem létező szöveg hely« kitalálását és értelmezését”. S itt nemcsak az a szép, hogy én sohasem állítottam ilyesmit, hanem az, hogy állítólagos tételemet azzal cáfolja, amit tényleg kifejtettem. A helyzet ennél fogva teljesen nevetséges, bár a kívülálló olvasó aligha látja már, hol itt a komikum forrása. Velem szemben fejti ki például Olay, hogy „a hermeneutikai kör gondolata [...] *eleve csak akkor értelmes*, ha értelmezendő szöveg helyek létéből indulunk ki”. Ehhez képest én azt állítottam, hogy Gadamer-nél a hermeneutikai kör gondolata feltételezi értelmezendő szöveg helyek létét. Ha valaki a két állítás között nem lát ellentétet, az nem véletlen. Más kérdés, hogy én azt is állítottam: a szöveg létének e feltételezését, ha következetes lenne, nem engedhetné meg Gadamer. Kivált nem az adott összefüggésben. Arra utaltam, hogy e feltételezést „a hermeneutikai körön belül” nem lehet igazolni.⁶⁴ S ezzel Olaynak is egyet kell értenie, ha – mint írta – a hermeneutikai kör éppen *feltételezi* a szöveg helyek létét. Itt ráadásul tovább súlyosbodik a helyzet, hiszen Gadamer filológia és az általa proponált filozófiai hermeneutika eltérését (s az utóbbi fölényét)⁶⁵ kívánta bemutatni. Nem járt sikerrel, mert (a) ez olyan feltevés, amelyben osztozik az alacsonyabb rendű filológiával, (b) e feltételezés érvényesítésekor éppen rá támaszkodik, hiszen ez a filológia szolgáltatja a létező szöveget. Így például Gadamer először elhitte Lückének a Rambachra vonatkozó utalásokat, majd – miután jól jött neki – átértelmezte, majd gondosan összekeverte más létező szövegekkel. Gadamer, mint Olay is elismeri, tévedett. S e tévedésére alapozva konstruált egy hermeneutikatörténetet. Amit én nemcsak roppant kínosnak, de *megengedhetetlennek* is tartok. Gadamert mégsem azért bíráltam, mert „megengedi »nem létező szöveg hely« kitalálását és értelmezését”. Ha én valóban ezt állítottam volna, akkor nem bíráltam, hanem *ünnepeletem* volna Gadamert. S ha bíráltam volna, csak azért tehettem volna, mert *kevés* szöveg helyet talált ki. A hamis idézet ugyanis csak példázná elveit. Ha mégsem dicsértem, annak egyszerűen az az oka, hogy *feltételeztem*, Gadamer szerint sem engedhet meg magának ilyesmit a filozófus. Ha pedig mégis tévedésen lehetett kapni, ez nem arra utal, hogy azt el is *akarta* követni – ekkor ugyanis nem tévedésről, hanem *becsapásról* beszélnék. Gadamer egyébként soha nem is mondta, hogy tévedett, s azt hiszem, nem is *tudja*, hogy tévedett. (Ezért mondtam ezt én.) Ezért eljárását nem „tiszteletelenségnek” tartom, hanem *árulkodó és tanulságos* figyelmetlenségnek és gondatlanságnak. Miközben pedig a *tévedés tényét* – ahogy ő finomítja: a „pontatlanságot” – Olay is elismeri, határozottan tagadja, hogy ez a kellemetlen hiba bármiről is *árulkodnék*, s bármilyen *tanulssággal* szolgálna. Magyarán azt mondja, hogy a tévedés érintetlenül hagyja a gadameri mű „egészét”.

⁶⁴ Vö. ebben a kötetben: 91.

⁶⁵ A filológia határaitól, a filozófia „metodikai elsőbbségéről [Vorrang]” lásd még az *Amicus Plato magis amica veritas* című írásban álló határozott szavakat (GW, VI, 73–74.).

138 *Hermeneutikai rendőrség?*

Ha Olay konzekvensen kitaratana álláspontja mellett, akkor azt kellene mondania, hogy a Gadamer-nél szereplő Rambach-idézetnek s általában a pietizmusra tett utalásoknak *semmilyen következményük* nincs, s nincs is *semmilyen kapcsolatuk* Gadamer hermeneutikai programjával. Ám ha ezt valóban kijelentené, akkor már nem velem kellene vitatkoznia, hanem magával a mesterral. Neki kellene feltennie a kérdést, hogy miért iktatta ide a hermeneutikatörténeti részeket, miért hozakodott elő a pietistákkal, s miért nem elégedett meg a maga Arisztotelészével, ha amúgy sincs e hivatkozásoknak semmilyen jelentőségük. Mégis, mi történhetett? Gadamernek volt ideje, teje, s nagy ráérésében idézett egy kis Rambachot? Alig hiszem; kivált azt nem hiszem, hogy Olay ezt így gondolná. Ha viszont nincs így, akkor mégis *van* értelmezhető tárgyi kapcsolat a pietizmushivatkozások és a Gadamer-mű egyéb részei között. Ha pedig van, akkor már nem is biztos, hogy az e kapcsolatban előállott hiba teljesen független volna az egésztől.

Ennek belátásához azonban Olay határozott követelése ellenére sem kell „felvázolni a gadameri elképzelés egészét”. Egy hamis idézet fülön csípéséhez egyáltalán nem szükséges az egész hermeneutikai rendőrséget mozgósítani. Ahhoz pedig, hogy belássuk, a történeti utalások mégiscsak fontosak a szövegben, elég kézbe – mondjuk a bal kezünkbe – venni a kötetet, s a jobbal felütni a tartalomjegyzéket. Olay szerint „Gadamer programja egy nem szubjektivista tapasztalatelmélet”. Az *Igazság és módszerben* „A hermeneutikai tapasztalat elméletének alapvonalai” című részt viszont terjedelmes fejezet előzi meg, címe: „Történeti előkészítés” (IM, 135-190.). S ehhez jön még az alapvetést átszövő hermeneutikatörténeti reflexiók sokasága, amelyek között – néhány korábbi megjegyzés után – ott szerepelnek, éppen „Az alkalmazás hermeneutikai problémája” című szakaszban, a Rambachra és a pietizmusra vonatkozó utalások (IM, 218–220.). Olaynak lehet rossz véleménye ezekről a passzusokról, de azt ne velem, hanem Gadamerrel ossza meg. A nekem szánt s a pietizmushivatkozásokat eljelentéktelenítő megjegyzései viszont láthatóan csak kétféle olvasóra számítanak. Vagy olyanokra, akiknek nem volt a kezében az *Igazság és módszer*, vagy pedig olyanokra, akik Olay minden szavát készpénznek veszik. Az ő önbizalmát érteni vélem, azt azonban már nem, hogy miért nem bízik jobban Gadamerben is, hiszen meggyőződésem: még olyanok is forgatják nagy hatású művét, akik komolyan vitathatónak tartják tartalmát. Elölük pedig nehéz lenne kiradírozni a szövegből a hermeneutikatörténeti szakaszokat.

Olay úgy állítja be a helyzetet, mintha én a filológiai és hermeneutikatörténeti „pontatlanság” létéből következtetnék a gadameri gondolatok „képtelenségére”: „a gadameri hermeneutika mint gondolati pozíció nem függvénye a pietizmusra, illetve Rambachra vonatkozó hivatkozásoknak”, cáfolja a nekem tulajdonított tételt Olay. Eközben fel sem merül benne, hogy a helyzet éppen

fordított. A gadameri „pozíció” – e hivatkozásoktól függetlenül feltárható – el-
lentmondásai, feszültségei és tisztázatlanságai sokféle nehézséget idéznek elő
Gadamer elméletében, többek között az általam kimutatotthoz hasonló téve-
dés táptalaját jelentik. Az üzbég rádió úgy fogalmazna, hogy nem szép dolog
ugyan a félrevezető idézet, de ettől még szerethetnénk is Gadamert, és ha *nem*
szeretjük, nem ezért nem szeretjük. Magam például akkor sem szegődnék hí-
vének, ha Rambach-utalása rendben lenne. Ez onnan is látható, hogy találtam
nála pontos idézeteket is, de kemény szívemet ez egyáltalán nem hatotta meg.
Hogy miért nem, azt nem fejtettem ki tanulmányomban, amint – számtalan
más téma mellett – azt sem írtam meg, hogy miért tartom *fontos* filozófusnak
Gadamert. (Érdekes, ez utóbbi részletezését nem hiányolja Olay. Nyilván, mert
ezt magától értetődőnek tekinti. Pedig nem az.) Arról azonban szóltam, hogy
Gadamer rendszerének mely elemei adják a háttérét a téves hivatkozásnak.
Utaltam antimodernizmusára, felvilágosodásellenességére, arra a belső köve-
telményre, hogy folytonos hagyományt tudjon maga mögött stb. Olay erről is
hallgat, s kitartóan arról akar szólni, amiről nem írtam.

Phronészis és hermeneutika

Sőt, ha netán mégis észreveszi, hogy valamiről mégsem szóltam, készségesen
felvilágosít, hogy miről kellett volna írnom. Nem a pietizmusutalásokról, ter-
mészetesen, hanem Arisztotelészről. Merthogy: „Az *Igazság és módszer* kezdettől
fogva Arisztotelészre, pontosabban »elméleti« és »gyakorlati« filozófia, illet-
ve tudás arisztotelészi megkülönböztetésére támaszkodik.” Hiszen még „azt is
pontosan lehet tudni, hogy Gadamer érdeklődését Arisztotelész iránt tanára,
Martin Heidegger keltette fel még a húszas évek első felében”. Nem pietizmus
tehát, hanem Arisztotelész. Tekintsünk el most attól az apróságtól, hogy én
soha nem állítottam, hogy a gadameri hermeneutika *mint egész* a pietizmusból
veszi eredetét. A kérdés ilyen leegyszerűsítése ugyanis nem csupán az én állás-
pontommal áll szemben, hanem Gadamer elképzelésével is, aki tudatosan és
kimondottan arra törekedett, hogy az *Igazság és módszer*ben álláspontját a lehető
legtöbb oldalról tárja elénk, s még a látszatát is kerülni kívánja, hogy program-
ja egyetlen hagyományhoz kapcsolódnék csupán, mondván: „egész vizsgáló-
dásunk arra törekedett, hogy nagyszámú probléma eredményeként mutassa
be” az egyetemes hermeneutikából következő követeléseket (IM, 219.).

Arisztotelész Gadamer filozófiai életútján játszott szerepére hivatkozni
természetesen nem hiba, legfeljebb olyan *evidencia*, amely az adott összefüggés-
ben nem sokat mond. Az arisztotelészi problematikának a tartalma és jelentése
mégsem triviális, amint ez már Gadamer öninterpretációjából is kiderül (GW,
II, 479–508.). Hogy egyáltalán érdeklődjön Arisztotelész iránt, arra az 1922-ben
Platón-dolgozattal előlépő Gadamernek nem kellett Heideggerre várnia. Más

140 kérdés, hogy hatalmas hatást gyakorolnak rá Heidegger Arisztotelész-elemzései, érdekes leírása szerint azonban éppen itt kezdődik önálló gondolkodói útja. Heidegger ugyanis, mondja Gadamer, akkoriban nem különbözteti meg a görög létmegértést és a modern természettudományos fogalomképzést. Heidegger ugyanis mindkettővel szembehelyezkedik, amikor saját *Dasein*-fogalmát kidolgozza. Gadamer viszont a görögök másságát állítja, arra törekedve, hogy e „mátságukban igazságokat fedezzen fel”, amelyek még ma is hatékonyak (GW, II, 486.). Gadamer elemzéseinek középpontjában valóban a *phronészisz* arisztotelészi fogalma áll, ugyanakkor ennek alapját már Platónnál felfedezi.⁶⁶ E korai felismerését később is fenntartja, mondván: Arisztotelész a technikai és a gyakorlati-erkölcsi tudás megkülönböztetésével „igazi platóni motívumot visz tovább” (GW, VII, 171–172.). Nem olyan könnyű tehát megmondani, hogy mi honnan származik Gadamernél. De tény, hogy sok elemzése középpontjában a *phronészisz* áll, amelynek leírásakor valóban az *Anwendung*, az alkalmazás kifejezést használja. Ez a problémakör azonban jóval tágabb, mint az *applikáció* jelenségéhez társított fogalom. A kiindulás az elméleti belátást kifejező szabály alkalmazása. Platón és Arisztotelész – Gadamer szerint – felismeri, hogy az általános tapasztalás és kivált a gyakorlati-politikai cselekvés területén az alkalmazásnak önálló „logikája” van. Maga az alkalmazás nem vezethető le a szabályból. S a gyakorlati tudás specifikuma éppen ez az alkalmazás, amelyet aztán Gadamer a „hermeneutikai problémával” azonosít, igaz, maga is idézőjelbe teszi a „hermeneutikai” kifejezést.

Nem véletlen az sem, hogy korábban Gadamer nem is azonosítja a gyakorlati filozófia fogalmát a hermeneutikával, amint csak az *Igazság és módszertől* kezdve használja a saját programja megnevezésére a hermeneutika kifejezést. Ez az azonosítás ugyanis egyáltalán nem magától értetődő, még Gadamer számára sem. Az *Igazság és módszerben* kisebb fejezet címe hirdeti „Arisztotelész hermeneutikai aktualitása”-t (IM, 221–228.). Ám ha beleolvasunk a szövegbe, a kép árnyalódik. Az Olay által felvetettek pedig egyenesen más megvilágításba kerülnek. Gadamer szövegéből ugyanis világosan kiderül: Arisztotelész valóban bír hermeneutikai aktualitással, de az arisztotelészi kérdésfeltevés maga nem azonos a „hermeneutikai problémával”. A megértés ugyanis „egyik speciális esete valami általános alkalmazásának egy konkrét és különös helyzetre” (és ezt az alkalmazást fedezi fel Gadamer az arisztotelészi fogalomban, a *phronészisz*ben). Ez a logikai és – kivált az utólagos értelmező, például Gadamer előtt feltáruló – tárgyi összefüggés azonban nem azonos a genetikai vagy történeti kapcsolattal. Ahogyan Gadamer egyértelműen ki is mondja: „Arisztotelésznél nem magáról a hermeneutikai problémáról van szó, s főleg nem annak történeti vetületéről” (IM, 221.). A „hermeneutikai problematika” tehát nem az arisztote-

⁶⁶ *Der aristotelische „Protreptikos” und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik* (GW, V, 171–173.).

lészi téma logikai specifikációjából áll elő, amint történetileg is az arisztotelészi kérdésfeltevéstől *független* forrásokból fakad. Gadamer önértelmezése sokkal pontosabb, mint az Olay által ráerőltetett kép. Gadamer ugyanis inkább a két kérdéscsoport párhuzamosságáról beszél: „A hermeneutika és a görög filozófia marad munkám két súlypontja” (GW, II, 494.). Amint Gadamer arra is világosan utal, hogy hol a forrása a „hermeneutikai problematika”, jelesül az egyetemes hermeneutika törekvésének. Íme: „végül [e] vállalkozás magától értetődően maga is hatástörténetileg feltételezett volt, és egy egészen meghatározott német filozófiai és kulturális hagyományban gyökerezett” (GW, II, 496.). S valóban, az *Igazság és módszer* a Schleiermacher, Dilthey és Heidegger (és a háttérben: Hegel) nevével jelzett német hagyomány bírálataból és értelmezéséből bontja ki saját álláspontját. A pietizmus ehhez a hagyományhoz kapcsolódva jelenik meg az *Igazság és módszerben*.

Éljen a kiskorúság!

Aki az e tradíciót taglaló részeket lényegtelennek tekinti, az feltehetően jobban sérti az egyetemes hermeneutika szellemét, mint az, aki hibát fedez fel a hermeneutikatörténet gadameri bemutatásában. És itt egyáltalán nem terjedelmi kérdésekről van szó, noha az is komikus, ha valamilyen klasszikusnak tekintett műben hosszú részeket semmisnek tekintünk. Az *Igazság és módszer* saját hagyományfogalma követeli meg, hogy maga a hermeneutika is a maga hagyomány-összefüggésébe állítsa és benne láttassa önmagát. Nem véletlen hát, hogy Gadamer – mint Ricoeur mondja – „hosszú történeti utazásra” indult, mielőtt saját ideáit bemutatta volna.⁶⁷ A történeti részek kimondottan nem külsőlegesen kapcsolódnak magához a hermeneutikához. Az összefüggés ráadásul mindkét irányban működik. Egyrészt a hermeneutikai álláspont befolyásolja, hogy miként látják az értelmezés művészetének történetét. A „XIX. századi hermeneutika előtörténete egészen másképp fest, ha nem Dilthey előfeltevése felől nézzük” (IM, 141.)⁶⁸, mondja Gadamer. Én pedig azt merészelttem állítani, hogy még inkább másként fest e história, ha nem Gadamer alapján vizsgáljuk. Azt tettem tehát, amit a mester is előír, még ha az inasok orrolnak is emiatt. Másrészt az is világos, hogy e történet nem egyszerű leírást ad, hiszen a megértett hermeneutikatörténetből tanulni is kell. És mi más a

⁶⁷ Paul Ricoeur: *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*. Ed., trl. and int. John B. Thompson. Cambridge University Press, Cambridge – New York, etc., Editions de la Maison des Sciences de l’Homme, Paris, 1981. 61.

⁶⁸ Lásd még: „Ha felismerjük, hogy nem annyira Schleiermachert, mint inkább Hegelt kell követnünk, akkor a hermeneutika történetében egészen máshova kell helyeznünk a hangsúlyokat. Beteljesedését ekkor nem abban fogjuk látni, hogy a történeti megértés megszabadul minden dogmatikus elfogultságtól, s a hermeneutika keletkezését nem abból az aspektusból fogjuk látni, amelyből – Schleiermachert követve – Dilthey ábrázolta” (IM, 135.).

142 megértés Gadamernél, ha nem a megértettek saját helyzetünkre való alkalmazása? A hagyományt igazságára tekintettel kell elsajátítani. *Applikálni*, hogy kimondjam végre az ide illő varázsszót. Nem is véletlen tehát, hogy az alkalmazás problémáját taglaló szakasz abba a nagy fejezetbe illeszkedik, amelynek a címe: „A hermeneutikai alapprobléma visszanyerése” (IM, 218–240.). (Ezért nevezhettem eljárását restauratívinnak.)

Messze vezető kérdés, hogy miként látja és láttatja Gadamer ezt a hagyományt. Itt csak azt emelném ki, amire Ricoeur is rámutatott: e történet sajátos *antitetikus* mozgásai eredményeként jelenik meg maga az egyetemes hermeneutika, mintegy rekapitulálva a romantika felvilágosodásellenes, Dilthey pozitívizmussal szembeni törekvéseit. Mindezen ellentét azonban láthatóan egyetlen feszültség körül bomlik ki, amelynek a mélyén a felvilágosodás fogalma áll. A romantika ugyan szemben áll a felvilágosodással, de végső soron maga is annak eredménye. Diltheyről is kiderül, hogy a felvilágosodás beteljesítője (IM, 174.). Az igazi és végső ellenfél Gadamer számára az „absztrakt” és „forradalmi” modern felvilágosodás (IM, 201.). Történeti vizsgálódásaiban is a „felvilágosodás racionalista gögje” (IM, 150.) ellen keres támaszul szolgáló ellentétes hagyományt, időnként Herdernél, legtöbbször Hegelnél. Olykor pedig azt hangsúlyozza, hogy „támaszkodhatunk a felvilágosodás romantikus kritikájára” is (IM, 200.). Ebben a felvilágosodásellenes *Geheimbund*ban jelenik meg először a pietizmus öröksége, hiszen e vallási-teológiai irányzatot a német szellemtörténetben hagyományosan az *Aufklärung*-gal ellentételezve mutatják be. Gadamer magától értetődőnek tekinti ezt a ma is közkeletű felfogásmódot, s rendre szembeállítja a pietizmust és a felvilágosodást.⁶⁹ Ez az az általános kontextus, amely kijelöli a helyét a pietizmusnak. Így jelenik meg a XVIII. század „jellemző kivételeként” az *Igazság és módszer*ben a „sváb pietista”, Oetinger (IM, 70.). Hogy milyen fontos Gadamer számára ez a hagyomány, mutatja, hogy külön írásban is méltatja a misztikus filozófust.⁷⁰ Ezen a szinten Gadamer általános szimpátiája mutatkozik meg a pietizmus mint vallási és világlátási attitűd iránt. S ezért jött jól neki, hogy közelebből a hermeneutika történetében is „talált” olyan pontot, ahol felvilágosodásellenes programja előzményt és támaszt találhat. S valóban, ha *hermeneutikatörténeti* vázlata hamis is, mégis van olyan vonás, amely indokolttá teszi, hogy Gadamert és a pietistákat együtt emlegessük. A „gyámkodás” gadameri rehabilitációja (IM, 200.) pontosan rímél arra, ahogyan A. H. Francke *ante litteram* megfogalmazta a kanti jelszó tagadását: „ne támaszkodj a saját értelmekre”, mert ez minden baj forrása.⁷¹ Úgy látom azonban, iparkodó és szorgos vitapartnereimet nem

⁶⁹ Így beszél például a XVIII. század elején „kezdődő racionalizmusról és a vele szembehelyezkedő pietizmusról” (GW, II, 277.). Hogy ez az oppozíció egyáltalán nem kényszerű, s ezek az irányok igen szövevényes kapcsolatban állhatnak, arra nézve lásd pl.: Richard L. Gawthrop: *Pietism and the Making of Eighteenth-Century Prussia*. Cambridge University Press, Cambridge, 1993. 270–284.

⁷⁰ Oetinger als Philosoph (1964). (GW, IV, 306–317.)

⁷¹ A. H. Francke: *Idea*, 23.

kell féltetni, nem fognak könnyen bajba kerülni. Legfeljebb egy másik jelmondatot ajánlhatnék a figyelmükbe: „az értelem mindenekelőtt azt követeli meg, hogy gondosan vizsgáljuk meg azt, amiről beszélünk”. E szavak Rambachtól származnak, igaz, ezeket sem idézte Gadamer. Én pedig nem árulom el, hogy az *Institutiones* melyik oldaláról származnak. A kötet még mindig megvan a Széchényi Könyvtárban. Nem árt persze sietni, mert lelki szemeimmel már látom, hogy tömött sorokban érkeznek az emberek, akik mind-mind Rambachot szeretnének olvasni...

(1999)

A képek üzenete: az *Akaszttokról*¹

Böröcz András szobrászművész tíz éve Brooklynban platántörzsekből és vastagabb ágakból szobrokat faragott, hosszú, megnyúlt, furcsa, időnként groteszk tartásba merevedő alakokat, majd nyakukba kötelet vetett, s felakasztotta őket, mind a tizenhetet. Ez eddig rendben. Böröcz azonban úgy gondolja, hogy ezek a szobrok eredendően hangszerek. Az üreges törzsek dobok, amelyeket meg lehet szólaltatni. Daniel Carney zeneszerző segítségével valódi ütős hangszerekké formálja a szobrokat, amelyeken már az első kiállítás alkalmával is zenészek játszanak. A szobrok Budai György jóvoltából Magyarországra, a Szépművészeti Múzeumba kerülnek. A gyűjtő és adományozó producerré válik. Dés László 23 perces alkotást komponál a szobrokra, jókora marimba alkatrészeiként kezelve az egyes alakokat. Az Amadinda együttes és a Keller Kvartett eljátssza az *Akaszttokat*, Gothár Péter filmet készít a zenéhez a szoborról, pontosabban: a zenére és a szoborra. A zenét és a filmet CD-n rögzítik, az *Akaszttok* pedig ott lógnak a Szépművészeti Múzeumban. S a Filmszemlén már a mozinézők is láthatják Gothár alkotását.

Esztétáknak való

Ez a története Gothár Péter filmjének. Sokan úgy mondanák: külső története, hiszen bizonyos klasszikus esztétikai elvek értelmében a műalkotás önmagában megálló egész. Élvezetéhez és megítéléséhez nem kell és nem is szabad rajta kívüli körülményeket figyelembe venni, így létrejöttének története sem tartozik a nézőre. Ha csak a sztorival együtt érthető és jó a mű, akkor nem jó a mű, és nem is érthető. Ha tehát az öntörvényű, az autonóm műalkotással szemben megfogalmazott követelményeket közvetlenül alkalmazzuk akár a szoborra, akár a filmre (s a zenéről a továbbiakban hallgatnék, inkább csak hallgatnám), akkor könnyen zavarba kerülünk. S itt a zavar a fontos. Ahhoz ugyanis még az akadémikus klasszicizmus normái szerint is elég jók a művek, hogy egyszerű

¹ Böröcz András: *Akaszttok*. Szoborcsoport, 1989–1990; Gothár Péter: *Akaszttok*. Tévéfilm, 1999; Dés László: *Akaszttok*. BMC Records, BMC CD 021, 1999. – A szerk.

146 és megnyugtató módon rossznak nyilvánítsuk őket. Ha viszont jónak látjuk a szobrot vagy a filmet, akkor megint csak kizárhatjuk a tiszta megoldást, hogy a művek mellé állva megtagadjuk a klasszikus esztétikát.

Ebben a filmben ugyanis az a legizgalmasabb, hogy miközben Gothár Péter nyilvánvaló módon feladja az autonómia közvetlen célkitűzéseit, mégiscsak zárt és önmagában megálló mű kerekedik ki a kezei alól. Egyetlen elemet kiemelve: a rendező konokul ragaszkodik hozzá, hogy a filmet alárendelje a szobornak. Az egész művet áthatja a szolgálat ethosza, amit egészen más regiszterben és talán megütközést keltve úgy is fogalmazhatnánk, hogy az *Akaszttak* című film Böröcz András *Akaszttak* című szobráról készült ismeretterjesztő képzőművészeti kisfilm, Dés László kísérezzenéjével. Gothár Péter makacsul kitart ezen instrumentális önértelmezés mellett, felhasználja ennek az „alkalmi” és „alkalmazott” műfajnak szinte összes konvencióját, eltiltva önmagát és stábját minden „öncélú művészkedéstől”. Mégis, filmje – bizonyosan nem függetlenül a képi szerkezet kereteit is kijelölő zene kényszereitől – klasszikusan zárt, lekerékített alkotás, amelynek értékei egyáltalán nem redukálhatók a bemutatott szobor kvalitásaira.

A megítélés zavarát – mármint hogy sem a műalkotás autonómiájának eszméjével, sem nélküle nem boldogulunk – talán úgy oszthatjuk el a legjobban, ha megpróbáljuk kiolvasni magának a zavarkeltő filmnek a teoretikus üzenetét. Még akkor is, ha a rendező, kitartva önértelmezése mellett, derül vagy bosszankodik ezen a szándékon. Valóban szörnyű lett volna, ha elméleti problémát akar művével megoldani. A teória azonban nem az esztéta vagy kritikus nevezetű állat fajspecifikus foglalatossága. Ott ólálkodik az elménc a művész szemében és kezében is, akadályozva vagy segítve munkáját. A sajátos művészi problémák megoldásának ennyiben rekonstruálható elméleti következményei is lehetnek. Az előbb például, követve a standard esztétika illemszabályait, úgy fogalmaztam, mintha a mű öntörvényűsége és történetének felidézése „külsődleges” viszonyban állnának, sőt, kizárnák egymást. Az *Akaszttak* után viszont érdemes feltenni a kérdést: nem az teszi-e öntörvényűvé a műalkotást, hogy képes maga köré szervezni létrejövetelének eseményeit, azaz képes rá, hogy a szó eminens értelmében történetté változtassa őket? Ha autonómiája nem saját múltja ellenében valósul meg, hanem azt jelenti, hogy képes integrálni saját történetét?

Kötélverőknek való

Böröcz András már eleve egy sajátos történet részeként faragja ki az *Akaszttakat*. A szobrok mellé történetet is kigondol, vagy a kigondolt történethez faragja a szobrokat. A történet ugyanúgy része az alkotásnak, mint a faragott fa. Először ő is instrumentalizálja a művet: eszközökké, hangszerekké teszi az

alakokat. A szobor várja, hogy használják, várja, hogy történjen vele valami. S a muzsikálás materiálisan is beleszól a szobor életébe: „a zene alakítja a szobrokat”, mondja a művész az aggodalmaskodó zenészeknek, hiszen az ütések nyomán sérül a fa, hullik a forgács, „sérül a szobor”. A képzőművészeti alkotás elsősorban látványával van jelen, legalábbis a klasszikus tekintet számára. Itt azonban a szigorúan vett látható forma is változik, a vélt sérülés alkotás, nem csupán a szoborral történnek dolgok, hanem magának a formának is belső, anyagba beleírt, ezáltal követhető, mi több, elmondható története van. Ezt a történetet ráadásul a szobrász mitikus-ideologikus elbeszélésként is hallja: egyik elgondolása szerint a hangszerek-szobrok végül visszakerülhetnek a plátánokra, oda, ahonnan származnak.

Ez az elképzelés, tudjuk, nem valósult meg, de az eredethez való mitikus visszatérés jelei látható módon idézik a történetet. Böröcz aprólékos gonddal megformált szobrai, amennyire csak lehet, megőrzik az eredeti és véletlenszerű természeti forma adottságait. Leolvasható róluk múltjuk, előtörténetük. Ráadásul az alakokat úgy zárja bele az ágakba, hogy a lehető legkevesebb fát kelljen eltávolítania; megőrzi a görcsöket, a fa eredeti sérüléseit, meghagyja a kérget vagy a kéreg lenyomatait, mintegy esélyt adva a szobornak, hogy a jövőben újra az élő fa részévé váljék. E zárt, túlon túl ismert mitikus történet logikája azonban megbicsaklik, Böröcz András következetlen. Hála istennek, hiszen így jóval bonyolultabb és érdekesebb, nyitott történet perspektíváját építi bele a szoborba. Az alakokat felakaszthatjuk ugyan fára is – Gothár Péter majd ezt a lehetőséget is végigjátssza a filmben –, de Böröcz nem egyszerűen a fára függeszti, hanem felakasztja a szobrokat, mégpedig úgy, ahogyan embereket szoktak felakasztani. Azzal, hogy úgy dönt, nem vizuálisan semleges módon oldja meg a felfüggesztést, hanem szabványos, technikailag és hóhérszakmailag tökéletes akasztófakötéllal, nemhogy felülírja a – szívének bizonyára továbbra is kedves – mítoszt, de egyenesen a visszájára fordítja: ha ezzel a kötéllel akasztják fel őket, nem a szobrok változnak vissza élő fává, hanem a fa alakul át bitóvá. Pusztán azzal, hogy a technikai probléma – a felfüggesztés – megoldása a szobornak mint látható formának is része, egyben pedig önmagában véve is roppant erős szimbolikus jelentés hordozója, újabb történetek sokaságát írja bele a szoborba. Böröcz Andrásnak, a fantasztikus faragóművésznek egyik legfontosabb tudománya – aki látta ceruzaszobrai, tudja miről beszélek –, hogy a kés vagy véső által nem érintett matéria milyen erős jelentésépítő elem lehet.

E „negatív faragás” itt is hatékony az egyes szobrok megmunkálásában, ám egyúttal a mű egészének koncepciójába is beépül, mégpedig két szinten. Először is, Böröcz nem épít akasztófát, s éppen ez a hiány teszi az alkotást történetek sokaságának alanyává, hiszen a szobor, bárhová függesztik is, mindig bevonja a környező teret a játékba, ha tetszik, akasztófává változtatja azt, amihez felkötik. Ehhez azonban szükség van a szobrász másik negatív leleményére is, hogy valódi és perfekt módon csomózott kötelet használjon, amelyről messziről látszik

148 valódi funkciója, „gyári eredete”. Ezt a kötelet, ha Böröcz csomózta is, nem a szobrász készítette, alakja, formája nem a művész, hanem – még mondani is szörnyű – a hóhér keze munkáját dicséri. De bárki is csinálta, talált és készen kapott kötél ez a faragott szobrok nyakán. Erre a drasztikus, a szobortól és a szobor művészi megformáltságától totálisan független jelentéssel bíró tárgyra s e tárgy nézők felől is könnyen azonosítható látványára van szükség, hogy a szobrokat körülvevő tér ne semleges háttérként szerepeljen csupán, hanem része legyen a mű történetének. S mindeközben úgy látom, ez a készen talált kötél – valójában: az a művészi koncepció, amely ezt a talált elemet látja bele a műbe – kell ahhoz is, hogy az *Akasztottak* elkerülje a reá leselkedő veszedelmet. Ez a vizuális elem a biztosíték, hogy Böröcz alkotásában ne – vagy ne csupán – akasztott embereket, hanem akasztott szobrokat lássunk. Nem csupán akasztottakat, akasztott embereket ábrázoló szobrot látunk, hanem felakasztott szobrokat, olyan szobrokat kötéllel a nyakukon, amelyek a maguk részéről akasztott (vagy éppen: nem akasztott) embereket ábrázolnak. De akár akasztottakat, akár nem akasztottakat ábrázolnak a szobrok, a felfüggesztés reális megoldásával mégis olyan szobrokat látunk, amelyeket úgy akasztottak fel, ahogyan embereket szoktak felakasztani. Azzal, hogy nem egyszerűen akasztott emberek szobrait, hanem akasztott emberek emberek módjára felakasztott szobrait látjuk, Böröcz András kizárja műve közvetlen és közhelyes értelmezésének lehetőségét. Az akasztott embert az akasztott szobor perspektívájából látjuk, miközben az akasztott szobor látványát az akasztott ember képe értelmezi – többek között ez a konstelláció adja a szobor kiváltotta bizarr benyomásokat. S a perspektívaváltás Gothár filmjének a kiindulópontja is.

Meditálóknak való

Hiszen a filmre még komolyabb veszélyek leselkedtek. A veszedelem a szobor témájának szimbolikus és metaforikus telítettségéből fakad. Adott először is a halál látványa. Aztán az erőszakos és szégyenletes halál, az akasztott ember képe, amelyhez elképesztő mennyiségű vizuális és nyelvi asszociáció társul. És ehhez társul az abszurdnak tetsző ötlet: zenéljenek a holttest-szobrokon. Ahogyan Böröcz mondja: „a megszólaltatás tébolyult fizikai erőszakhoz hasonlít: halottakat vernek!” S valóban, az Amadinda kiváló zenészei egyöntetűen számoltak be a meghatározhatatlan iszonyatról, valamint az erős gátlásokról, amelyeket a „hangszerek” megszólaltatásakor le kellett küzdeniük.

Az egyik oldalon áll tehát a kikezdehetetlennek tetsző kulturális és morális tabu, s a hozzá kapcsolódó kényszerűen előtolakodó asszociációk. S ezek a képzettársítások éppen erejüknél és kötelező voltuknál fogva veszedelmesek. Veszedelmesek először a művész szempontjából, hiszen a metaforákkal telített, erős téma választásával könnyen kiszolgáltatott helyzetbe hozza saját alkotását.

A mű nagyon sok asszociációt ébreszt, ráadásul minél jobb a mű, annál többet. Ezek az asszociációk azonban olyan képeket és mondatokat hívnak elő, amelyek magától a műtől függetlenül is elképzelhetők és kimondhatók. A téma mintegy önálló életre kel, a mű pusztán alkalmi ok, s csak addig érdekes, amíg megidézi a közismert jelentéseket. Ha nem vigyázunk, az *Akasztottak* is könnyen erre az útra csábíthatja a felületes szemlélőt. Gyönyörűen hangzó mondatokat formálunk a halálról, a kegyetlenségről, s nem figyelünk arra, hogy a szobrok legtöbbször – ha levesszük róluk a kötelet – nem kelti a holttest benyomását, tele vannak élő és beszédes gesztusokkal, grimaszokkal, amelyek egyáltalán nem érthetők meg az akasztásra és a halálra vonatkozó általános kulturális előfeltevéseinkből.

Szerencsére, a szobrok sokkal érdekesebbek, mint az, amit a halálról gondolni szoktunk. Mégis, a képzettársítások komoly interpretációs kényszerekkel járnak. Az asszociációk pályáin haladva például szinte elkerülhetetlenül felvetődik a kérdés, hogy kiket is akasztottak itt fel. Bűnösök? Ártatlanok? A szobrok erre a kérdésre nem adnak közvetlen feleletet a szemlélőnek. Ám ha a mű hallgat is, a nézőből mint jól szocializált, művelt alanyból könnyen kiszakadhat a válasz: a halál szobrok közvetítette látványában eltűnik bűn és büntelenség különbsége, a halál – „túl jón és rosszon” – metafizikai dimenzióba kerül, s innentől kezdve már csak olvasottság függvénye, ki miként nevezi meg a metaforák révén feltáruló spekulatív mélységeket és magasságokat. Eközben pedig ott áll velünk szemben a szobor, s valóban nem tudjuk eldönteni, hogy bűnösök vagy ártatlanok-e az *Akasztottak* akasztottjai. A szobrot nézve azonban nyilvánvaló, hogy be kell hunynunk a szemünket, ha valóban el akarjuk hinni a háttérből előtökölődő asszociációknak: Böröcz szobrai túl vannak jón és rosszon.

Csukott szemmel meditálni lehet, szobrot nézni azonban nem. Ha mégis elidőzünk az *Akasztottak* részleteinél, s kicsit elfeledkezünk arról, hogy tapasztalatainknak nyomban általánosan érvényes formát keressünk, észre fogjuk venni, hogy zavarunk nem véletlen. Valóban nem tudjuk megmondani, ártatlanok vagy bűnösök-e a felkötöttek. De nem azért, mert a lét vagy a világ állapota ilyen vagy olyan. Nincs megnyugtató megoldás, mint amilyen az az állítás lenne, hogy a halál abszurditásához képest irreleváns minden erkölcsi megkülönböztetés. Az eldöntetlenség nem egy metafizikai tétel következménye, mert ha amúgy lenne is megoldásunk, a szoborral szemben állva el kell felednünk szépen megfogalmazott, kulturálisan jóváhagyott tételünket. Böröcz András szobra nem engedi meg eldöntenünk – e kifejezés aktív, sőt, agresszív értelmében –, hogy jók vagy rosszak-e az akasztottak. Maga a mű akadályozza meg – s ez az egyik legfontosabb tette –, hogy válaszoljunk egy kulturálisan kötelezőnek tetsző kérdésre, s ezzel az *Akasztottak* „üzenete” is más közegbe kerül. Természetesen a halálról, bűnről és ártatlanságról is van mondandója, de elsősorban arról a kultúráról, amely a halál, a bűn vagy az ártatlanság képeit közvetíti felénk. Ezért is fontos tudatosítanunk, hogy nem egyszerűen akasztott emberek szobrait, hanem egyben akasztott szobrokat is látunk. Nemcsak a halállal, hanem a halál

150 kulturálisan megformált és érvényesített látványával szembesülünk. Már ha hagyja ezt a bennünk élő kultúra.

Hóhéroknek való

Böröcz András talán azzal váltja ki a legerősebb asszociációkat, hogy az akasztott szobrok hangszerként használhatók, s ekkor a zenészek úgymond „halottakat vernek”. Dés Lászlónak azonban van egy félmondata, amely önmagában is megakadályozhatja és más pályára terelheti az automatikusan előtölülő képzeteket: „akasztott szobrokat sem ütök”, mondja a zeneszerző. Azaz nem egy, hanem legalább két tabu megsértéséről van szó, ráadásul mintha ezeket a tilalmakat azonos szinten és egyenlő erővel fogalmaznák meg: halottakat és szobrokat nem verünk! Mintha abban a kultúrában, amelyben mozgunk, ugyanazok a szabályok vonatkoznának a holttestekre és a műalkotásokra: a műalkotás olyan, mint a holttest, a holttest pedig önmagában is műalkotás.

Ezt a metaforikus azonosítást Böröcz szobra végzi el, miközben előhívja, majd bíráló alá veti általánosan osztott előfeltevéseinket. Eltörli azt a felosztást, amely az objektumok e két típusát elkülöníti, miközben rámutat, hogy az iszonyatot, amelyet a látszólag extrém helyzet – halottakat és szobrokat vernek – vált ki belőlünk, bármely műalkotásnál érezhetnénk (hiszen azok is holttestek), miközben a közszemlére kitett holttest esztétikai szemlélet tárgya lehetne (hiszen a holttest is műalkotás). S ráadásul itt nem a nemrégiben még közszeretettnek örvendő nekrofíliáról vagy valami individuális perverzióról van szó. Ellenkezőleg, Böröcz e metaforikus azonosítás általános, még kultúrtörténetileg is releváns összefüggéseit idézi fel. Emlékeztetnék rá például, hogy a holttesten végrehajtott kivégzés még a felvilágosultnak tekinthető 1794-es Porosz Általános Törvénykönyv szerint is megengedhető, ha az elítélt öngyilkosságot hajtott végre. Maga az eljárás pedig hosszú és régi gyakorlatra vezethető vissza. A kiváló történész, Richard van Dülmen ragyogó könyvében (*A rettenet színháza*²) számos példát idéz. Különösen tanulságos a XVII. század végéről a zsidó Jonas Meyer esete, aki a bitón káromolta Krisztust, ezért a már felakasztott holttest ellen pert indítottak, és el is ítélték. Nyelvét kitepték és elégették, őt magát – pontosabban: a tetemét – pedig még egyszer felakasztották, immár egy kutya mellé.

A holttesteken ezen felül igen sokféle érdekes kínzást lehetett végrehajtani, s hogy a konzervatívabbnak is kedvében járjanak, mindezt gondos előírásokkal szabályozták. A „halottak verése” tehát kulturálisan szabályozott és értelmezett tevékenység is lehet, egyáltalán nem csupán tébolyult cselekedet,

² Richard van Dülmen: *A rettenet színháza. Ítélezési gyakorlat és büntetőrituálék a kora újkorban. Századvég – Hajnal István Kör, Budapest, 1990. – A szerk.*

hiszen jócskán van benne „rendszer”. Amint az akasztott holttest és a szobor azonosítása is szép kulturális mintákra támaszkodhat, még ha ezt a megegyezést nem is szívesen tudatosítjuk. Az akasztásnak mint büntetésnek az elsődleges értelme a közszemlére tétel és a megszégyenítés volt. A testet a bitón hagyták, „hogy a levegő madarait táplálja”, meg hogy sokan megnézhessek. A holttest így hosszabb-rövidebb ideig az akasztott szobraként funkcionált. A családtagok sokszor lelopták a hullákat, hogy meneküljenek a szégyen elől, s akinek szerencséje volt, az külön kérelmezhetette és pallossal való lefejezésre válthatta fel az akasztást. E kivégzési mód sajátos jelentése tehát éppen szobor mivoltával függött össze, s mint ilyennek, gondosan kimunkált és kulturálisan kódolt jelrendszere volt. Rendkívül szégyenletesnek számított például, ha valakit pont a bitó közepére vagy túl magasra akasztottak, hiszen – megint Dülmentől idézek – „minél magasabbra akasztanak valakit, annál szégyenletesebb a büntetése”. Süss Oppenheimernek – a „Jud Süss”-nek – egész tornyot emeltek, ráadásul az akasztott holttestet még egyszer bezárták, s ketrecet építettek köré.

Szemérmeseknek való

Mondhatni erre, hogy ezek éppenséggel nem a mi kultúránknak az eseményei, hiszen ma már csak elvétve gyönyörködhetünk nyílt színi akasztásokban, s errefelé az ég madarai sem a vesztőhelyeken keresik táplálékukat. Valóban, nehéz dolguk van szegény szárnyasoknak, hiszen jól ismert a történeti folyamat, amely során a XVII–XVIII. századtól kezdődően megváltoznak a büntetés formái, s egyben kikerülnek a nyilvánosság tekintete elől. Michel Foucault *Felügyelet és büntetés*³ című könyvében a „szemérmes igazságszolgáltatás utópiájáról” beszél: „kioltani az életet, de elkerülni a rossz közérzetet, szenvedés nélkül fosztani meg minden jogtól, fájdalommentes büntetést kiszabni”. S valóban, az akasztás nyilvános színjátéka, a holttestek ideiglenes kiállítása a börtönök mélyén lezajlott „ítéletvégrehajtássá” változott, s a madárétvágy mérte időtartamból csak a csigolyatörés „termékeny pillanata” maradt, ám ennek is csupán néhány kiválasztott szakember lehet a tanúja. Foucault-nak ebben igaz van, ám akkor már súlyosan téved, amikor a „látvány eltörléséről” beszél.

Az akasztott holttestek közvetlen látványában valóban nincs sok részünk, ám annál több képünk van a halálról, a holttestről vagy akár az akasztásról is. Honnan tudhatnánk másképpen, hogy a Böröcz szobrainak nyakába vetett kötél – úgymond – „valódi” hóhérkötél? Én bizonyos vagyok benne, pedig egyetlen akasztáson sem vettem részt, s isten bocsássa meg nekem: egyáltalán nem is vágyom erre az élményre. Michel Foucault nem vesz tudomást arról, hogy ugyanaz a történeti folyamat, amely kivonja a rémületet a közvetlen látvány

³ Michel Foucault: *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. Gondolat, Budapest, 1990. – A szerk.

152 szférájából, egyúttal képek és látomások hatalmas tömegét zúdítja ránk. Előbb a regények és a nyomtatott képek, majd a fotó és a film gondoskodik arról, hogy a kulturális emlékezetből ne lehessen kitörölni a halál vagy éppen az akasztottak látványát.

S meglehet: a képek még nagyobb hatással is vannak ránk, mint a közvetlen látvány. A Vörös tér még fekete-fehér képernyőn is impozánsabbnak hatott egykoron, mind földi valóságában. S nem csupán a hatásról van szó, a hatékonyság is a képek – a közvetett és kulturálisan formált látvány – javára szólhat. Éppen mostanában kavar újból komoly botrányt a benettonos Toscani, egyszerűen azzal, hogy halálraítéltek fotóival reklámozza cége áruit. S ki az, aki el tudja különíteni, hogy mi itt a skandallum: a kivégzések ténye vagy a potenciális holttestek fotói? A közvetlen, testi jelenléthez kötött tapasztalatnak, az autopsziának számos összefüggésben természetesen ma is kitüntetett jelentősége van, s ennyiben az egyszerű látvány elsőbbséget élvez a közvetett képpel szemben. Ha töltött káposztát akarok enni, nem elégszem meg a szakácskönyv gusztusos fényképével. Egyúttal azonban az asztalra kerülő ételt pont olyannak szeretném látni, amilyennek a képen láttam, s ha e vágyam teljesül, akkor egy kicsikét a képet is eszem.

Horribile dictu: ugyanez érvényes a halálra is. S Böröcz András *Akasztottakjai* is tudják ezt: nem lehet árnyaltan, világosan és erőteljesen beszélni a halálról anélkül, hogy ne lenne mondandónk a halál képeiről, ennél fogva a halálképek legnagyobb udvari szállítójáról, a művészetről is.

Nekünk való

Gothár Péter *Akasztottakja* is pontosan tudja ezt. A filmrendező azzal az egyszerűnek tűnő, ám szinte mindent meghatározó döntéssel szabadul meg a rá is leselkedő veszedelmektől, hogy – úgymond – képzőművészeti filmet csinál. Az instrumentális önértelmezés első látszatra etikai jellegűnek tűnik: a film mintegy szolgálja a szobrot. Valójában azonban a film esztétikai szerkezete is ennek a döntésnek a függvénye: Gothár Péter nem csupán lefényképezi és filmre veszi, hanem egyúttal a saját közegében újrajátssza a szobrot, megismételve annak alapkérdését. Gothár nem holttesteket, szobrokat filmez: műalkotást, s főként az érdekli őt a szobrokban, ami műalkotássá teszi őket. Filmjéből így nyomban kizárja az összes tematikus asszociációt. Nem filozofál halálról, nem szól élő és halott testről, nem spekulál az akasztottak morális minőségéről. Könnyen lehet azonban, hogy éppen ezért sokkal többet s filozófiailag is érdekesebbet tudunk meg tőle halálról, halott testről, moralitásról.

Gyönyörű képpel indul a film, amely a szobrokon játszó muzikusokat mutatja. Különös módon elegyedik a koncert és házimuzsika hangulata, tébolynak nyoma sincs. Itt bizony nem halottakat vernek, hanem elmélyült és gyönyörű

munkát végeznek. Ráadásul Gothár Péter egymásra csúsztatja a zenélés és a faragás mozdulatait rögzítő képeket, a látvány közegében erősítve, hogy „a zene alakítja a szobrokat”, sőt, itt a szobrász mozdulatai követik a zenészek gesztusait. Ráadásul a kamera mozgása sem a tekintet mozgását, hanem a kéz tapintását imitálja. A felvevőgép rásimul a fekvő szoborra, s ebből a nézetből látjuk a szobrászt és a többi szobrot is. Ennélfogva az első kockáktól kezdve kettős perspektívát fogadtat el a film: nemcsak szobrokat látunk, hanem a szobor nézőpontjából nézzük a világot. De semmiképpen sem a szobor szemével, inkább a testével, sokszor szó szerint a szobrokon lévő töréseken, réseken keresztül. Ezért teszi és teheti meg a rendező, hogy szétválasztja egymástól az alakokat, azok követik, keresik, elveszítik és megtalálják egymást. Ezzel a szobroknak történetük lesz, ahogyan Gothár Péter filmjének is – noha tényleg képzőművészeti film – saját meséje, elmondható története lesz. De nem valamilyen fikció társul itt az *Akaszttakhoz*. Gothár a Böröcz alkotásába beleírt történetet mondja el.

A filmmesét mozgó problémá válegtesen és megszágyenyítően egyszerű: hol a helyük az *Akaszttaknak*? Gothár Péter elindul a szobrokkal, hogy felakassza őket. S ekkor igazi játékfilmes történet bontakozik ki, amelyben bekalandozhatjuk a világot, hogy megeljük az igazi helyet. Eközben pedig új szempontból, bitőpotenciáljukat mérve értékelhetjük a bejárt helyszíneket, a nagyvárostól a kihalt természeti tájig. S úgy látom, e históriát Gothár Péter is mitikus történet formájában hallja: a film végén az *Akaszttak* az égbe emelkednek, s a kékségbe beleolvadva felhőkké válnak. Hál' istennek, a rendező helyreigazítja a mitológust: a film utolsó kockáiban visszatérünk a szobrokon játszó muzsikusokhoz. Meg hát egyébként is, ebben a roppant racionálisan szervezett történetben az eget sem lehet a végső megnyugvással kecsegtető mennyország kapujának látni. A szobrok belevesznek az égbe, de már tudjuk – éppen Gothár Pétertől –, hogy mint minden más térdarab, az ég is veszthely. Potenciális veszthely persze, amiért aztán szörnyülködésre sincs okunk, hiszen biztosra vehetjük: a szobrok tovább vándorolnak, csak a zene ért véget. Az *Akaszttaknak* nem lehet végleges helyük. Az persze jó, hogy most itt vannak, CD-n, filmen, a Szépművészeti Múzeumban. Ha a levegő madarait nem is, legalább bennünket táplálnak.

(2000)

Kritikák

Kulcs a lábtörlő alatt: Radnóti Sándor tanulmánykötetéről

„Tisztelt közönség, kulcsot Te találsz...” címmel a közeljövőben jelenik meg Radnóti Sándor művészetelméleti tanulmányainak gyűjteménye.¹ Mint a kötetből kiderül, a szerző szeme előtt olyan bíráló lebeg, amely „egyszerre kritika és méltatás”. Az itt következő ismertetés írója azonban nyíltan bevallja, hogy egyszerűen ajánlani szeretné a művet, a méltatás jegyében későbbre halasztva a kritikát.

A kerülőutak tanulságai

Radnóti Sándor azon gondolkodók közé tartozik, akiknek Lukács György volt a tanítójuk, s akik, mint ő maga fogalmazza: „anyanyelvként sajátították el a marxizmust”. Ugyanezen generáció legjobbjai már mind elmondták a maguk „sírbeszédét a marxizmus felett”, mely nekrológ hitelességének megítélésekor számba kell venni, hogy ez a marxizmus a politikai hatalommal való „heveny szembenállással” kapcsolódott össze, ami meglehetősen kényelmetlen következményekkel járhatott. Radnóti Sándor 1980-ban kénytelen volt elhagyni annak a Gondolat Kiadónak a szerkesztői állását, amely most tanulmánykötetét megjelenteti. Gyanítható azonban, hogy a történelem e piciny fintora még mindig nem a história igazi arcát láttatja, s igen távol vagyunk attól, hogy pontos képet alkothassunk az utóbbi évtizedek szellemi folyamatairól.

A megértést azonban egészen bizonyosan nem segíti, ha a marxizmust a bubópestis egyik válfajának tekintjük, s például „szemréstani” alapon egyenlőségjelet teszünk a tragikus sorsú Walter Benjamin húszas években vallott „messianisztikus marxizmusa” és a volgai parasztok éheztesésében nagy leleményességet tanúsító területi párttitkár között.

Radnóti Sándor az eszmei folyamatok, szellemi hatások vizsgálatában ki-tüntetett szerepet szán a *félreértés* Lukács Györgytől örökölt kategóriájának, arra utalva, hogy valamely nézetrendszer vállalása szorosan összefonódik az elfogadandó eszmék, gondolatok mögött megbúvó „eredeti” szándékok és indítékok módosulásával: a megértés szükségképpen átértelmezés. Ragyogó tanul-

¹ Radnóti Sándor: „Tisztelt közönség, kulcsot Te találsz...”. Gondolat, Budapest, 1990. – A szerk.

158 mányban mutatja meg, hogy miként formálják vallási hagyományok s teológiai motívumok is például Walter Benjamin marxizmusát. Radnótiék generációja a szabadságban és az ember autonómiájában gyökerező képességek felszabadításának, „emancipációjának” elméleteként érti (félre) a marxizmust, s az így felfogott társadalomkritika élet fordítja előbb azon politikai rendszer ellen, amely deklarációiban saját magát is marxizmusként érti (félre), majd fordul el magától a marxizmustól is. „Nagy szorgalommal és patetikus elszántsággal fűrészeltük az ágat, amelyen ültünk” – összegzi immár érthető derűvel az akortájt korántsem vidám „önfelbomlasztási” folyamatot Radnóti Sándor.

A „vesződséges kerülőutaknak” persze lehet nyereségük is, ami nem menti fel azokat, akik több generációt *kényszerítettek* ezekre az ösvényekre. A dogmatizmus béklyóiból kiszabaduló kritika tapasztalata *minden* dogmatizmussal szemben érzékennyé tehet. A kötet legfontosabb üzenetét, úgy gondolom, az a *gesztus*, gondolkodói attitűd hordozza, amellyel Radnóti Sándor az általa elemzett szerzők felé fordul. Nyoma sincs itt az ocsút a bűzától elválasztani törekvő ítélkezésnek. Radnóti azokra az *energiákra* figyel, amelyeket egy-egy elmélet *felszabadíthat*, függetlenül attól, hogy magát az adott eszmerendszert miféle tévedések, melléfogások, korlátok jellemzik. A különféle teóriák nem egyszerűen az igazság szempontjából méretnek össze, mert hát hol az az igazság: maguk a mércék, a számításba jöhető értékek is súlyos nehézségekkel küszködő reflexiók termékei.

A következetesen végigvitt és vállalt elméleti pluralizmus ennek az „ön-destrukciónak” a legfontosabb nyeresége: „le kell mondanunk a totális elmélet igényéről, és el kell fogadnunk azt a tényt, hogy a művészetnek, illetve a művészeteknek nemcsak lehetséges, hanem *van* is több története” – fogalmazza meg Radnóti a művészetelméletre vonatkozóan teoretikus programját. S hogy ez a „lemondás” nem búskomor rezignációt vagy valamiféle „pántragizmust” eredményezett, az talán éppen annak köszönhető, hogy az elmélet pluralizmusának lehetőségét a művészet eredendő és elvi pluralizmusa hitelesíti és alapozza meg.

Az esztétikai mozgástér

A marxizmus alóli emancipáció elméleti közegét ugyanis elsősorban a művészetelmélet jelentette. Radnóti Sándor kötetét olvasva választ kereshetünk arra a talányos kérdésre, hogy miért játszhattak az esztétikai viták oly kitüntetett szerepet a magyar kultúra utóbbi évtizedei – különösen pedig a hatvanas-hetvenes évek – kultúrtörténetében.

A kézenfekvő magyarázat, hogy csak itt lehetett egyáltalán vitatkozni, mivel ez a terület ideologikusan közömbösnek számított, aligha állja meg a helyét. Jól tudjuk: ez a hatalom roppant erőfeszítéseket tett a művészetnek – mint Radnóti

Sándor mondja – „monolit politikai társadalomba történő integrálására”. Lukács György tekintélye és személyes érdeklődése sem magyarázhatja meg e helyzetet, hiszen továbbra is ott a kérdés, hogy a politikai korlátokon túl ő maga miért tekinthette kitértetett feladatának az esztétikai kérdések taglalását. Radnóti Sándor szövegeit olvasva világossá válik: az olyan látszólag tisztán etikai és politikai alapfogalmak, mint az individualitás jogai, az értékek pluralitása, az autonómia, a szabadon elfogadható normák, a választható és újraválasztható hagyományok kérdéskörei alig-alig választhatók el a művészetelmélet problémáitól, s az esztétikai viták bizonyos értelemben az etikai és politikai diszkuszió „előjátékát” jelentették.

A válasz megtalálásához talán meg kellene szabadulnunk az afféle kishitűségtől, miszerint mindaz, ami nálunk esik meg, egyszerűen torzult másolata a máshol zajló „igazi” történéseknek. Radnóti Sándor elemzéseiből kiderülhet: az európai kultúra alapértékeit mintegy kényszerűen, csak a művészetre vonatkozó spekuláció formájában értelmezhetjük újra. Amikor Nietzsche kijelenti, hogy a voltaképpeni metafizikai tevékenységet a művészetben látja, ezzel valójában minden modern művészetelmélet „titkát” mondja ki: a transzcendens értékek megrendülésével a végső kérdések a művészetelmélet keretében gondolhatók újra. A modern művészet és a tőle elszakíthatatlan elmélet persze nem „megoldásokat” kínál: maga a művészet és az esztétika is osztozik azokban a nehézségekben, amelyek magát a modern kultúrát is jellemzik. De ha a megoldás lehetősége nem is látszik, legalább az értelmes párbeszéd feltételei megteremtődnek. Radnóti Sándor ennek a párbeszédnek a példáját és tétjeit tárja elénk könyvében, melynek talányos címéhez a kulcsot a mű alábbi idézete adja:

Az esztétikai transzformáció mottója Brecht nem tragikus drámájának, *A szecsuaní jóléleknek* [...] utolsó két sora lehetne. Amikor az *istenek* mindent megoldatlanul hagyva visszatérnek az égbe, egy színész hozzánk fordul: „Tisztelt közönség, kulcsot *Te találsz, / Mert kell jó végnek lenni, kell, muszáj.*” (Nemes Nagy Ágnes fordítása.) A mű ismeretlen kulcsának a közönség kezére bízása, a befogadás *e post rem* [...] szerkezete a legáltalánosabb értelemben véve tulajdonképpen minden művészetfilozófiát jellemez. Mert az önállóuló művészetbölcselet [...] azt az új szükségletet fejezte ki, amelyet elkülönítve nem ismert a viszonylag homogén ízlés és eszme művészi világa: a *megértését*. A jelentés *magyarázatát* [...] nem esztétikák, hanem kánonok, poétikák, kommentárok, glosszák végezték el.²

A merev kánonok eltűnése ugyan felszabadíthat s örömmel tölthet el, de tisztán kell látni, hogy a megértés kötelessége kire-kire sokkal súlyosabb terhet ró, hiszen a kulcsot nem lehet másutt, másnál keresni, csupán önmagunkban. Ha tetszik: a lábtörlő alatt...

(1990)

² Uo. 213–214. – A szerk.

Az orosz forradalom démonai¹

A szovjet birodalom bomlását látva nem elhanyagolható kérdés, hogy milyen szellemi hagyományokra támaszkodhat a széthulló monstrum romjai között meginduló „újjáépítés”, milyen eszmei-politikai alternatívákat nyújt az orosz gondolati-filozófiai tradíció. Az eddigi történelemtől eltérő, gyökeresen más jövő elgondolását sokunk fejében megnehezíti a feltételezés, miszerint „a szovjet kommunista birodalom – szellemi szerkezetét tekintve – meglepően hasonlít a moszkvai ortodox birodalomra”. Ha igaz az, hogy az orosz és szovjet hagyomány alapján véve egylényegű, akkor kevéske okunk van, hogy a felbomló birodalom utáni történelmet ne továbbra is a birodalom jövőjeként képzeljük el. Ha már a Szovjetunió rémtörténete mögül is a régi Oroszország torzképe villan elő, akkor mi akadályozhatja meg, hogy a mostani átalakulás kavalkádját ne azon álarcosbál folytatásának tekintsük, amelyet Nagy Októberi Szocialista Forradalomként tiszteltek, akik tiszteltek. „A forradalom jórészt csak maszkabál: ha letépjük az álarcot, régi, ismerős tekintetek néznek vissza ránk.”²

Az idézet Nyikolaj Bergyajevtől származik, akinek az orosz és szovjet birodalom folytonosságát állító tételét a magyar olvasó már ismerheti a Századvég Kiadó jóvoltából.³ Ez a citátum azonban egy másik Bergyajev-szövegből származik, amelynek a címe egyúttal a Századvég újabb kiadványának borítóján is szerepel. A Kiss Ilona által szerkesztett kötet – *Az orosz forradalom démonai* – a századelő orosz eszmetörténetének meghatározó jelentőségű dokumentumait adja közre. Tartalmazza az 1909-ben megjelent *Mérföldkövek* és az 1921-ben betiltott, *A mélységből* (*De profundis*) címet viselő mű fontosabb szövegeit. A kötet persze nem csak s nem is elsősorban a história iránti érdeklődés kielégítését célozza. A közölt szövegek ugyanis hatékonyan részt vesznek napjaink orosz szellemi életének alakításában. „A mai »szovjet« értelmiség már-már »üdv történeti kézikönyvként« forgatja a *Mérföldköveket*, állításait megkérdőjelezhetetlenek,

¹ Kiss Ilona (szerk.): *Az orosz forradalom démonai*. Századvég, Budapest, 1990. – A szerk.

² Nyikolaj Bergyajev: „Az orosz forradalom démonai”. Ford. Kiss Ilona. In *Az orosz forradalom démonai*, 267–304., 268. – A szerk.

³ Nyikolaj Bergyajev: *Az orosz kommunizmus értelme és eredete*. Ford. Kiss Ilona. Századvég, Budapest, 1989.

162 erkölcsi autoritását megfellebbezhetetlennek tartja” – írja Sz. Bíró Zoltán a kötet utószavában. Aktualitás és történelem szempontjait azonban éppen az orosz-szovjet történelem esetében nagyon nehéz elválasztani: „a múlt és csakis a múlt Oroszország jövőjének záloga” – írja a kötet egyik tanulmányában Pjotr Szturve.

A *Mérföldkövek* szerzőit (Bergyajev mellett Szemjon Frank, Mihail Gersenzon, Szergij Bulgakov, Alekszandr Izgojev, Bogdan Kisztyakovszkij nevét kell említeni) nem nagyon ismeri a magyar olvasóközönség; nem csoda, hiszen – miután a forradalmat követően fizikailag is elűzték őket Oroszországból – Ivan Kozirev, Oleg Kosevoj vagy a Protapopov házaspár mitikus figurái a szellem országából is kiszorították őket. Ők azok, akiket a kötet orosz címe alapján *vehovistákként* emlegetnek. Laza csoportot alkotnak csupán. Ami közös bennük, az a szembefordulás az elavult cári birodalommal, s az, hogy életük egy meghatározott szakaszán együttműködtek a radikális – baloldali és marxizáló – orosz értelmiséggel. Az 1905-ben kitört forradalom s különösképpen e forradalom bukásának a tapasztalata azonban szembeállítja őket a társadalomboldogítás radikális élcsapatával. A *Mérföldkövek* e fordulat dokumentuma, amely a forradalom és a forradalom által előidézett katasztrófa okait elemzi. A szigorú analízis azonban – éppen a személyes részvétel és felelősségtudat okán – a maró önvizsgálat szenvedélyes-vallomásos szövegébe illeszkedik. „Oroszországot az értelmiség tette tönkre”, hangzik majd mindegyikőjük tétele. A tanulmányok az orosz „intelligenciának”, ennek a sajátos társadalmi közegnek az eszméit, hitét, forradalomhoz és tragédiához vezető magatartásmódját értékelik. Az elemzés kiterjed a sajátos orosz történelmi tendenciák bemutatására, de a mai olvasó számára bizonyára azok a fejtegetések a legérdekesebbek, amelyek a nietzschei filozófia terminusaival írják le a radikális értelmiség vezetete társadalmi mozgalmak szociálpszichológiai jellegzetességeit. Hogyan függhet össze baloldaliság és halálhoz való viszony; milyen kapcsolat van heroizmus és askézis között; hogyan függ össze a személy egyén fölötti értékeknek való alávetése az ember önistenítésével; hogyan fér meg a vallási fanatizmus az ateizmussal? Ezek azok a feszítő s valójában talán soha fel nem oldható kérdések, amelyekre a *Mérföldkövek* szerzői választ keresnek. Bírálatak az orosz kultúrában sajátos és ellentmondásos helyzetben lévő individualitás vagy – a kötet talán legizgalmasabb szerzője, Szemjon Frank szavaival – „a személyiség belső élete” védelmében fogant.

Ennek az egyéni életnek a védelmét a vehovisták azonban csak úgy látják biztosíthatónak, ha teljes egészében kivonják a társadalmi cselekvés közegéből: „a politikai felszabadulás a politikától való megszabadulással azonos” – idézi az utószó Bergyajevet. A szerzők persze megpróbálkoznak vallásfilozófiai és metafizikai biztosítékok feltárásával vagy kiépítésével, ez azonban nem vethet gátat a második forradalom immár végérvényesnek tűnő katasztrófája elé. A *mélységből* (*De profundis*) címet viseli a vehovisták tizenhetes forradalom után

készült kötete, amelyben az események okainak és következményeinek elemzése immár teljességgel a zsoltárok nyelvét használja:

Szörnyű katasztrófa történt Oroszországgal: mélységes-mély, sötét szakadékba zuhant. Mintha a hatalmas és egységes Oroszország nem is létezett volna a valóságban... [...] A felületes szemlélő azt hihetné, hogy példátlanul radikális fordulat történt, ám aki elmélyült, átható figyelemmel végzi vizsgálódásait, észre kell vegye: az oroszországi forradalom képében a régi Oroszország éppúgy jelen van, mint a nagy írók műveiből régóta ismert démonok, s mint az orosz embereket régóta fogva tartó ördögi hatalom.⁴

A kötet záró tanulmányai a történelemben megjelenő gonosszal folytatott viaskodás dokumentumai, s ha itt-ott magukból a szövegekből is démoni hangot vélünk kihallani, ez csak eggyel több ok arra, hogy az olvasó figyelmébe ajánljuk *Az orosz forradalom démonait*.

(1991)

⁴ Nyikolaj Bergyajev: „Az orosz forradalom démonai”, 267. – A szerk.

Lehetséges-e, és ha nem, hogyan? Kant történetfilozófiai írásairól

A kritika egészsége

Mély és alapos tudás birtokába juthat, aki figyelmesen átolvassa Immanuel Kant most megjelent *Történetfilozófiai írásait*.¹ Megtanulhatja például, „hogyan aki a bal lábáról vétet méretet a cipésznél, az, ha a cipő a bal lábára pontosan illik, a párját túl szűknek érzi majd”.² Életbe vágóan fontos megfigyelés az is, hogy „ha tobzódunk a vízivásban, nem alszunk jól, vagy legalábbis nem alszunk mélyen, mert az csökkenti vérünk melegét” (446.). Vigaszt meríthetnek e kötetből azok is, akiknek „az orra túl nagyra találtatik” (528.). A remény persze csak akkor adatik meg, ha erős akarattal bírunk. A nagy ember példája talán segíthet. Kant meséli:

Éjszakai nyugodalmamnak e háborgatásán fölmérgelődvén [ti. a náthán és köhögésen] elhatároztam, ajkamat összezárva csakis az orromon keresztül fogok levegőt venni, mit is eleinte csak gyöngén szipákolva sikerült megejtenem, ám végül, minthogy tántoríthatatlannak mutatkoztam, és nem engedtem szándékomból, mély és szabad lélegzetet vehettem orrlyikaimon³ keresztül, mire föl rögvést elszenderedtem. (448.)

¹ Immanuel Kant: *Történetfilozófiai írások*. Összeáll. Mesterházi Miklós. Ford. Mesterházi Miklós (Hildenstab György, ill. Nagy László fordításának felhasználásával) és Vidrányi Katalin. Ictus, Szeged, 1997.

² Uo. 444. (Innentől a főszövegben és a jegyzetekben is zárójelben adom meg az erre a kiadásra vonatkozó oldalszámokat.)

³ „Lyuk/luk” vagy „lik”, ez világnézeti kérdés, itt dönteni kell! „Lyik” non datur! Amíg lehet, betű szerint idézem a magyar kiadást, ott is, ahol egyébként magam más megoldást választottam volna. A továbbiakban az alábbi kiadásokra rövidítéssel és oldalszámmal utalok. TÉK = *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Ictus, [Szeged], 1995; ÍEK = *Az ítélőerő kritikája*. Ford., bev. Hermann István. (Filozófiai Írók Tára. Új folyam. XXIX.) 2. kiad. Akadémiai, Budapest, 1979 [még e recenzió megjelenésének évében napvilágot látott az új fordítás is: *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Ictus, Szeged, 1997 – *A szerk.*]; VP = *A vallás a pusztán ész határain belül és más írások*. Vál., bev. Hermann István. Ford., jegyz. Vidrányi Katalin. 2. jav. kiad. Gondolat, Budapest, 1980. Az erkölcsfilozófiai írások egy kötetben jelentek meg, a betoldott oldalszámok alapján eldönthető, melyik műre utalok. EF = *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* (11–101.); *A gyakorlati ész kritikája*. (103–292. [új fordítása: *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Ictus, Szeged, 1998 – *A szerk.*]); *Az erkölcsök metafizikája* (293–614.) ford. Berényi Gábor. Gondolat, Budapest, 1991; AA = *Kant Werke. Akademie-Textausgabe*. 1902; WA = *Immanuel Kant: Werkausgabe*. Hg. Wilhelm Weischedel. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977.

166 A *Történetfilozófiai írások*at válogató Mesterházi Miklós mentegetőzik is, mondván: e részek jobbára csak azok érdeklődésére tarthatnak számot, „akik nem áthatják hálósipkában-házikabátban szöszmötöltében rajtakapni az újkor e valóban elképesztően nagy és hihetetlenül élelemjű filozófusát” (588–589.). Magam feleslegesnek látom a szabadkozást. Nem lenne érdektelen ugyanis bemutatni, miként függ össze ez a „szöszmötölés” a kanti rendszer egészével; hogy a diétetika – vagy a Mesterházi által újrafelfedezett szóval: „éptan” – e formája nem független az „elképesztően nagy” Kanttól. Még akkor is, vagy ha tetszik: éppen azért, mert olyannyira ellentétesnek látszik a „transzcendentális filozófia” eszméjével. Hiszen Kant *A fakultások vitájában* hosszú beszámolót közöl arról, hogyan éri el erős koncentrációval a „köpedék” lenyelését (448–450.). Lehet-e valami idegenebb *A tiszta ész kritikája* szellemétől? S itt nem is csak a „nedv” okozta ellenérzésről, hanem arról van szó, hogy Kant egyáltalán ilyesmi elbeszélésére vállalkozik. Emlékezhetünk rá, hogy a nagy mű Bacon-idézettel kezdődött: „*de nobis ipsis silemus*”, önmagunkról pedig hallgatunk (TÉK, 15.). Hogyan fér össze ez a maxima az étkezési és alvási szokások kifecsegtetésével? Merthogy Kant szerint „csinosan megférnek egymással egy kötetben” (345.), az bizonyos. Szóval, mi köti össze a „ha jól beebédeltünk, kell-e még este vacsoráznunk” problémáját (446.) azokkal a kérdésekkel, amelyek az *a priori* szintetikus ítéletek lehetőségét firtatták?

Ha netán tudnánk is, akkor se kapkodjunk el a választ, hiszen a sietség árt az egészségnek. Az imént ugyanis csak szélsőséges módon fogalmaztuk meg azt a problémát, amely e kötet *mindegyik* írásával kapcsolatban fölvetődhet. A *Történetfilozófiai írások* összes darabja mögött ugyanis legalább kétféle „kompatibilitási” nehézség húzódik meg: 1. mi köze az adott szövegnek a kanti rendszerhez; 2. mi köze a kötetben szereplő többi szöveghez? Ezek a kérdések – végső soron – *a kritikai filozófia diétetikáját*, épségét és egészségét, integritását és koherenciáját érintik. S hogy a válasz sem lehet egyszerű, azt abból is sejteni, hogy e kérdések egymástól függetlenek, vagy legalábbis csak roppant laza kapcsolatban állnak egymással. A kötet címe például a második kérdésre válaszol, de ha elfogadjuk, hogy létezik kanti történetfilozófia – ami korántsem magától értetődő –, még mindig nem biztos, hogy az így kapott teoretikus képződmény gondolati tartalmát illetően összeillik azzal, amit kritikai filozófiaként tisztelünk. Ahhoz persze, hogy belássuk, e kérdések valóban kérdések, tudnunk kell, mit tartalmaz a kötet, s legalább körvonalaiiban látnunk kell azt az értelmezéstörténeti hagyományt is, amely indokolja jogosságukat.

A *Történetfilozófiai írások*ban helyet kapott szövegek mind 1781 után, tehát a „kopernikuszi fordulat”, illetve *A tiszta ész kritikája* első kiadásának megjelenése után születtek. Ezt követően Kant kiadja a másik két *Kritikát*, valamint a nagy erkölcs- és természetfilozófiai írásokat, 1793-ban pedig publikálja *A vallás a pusztá ész határain belül* című művét. Kötetünk tartalmát a legegyszerűbben úgy határozhatjuk meg, hogy leszögezzük: a most felsoroltak *egyike sem* szerepel

benne. Az itt olvasható szövegek azok közé a művek közé tartoznak, amelyeket a múlt században meghonosodott kiadási gyakorlat a „kisebb írások” (*kleinere Schriften*) cím alatt foglalt össze, a kutatás pedig hosszú ideig e minősítésnek megfelelően kezelt.

A filozófiatörténeti recepció azt a hibát követte el, ami Kant szerint magukat a filozófusokat jellemzi. Legalábbis ő is átveszi a „*peccatum philosophicum* (*peccatillum, bagatelle*)” kifejezést, amely az egykor Kantot fordító Székács György magyarázata szerint „filozófiai hiba, olyan értelemben használva, hogy: a csekélység semmibevétele”. A „filozofikus bünt” természetesen nem csupán filozófusok követhetik el. Kant azt az attitűdöt említi példaként, amely „valamely kis állam elnyelését könnyen megbocsájtható csekélységnek tekinti”, ha a nagy állam valami nagy célra hivatkozik (308.). Hosszú ideig aztán Kant „kisebb írásai” is a bagatell kategóriájába soroltattak; elhanyagolták őket valami valóban „hatalmas”, a kanti „rendszer” érdekében. Az elhanyagolás persze, kivált ha alapos német történészek üzik, igen változatos módon történhet, és mindenképpen szorgos munkát követel. A hozzáértő kezén a „kisebb írások” életrajzi adalékokkal szolgálnak, rávilágítanak Kant „egyéb” nézeteire, kapcsolatot teremtenek a nagy mester és kora között. Hiszen a kortársak, mint mindig, értetlenek; nem csoda hát, ha Kant folyton felesleges vitákban kényszerül kifejezteni a nagy művekből megismert nézeteit. S úgy tűnik, valóban *alkalmi* írások szerepelnek a kötetben.

Akadnak közöttük könyvbírálatok, mint a Herder *Eszméiről*⁴ írott *Recenziók* (61–86.). Van itt olyan szöveg, amelyet – úgymond – bosszúságtól fűtött rivalizálás szült; állítólag ilyen *Az emberi történelem feltehető kezdete* (87–103.). Olvashatunk külső szempontok alapján egybefűzött vitákat olyan névtelen vagy kevésbé neves kortársakkal, mint Moses Mendelssohn, Christian Garve vagy F. H. Jacobi (*Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér* [167–233.]; *Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez?* [23–39.]). Van aztán olyan írás, amelynél maga a polémia is csak alkalmat teremt, hogy Kant bővebben kifejthesse filozófiája valamely ismert részletét (*Teleológiai elvek használatáról a filozófiában* [105–142.]). Szóba kerülnek teológia és filozófia határkérdései is (*A filozófia minden theodicaei [sic!] próbálkozásának kudarcáról* [143–163.]; *Minden dolgok vége* [235–251.]), hiszen Kant ezekben az ügyekben várhatta a legtöbb támadást. Amint aztán a vallásfilozófiai műve által kiváltott politikai reakció valóban rákényszerítette számos vallási, jogi és politikai elképzelése újbóli kifejtésére, tetézve a Hufeland magánjellegű levelére válaszoló „éptani” okfejtéssel (*A fakultások vitája* [335–507.]). Ez utóbbi mű, csakúgy, mint a jóval korábbi *Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás* (13–21.), alkalmat nyújt a filozófiatörténésznek, hogy Kant szervilizmusát vagy épp

⁴ Johann Gottfried Herder: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*. Vál. Rathmann János. Ford. Imre Katalin és Rozsnyai Ervin. Gondolat, Budapest, 1978. – *A szerk.*

168 ellenkezőleg: gondolkodói bátorságát ecsetelje. Az örök *békéről* írott „filozófiai tervezet” (255–333.) ugyanakkor nehezen illik e képbe, ezért sokszor ki is emelik a „kisebb írások” sorából. Körülményesebb ugyanezt megtenni a valóban csekély terjedelmű történetfilozófiai alapművel (*Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* [41–57.]). Pontosan tudjuk ugyan, mi indította Kantot a megírására, de ez az ismert ok éppen arról tanúskodik, hogy bármikor megírhatta volna.⁵ Mind közül talán ez a szöveg okozza a legnagyobb fejtörést. Mindenesetre a kötetben szereplő művekről általánosságban is elmondhatjuk, hogy a múlt században meggyökeresedett, később kézikönyvekben szerteágazó nézet szerint indítékaikat tekintve *alkalmi*, tartalmukra nézve pedig *illusztratív* jellegű írások. Ami pedig több bennük, mint illusztráció, az fölöttébb zavaró, s az értelmezés szokásos trükkjeivel („maradvány”, „tévút” stb.) leválasztandó a kanti „rendszeről”.

A kirekesztés és bekebelezés vágya

Yirmiahu Yovel, a Kant történetfilozófiájáról szóló egyik legérdekesebb mű szerzője például a fejlődéstörténeti megoldással kísérletezett.⁶ Feltételezte, hogy *Az emberiség egyetemes történetének eszméje* értelmezési nehézségei abból adódnak, hogy ez még – úgymond – korai mű, és számos prekritikai elemet őriz, akkor is, ha már *A tiszta ész kritikája* után, 1784-ben született meg. Yovel álláspontjával szemben viszonylag könnyű érvelni, hiszen ő az érett kanti történet szemlélet alapművének az ugyanebben az évben írott programadó tanulmányt – *Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás* – tartja.⁷ A korábbi Kant-irodalomban az általános gyakorlat azonban inkább az volt, hogy ez utóbbi szöveg tartalmát is a felvilágosodás általános örökségének tekintették. Ezzel az állásponttal szemben, ha fenntartjuk a belátást, hogy a kis tanulmány és a „rendszer” nem idegen egymástól, kétféle módon lehetne érvelni. Csak az egyik út az, hogy a kritikai filozófia nyomait és elemeit keressük a „kis írásokban”. Mivel a jellegzetesen transzcendentálfilozófiai kérdésekkel bennük valóban nem sokszor találkozunk, könnyen támad az összeilleszthetlenség képzete. Ám az is világos, hogy ezek a „jellegzetes” motívumok már a rendszer olyan interpretációján alapulnak, amely nem hivatkozik Kant e „mellékes” műveire, illetve egyáltalán nem számol a történetfilozófiai gondolatmenet relevanciájával.

Ezek az értelmezések eljárásuk igazolásakor a *Kritikák* közvetlen hatástörténetére hivatkozhatnak. Valóban, Kantot nem a „kisebb írások” avatták Kanttá.

⁵ Nyilvánosan hivatkoztak Kant „kedvenc eszméire”, aki a hitelesség kedvéért közzétett közülük néhányat. Lásd a recenzeált mű 43. oldalának lábjegyzetét!

⁶ Yirmiahu Yovel: *Kant and the Philosophy of History*. Princeton University Press, Princeton, 1980. 177.

⁷ Lásd Peter D. Fenves: *A Peculiar Fate. Metaphysics and World-History in Kant*. Cornell University Press, Ithaca–London, 1991. 85–86.

Ettől függetlenül azonban érdemes eltöprengeni afölött, miként következhetett be viharos gyorsasággal – voltaképpen még Kant életében – a német bölcselet történetfilozófiai fordulata. Biztos, hogy ez a kritikai rendszer ellenében valósult meg? Ebből a szempontból már magának a fogadtatástörténetnek a tényei is fölülvizsgálhatók. Gondoljunk csak arra, milyen intenzív és széles körű visszhangja volt *Az örök békéről* eszméinek.⁸ A közvetlen politikafilozófiai gondolatok e műben szétbogozhatatlanul összeszövődtek a történetfilozófiai spekulációkkal. Nem véletlen hát, hogy a fiatal Friedrich Schlegel összefoglalásként és bírálatként fogalmazhatja meg a tételt: „A politikai ész és a politikai tapasztalat viszonyát illetően csak a politikai művelődés történeti elveiből, a politikai történelem elméletéből kiindulva juthatunk kielégítő eredményre.”⁹

A recepciótörténettől függetlenül azonban érdemes megpróbálkozni azzal – s ez a kompatibilitási nehézségek föloldásának másik, fordított útja, hogy például magában *A tiszta ész kritikájában* keressük meg a „kis írások” motívumait. K. Weyand,¹⁰ A. Philolenko¹¹ és mások is szép számmal találtak ilyen elemeket. Én most csak egy példát említenék. A világpolgári szemszögből megírható egyetemes történelem eszméje összekapcsolódik a feltevésével, hogy az emberi történelem menete bár „az egyes szubjektumokon zavarosnak és szabálytalanul látszik”, mégis, „nagyban” és „egészként szemlélve” szabályosságot mutat (43–44.). E „holisztikus” nézőpont villan föl az első *Kritikában*, amikor Kant – „egész nemünk fennmaradását illetően” – megjegyzi: „ami az egyediben véletlen, az az egészben mégiscsak szabálynak rendelődik alá” (TÉK, 588.).¹² A „nagy” műben ez természetesen csupán bizonyítatlanul, mintegy mellékesen odavetett apró megjegyzés, ám éppen magától értetődő voltában fontos tanúság, hiszen mutatja, hogy e szemlélet milyen mélyen áthatotta Kant gondolkodását. Úgy látom, a „kis” írások fontos történetfilozófiai ideái mind-mind föllelhetők a *Kritikákban*, s ebben az értelemben egyáltalán nem idegenek a rendszertől.

Mondhatni persze, hogy ami *benne van* a művekben, az nem feltétlenül része a rendszernek. S ez nem hajánál fogva előrangatott ellenérv. Nagy a filozófiatörténész kísértése, hogy erősen megrostálja a Kant-műveket, ocsút búzától különítve. Noha esetenként komikus eredményekhez vezet, nem egészen indokolatlan ez az eljárás. Jogos feltételezés, hogy a kanti filozófia a „kopernikuszi” fordulat után is változott, *horribile dictu*: fejlődött. A rendszer nem nyomban kész és változhatatlan alakjában áll előttünk, s éppen a történetfilozófiai gondolatok közvetlen fogalmi keretét adó etikai nézetek változásával kell számol-

⁸ Lásd pl. Immanuel Kant: *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. Texte zur Rezeption 1796–1800*. Hg. Manfred Buhr–Steffen Dietzsch. Philipp Reclam jun., Leipzig, 1984.

⁹ Friedrich Schlegel: „Versuch über den Begriff des Republikanismus. Veranlasst durch die Kantische Schrift zum ewigen Frieden”. In Kant: *Zum ewigen Frieden...*, 118–119.

¹⁰ Klaus Weyand: „Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung”. *Kant-Studien*. Supplement 85. 1963.

¹¹ Alexis Philolenko: *La théorie kantienne de l'histoire*. Vrin, Paris, 1986.

¹² A 779; B 807.

170 nunk.¹³ Gyakran mondták például, hogy *A tiszta ész kritikája* még sokat őriz a felvilágosodás eudémonisztikus nézeteiből, s ezzel magyarázandók a szintúgy prekritikai maradványokkal terhes „kis írásokkal” vonható analógiák. Ám aki úgy látja, hogy a boldogság fogalma még a későbbi, szigorú etikákban sem veszt el „pozitív” jelentését,¹⁴ az gazdag és dinamikus kapcsolatrendszert talál a *Kritikák* és a történetfilozófiai írások között. E példák sejtethetik azonban, hogy a „kis írások”, ha komolyan veszik őket, elvezethetnek a „nagy művek” számos tételének újragondolásához, s általában is kikényszeríthetik „a rendszerről” alkotott kép revízióját.

Nem mindegyik „kisebb írás” szerepel a magyar kötetben. A kimaradtak részben még „kisebbek”, mint az itteniek – többnyire recenziók –, illetve még szorosabban kötődnek a szinte csak a biográfiai vagy történeti kutatás számára érdekes „alkalmakhoz” (mint, mondjuk, a könyvkiadás jogi problémáit boncolgató *Über die Buchmacherei*). Van aztán olyan szöveg is (például az 1790-es *Über eine Entdeckung...*), amelyik szinte elválaszthatatlan *A tiszta ész kritikájától*, úgyhogy szinte már nem is tekinthető „kisebb írásnak”. Ezek szerepeltetéséről okkal mondott le a válogatást végző Mesterházi Miklós. Én azonban mindenképpen bővítettem volna a kötetet további négy Kant-tanulmánnyal. Az egyik *A filozófiában újabban meghonosodott előkelő hangnemről* írott dolgozat,¹⁵ a másik a filozófiában rövidesen beköszöntő „örök békét” meghirdető írás,¹⁶ a harmadik pedig a híres tanulmány *Az állítólagos jogról, hogy emberszeretetből hazudjunk*,¹⁷ a negyedik pedig az emberi rassz fogalmának meghatározásáról írott mű.¹⁸ Érdeemes lett volna ezeket a szövegeket is csatolni a most megjelentekhez. Így ugyanis egy olyan, „teljesnek mondható” gyűjteményt kaptunk volna, amely tartalmazza Kant kritikai korszakának minden fontos tanulmányát. A bővítésnek nem lehetett akadálya, hogy az egyik tanulmány már megjelent magyarul, hiszen Mesterházi Miklós, okosan és fölöttébb tisztelettudóan, fölveszi mások fordításait is. Terjedelmi kifogásokat sem emelhetett, hiszen a hiányolt dolgozatok a német akadémiai kiadásban kb. hatvan oldalt tesznek ki. Az Ictus Kiadónál ugyanilyen formátumban megjelent Kant-kiadvány – *A tiszta ész kritikája* – pedig több mint száz oldallal vastosabb a jelen gyűjteménynél. Nyomdatechnikai okai

¹³ Természetesen az ellentétes nézettel is találkozunk. Schmucker alapos műve szerint a kanti etika már a kritikai fordulat előtt készen állt. (Josef Schmucker: *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Reflektionen*. Anton Hain KG, Meisenheim / Glan, 1961.)

¹⁴ Reiner Wimmer: *Kants kritische Religionsphilosophie*. (Kant-Studien. Ergänzungshefte, Bd. 124.) Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1990.

¹⁵ Ford. Nyizsnyánszki Ferenc. In Jacques Derrida – Immanuel Kant: *Minden dolgok vége*. Ford. Angyalosi Gergely et al. Századvég–Gond, Budapest, 1993. 9–33.

¹⁶ *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie*. (AA, VIII, 411–422.)

¹⁷ *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*. (AA, VIII, 423–430.) Mivel eléggé rejtett kiadvány, fölhívnam a figyelmet annak a Constant-tanulmánynak a múlt században megjelent fordítására, amelyik a Kant-mű megírására „alkalmat” teremtett. Lásd Benjamin Constant: *A' politiques ellenhatások*. Ford. Halimbai Sándor. Trattner–Károlyi, Pest, 1845.

¹⁸ *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace*. (AA, VIII, 89–106.)

se lehetnek az elhagyásnak: a vékonyabb kötet feltehetőleg ugyanúgy nem éli túl a recenziót, ahogyan a testesebb sem a gyakori lapozgatást. A hiány oka tehát másutt keresendő. Ráadásul van, ami pótolhatja az elmaradt szövegeket.

Mesterházi Miklós utószavában jelzi, hogy a válogatás ötletét Manfred Riedelnek köszönheti.¹⁹ E kiváló német filozófus gyűjtötte össze azokat a Kant hagyatékában talált „reflexiókat”, amelyek részint a közölt írásokhoz kapcsolódnak (fogalmazványok, vázlatok), részint történetfilozófiai témákat tárgyalnak. Ez utóbbiak zárják a kötetet, *Hátrahagyott történetfilozófiai észrevételek* címmel (509–589.). Mesterházi megbízik Riedel szelekciós szempontjaiban, s igaza van.²⁰ De egyébként is kockázatos vállalkozás a hagyatékban talált feljegyzések között garázdálkodni. Sokszor hatalmas problémát jelent már maguknak a német szavaknak a kibetűzése is. Az akadémiai kiadás szövegképe a legvadabb dekonstrukciós tipográfiai varakozásokat is fölülmúlja. Úgyhogy csak elismerés illetheti Mesterházi Miklóst, hogy vállalkozott a reflexiók egy részének közreadására. A Kantot magyarul olvasó közönség először nyerhet betekintést abba, milyen erőfeszítések és igen: szöszmötölés révén formálódtak a nagy ívű gondolatok.²¹ Örültem volna viszont, ha a *Hátrahagyott észrevételeket* kiegészíti az egyik legfontosabb történetfilozófia-töredék, az ún. „Krakauer Fragment” fordításával.²² Az eltérés a német mintától itt jót tett volna a válogatásnak, amint Mesterházi Miklós akkor is helyesen járt el, amikor Riedellel ellentétben közölte *A fakultások vitája* dietetikai részét.²³ Nyugodtan letérhetett volna a kijelölt útról az imént reklamált négy írás esetében is.

¹⁹ Immanuel Kant: *Schriften zur Geschichtsphilosophie*. Hg. Manfred Riedel. Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1985.

²⁰ Mesterházi – a hazai gyakorlattól eltérően – sokszor jelzi jegyzetei forrásait, ami, ha számításba vesszük, hogy a tudományos közmegállapodás sem tévedhetetlen, nemcsak tisztességes, de okos eljárás is. A magyar kötetben pl. ez áll: „midőn a töredelem e parazsa a leghevesebben izzik, mondják, megtörténik az áttörés, és az újjászületett tiszta érce átragyog a sáron”. Az „újjászületett” kifejezéshez a következő jegyzetet csatolja Mesterházi: „»Der Regulus der Wiedergeborenen« – a Vorländer gondozta kiadás szerint a »Regulus« kifejezés itt az Oroszlán-csillagkép egyik állócsillagára utal.” (392.) Valóban, a mérvadó kiadások, ha egyáltalán kommentálnak, lassan egy évszázada hozzák ezt az utalást. A *Regulus* igazi kontextusa azonban itt az alkímia. Bizonyára mások is észrevették már, de ha mégsem, e helyről üzenjük az egyetemes Kant-filológiának és a német nemzeti könyvkiadásnak: az alkímiában *Regulus* („királyocska”) szóval „jelölik a tisztán kiolvasztott fémeket; a »kiskirályi állapot« az olyan fémeket illeti, amelyek nem oxidálódnak”. (Hans Biedermann: *A mágikus művészetek zseblexikona. Az ókortól a XIX. századig*. Ford. Viola József. Kentaur Könyvek, [Szépirodalmi], Budapest, [1989] 276.)

²¹ A „reflexiók” fordítási problémáit a továbbiakban nem is érintem. A magyar szöveget általában is csak ott vetettem össze az eredetivel, ahol ennek feltétlenül szükségét éreztem. Másrészt a németül is olvashatatlan mondattöredékek magyar fordításának megbeszélése, noha tagadhatatlanul édes élvezet, mégiscsak perverzció, s egy tudományos folyóirat – mégoly kicsiny és kéjszívár – közönsége elé sem tartozik.

²² Szövegét először Klaus Weyand és Gerhard Lehmann közölte a *Kant-Studienben*, 51. (1959–1960), 1. Én a Dietzsch által újraközölt szöveget használtam. Lásd Immanuel Kant: *Der Streit der Fakultäten*. Hg. Steffen Dietzsch. Philipp Reclam jun., Leipzig, 1984. 116–124.

²³ Ez utóbbi egyébként az első terjedelmesebb, magyarul publikált önálló Kant-szöveg. Lásd E. [sic!] Kant: *A kedély hatalmáról, miszerint a pusztá feltett szándék által uralkodhatni a kóros érzelmeken. (Level Hufelandhoz.)* Kiadta, jegyz., előszó: Hufeland K. V. A legújabb kiadás után magyarította Z. Szabó Antal. Lampel Róbert, Pest, 1864.

Ha mégsem tette, ennek föltehetően az a szándék az oka, hogy éppen Kant *történetfilozófiai* írásait gyűjtse össze. S tagadhatatlan, a hiányolt szövegekben „történelem” kifejezés nem sokszor fordul elő. Ám ha nagyon szigorúak vagyunk, akkor a közölt írások is hibádzanak. Mindenesetre elég sok, ráadásul erősen speciális megkötetést kell tennünk, hogy „történetfilozófiai” műveként olvassuk őket. Hogy ne csak az „éptan” szélsőséges példájáról essék szó: a Hobbes elleni polémiában (185–204.) a társadalmi szerződésről kialakított kanti álláspont lényege az, hogy az „eredeti szerződés” eszméje a tiszta észben gyökerezik. Ezért félrevezető, mi több, erkölcsi értelemben káros is, ha történelmi dimenzióban gondolják el ezt a fogalmat (194.). Hiszen így esetleges tények függvényévé teszik azt, ami jog kérdése. E gondolatmenet tehát legfeljebb abban a szokatlan formában vonható e filozófiai diszciplína körébe, hogy az adott kérdésben ridegen elutasítja a történeti vizsgálódás illetékességét. Ezzel az erővel a hiányolt írások is lehetnek „történetfilozófiaiak”.

A „*Geschichtsphilosophie*” kifejezést Kant nem használta; akkoriban nemcsak ő, mások sem sokat írták le ezt a szót. A „történelem” és a „filozófia” összekapcsolásának természetesen már számos más grammatikai és konceptuális formája kínálkozott, esetenként éltek is velük. Megállapodott és intézményesült nomenklatúra azonban a XVIII. század végéig nem alakult ki. Ami nem arra utal, hogy a felvilágosodás gondolkodása eredendően „történelmietlen” lett volna. Az sem tételezhető föl, hogy elfeledtek a történelemtől. Ellenkezőleg, sokszor felmerül filozófiai tárgyalásának igénye, de többnyire úgy látják, hogy ez következetes módon nem valósítható meg. Érdemes kiemelni, hogy Kant „történetfilozófiai” reflexiói – mint Norbert Hinske rámutatott²⁴ – genetikusan és logikailag is egy ma már elfeledett vitából indulnak ki. Thomas Abbt és Moses Mendelssohn Spalding híres kis könyve ürügyén fejti ki ellentétes véleményét „az ember rendeltetéséről”. Kant a *Történetfilozófiai írások* több helyén is élesen bírálja Mendelssohn nézeteit, amelyek közvetlenül az emberi nem fejlődését tagadják, áttételesen pedig a történetiség antropológiai irrelevanciáját állítják. Kant explicite is támadja a *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* „ahistorizmusát” (például 388.),²⁵ amely azonban nem a felvilágosodással adott természeti tünemény, hanem *reakció* Lessing történetfilozófiai (történetológiai) elképzeléseire.²⁶ Ha tehát nincs történetfilozófia a XVIII. században, előfordulhat, hogy azért nincs, mert kizárták. A „történetfilozófia” kifejezés

²⁴ Norbert Hinske: „Das stillschweigende Gespräch. Prinzipien der Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Mendelssohn und Kant”. In Micheal Albrecht – Eva J. Engel – Norbert Hinske (Hg.): *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*. Max Niemeyer, Tübingen, 1994. 135–156.

²⁵ Vö. a *Krakauer Fragment* még határozottabb megfogalmazásával. (Kant: *Der Streit der Fakultäten*, 117.)

²⁶ Vö. G. E. Lessing: „Az emberi nem nevelése”. Ford. Boros Gábor. *Magyar Filozófiai Szemle*, 36. (1992), 5–6. 986–1012.

hiányát ezért általában is és Kantnál is a *privatio* éppen Kant által körülhatárolt jelentésében kell értenünk.

A tagadást, ha reális ellentét [*Entgegensetzung*] következménye, megfosztásnak (*privatio*) akarom nevezni; az összes olyan tagadást viszont, amelyik nem az ellenállás e fajtájából ered, itt hiánynak (*defectus, absentia*) kell hívni. Az utóbbinak nem kell pozitív alapjának lennie...²⁷

Ma a „történetfilozófia” létét sokan magától értetődőnek tekintik, miközben mások úgy látják: minden ízében problematikus vállalkozásról van szó.²⁸ Éppen ezért bizonyulhat különösen érdekesnek a „történelmietlen” felvilágosodás hagyatéka, mert egyszerre merül fel történelem és filozófia összekapcsolásának igénye ugyanezen vállalkozás határozott bírálataival. A diszciplína értelmét és lehetőségeit megkérdőjelező helyzetben kitapinthatóbbak az előfeltevések is. Élesen fogalmazva: kizárásának, illetve kitagadásának története a történetfilozófia számára több tanulsággal szolgálhat, mint sokszor föltárt pozitív „előtörténete”. A történész pedig arra a belátásra juthat, hogy elképzelhető: okának, mégpedig jól körülírható oknak kell lennie annak, ha nem talál ilyen filozófiai diszciplínát. S vonatkozik ez Kant nézeteire is.

Történelem és filozófia egyesítésének talán legnagyobb akadálya egy ártatlannak tűnő distinkció, amely a megismerés két fajtájáról beszél. A magyar olvasó előtt is jól ismert *Pölitz-féle metafizikai előadások (1788–1789)* az alábbi felosztást adja:

Formájukat tekintve az összes emberi ismeretek kétfélék lehetnek: 1. *történetiek*, amelyeket *ex datis* (adatokból), pusztán tapasztalatból szerzünk; 2. *észismeretek*, amelyeket *ex principiis* (elvekből), meghatározott alaptételekből merítünk. Az észismeretek pedig: 1. *filozófiaiak*, fogalmakból való ismeretek; 2. *matematikaiak*, fogalmak konstrukciójából való ismeretek. (VP, 123.)

Ez a felosztás – a filozófiai és a matematikai ismeret genuin kanti elkülönítését nem számítva – széles hagyományra támaszkodik. Kant számára közvetlenül Christian Wolff meghatározásai mérvadóak,²⁹ amelyek kijelölik a század isko-

²⁷ *Versuch, den Begriffer der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen.* (AA, II, 177–178.) [Időközben magyarul is megjelent: „Kísérlet a negatív mennyiségek fogalmának a világbölcslethebe való bevezetésére”. Ford. Aradi László. In Immanuel Kant: *Prekritikai írások, 1754–1781.* Összeáll. Ábrahám Zoltán. Osiris – Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2003. 217–254. – A szerk.]

²⁸ Karl Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet.* Ford. Boros Gábor, Miklós Tamás. Bev. Miklós Tamás. Atlantisz, Budapest, 1997. Vö. Mesterházi Miklós: *Renault Clío. Védőbeszéd a történetfilozófia tárgyában.* T-Twins – Lukács Archívum, [Budapest], 1995.

²⁹ Christian Wolff: *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata... Praemittitur discursus praeliminaris De philosophia in genere.* Editio altera emendatior. Officina Libraria Rengeriana, Francoforti & Lipsiae, 1732. 7. §. Vö. Christiane Schildknecht: *Philosophische Masken. Literarische Formen der Philosophie bei Platon, Descartes, Wolff und Lichtenberg.* J. B. Metzler, Stuttgart, 1990. 98–103.

174 lafilozófiai felfogásának mozgásterét. Ebben található két olyan elem, amely az idézett megfogalmazásban is benne rejlik, de Kantnál fokozatosan átalakul. Tradicionálisan a *historia* egybeesik az empíriával; ha mégis megkülönböztetik tőle, akkor ezt logikai alapon teszik: a „történeti” ekkor a szinguláris ítéletet jelöli. A „*cognitio historica*” azonban általában mindenféle tapasztalatot jelent, szűkebb értelemben pedig a hallomásból nyert ismeretre utal, mindarra, amit másoktól tudunk. Kantnál is sok helyen megmarad e kettősség, de mind formáját, mind belső szerkezetét tekintve módosul az örökölt nómenklatúra. Az iskolafilozófiai felosztást követi, amikor e distinkciót a megismerés formájára vonatkoztatta. A *tiszta ész kritikája* pontosabban fogalmaz: „szubjektív vonatkozásban [...] minden megismerés vagy történeti, vagy racionális. A történeti megismerés: *cognitio ex datis*, a racionális megismerés pedig: *cognitio ex principiis*” (TÉK, 625.). Vagy még világosabb a *Logik* meghatározása, amely tudatosítja, hogy e megkülönböztetés az ismeretek szubjektív eredetét érinti, de ettől a disztinkciótól meg kell különböztetni egy másikat, amely az objektív eredet eltéréseit mondja ki. Ez utóbbi esetben az ismeretek racionálisak és empirikusak lehetnek, szubjektív eredetükre tekintettel viszont vagy racionálisaknak, vagy történetieknek tekintendők (AA, IX, 22.).

Ne tekintsük egyszerűen skatulyázási föladványnak a fentieket; e felosztás egyik tétje ugyanis az, hogy el lehet-e gondolni specifikus történeti tapasztalatot. Azzal, hogy a „*historicus*” jelző immár nem az ismeretek primer és megkerülhetetlen felosztásában kap helyet, megnyílik ez a lehetőség is; a kifejezés értelme elmozdul, és immár specifikus, időbeli indexet viselő tapasztalat – a mai szóhasználatnak megfelelő „história” – lesz belőle. Erről később még szólnunk kell. A másik tét a kanti rendszer szempontjából még nagyobb jelentőségű. A wolffiánus racionalizmus ugyanis – noha az észismereteket értékeli többre – kénytelen elismerni, hogy a filozófiai tudás végső alapját a *cognitio historica* jelenti.³⁰ Azzal, hogy a székfoglaló értekezés³¹ és az első kritika *a priori* formákat tulajdonít a szemléleteknek, nem csupán az emberi megismerés új elmélete állott elő, hanem az ész, illetve az ész önmeghatározását végző filozófia is saját „fundamentumára” kerül. Önmegalapozásában nincs ráutalva a csakis a *cognitio historica* révén hozzáférhető adottságra; egyetlen *factuma* lesz csupán – a szabadság, s egyetlen „adata” (a „*datum*”): önmaga.

A *tiszta ész kritikája* a történeti ismeret szemléltetésére az alábbi példát hozza. Tegyük fel, hogy „valaki megtanult egy filozófiai rendszert, például a Wolff-féle tant”. Az egész a kisujjában van, mégis

³⁰ „*Fundamentum itaque cognitionis philosophicae est historica.*” (Christian Wolff: *Philosophia rationalis sive Logica*,... Discursus praeliminaris, 10. §.) Vö. Hans Werner Arndt: „Rationalismus und Empirismus in der Erkenntnislehre Christian Wolffs”. In Werner Schneiders (Hg.): *Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*. Felix Meiner, Hamburg, 1983. 31–47.

³¹ Immanuel Kant: „Az érzékelhető és az értelemmel fölfogható világ formájáról és elveiről”. In Tengelyi László: *Kant*. Kossuth, Budapest, 1988. 179–228.

csupán történeti értelemben ismeri: csak annyit tud és csak annyiról alkot ítéletet, amennyi adva volt neki. Támadjátok meg egy definícióját – nem fogja tudni, honnan vegyen másikat helyette. Idegen észrt követve művelte ki önmagát; ám az utánzó [*nachbildende*] képesség nem azonos az alkotó [*erzeugende*] képességgel, s az ilyen ember tudása [*Erkenntnis*] nem az észből származik – noha objektív értelemben kétségkívül észen nyugvó tudás [*Vernunftkenntnis*], szubjektív vonatkozásban mégiscsak történeti. Jól felfogta és megőrizte, azaz megtanulta a rendszert, mintha gipszlenyomata volna egy eleven embernek. Az ismeretek, melyek objektív szemszögből az ész ismeretei (tehát eredetileg csakis az emberi észből származhatnak [*aus der eigenen (!) Vernunft des Menschen*]), csak akkor nevezhetők szubjektív értelemben is az ész ismereteinek, ha az ész általános forrásaiból merítjük őket, ahonnan a megtanultak kritikája, sőt elvetése is származhat, ha tehát elvekből fakadnak (TÉK, 626.).

Látható mindebből, hogy szigorú értelemben *miért nem lehetséges kanti történetfilozófia*. Az ok elsődlegesen nem a történelemről, hanem a filozófiáról alkotott elképzelésben rejlik. Filozófia csak észből fakadó ismeret lehet, az észnek viszont nincs időbeli dimenziója: „Az ész az ember minden cselekedetében, minden időbeli körülmények közepette jelen van és egyforma marad, de ő maga nem az időben létezik...” (TÉK, 442. – kiemelés tőlem, K. L.). Ez nem jelenti azt, hogy az észnek, még pontosabban, az észhasználatnak a *következményei* ne jelennének meg az időben, mi több, ott ne rendeződnének értelmezhető alakzatokká. A *tiszta ész kritikája* végén nem csupán alkalmi díszként áll a fejezet: *A tiszta ész története* (TÉK, 636–638.). Időbeli megjelenésében az ész azonban ugyanolyan történeti tényné válik, mint bármi más, ami az időben van. A reá vonatkozó reflexió ezért nem lehet *filozófia*. Az ész objektiválódott, s az észhasználat mindenkori alanya számára *idegen ésszé* vált. Újabb erőfeszítésekre, igaz: éppen az ész munkálkodására van szükség, hogy a történeti jelenségben rejtőző racionalitás feltáruljon. De az időbeli alakot öltött ésszerűség örökre el is veszhet. S ennek az elvesztésnek legbiztosabb útja, ha azonosnak tekintik történetileg *adott* alakjával. A *cognito historica* pedig éppen ezen identifikáció közegét jelenti.

Talán látható, mire megy ki az „*ex datis / ex principiis*” – merőben formálisnak tűnő – ellentéte. A (filozófiai) kritika voltaképpen nem más, mint a történeti ismeretek folytonos bírálata, és – ha lehetséges – észismeretekké alakítása. Ha lehetséges, hiszen nem minden ismeret alkalmas erre. Vannak olyanok, amelyek visszavonhatatlanul történetiek maradnak (például mikor született Napóleon, vagy hogy egy még fontosabbat mondjak: mikor született a kislányom³²). Ez esetben viszont döntő, hogy világosan *tudjuk*: éppen történeti ismeretekről van szó, s mint ilyenek nem alkalmasak szükségszerűség alátámasztására vagy kötelesség megalapozására. A különbségtétel ezért nem absztrakt ismeretelméleti felosztás; az ember ugyanis folyamatosan szembesül a feladattal, hogy eldöntse:

³² A kisleány azt mondja, az is fontos, hogy ő mikor született. Igaza van.

176 történeti vagy észismerettel van-e dolga. *Ebben az értelemben a kanti filozófiát – hiszen ez maga is észismeret – nem ahistorikusnak, hanem egyenesen anti-historikusnak kellene nevezni, ha egyáltalán efféle minősítéssel kísérleteznénk. Szigorú értelemben tehát nemcsak nem lehetséges kanti történetfilozófia, de nem is volna szabad, hogy legyen.*

A felvilágosodás: kilábalás a történetiségből

A történeti ismeret észismeretté alakítása egyben a „*Selbstdenken*” programja is; ez utóbbi megvalósulása pedig nem más, mint a felvilágosodás folyamata. „*Öngondolkodásnak* nevezünk azt, ha az igazság legfőbb próbakövét önmagunkban (azaz saját eszünkben) keressük, s az önálló gondolkodás e maximája a *felvilágosodás*.” (39.) Az „ember kilábalása maga okozta kiskorúságából” (15.), ahogyan az „*Aufklärung*” híres definíciója mondja, egyben a történeti ismeretek, pontosabban: az ismeretek történeti jellegének folyamatos fölszámolását és átalakítását jelenti. Közelebről tekintve ugyanis a „máshonnan” származó – máshonnan „kapott”, az ég, a természet vagy a tekintélyek kegyéből nekünk „adott” adatok – történeti ismeretek,³³ – logikai formát öltve, a megismerésen belül előítéletekként funkcionálnak. Súlyosabb esetben pedig babonák, amelyek korlátozzák a gondolkodásmód szabadságát. Az önálló gondolkodás „a sohasem *passzív ész maximája*” (ÍEK, 261.); de az aktivitás azt is jelenti, hogy a megismerő ész saját magának ad törvényeket. Az „ész heteronómiájához való hajlamot *előítéletnek* nevezük” (uo.), mondja Kant. A felvilágosodás egyben az ész szabad használatának szabályait bontakoztatja ki, az ész *autonómiáját*. Mert „az ész ama tehetségünk, hogy autonóm mód [*nach der Autonomie*], azaz szabadon (az egyáltalán vett gondolkodás elvei szerint) ítéelhetünk” (359.). Aligha véletlen, hogy a felvilágosodás maximája az ész morális törvényhozásának elvét követi:

a saját eszünkkel élés semmi egyebet nem jelent, mint azt, hogy valahányszor el akarunk fogadni valamit, föltesszük magunknak a kérdést: vajon ajánlatos-e az elfogadás alapját vagy az elfogadott tételből következő szabályt észhasználatunk általános alapelvévé tennünk? (39.)

A felvilágosodás ugyanis nem egyszerűen kognitív folyamat. „A felvilágosodásnak, az ember maga okozta kiskorúságból való kilábalásának a sarkalatos pontját elsősorban a *vallási dolgokban látom*” (21.), mondotta Kant, s e nyilatkozatban sem a „klerikális reakciónak” tett engedményeket, sem a feltételezett

³³ Kant a történeti ismeret hangján megszólaló potenciális észismeretnek tekinti például a kinyilatkoztatást! (365.)

– bár kellően nem bizonyított – pietista eredetű hitbuzgalom nyomait nem érdemes keresni. A *tiszta ész kritikája* második kiadásához írott előszó híres szavai mögött – „korlátoznom kellett a tudást, hogy a hit számára tér nyíljenk” (TÉK, 42.)³⁴ – nem pragmatikus indokok bújnak meg. A hitet pontosan abban az értelemben kell vennünk, amelyben Kant használja, miszerint az nem más, mint „a tiszta ész [...] gyakorlati kiterjesztése”. Kant az utolsó két szót emelte ki, én a „tiszta ész”-t húznám alá, jelezve, hogy ész és hit közkeletű ellentéte ez esetben nem működik, mert az a hit, amelynek itt tér nyílik, éppen *észhitnek* neveztetik (33.). S ha Kant azt mondhatta, hogy „a morál elkerülhetetlenül valláshoz vezet” (VP, 132.), az interpretátor is megkockáztathatja a feltevést: a kanti (erkölcs)filozófia elkerülhetetlenül vallásfilozófiához vezet. Csak arra kell ügyelnie, hogy tartsa magát a feltétel és következmény Kant által folytonosan hangoztatott sorrendjéhez. A kritikai vallásfilozófia nem külsődleges tartozék, nem tematikus kiterjesztés, hanem a kanti rendszer lényegéből következik, de éppen: *következik*. Vallástól független meggondolások indokolják létét, s egyben írják körül azokat a kereteket, amelyek között a „vallási dolgok” helyet kapnak. A vallásfilozófiai tematika fölerősödéséhez ezért nem feltétlenül kell újabb „fordulatot” keresnünk a rendszerben, mint Vidrányi Katalin föltételezte.³⁵ Ugyanakkor éppen az ő ragyogó tanulmányának köszönhetjük a fölismerést és egyben a legfontosabb érveket is, hogy 1. az ún. „kis írások”, s kivált a történetfilozófiai jellegűek, *szerkezetileg* a vallásfilozófián keresztül csatolhatók vissza a rendszerhez, 2. tematikailag az *antropológiában* kell keresnünk közösségüket, 3. a bennük szétszórt belátások pedig *A vallás a puszta ész határain belül* című Kant-műben öltenek *szisztematikus* alakot. E fölismerések termékenyen érvényesíthetők akkor is, ha a kanti rendszerben – noha dinamikus változások zajlanak benne – nem tételezünk föl „törést”.

A felvilágosodás fentebbi tematikus specifikációja, a „vallási dolgok” kiemelése később az „igazi felvilágosodás [*wahre Aufklärung*]” kanti fogalmában jut kifejezésre. Maga e fogalom egyetemes történeti összefüggésben jelenik meg, és vallástörténeti vonatkozásokra is utal. Azt a reményt fogalmazza meg, hogy az egyházi hit „statutarikus”, „rendeleti” formáit fölváltják az észvallás alapelvei, és „idővel” elterjed „az igazi felvilágosodás (a morális szabadságból származó törvényesség)” (VP, 256.). Kant felvilágosodásfogalma ugyanakkor nem nélkülözi azokat az elemeket sem, amelyeket a korszak populáris és radikális gondolkodóinál szokhattunk meg, még ha ő nem fogalmaz is militáns hangnemben. A vallás- vagy egyházellenesség pedig még távolabb állhatott tőle, noha

³⁴ E mondat fordítási problémáihoz, lásd Kelemen János: „»Korlátozni« és »merni a tudást« (Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*)”. *BUKSZ – Budapesti Könyvszemle*, 8. (1996), 4. 391–407., 406.

³⁵ Vidrányi Katalin: „Második fordulat”. *Világosság*, 13. (1972), 5., Melléklet: Kétszáz éves a kanti kritizmus. 29–41. Vö. uő: „A kanti istenfogalom”. *Világosság*, 10. (1969), 8–9., 484–494. [Később mindkét tanulmány újra megjelent, vö. Vidrányi Katalin: *Krisztológia és antropológia. Összegyűjtött tanulmányok*. Osiris, Budapest, 1998. – A szerk.]

178 bizonyára nem teljesen véletlen, hogy így is olvashatták műveit.³⁶ „A babonától való megszabadulást pedig *felvilágosodásnak* nevezzük” (ÍEK, 261.), írja *Az ítélőerő kritikájában*. E közkeletű definíció azonban sajátos jelentést kap, hiszen babonán a tiszta ész eszményének, *ideáljának idólumma*, bálvánnyá tételét kell érteni. Ebből következően azonban a felvilágosodás is egy sajátos *megkülönböztetés* végrehajtásában áll, melynek során elválasztják egymástól a „szimbolikusát” és az „intellektuálisát”, „az istentiszteletet” és a vallást.³⁷ Részletező érvelés nélkül is látható: ez a megkülönböztetés ugyanarra a jelenségre utal, mint a „történeti ismeret” és az „észismeret” szétválasztása. Határozottabban fogalmaz Kant, amikor arról beszél: az egyházi hit történetében a papság elvének³⁸ uralma éppen abban áll, hogy „*a jó életvitelre való törekvést alárendeli a történeti hitnek*”. Ahelyett, hogy fordítva járna el, meggátolva ezzel, hogy

Isten szolgálatát fétisgyártássá változtassa [...] Látjuk hát, milyen sok múlik két jó dolog összekapcsolásakor az összeköttetés sorrendjén! *Az igazi felvilágosodás azonban éppen e megkülönböztetésben van*, Isten szolgálata ezáltal válik először szabad, tehát morális szolgálattá. (VP, 320. – kiemelés tőlem, K. L.)

Természetesen az interpretátornak is óvatosabban kellene eljárnia, kivált ha valahonnan messziről, mégis belülről hallja Vidrányi Kati kedvenc beszédfordulatát: „különbség tétessék ember és állat között...” Hiszen például a történeti megismerés kanti fogalma nem azonos azzal, amit ma értünk e kifejezésen. Még akkor sem, ha részletesebb elemzés bizonyíthatná, hogy a kanti megfogalmazások intencióikban ez utóbbira is érvényesek. De a történeti megismerés sem azonos a történeti hittel, amint a rendeleti vallás sem esik egybe ez utóbbival. Mégis, az eltérő konnotációjú terminusok közvetlenül egymásba fordíthatók, miközben metaforikus tartalmuk megőrződik, s új kontextusban is meghatározza jelentésüket. Az 1440. reflexió például egyenesen a statutarikus, „rendeletszerű” és a világpolgári történetírás ellentétéről beszél (516.), ami mikroszinten is mutatja, hogy a teológiai gyökerű opposíció – egyetemes sémává fordítva – miként szolgálhatja a történetírás módszertani problémáinak leírását. Az ilyen példák még e vázlatos formában is érzékeltetik, hogy e megkülönböztetések mind azonos srófra járnak, ugyanazt a gondolati alakzatot ismétlik. Lényegük, hogy a felvilágosodás az adottságok „történeti

³⁶ Kant filozófiája „olyan Filozófia, [...] a’ mely a *thrónusok*, és *oltárok* fel forgatását egy formánn tárgyazza. [...] Ott Debreczenben [...] *unterminirozzák a’ Religiót’s moralitást*” – írja egy anonim pamflet szerzője (feltehetőleg Budai Ferenc) a magyarokra tett hatásáról. Lásd *A Kánt szerént való filozofiának rostálgatása levelekbenn [sic!]*. Magyarra fordítva és jegyzésekkel megbővítve. Weber Simon Péter, Pozsony, 1801. 103.

³⁷ *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. (WA, XII, 498. [Időközben magyarul is megjelent: „Pragmatikus érdekű antropológia”. In Immanuel Kant: *Antropológiai írások*. Összeáll. és ford. Mesterházi Miklós. Osiris, Budapest, 2005. 7–306. – A szerk.]])

³⁸ „*Pfaffentum*” – Mesterházi félrevezető fordítása szerint „paposkodás” (386.). Máshol jó megoldás a „papi uralom”.

megismerésben” és a „történeti hitben” megjelenő uralma alóli emancipáció; a felszabadulás metodológiája pedig nem más, mint a formális értelemben rögzített „*ex datis / ex principiis*” különbség érvényre juttatása. Ami nem homályos, nyelv- vagy tudatmélyi analógiák öntudatlan munkálkodását jelenti, hanem szigorú reflexiók keretében kidolgozott módszerek sokaságát.

A kis írások: kis írások

S e metodikai reflexió alapozza meg azt is, hogy mégis indokoltan beszélhessünk Kant történetfilozófiájáról, noha tudjuk, hogy a filozófia szót ekkor nem autentikus kanti értelmében használjuk. Ha a kanti intencióknak megfelelő kifejezés után kutatunk, akkor ez nem a „*Geschichtsphilosophie*”, hanem a „*philosophische Geschichte*”, a „filozófiai történelem”, vagy – Vidrányi Katalin fordításában – „filozofikus történelem” (58.) lesz, amelyet Kant *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* utolsó mondatában emleget. A filozófia ekkor nem a rárótt speciális feladatnak szenteli magát, nem azt a munkát végzi, amelyet csak a filozófia képes teljesíteni. A „filozófiai történelemmel” kísérletezve az észnek nem közvetlenül önmagával van dolga, hanem az időben megjelenő, a történelemben megmutatkozó ésszel. A filozófia ekkor inkább csak az emberi ész megbízottja, az ész általános jogait gyakorolja, amikor ésszerűségük szempontjából fölülvizsgálja a „történeti ismereteket”. E funkció az egyetemi karok rendjében is intézményesül, ahol a filozófia kiterjedhet az emberi tudás minden részére, „csak éppen nem úgy bánik velük mind, mintha vizsgálódásának és kritikájának tartalmát alkotnák [...], hanem a tudományok javát tartva szem előtt, vizsgálódásainak és kritikájának tárgyává teszi őket” (360.). A történelem ekkor tehát nem tartalmát, hanem tárgyát adja a filozófiának; kapcsolata ezért voltaképpen a „kritika rendszerével” s nem a *sensu stricto* értett „filozófia rendszerével” van.³⁹ Ezért tehát én nem követném Riedelt és Mesterházit, amikor *Történetfilozófiai írások* címmel adják ki a kötetben lévő műveket. De nem is emelhető különösebb kifogás, hiszen az utókor láthatólag nem veszi komolyan a nagy mester megkülönböztetéseit. Gondoljuk csak meg, hogy ugyanebben a szigorú értelemben Kant szerint az esztétika sem a filozófiai rendszer része, mert az ízlés és a művészetek világaról doktrinális értelemben nem lehetséges „tudomány”, csakis kritika (ÍEK, 252–253.). Ez azonban nem akadályozza meg, hogy a kanti esztétikáról tartsunk előadásokat. De nemcsak az ortodoxia mondatja velem, hogy nem adnék történetfilozófia címet e gyűjteménynek. A filozófiai bírálat tárgyát ugyanis ezek-

³⁹ A „kis írások” és „a” rendszer kapcsolatát firtatva eddig figyelmen kívül hagytuk, s tesszük ezt a továbbiakban is, hogy Kant sokféle filozófiai rendszerfogalmat ismer. A „kritika rendszere” és a „filozófia rendszere” különbségére nézve lásd például *Az ítélőerő kritikája* első bevezetését (ÍEK, 81–90.).

180 ben a szövegekben nem csupán a történelem adja, hanem a megismerés számos más területe is a kritika hatókörébe kerül.

A „kisebb írásokat” én továbbra is kisebb írásoknak nevezném, mivel összetartozásuk nem tartalmi ismérvekben keresendő. Inkább abban, amiért éppen a filozófia kapja a megbízatást az ész általános kritikai képességeinek gyakorlására: „a filozófia az egyetlen olyan tudomány, amely rendszerességgel bír, s ez az, amely rendszeressé teszi az összes többi tudományt” (VP, 125.). E rendszeresség azonban feltűnő ellentétben áll e kis művek feltűnő lazaságával. Feltevések, játékos gondolat kísérletek, „végső dolgok” tudottan ellenőrizhetetlen sejtései, jóslás és jövendölés azok a fogások, amelyekkel Kant e szövegekben kifejti elképzeléseit. Mégis, éppen a bennük kifejtettek fényében érdemes lenne újragondolni a kritikai filozófia tudományfelfogását is.

Dőreség lenne tagadni a newtoni természettudomány mintaadó szerepét Kant filozófiájában. Ám világosan meg kell különböztetni a reflexió eltérő szintjeit. A kritikák „transzcendentálfilozófiai” elemzése emellett érvelt, hogy a világról szerezhetünk biztos, általános érvényű és szükségszerű tudást, s megadta azokat a feltételeket, amelyek mellett létrejöhetnek ilyen ismeretek. Ez az analízis az emberi megismerőképesség bizonyos *a priori* szerkezeti sajátosságaiiban látta a biztosítékot, hogy lehetnek efféle ismeretek. Nem állította azonban, hogy az emberi megismerés kimerül ezekben a struktúrákban, vagy csak az lenne a legitím tudás, amely közvetlen kapcsolatban áll velük. Ráadásul e megismerélmélet nem azonos a kanti tudományelmélettel. A természettudomány Kant szerint is tapasztalati tudomány marad. Ugyanakkor az ismeretből szigorú értelemben vett tudományos ismeret akkor lesz, ha kapcsolatba kerül más ismeretek egy adott vagy lehetséges rendszerével. Az „architektonikai” elvek viszont már *A tiszta ész kritikájában* sem vezethetők le a transzcendentális esztétikában és logikában megadott princípiumokból. Az *a priori* szintetikus ítéletek a tudományosság (objektivitás) *elengedhetetlen* feltételeit adják meg. De az ontológiaként szolgáló transzcendentálfilozófia⁴⁰ is csak formális szerkezetében határozza meg a tudomány tárgyát, a természetet. Materiális jelentésében csupán az érzékiséggel való összhang általános feltételeit írja elő,⁴¹ s Kant az *a priori szabályok felől* nyitva hagyja mindazt, ami összefügg a tényleges észleléssel.

Nyitva hagyja, ám nem hallgat róla. Szigorúan elkülöníti ugyan azt a területet, ahol érvényes elméleti megismeréshez juthatunk, attól, ahol nem, de ez utóbbi terepnumot sem hagyja meg senki földjének, ahol „szabad a gazda”. Nem véletlen, hogy már *A tiszta ész kritikája* második – jelentőségre talán nem is, terjedelemre nézve biztosan nagyobbik – fele a megismerés olyan szabályait taglalta, amelyek nem vezethetők le a transzcendentális alaptételekből. Az ész

⁴⁰ Vö. Pályamű a metafizika haladásáról. (VP, 351–352.)

⁴¹ Vö. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*. 36. §. (AA, IV, 318–320.) [Időközben magyarul is megjelent új fordításban: *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*. Ford. John Éva és Tengelyi László. Atlantisz, Budapest, 1999. – A szerk.]

regulatív használata, az eszme (az idea), az eszmény (ideál),⁴² a diszciplína, a kánon, az architektonika – ezek a témakörök, amelyekben Kant az észhasználat „puha” szabályait dolgozza ki. Az *ítélőerő kritikája* aztán majd újra nekiveselkedik ezeknek a kérdéseknek, új szempontok alapján, s immár a *célszerűség* fogalma köré rendezve azokat az elveket, amelyek az első kritikában még csak az ész ön maga használatára kidolgozott *maximái* voltak. A különbség annyi, hogy az ottani kérdéseknek a harmadik *Kritika transzcendentális fordulatot ad*, amennyiben olyan princípiumokat keres, amelyek egyszerre határozzák meg a megismerés folyamatát és a megismerés tárgyát. Ez jelentős fordulatot hoz a kritikák rendszerében (noha a filozófia rendszerét érintetlenül hagyja), de a mi szempontunkból annak érzékeltetése a fontos, hogy *A tiszta ész kritikája* regulatív észhasználat köré csoportosítható problémái és *Az ítélőerő kritikájában* tárgyalt – teleológiára kihegyezett – kérdések sajátos folytonosságot alkotnak. A kötetünkben szereplő művek is részben e kontinuumba sorolódnak be. S ha az imént – Vidrányi Katalin fölismeréseire hivatkozva – azt mondhattuk, hogy a „kis írások” közös antropológiai tartalma a kései vallásfilozófiában ölt szisztematikus alakot, akkor most azt kell állítanunk, hogy a bennük szereplő módszertani kérdéseket *Az ítélőerő kritikájában* tárgyalja rendszeres formában Kant. Ami egyúttal azt is jelenti, hogy szoros kapcsolatot sejtünk *Az ítélőerő kritikája* és *A vallás a puszta ész határain belül* között. Amint a harmadik kritika természetfilozófiai tematikája és a kanti „filozófiai történelem” között sem érzem azt az ellentétet, amely a historizmus utáni elképzelések alapján felmerül. Annál is kevésbé, mert úgy látom, a modern történelemfogalom kimunkálásának legfontosabb közege éppen a természetfilozófia.

A természettörténeti ész kritikája

Éppen Kanttal kezdődik például az a folyamat, amelyben a „*historia*” kifejezés értelme elmozdul abba az irányba, amely a jelenlegi nyelvállapotot jellemzi: ma biztosan nem *Naturhistorisches Museum*nak neveznék el a természettudományi gyűjteményt. Kantnál a „történeti” elmaradhatatlan időbeli indexet kapott, ami jókora fordulatot jelent a XVIII. századig mérvadó hagyományhoz képest. A „törés” jelentőségét a reakció erején mérhetjük. A tradicionális jelentés szorítása még akkor is roppant erős, amikor már széles körben terjed az időbeli értelmezés. Jellemző, hogy a kiváló természettudóst, Georg Forstert még a nyolcvanas évek végén is zavarja a „természetrész” (*Naturbeschreibung*) és „természettörténet” (*Naturgeschichte*) korai kanti megkülönböztetése. A „prekritikai korszakból” származó definíció szerint az előbbi azzal foglalko-

⁴² *A tiszta ész kritikáját* fordító Kis János az „*Idee*” és az „*Ideal*” görögös-latinos formáját választotta; Mesterházi Miklós kitart a korábban már meghonosodott „eszme” és „eszmény” mellett.

182 zik, hogy „most mint vannak [*wie sie jetz sind*]” a természet dolgai, a másik azal, hogy „mik voltak hajdanán [*was sie ehedem gewesen sind*]”.⁴³ Kant ugyanott a természettörténet mint „önálló tudomány” programját is meghirdeti (AA, II, 443.),⁴⁴ és nem csupán előírta a többieknek, de már jóval korábban – Az *ég általános természettörténetével* (1755) – gyakorlati példáját is adta az új típusú tudománynak. Forster kifogása, noha Kantnak érezhetően rosszszulesett,⁴⁵ nem pusztá értetlenségéből fakad. Egyrészt a *historia* szónak van egy másik értelme, amelyet Kant a fenti latin formától elkülönítve, kifejezetten „görög”-nek titulál (113.), s ez, mint mondja, az „elbeszélés, leírás”. Az „*Erzählung*” kifejezésen a XVIII. század végén, mint itt Kant is, Forster is, a hallomáson és feltételezésen alapuló elbeszélést, még pontosabban: elmesélést értik. A fiktív, „költött” (*erdichtet*), illetve az ész számára hozzáférhetetlen tényezőkre hivatkozó (112.) *történet* ezért a vélekedések és nem a tudás területéhez tartozik. Forster éppen a természetkutatás tudományosságát féltette a kalandos hipotézisekkel dolgozó természettörténettől. Kant e veszélyt szintén komolynak tartja, s kezdetben inkább csak reméli, mint tudja, hogy lehetőség nyílik a vélekedések világából kitörni.⁴⁶ Később a feltételezés határozott meggyőződésévé vált, és a természettan minden ágában fontosnak tekintette a történeti résztudomány önálló művelését.

Egyre növekszik tehát a kényszer, hogy módszeres ellenőrzés alá rendelje a történelmet, miáltal tovább konkretizálódik a „historia” jelentése. A T. Rink által kiadott *Physische Geographie* már kettéválasztja az imént még szinonimaként felsorolt „elbeszélést” és a „leírást”. „A történelem az eseményeket [*Begebenheiten*] taglalja, amelyek az idő tekintetében egymás után következnek. A földrajz a jelenségeket [*Erscheinungen*], amelyek a tér tekintetében ugyanabban az időben esnek meg” (AA, IX, 160.). Ebben az értelemben a történelem „folytonos földrajz”. Egy másik megfogalmazás szerint a történelem (*Historie*): „egymásra következő eseményekről szóló híradás [*Nachricht*], és az időre vonatkozik”. A geográfia pedig „a térben egymás mellett lezajló eseményekről szóló híradás. A történelem [*Geschichte*] elbeszélés, a földrajz leírás” (AA, IX, 161.).

A történelemnek mint *tudománynak* a léte így annak a kérdésnek az eldöntésétől függ, van-e az elbeszélésnek módszeres és szabályozott formája. A történelemnek mint *egységes és önálló tudománynak* a léte pedig arra a transzcendentál-filozófiai (ontológiai) feltételezésre épül, hogy az idő és tér eltérő szerkezettel rendelkezik. A dolgok időbeli változásai rendezetten, sajátos szabályok alapján esnek meg, és erről a rendről módszeresen szerzett, elbeszéléssé szervezett tapasztalatokban lehet számot adni. Magától Kanttól erről a rendről és e rend

⁴³ Von *verschiedenen Racen der Menschen*. ([1775] AA, II, 434.)

⁴⁴ Vö. 111.

⁴⁵ Részben e felháborodásnak köszönhetjük a *Teleológiai elvek használatáról a filozófiában* (1788) c. tanulmányt (lásd 107–139.).

⁴⁶ Lásd a *Von verschiedenen Racen der Menschen* utolsó bekezdését. (AA, II, 443. Idézi Mesterházi is: 111.)

elbeszélésre formálásának szabályairól nem sokat tudunk meg, legalábbis a hatástörténet során festett Kant-kép(ek) nem erre utal(nak). Dilthey úgy látta, a kanti vállalkozást bővíteni kell „a történeti ész kritikájával”. A fentiek fényében azonban úgy tűnik, az igazi eszmetörténeti fordulatot az jelentette: a kritikákat ki lehet egészíteni vele. Dilthey azzal szakította meg a szikáran ahistorikus gondolkodású Kantról szóló hagyományt, hogy *feltételezte*: e kiegészítés értelmes vállalkozás. De ő sem *kérdezte*: mi teszi lehetővé a kanti rendszerben e „kiegészítést”? Ha ugyanis eltöprengünk ezen, kiderülhet: Kant maga is megfogalmazta a történeti ész kritikájának *feladatát*.

Kant szinte kezdettől fogva, s ami még fontosabb: a „kopernikuszi fordulat” után is föltételezi a sajátos történeti megismerésre épülő, önálló történeti tudományok lehetőségét, s körvonalait a természettudományok egyes területein határozottan meg is rajzolja. Módszertani kérdései a nyolcvanas évektől a *kritikai* filozófia programján belül is felvetődnek. A szigorú kanti értelemben vett kritikára azért van szükség, mert a (természet)történeti észnek lehetséges *transzcendens* használata.⁴⁷ Kant Forster említett kifogásait a természettörténet ellen úgy értelmezi, hogy a világot járt természetbúvár ennek címzi kifogásait:

ha természettörténeten olyan természeti fejlemények [*Naturbegebenheiten*] elbeszélését értenénk, melyekhez nem ér föl emberész, a növények és állatok keletkezésének elbeszélését példának okáért, mint F. úr megjegyezni találta, valóban nem emberi tudomány volna, hanem az istenek tudománya, kik jelen voltak e fejleményeknél, sőt maguk idézték őket elő. (111–112.)

Transzcendens használatának veszélye azonban Kant szerint nem járhat az ész megbénításával. A feladat ezért a természettörténeti kalandokba keveredett ész kritikája. Már a természettörténet és a természetleírás elkülönítése e bírálat immanens része, de amit el kell végezni, az voltaképpen az észkritika folytatása, abban a reményben,

hogy pontosabban megismerkedünk a természettörténet valódi fölismeréseinek körével (mert birtokában vagyunk néhány valódi fölismerésnek), s egyben pontosabban megismerkedünk a természettörténet ama határaival is, melyeket az ész maga szab, s az elvekkkel, melyekre támaszkodván e határok mégis a leginkább volnának kiterjeszthetők. (112.)

⁴⁷ „Immanenseknek nevezük azokat az elveket, melyek alkalmazása teljességgel a lehetséges tapasztalat korlátain belül marad, *transzcendensnek* pedig azokat, melyek e határokat áthágják. [...] A tiszta értelem [...] elveit csupán empirikusan szabad használni, nem pedig transzcendentális módon, azaz túllépve a tapasztalat határán. *Transzcendensnek* viszont azt az elvet nevezük, mely eltávolítja e korlátokat, sőt egyenesen megköveteli, hogy lépjünk át rajtuk”. (TÉK, 289–290.)

184 A kötetből származó idézet duktusából is érződik, hogy Kant az első *Kritikából* ismert programot terjeszti ki a természettörténetre is. Még akkor is, ha e fordítás több sebből vérzik. Kant itt a természettörténet révén elérhető ismeretekről beszél, a „fölismerés”-nek a magyar nyelvben olyan konnotációi vannak, amelyek itt zavaróak. Ez a kisebb baj. Ugyanakkor éppen a lényegyet kell megváltoztatni, hiszen ha figyelmesen olvasunk, észrevehetjük, hogy e sorokban Kant az ész maga szabta határainak kiterjesztésére buzdít, azaz éppen az ész transzcendens használatára hív föl. A határok kiterjesztéséről semmiképpen sem lehet szó. Grammatikai okból azért nem, mert a vonatkozó ige a német mondatban egyes számú, korábban pedig az itt „határok”-nak fordított szó többes számban szerepelt. Kant azonban világosan megkülönböztette a korlát (*Schranke*) és a határ (*Grenze*) fogalmát. Az előbbi tisztán negatív, az utóbbi pozitív, s más szerepet játszanak a természettudományokban, illetve a filozófiában. A természet tanulmányozása során az ismeretek kiterjesztésének nincsenek *határai* (nem „fejeződik be” soha), viszont áthághatatlan *korlátja* van: ugyanis sohasem ismerheti meg azt, ami nem tárgya a lehetséges tapasztalatnak. Ez a korlát az ész természetében, „magában az észben” rejlik – „*die in der Vernunft selbst liegenden Schranken*” –, ezért félrevezető ez utóbbi mellékmondatot úgy fordítani, hogy az ész „maga szabta a határokat”.⁴⁸ Ellenkezőleg, az ész szeretne megsabadulni tőlük, de e vállalkozásában, mint a kritikák megmutatják, elkerülhetetlenül ellentmondásokba bonyolódik. Ezért aztán spekulatív használatában a *fölismeret* határokhöz igazodik, a természet *megismerése* során viszont határtalanul halad előre, anélkül, hogy valaha is átlépné az emberi megismerőképeség végességéből eredő *korlátokat*. Hasonlóképpen jár el a természettörténet is, noha éppen amiatt, hogy részben olyasmire vonatkozik, ami hajdanán, egykor volt, sajátos bizonytalanságnak van kitéve. Ebből következően azonban sajátos módszerei is vannak, s mint ilyen joggal képezi tárgyát a megismerő ész kritikájának.

Hál’ istennek, nem csupán a fentihez hasonló, nehezen értelmezhető szöveg áll rendelkezésünkre ennek igazolására, igaz, az új diszciplína hirtelen új nevet kapott. Az *ítélőerő kritikájában* Kant úgy látja, hogy az a jelentés, amelyet a természettörténethez szeretett volna kapcsolni, s amely korlátozza a terminus korábbi alkalmazását, nem vagy csak nagyon nehezen terjed el. Továbbra is a természetleírással azonos terjedelmű fogalomként használják. Ezért helyette újabb javaslattal áll elő, s ez a kifejezés a „*természet archeológiája*”. Míg a „művészeti” archeológia például faragott kövekkel foglalkozik, a természeti kövületekkel. A természeti „régészetben” is korlátozott bizonyossággal számolhatunk, de itt is módszeresen megfogalmazott és ellenőrzött feltevésekkel és „sejtésekkel” (*Vermutungen*) dolgoznak (ÍEK, 398.). A dolgok külön iróniája, hogy a nyelv- és tudományfejlődés mégiscsak Kant első javaslatát fogja követni. A mi szempon-

⁴⁸ Vö. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*. 57. §. (AA, IV, 352–353.)

tunkból viszont az a lényeges, hogy a természettörténeti ész⁴⁹ kritikája *explicit* része a kritikai rendszernek, amelyben közelebbről Az *ítélőerő kritikája* második részében, „a teleológiai ítélőerő kritikájában” talál helyet.

A kanti rendszerben tehát szorosan összefonódik természetfilozófia, természettörténet és történetfilozófia; ezért aligha meglepő, hogy a fentiek fényében talán már az is látszik, miként fonja körbe a recenzió elején idézett „éptani szöszmötölés” a rendszer tartóoszlopait. Föltűnhet például, hogy *A fakultások vitájában* kifejtett diétetika ugyanazokban a terminusokban fogalmazódik meg, mint a kanti történetfilozófia. Fölfigyelhetünk arra is, hogy Kant, amikor e jegyzeteket rögzíti, korántsem *kritikátlanul* fecseg. Még azt a „transzcendentális” kérdést is fölveti, milyen feltételek mellett engedhető meg „énje szóhoz juttatása” (435.). S ha tüzetesebben elemeznénk a választ, azt is észrevehetnénk, hogy a diétetikai ismeretek közlésénél voltaképpen az ízlésítélet antinómiája (ÍEK, 305–314.) elevenedik föl. Az esztétikai tapasztalathoz hasonlóan az egészségügyi szabályok is megkerülhetetlenül személyes jellegűek. „Diétetikám legfőbb alaptétele már régóta az az egészségtani szabály, hogy [...] minden embernek a maga különös módján kell egészségesnek lennie”, írta Kant.⁵⁰ E „szubjektivitás” azonban nem zárja ki, hogy az e területen szerzett belátások és ítéletek mégis valamilyen általános érvényűségre tartsanak igényt. Pontosán úgy, ahogyan az ízlésítéleteknél.

Ha pedig még kitaróbban nyomozunk, további jeleire bukkanunk annak, hogy Kant „szöszmötölései” nem idegenek filozófiájától. Nem ok nélkül nyilatkozta, hogy a diétetikai megjegyzések „csinosan megférnek egy kötetben” teológia és filozófia viszonyának vitájával (345.). Ezek az apróságok is a természet sajátos célszerűségével számolnak. Föltételezik a természeti erők antagonizmusát, amelynek révén a természet kibontja lehetőségeit, s megvalósítja céljait. E célok immanensek, hiszen a természet magamagán segít (362.),⁵¹ ugyanakkor a természeti célszerűség csak a célokat a természettől függetlenül is kitűzni képes ember ésszerű tevékenységére vonatkoztatva tárul föl. (Ennyiben nem „objektív” teleológiáról van szó.) A természet célszerűsége ezért csak a természet – mégpedig az emberben lévő természet – és a szabadságon és ésszerűsége alapultó emberi tevékenység együttműködésében mutatkozhat meg. Az orrlíkek *szabad* működése, olvashattuk korábban, feltételezi az eltökélés „tántoríthatatlanságát”. S a hibás, a megzavarodott – ateologikus – természet is helyreállítható az akarat beavatkozásával: „az eltökélés ilyesfajta szilárdságának segedelmével (hogy tudniillik figyelmünket e fájdalomtól elfordítsuk) a *köszvényes bajok*, sőt a *görcsök*, de még az *epilepsziás* rohamok is csitíthatók, s idővel akár meg is szüntethetők” (445.). Kant persze nem voluntarista, aki azt hinné, bármit meg-

⁴⁹ Hangsúlyozni kell, Kant kifejezetten az ész kalandjáról beszél a természet archeológiáját említve (ÍEK, 389.).

⁵⁰ Kant levele Moses Mendelssohnhoz, 1783. augusztus 13.

⁵¹ A fordításból ez nem látszik. A németben viszont „Selbsthilfe” áll.

186 tehetünk a természettel vagy épp a természet ellenére. Ellenkezőleg: a tudatos beavatkozás a természetes működési folyamatok akadályait hárítja el, szabaddá teszi a természet útját. Mert a betegség, pontosabban: a betegség érzése részben a mi tevékenységünk – életmódunk, életvitelünk – eredménye. A diététikának mint „morális-gyakorlati filozófiának” (434.) a negatív hasznát kiegészíti a pozitív: „mert az életnek inkább örülünk annak okán, amit életerőnket szabadon használva *teszünk*, mint amit csak *élveznünk* lehet” (442.). Az egészség s kivált az egészség érzése így részben abból következik, amit a bennünk lévő természet tesz velünk, részben pedig abból, amit mi magunk teszünk. Hogy természet és szabadság összhangban lesz-e, az Kant szerint a diétetika területén ugyanúgy nem ismerhető meg *a priori*, mint ahogyan a természet célszerűségét illetően általában sem juthatunk „elméletileg” igaz – szükségszerű és általánosan érvényes – belátásokhoz. Gyakorlati szempontból azonban okkal tételezzük föl együttműködésüket, s e feltevés legalábbis elégséges a helyes életmód kialakításához, amely aztán a maga részéről ismét csak hozzájárulhat az élet épségének megőrzéséhez. E gondolatmenet tehát feltételez egyfajta *diétetikai chiliazmust*,⁵² ugyanúgy, mint a történelem világpolgári eszméje. Ha pedig meggondoljuk, hogy e belátásoknak ugyanúgy csak „gyakorlati-morális” realitásuk lehet, mint az ész egyéb eszméinek, akkor nincs miért szabadkoznia a kötet válogatójának a diétetikai rész közlése miatt.

*Vive la bagatelle!*⁵³

A fordítás bírálata közben viszont a recenzens kényszerül szöszmötölni, még akkor is, ha tudja, hálátlanul rontja e vele oly nagylelkű folyóirat jó hírét. Mégis, olyan „apróságokat” fogok szóvá tenni, amilyenekért állítólag csak „*a Budapesti Könyvszemle [BUKSZ] izgatott lelkű fiatal szerzői szoktak szót emelni*”.⁵⁴ Lám-lám, a szöszmötölés reflexívvé válhat, maga is része lesz a diétetikának: ha az élet lényegi meghosszabbításával nem kecsegtet is, mégis ily könnyű módját kínálja a fiatalodásnak! De egyébként is, a fordítás bírálata elvi okokból az apróságok kritikája.

A látszólag nagy döntések, például a kulcsfogalmak magyarításai az olvasónak nem okoznak olyan nagy gondot, mint a fordítónak. E terminusok könnyen azonosíthatók, jelentésük kontroll alatt tartható. Már ha *egyébként*, a kulcsfo-

⁵² „Látjuk: a filozófia tartalmazhat bizonyos *chiliazmust*, de csak olyat, amelynek megvalósításához – ha csak távolról is – maga a megismerés eszméje is hozzásegíthet” (VP, 70-71.).

⁵³ Kant szerint ez a szangvinikus alkatú emberek jelszava. (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. WA, XII, 628.)

⁵⁴ Takács Péter: „A személyes és a rendbe öntött igazságosság (Helmut Coing: *A jogfilozófia alapjai*)”. *BUKSZ*, 8. (1996), 4. 420-427., 426. j. [Kisbali László Kant-recenziója eredetileg a *BUKSZ*-ban jelent meg 1997-ben; Takács Pétert – legalább részben – a saját Hume-fordítását korábban ért, szintén a *BUKSZ*-ban megjelent bírálat készíthette az itt idézett megjegyzés leírására. – *A(z érintett) szerk.*]

galmaktól függetlenül, jó a fordítás. Ezért nem foglalkozom például azzal, hogy Mesterházi a „Vermögen” kifejezést nem a bevett „képesség”, hanem a „tehetség” szóval adja vissza. Esetenként komikusan hat, de elvben nem zavarja a megértést, ha az olvasó folyamatosan elvonatkoztat attól, ahogyan egyébként beszélni szokott. (Aki ugyanis képes egy egyeneset rúgni a labdába, az attól még nem *tehetséges* focista.) Kérdés, érdemes-e ilyen absztrakciós trükkökre kényszeríteni az olvasót? Roppant zavaró például, ahogyan Mesterházi a kanti történetfilozófia alapformuláját fordítja. Az emberi nem – úgymond – „a jobb iránt halad [zum Bessern fortschreiten / im Fortschreiten zum Bessern [...] ist]” (205–206.). De a fordító beszél „a végcél” (245.) vagy a „mind jobb iránt tartó haladásról” (421.) stb. Az én nyelvérzéke az „iránt” kifejezés „felé, irányába” értelmű alkalmazását nem engedi meg. (A „toronyiránt” léte itt nem érv!) Korábban persze Mesterházié sem ezt sugallta,⁵⁵ mondhatni: ő is csak később fedezte föl a rosszabb megoldást.

Az apróságokra ügyelő figyelem nem idegen a *Történetfilozófiai írások* kiadójától sem, hiszen – mint mondja – Kant is „megválogatta szavait” (592.). Ezért fűz itt-ott megjegyzést Vidrányi Katalin fordításához. Például udvarias lábjegyzetet illeszt a „képtelenség” szóval visszaadott „*schwärmerisch*” jelzőhöz, mondván: ez „lehet rajongó” (51.). Igaza van; nemhogy lehet, de egyenesen így is kell fordítani, ha meg akarjuk őrizni a szöveg eszmetörténeti összefüggéseit. Egyébként másutt Vidrányi is ekként adja vissza e szót, s bizonyosan ő lenne az első, aki egyetértene az „emendációval”. Ha valaki úgy látja, mindez csupán akadémizálás, az már magát Kantot is efféle vétekben marasztalhatná el. Elég emlékeztetni, milyen gonddal elemzi a rajongás eltérő formáit e kötet lapjain is (389–395.). De már a prekritikai művekben is kitüntetett helye van a témának,⁵⁶ amint a *Kritikák* is figyelmet szentelnek neki. A *gyakorlati ész kritikája* a morális, *A vallás a pusztá ész határain belül* a vallási rajongás fogalmát tárgyalja. Igaz, aki magyarul tanulmányozza Kantot, nem fog rájönni, hogy ugyanazon alapfogalom két esetével áll szemben. A „*Schwärmerei*” kifejezést ugyanis az előbbi mű fordítója „ábrándozás”-ként adja vissza (EF, 202–203.), ami teljes félreértés. Nincs szó itt semmiféle melankolikus lelkiállapotról, ellenkezőleg, a szó időnként nagyon is harcias attitűdöt takar. A „*Schwärmer*” kötött jelentésű: eredetileg a vallási *fanatikus* jelöli (az entuziaszta, a vizionáló stb. fogalomkörében), pontosan úgy, ahogyan Kemény Zsigmond használta a „rajongó” kifejezést. A XVIII. században ezzel a névvel illeték a misztikus-irracionalista mozgalmak képviselőit, akiknek a jelenléte döntően befolyásolta a kései felvilágosodás önértelmezését. A kanti történetfilozófiai írások is az *Aufklärung* meghatározása körüli vitában gyökereznek. A kiinduló élményt éppen az adta, hogy a világosság

⁵⁵ Lásd Mesterházi Miklós: „Időbeli partikularitásunk előnyei. Kant reflexiói a történetírók rossz erkölcséről avagy: miért kellene egyetemes történelmet írunk?” *Gond*, 1. (1992), 3. 3–24.

⁵⁶ Az *Egy szellemlátó álmai* kézenfekvő példáján túl lásd a *Versuch über Krankheiten des Kopfes* (1764) című kis tanulmányt. (AA, II, 257–271., kivált: 266–267.) [Időközben magyarul is megjelent: „Kísérlet a fej betegségeiről”. Ford. Ábrahám Zoltán. In Immanuel Kant: *Prekritikai írások*, 415–431. – A szerk.]

188 látványos terjedése ellenére újból megjelennek a fantaszták, mi több, immár a felvilágosodás is meglelte a maga „rajongóit”.⁵⁷ Helyesen járt el tehát Mesterházi, amikor kiigazította Vidrányi Katalin fordítását.

Ezért bizonyára ő sem bántódik meg, ha figyelmeztetik: elég sok apró hiba maradt a szövegben. Egy-két példa. Néhol egyszerűen kimarad egy-egy szó. A 191. oldalon „a törvények meghozatalának a jogát illetően” helyett a „törvények meghozatalát illetően” áll. Kant „általánosan érvényes [*allgemein gültiger*] alapelvről” s nem „általános alapelvről” beszélt (195.). Logikai minősége alapján egy ítélet ugyanis akkor is lehet általános, ha nem általános érvényű. A 302. oldalon elveszett egy jelző; helyesen: „a tiszta jogelveknek objektív valóságuk van”. Ez sem pusztá keckeckedés; ezt az állítást a „tisztá” jelző miatt írták le, hiszen a „nem tisztá”, az empirikus jogelvek realitása egyáltalán nem probléma, tehát szót sem érdemelne.

Akadnak aztán további – fáradtságból? figyelmetlenségéből? – eredő tévedések, amelyek óhatatlanul összezavarják az olvasót. A „nem aratjuk le, amit részben magunk vetettünk” (207.) egészen mást jelent, mint a „nem *mi* aratjuk le, amit részben *mi* magunk vetettünk”. A „vallás (szubjektív tekintetben vett) lényege” (390.) helyett „a (szubjektív jelentésben vett) vallás lényege” áll. Nem a „tanok” fakadnak „jóváhagyott történeti forrásból” (365.), hanem a „jóváhagyott tanok fakadnak történeti forrásból” (ha egyáltalán elfogadjuk a „*sanktionierter Lehren*” e fordítását). Mesterházi Kantja szerint az ortodoxia „az egyházi hit vallási tekintetben kielégítő voltát” vallja. Valójában arról a vélekedésről van szó, hogy „az egyházi hit elég a valláshoz” (397.). Az előző mondatban *tudni vélik*, mi a vallás, s ahhoz mérik a hitet, hogy elég-e. Az utóbbi esetben az a kérdés, mi a vallás, s az ortodoxia azt válaszolja, hogy az lényegében az egyházi hittel azonos.

Művészellemeknek való érdekes megállapítás (szigorú jogelméleti környezetben): „az, *akinek művészi hajlamai vannak*, és a nagy- (vagy kis-) birtokos mind egyenlőek egymással” (192.). Félek, a „*Kunstverwandte*” szó itt nem a hajlamokra utal, inkább azokra az emberekre, akik azonos vagy *rokon mesterséget* úznak. A „*gutartiges Temperament*”-et hiba „jóindulatnak” (240.) fordítani; jóféle természetéről, vérmérsékletéről stb. van szó, nem morális minősítésről. A „hogyan is szűkölködhetnék a [...] képzelőerő *csodák híján*” (242.) kérdés helyesen „hogyan is szűkölködhetnék [...] *csodákban*” alakra hozandó. A „törvényszabó értelem” (243.) a Mesterházi által is elfogadott konvenció szerint csakis „ész” (*Vernunft*) lehet. A 288. oldalon pedig nem az „elme”, hanem az „ész szabad ítéletéről” beszél Kant. A 419. oldal második bekezdésének végén nem „ész”, hanem „értelem” (*Verstand*) áll. Az „ész [...] gyakorlati *használatú szabálya*” (245.) viszont más, mint „az ész gyakorlati *használatának szabálya*”. A németben ez utóbbiról

⁵⁷ A vita háttéréhez lásd Birgit Nehren: „Selbstdenken und gesunde Vernunft. Über eine wiederaufgefundene Quelle zur Berliner Mittwochsgesellschaft”. *Aufklärung*, 1. (1986), 1., 87–101.

van szó. A „kötelező törvény” pedig egészen más, mint a németben álló „feltétlenül parancsoló törvény” (288.). A helyi önkormányzat állattartási rendelete kötelező, de tekintélye nem vehető össze a csillagos ég fenségével. A „polgári állapot minden jogával élni kész” (389.) egészen mást jelent, mint az „élni képes [fähig]”. Később Mesterházi már jól fogja fordítani ugyanezen mondat egy változatát (484.). Az „*unausbleiblich*” rendre „múlhatatlan” (például 390.); helyesen: „elmaradhatatlan”. A „*ruchlos*” lehet „elvetemült”, „aljas” stb. Ha „istentelennek” fordítják (362.), az az eredeti szövegtől idegen képzettársításokat kelt. A „*verzweifeln*” a 378. oldalon nem „kétségbe esni”, hanem „kételkedni”, ahogyan még ugyanezen a lapon a fordító is módosít. Mesterházi vitatható kommentárt fűz a „*Gefühl*” fordításához (433.); ám az még saját döntéséből sem következik, hogy a „*Gefühls Glaube*” kifejezést „érzületi hitnek” fordítsa (397.). Később ő is „érzelem-elméletet” fordít (481.). Annak tudata, hogy valami „teljességgel elégséges önmagának [*Bewußtsein ihrer Allgenugsamkeit*]”, nem azonos „önmagával elégtelt voltának tudatával” (175.), noha az utóbbi megoldás tűnik ízeesebbnek. A „vajákol”-t nem arra mondják, „aki a jövőmondásban kontárkodik” (415.). A „nyilvános vizsgának alávetni” (365.) nem azonos a németnek megfelelő „vizsgálatnak alávetni [*öffentlich zu prüfen*]” kifejezéssel. E megoldás egyben már sejteti, hogy e hibák nem önkéntelen, hanem – mondhatni – szándékos és tudatos tévedések. A baj oka itt nyilván a fordító archaizálási kedve. Én is tudom, hogy a XIX. században a „vizsga” kifejezést használhatták a „vizsgálat” jelentésében is. Mára azonban e két jelentés elvált egymástól. Ha tetszik, ezzel a különbséggel gazdagodott a magyar nyelv. Mi több, mára már olyan árnyalt lett, hogy a pallérozott beszélő – e különbségtételről lemondva – „tizenkilencedik századot” is tud benne „játszani”. Kérdés: egy Kant-fordítás alkalmas terepe-e ennek a játéknak?

Amint itt én sem vizsgáztatni akarok, csupán vizsgálódom, s keresem az okokat, hogy a németül ragyogóan tudó, Kant szövegeit láthatóan jól ismerő, a fordításra rengeteg energiát áldozó Mesterházi Miklós munkájába miként kerülhettek ezek a bosszantó hibák. Igaz, ő előre bejelentette: „kész körömszakadtáig harcolni legerugaszkodottabb ötleteiért is” (593.). Nos, üdvözlendő a vitakedv, de gyanítom, ebben az elszántságban rejtezik a bajok egyik oka. Mindegyik ötletéért harcoljon az ember (ha nem éppen „körömszakadtáig” is), de ha tudja, hogy az idea „erugaszkodott”, akkor bátran lemondhat róla. Ha pedig azt is tudjuk, hogy ötleteink a „legerugaszkodottabbak” közül valók, akkor egyáltalán nem érdemes csatába menni értük. Merj lemondani tudni – talán ez a jelmondat sem idegen Kanttól. Mesterházi azonban nagyon karakterisztikus elképzelést alakított ki magának Kant mondandójáról és nyelvéről, s ehhez akkor is ragaszkodik, ha a szöveg nem indokolja.

Hogy miként működik az erős (pre)konceptió, azt az alábbi példán lehet megmutatni. *Minden dolgok vége* című írásában Kant arról beszél, hogy az utolsó ítélet képzetköre által feltételezett „utolsó nap [...] az időben telik még: mert

190 e napon történik még valami (nem *tartozhatik az örökkévalósághoz*, ahol semmi nem történik immár, mert úgy az az idők folytatása volna, *kellő idő* [nicht zur *Ewigkeit*, wo nichts mehr geschieht, weil das Zeitfortsetzung sein würde, *Gehöriges*])” (238.). E mondat úgy jöhetett létre, hogy a fordító a ma szokatlan helyesírás miatt nem vette észre: a két kifejezés („zur *Ewigkeit* [...] *Gehöriges*”) szorosan összetartozik. A megoldást keresve talán fölötlt benne: németül mondhatni olyasmit, hogy „zu *gehöriger Zeit*” (= *kellő időben*). Igaz, szövegünkben nincs olyan elem, amely megengedné ezt az értelmezést. Ám aki történetfilozófiával foglalkozik, az elég sokat hall-olvas a *kairosz*, a *kellő idő*, a megfelelő pillanat kategóriájáról. S ha ez fölötlik benne, már adott is a fenti rossz, noha „kézenfekvő” megoldás: „*kellő idő*”. Bár előfordulhat, hogy más miatt döntött így a fordító. Annyi bizonyos: komoly megfontolás következménye a kötetben szereplő változat, hiszen az első közlésben még egy másik rossz megfogalmazás szerepelt.⁵⁸ E példa a prekoncepció erején túl szemléletesen mutatja a *jó fordító* által elkövetett vétkek paradox természetét is: a hiba nemhogy csökkentené, de egyenesen növeli a szöveg érthetőségét. A félrefordítás jól, túlságosan is jól érthető szöveget eredményez.

Alkalmasint a modor szabványáról tehát

Mesterházi Miklós fordításának legtöbb nehézsége legnagyobb erényéből fakad. Fölismerete ugyanis, hogy Kant szövege stilisztikai és retorikai értelemben nem neutrális; nem egyszerűen a mély gondolat áttetsző közvetítője, amely csak akkor válik láthatóvá, ha nehézséget okoz. Hogy a szöveg nem „atonális”, hanem sajátos hangvétele, ritmusa van stb. Mesterházi ezért plasztikus, „testes”, stilisztikailag karikírozott nyelvre vágjuk.⁵⁹ A baj az, hogy a *Történetfilozófiai írásokban* olyan Kant-stílust gondolt ki magának, amelynek megfelelőjét én a német szövegben nem találom. Ehhez olyan fordítási technikát párosított, amelyet egyrészt követhetetlennek találok, másrészt nem tartom követendőnek. Egyszerűen fogalmazva: *stílus* helyett sajátos *modor* hatja át a fordítást, ami sokszor akadályozza a megértést. *Modoros* lett tehát a magyar szöveg, s nem csupán azért, mert Mesterházi láthatóan kedveli a „*modor*” kifejezést.⁶⁰ Én itt e szót goethei értelmében használom: „saját módszert alkot, saját nyelvet, hogy amit lelke felfogott, azt a maga módján fejezze ki, [...] mégpedig úgy,

⁵⁸ „Az utolsó nap [...] (nem tartozhat az örökkévalósághoz, ahol semmi nem történik immár, mert az idők folytatása volna, *ahhoz tartozó*)”. (Immanuel Kant: „Minden dolgok vége”. Ford. Mesterházi Miklós. In Derrida-Kant: i. m. 95.)

⁵⁹ Noha maga is érzi: „a fordítónak nem illik színesebb prózára vágnia a szerzőénél” (591–592.).

⁶⁰ Többnyire a „*mód*” vagy „*módon*” kiváltására használja, de időnként még ennyi oka sincs: egyszerűen csak szereti. Így olvashatjuk például: „nem parancsol föltétlen *modorban* semmiféle törvény [kein Gesetz (...) *unbedingt gebietet*]” (178.). A kategorikus imperatívusz is „*föltétlen modorú törvény*” lenne?

hogy e kísérlet során a természetet nem látja maga előtt s nem is idézi túlságos elevenség emlékezetébe”.⁶¹

Mesterháziiban például határozott elképzelés alakult ki „Kant gondolatfűzésének hajtogatottságáról”,⁶² ezért „árkon-bokron át ragaszkodik Kant mondszerkesztéséhez” (588).⁶³ Mi több, olykor szeretné „átmenteni” még az „átláthatatlanná vált mondat minden törmelékét” is (372.). Ám az „átmentés” sokszor a német mondszerkezet magyar nyelv közegében végrehajtható imitációját jelenti. Kommentár nélkül álljon itt két példa, mit eredményez a „hajtogatás”.

Ám [a nép] nem a fakultások tudósainak vezetését óhajtja (mert bölcsességük túl magas neki), hanem ha a fakultások hivatalnokai vezetnék, azt szeretné, azok, akik tudják mesterségüket (*savoir faire*), a lelkészek, igazságügyi hivatalnokok, orvosok, akikről, mint afféle gyakorlati emberekről, a legjobbakat véli föltehetni. (363.)

[A] Biblia [...], melynek hitelességét hogy alátámasztja, azt – hiszen a történeti hit tartozéka (nem pedig a morális hité, mert azt inkább a filozófiából meríthetnénk) – mégis attól remélhetjük inkább, ahogy olvasgatása az emberi szívre hat, mintsem a benne foglalt tanok és elbeszélések kritikai vizsgálatából szerzett bizonyítékoktól... (399.)

Az utóbbi mondatot az érthetőség kedvéért rövidítettem le; az olvasó kipróbálhatja, hogy a szövegösszefüggés sem fog segíteni. S aki olvas németül, megerősítheti: eredeti nyelvükön e részletek egyáltalán nem keltik az „átláthatatlan törmelék” benyomását.

Hangsúlyoznám: Mesterházi *nem germanizmusokat* produkál, hanem magyar mondatokat, amelyekben bizonyos németesnek *ható* szerkezetek szerepelnek. S nem is véletlenül ilyenek, hanem a nyelvről – és Kant írásmódjáról – alkotott sajátos *elképzelés* ölt testet bennük. Kanthoz illőnek gondolja például a fordító, ha a mondatrészek közti kapcsolatokat jelölő nyelvi elemeket eltávolítja egymástól. Kapcsolatuk ezért csak a mondat végére derül ki, mint az összetett német igei szerkezeteknél: „aminek föl kell tenni a lehetőségét *tehat*” (207.). Vagy: „hogyan maradhatnék egészséges és hosszú életű, *ha* testi erőimmal kényem-kedvem szerint bántam s éltem vissza, *akkor is*” (363.). A Kant–szimulákrum a logikai viszonyok megbolygatásán alapul. Ilyeneket olvashatunk: „ám amit töletek, *akik* hisz tudósok vagytok, megtudni szeretnék” (362.). Vagy: „e csúfnéven mit sem szépít, ha azt mondjuk, ama tanok mégiscsak isteni kinyilatkoztatások *hiszen*”

⁶¹ Johann Wolfgang Goethe: „A természet egyszerű utánzása, modor, stílus”. Ford. Görög Livia. In: *Antik és modern. Antológia a művészetekről*. Vál. Pók Lajos. Gondolat, Budapest, 1981. 140.

⁶² Mesterházi: *Renault Clio*, 87.

⁶³ Legalábbis így dicséri utószavában Hildenstab György fordítását. Mesterházi itt nyilván azt akarta írni: „foggal-körömmel ragaszkodott”; „árkon-bokron át” ugyanis menekülni szoktunk. Vagy üldözni.

192 (385–386.). (Egy hosszabb összetett mondat végén!) Különösen szép: „alkalmasint külsőleg is felismerhetővé teheti *akár*” (394.).

A modor része a „kedvenc szavak” sűrű használata. E kifejezések többnyire kiszorítanak valami közönséges változatot, legtöbbször régiesek, még többször régiesnek *hatnak*. Így például szinte biztos, hogy a fordító mindig „előbb”-et fog mondani „először” vagy „előbb” helyett (179.). (Vagy ha mégsem, akkor „elsőbben”-t, mint a 379. oldalon.) De a legjobban bizonyosan az „alkalmasint”-ot szereti. E kifejezést többnyire a „*wohl*” szavacska kiváltására alkalmazza, van ahol az „*allerdings*” helyett áll (179.). Sokszor azonban „csak úgy” jelenik meg a szövegben. Mesterházi egyszerűen szereti, különösen akkor, ha a mondat végéhez srófolhatja: „amely a bibliai történeti elbeszélés hitelességébe vetett hitet *némiképp* megingathatja *alkalmasint* [*den Glauben (...) etwas schwächen dürfte*]” (400.). De különös vonzalom fűzi az „éppenséggel”-hez is, hogy a „rögvest”-ről, a „nézvést”-ről, „tekintet”-ről most ne is szóljak – bár „a gyakorlati *tekintetű* hit” (374.) azért megemlíthető. Az archaizálás vágya ugyanis többnyire elszigetelten vagy csak külsődleges formákban tör utat magának. Ilyen a többes szám használata a Mesterházi által egyébként is roppantul kedvelt „némely” után; az „ilyen” helyett írt „ilyes”. Ami pedig mindennél többet elárul: a kötetben a „stb.” végleg a poklok legmélyebb bugyraiba üzetik, s helyette örök életre támad a „s í. t.”.

Mesterházi általában elégedetlen a kézenfekvő megoldásokkal. Idegen szavakkal szembeni ellenszenvé sem egyszerű purizmusból fakad, hiszen akkor közkeletű magyar kifejezéseknél kötne ki. Ő azonban *régies* magyar megfelelőket keres, ha tetszik: rükvercbe – „hátmenetbe” – kapcsolt purizmust kínál: nem a mai, hanem a múlt századi nyelvállapot magyar megfelelőit keresi. Az „analógiára” például a „hasonszabályúságot” találja meg, s alkalmazza is, ahol tudja. „Azzal hasonszabályú kormányzás” – áll például a 424. oldalon. Hogy melyik olvasó fogja tudni, hogy itt a „*nach der Analogie*” állt, nem tudom. Az viszont biztos, hogy e kifejezés több zavart okoz, mintha a fordító, amúgy parasztos egyszerűséggel, „analógiá”-t írt volna. Az archaizálásra figyelve ugyanis elvetheti a gondolatot. „Emitt az ember az istenséggel hasonszabályúan [*nach der Analogie mit der Gottheit*] gondolkodik magáról” – olvassuk a 175. oldalon. E mondat szerint az ember úgy gondolkodik magáról, ahogyan Isten gondolkodik magáról. Kant viszont azt akarja mondani, hogy az ember az istenséghez hasonlatosnak – az istenség analógiájára – gondolja el önmagát. A „hasonszabályúság” – az ember szemszögéből – istenség és ember, és nem az istenség és az ember *gondolkodása* között áll fenn.

Lesznek aztán a kötetben olyan mondatok is, amelyek valójában semmilyen nyelvtörténeti állapotnak nem felelnek meg, sem réginek, sem újnak. „Ám mikor is bizonyos céljaim a kötelesség morális törvényével *összeütközvé*n tudom, hogy az utóbbit kell többre tartanom...” (178.) Az álmúlt elvarázsolt példája az alábbi mondat: „Akkoron ugyanis az egész természet merev s mintegy kővé

dermedt leend” (245.). Kantnál persze egyszerűen csak jövő idő szerepel. Az ilyen megoldások esetenként fölkelthetik a régiség ígézetét, de csak helyi szint jelentenek, hiszen az ilyen variánsokat nem lehet következetesen végigvinni a szövegben. Sokszor csak megakasztják az olvasót, aki feltehetően csattint egyet a nyelvével, „aha, régen így is lehetett volna mondani”, de aztán maga is lefordítja az adott kifejezést valamilyen élő variánsra, majd halad tovább. Így egyetlen említés erejéig megjelenik az „álladalom” (422.), amelyet az olvasó az „állam” régies alakjaként olvas, noha a fordító a „Staat” („állam”) és a „Staatsgebäude” eltérésének kifejezésére vezet be. Erre azonban csak a német szöveget böngészve jöhetünk rá. Mesterházi régi és veretes szavakat használ egy olyan különbség érzékeltetésére, amely sem a régi, sem a mai nyelvéllapotnak nem felel meg, s feltehetően csak az ő fejében létezik.

A fordítás egy pontján úgy gondolja, hogy a „norma” nem jó szó („Norm” alakjában egyébként pont annyira német, mint amennyire magyar), s ezért bevezeti helyette a „szabvány” kifejezést (352.). Így aztán a Biblia példázatai „szabványul [...] szolgáló hitet hirdetnek” (401.), de lesz szó a „jogszolgáltatás [...] szabványáról” (356.). Persze egy sorral alább már Mesterházi is azt írja: „normaként szolgál”. Hasonlóan archaikus zamatú a „rendelés” kifejezés, amelyet a fordító a „Statute”, statútum szavakra vezet be. Vidrányi Katalin többnyire nem fordította, hanem megőrizte a szó latin alakját. Ezzel a megoldással Mesterházi is él (348.), és esetenként ő is a modern „rendeleti előírás”-t használja (365.). Ám bevezeti ugyanerre a „rendszabály” (368.) kifejezést, majd egyszerűen a „kormányzat rendelkezéseiről [Statute]” (366–367.) beszél, hogy aztán hirtelen a „Satzung” megfelelője legyen a régies „rendelés” (368.). Mert miután kiválasztotta a „rendelés”-t, egy idő után áttér a rendeletre, ám azt közben már más terminusokra foglalta le. Így a „Verordnung” és a „Sanktio” helyett is használja a „rendelkezés”-t (366.); s hogy a dolog ne legyen ilyen egyszerű, az utóbbi német szót majd a „jóváhagy” alakjaival magyarítja, akkor is, amikor az inkább „sújt” vagy „szentesít”, a szankcionál mai értelmében áll (365. és 366.).

Miközben pedig Mesterházi régi magyar nyelvet alkot, figyelmen kívül hagy valóban régi, ám még ma is eleven hagyományokat. Az „istenség egyik személyének megemberesülését [Menschenwerdung] hirdető tan” (372.) esetében a fordító által kigondolt kifejezés még csak nem is pontos, a szót körülvevő asszociációk félrevezetőek. De az igazi baj, hogy figyelmen kívül hagyja azt a tradíciót, amelyben az Isten „emberré válásának” egyáltalán értelme lett. A magyar kötetben szerepel „az örök végzet szerinti rendeltetés [Gnadenwahl] elve” (375.). Ebben a formájában ez a terminus – hogy én is egy régies fordulatot használjak – inkább a „mahumetán fátumra” emlékeztet, s nem a protestáns teológia bevett kifejezésére, amely a kegyelmi kiválasztás – amúgy valóban sokféleképpen visszaadható⁶⁴ – fogalmát takarja. Amint a „Gnadenwirkung” ki-

⁶⁴ Például „ingyen kegyelemből való elválasztás” vagy „kiválasztás”. (Kálvin János: *Az eleve elren-*

194 fejezést sem szokás „a kegyelem folyományaként” visszaadni, noha tiltva nincs. A „régiesebbet a réginél” maxima alapján születik meg a „honfiúi kormányzat” (187.) a „*vaterländische Regierung*” (latinul: *imperium patrioticum*) helyén. Miért is nem elég archaikus a „hazafias” jelző?

A modor archaizálástól nem teljesen független eleme a szöveg *lebegtetése*, *elbizonytalanítása*. Mesterházi valamiért nem szereti az egyértelmű és határozott kijelentéseket, ezért betoldott szavakkal és a feltételes mód hozzátapasztásával sokszor kiiktatja ezeket. Egyébként is kedveli a „tűnik”-et, a „tetszik”-et. A „lát-szik” többször feleslegesen kerül a szövegbe; különösen feltűnő ez ott, ahol maga Kant egyenesen azon erősködik, hogy valami nem csupán *látszik* valamilyennek („*in die Augen fallend*”), hanem meggyőzően bizonyos is („*ist [...] überzeugend gewiß*”). A magyarban – miért, miért nem – az „ám az is meggyőzően bizonyosnak *látszik*” megfogalmazás található (395.). A magyar szöveg szerint az észvallásnak „egyszerűsége okán a nép szívére *vélhetőleg* a legszélesebb körű hatást kellett [...] gyakorolnia” (401.). Mivel a „*vélhetőleg*”-nek a német szövegben semmilyen megfelelője nincs, csak arra gondolhatok: Mesterházi nem bízik annyira az ész erejében, mint Kant. Föltehetően jó oka lehet a gyanakvásra. Érdekelne is a véleménye, kivált ha mondandóját nem Kant-szövegekbe rejtene. Az elbizonytalanítás gyakori eszköze a határozatlan névelő szemantikai dúsitása: „az ész *valamiféle* szükséglete” (342.). Vagy: „egyfajta [*einer*] történeti megismerés” (365.). Vagy: „Ám hogyan lehetséges *valamifajta a priori* történetírás?” (416.) Vajon miért tekinti elégtelennek a „hogyan lehetséges *a priori* történetírás” kérdést? A határozatlan névelő ugyanis grammatikai viszonyt, s – e magyar kifejezésektől eltérően – nem a tudás bizonytalanságát jelzi.

„*S miként tudhatnók meg [wie kann man es wissen]*” (416.) – mármint, hogy a jobb felé halad-e előre az emberi nem? Így hangzik a kanti történetfilozófia egyik alapkérdése. Mesterházi láthatóan itt is a míves és veretes beszéd követelményét óhajtja érvényre juttatni, eközben azonban indokolatlanul feltételes módban fogalmaz. A „miként tudhatjuk meg” és a „miként tudhatnók meg” eltérése ráadásul filozófiai szempontból is perdöntő. Azt kérdezve, „miként tudhatnók meg”, *feltételezzük*, hogy megtudhatjuk, amit tudni akarunk, csak éppen ennek konkrét módozataira vagyunk kíváncsiak. A „miként tudhatjuk meg” formulával viszont arra kérdezzük rá, amit az előbbi kérdés föltételezett. S mondani sem kell, ez az utóbbi forma függ össze az *a priori* ismeret problémájával.

A lebegtetés technikájának azonban van egy olyan pontja, ahol a Kanttól megérintett lélek nehezen tűri a hidegfejű elemzés – amúgy önként vállalt – igáját. „Ez állapotba [mármint a szabadság törvényeinek megfelelő polgári társadaloméba] eljutni *úgy szólván* kötelességünk.” (429.) Ha valami tökéletesen idegen *A gyakorlati ész kritikája* szellemétől, ez a kijelentés az. Jóval idegenebb,

delésről [De praedestinatione]. Ford. Szabó Piroska. Európa, Budapest, 1986. 31. és 35.) Vagy: „ingyen való elválasztás”. (Kálvin János: *A keresztényen vallás rendszere*. Ford. Ceglédi Sándor és Rábold Gusztáv. Ref. Főiskolai Könyvnyomda, Pápa, 1910. II, 213.)

mint a bal és jobb láb eltéréséről való elmélkedés. A kanti kötelességfogalomhoz ugyanis a *feltétlenség* képzeete társul. Nincs kecmec, nincs vacillálás. Valami vagy kötelességünk, vagy nem. Ha „úgyszólván” kötelességünk, akkor biztosan nem az. Ilyesmit olvasva, a német szöveg föllapozása nélkül is megesküdhetünk rá: Kant ezt nem írhatta, amint az előttünk lévő kötetbe is legfeljebb egy rosszul végiggondolt koncepció következtében kerülhetett. *Alkalmasint pedig, ha hisz a fordítónak, kivált ha nem vonszta volna magával valamely ábránd,*⁶⁵ *mint számos, csinosnak tetsző megoldásából kitűnhetik, nos, elmélyült munkáját, s kivált nyelv- és elméleti tehetségét tekintve, igen jó mível is megörvendeztetett volna bennünket akár. Szóval: kár érte...*

(1997)

⁶⁵ Az „ábránd” szóval adja vissza Mesterházi a „Wahn”-t (195.), pedig ez Kant szótárában arra a „csalódásra” utal, „amely egy tárgy pusztá képzetét azonosítja magával a tárggyal”, s ezért Vidrányi Katalin helyesen fordította *rögeszmének*. (VP, 307.; vö. még az *Anthropologie* meghatározását is: WA, XII, 612.) A fordítás kritikának, azonban, ha egyszer „beindult”, sohasem szakad vége. Az iménti helyes megoldást is titkon módosítottam, a hibás „tisztá képzetet” „pusztá [bloße] képzetre” változtattam. A recenzensen is kezd elhatalmasodni valamilyen „rögeszme [Wahn]”...

Nem olvassuk, csak fordítjuk

Kosztolányi az *Esti Kornél* tizennegyedik fejezetében emlékezik meg Gallusról, a „művelt, de rossz útra tévelyedett” fordítóról, aki kleptomániás volt. A hév fordítás során is munkált benne, s az amúgy ragyogóan sikerült szövegből, ha lehetett, elcsent ezt vagy azt. Ha az angol eredeti így hangzott: „A viharvert ódon kastélynak mind a harminchat ablaka tündöklött”, akkor Gallusnál ez állt: „A viharvert ódon kastélynak mind a tizenkét ablaka tündöklött”. Ha az eredetiben ezeröttszáz fontot fizetnek, a magyar fordító csak százötven fontot enged kiadni stb. A regény ugyane fejezetében Kosztolányi kitér a detektívregények bizonyos olcsó és gyenge változataira is. Ezeket, mondja, „nem olvasuk el. Legfeljebb lefordítjuk, de akkor kesztyűt húzunk.” E kitételben sokan az esztétikai igényesség és a megélhetés kényszereinek szorításában leledző magyar értelmiség helyzetének rezignált-ironikus rögzítését látják, s nem is tévednek. Magam azonban most a Kosztolányi megjegyzésében rejlő komoly tudományos tartalmat szeretném kibontani. Meggyőződésem ugyanis, hogy a megfigyelés mögött jelentős fordításelméleti felfedezés búvik meg, amely még a magyar könyvkiadás jelen helyzetének megértéséhez is hozzásegíthet.

Sokan panaszkodnak ugyanis a szép számmal megjelenő fordításokra: nehézkeseeknek, pontatlanoknak találják a szöveget, felületesnek a szerkesztést. Ám éppen a felháborodásra okot adó esetek nagy száma inthet arra, hogy nem a fordítók tudatlanságára, tehetségtelenségére vagy csekély honoráriumára, a szerkesztők gondatlanságára, a kiadók trehányságára kell gyanakodni. A figyelmes olvasó ugyanis akkora mennyiségben találhat bakikat és félrefordításokat, hogy nehezen tudja a feltételezést megkerülni: ennyi hibát már nem lehet véletlenül elkövetni. Mintha a szorgos kiadók nem elégednének meg azzal, hogy csupán magukat a műveket teszik közzé, hanem további leleményekkel kedveskednek olvasóiknak. Szerkesztők és fordítók vállvetve ügyködnek, hogy újabb és újabb váratlan és mulatságos megoldásokat találjanak számunkra. Van, amikor csak egyszerű műveltségi tesztet rejtenek a szövegbe. A magyar Leo Strauss például Thuküdidész *Történetét* emlegeti, s abból is „az athéniak és Méliansz közti párbeszédet”.¹ S most nem is arról van szó, hogy a latin címével

¹ Leo Strauss: *Természetjog és történelem*. Ford. Láncki András. Pallas Stúdió Attraktor Kft., h. n.

198 *Historiae* formában emlegetett Thuküdidész-műre érdemes-e *Történet* címmel utalni. A fordító nyilván csak arra volt kíváncsi, rájön-e a kíváncsi olvasó, hogy a titokzatos *Méliansz* valójában a Méliszi-öböl környékén lakókat, a méliszieket takarja. A Habermast magyarító Nyizsnyánszki Ferenc pedig szellemes tréfával szórakoztatja az olvasót, amikor egy derék kabbalista rabbinak nemesi címet adományoz, és „Mendel von Rimanov” néven emlegeti.² De a magyar könyvkiadásban előkelő rangot kapott a derék csizmadia és vándorkereskedő teozófus is. Az egyik Schopenhauer-köteben „Jakob von Böhme” szerepel.³ Ragyogó lelemények ezek, még akkor is, ha meg sem közelítik legendás előképüket, *Foma Akvinátszkijt*. (Az ötvenes években állítólag így írták át egy orosz nyelvű szövegből Aquinói Szent Tamás nevét.)

Sokféle rejtett és titokzatos motívum állhat tehát a hibák mögött; elméleti felvértezetség nélkül bizony nehezen tudnánk elképzelni, miként születhettek meg ezek az egyszerű tréfás és tanulságos fordítási megoldások. Ezért fontos Kosztolányi felfedezése, miszerint anélkül is le lehet fordítani egy szöveget, hogy elolvasnánk. Az így létrejövő hibák közös fenomenológiai sajátossága, hogy az olvasó akkor is felismerheti őket, ha sohasem volt a kezében az „originál”, sőt, valójában még arra sincs szüksége, hogy ismerje azt a nyelvet, amelyen eredetileg írták. Kosztolányi persze még nem számolt azzal, hogy efféle fordítással nem csupán bizonyos detektívregények körében találkozunk. A tudományos haladásnak köszönhetően mára már tudjuk, hogy akár komoly felkészültséget igénylő bölcséleti műveket is lehet olvasatlanul fordítani. Sőt, a továbbiakban kizárólag néhány teológiai vonatkozású fordítási leleményt mutatnék be szemléltetésül, mégpedig úgy, hogy e megoldások strukturális tipológiájára is javaslatot teszek.

Az olvasás nélküli fordítás paradigmájának tiszta alapesetét Berényi Gábor adta a magyar nemzetnek. Immanuel Kantot fordítva az alábbi sorokat vetette papírra: „Kétségkívül így kell érteni azokat az írásokat is, amelyek azt parancsolják, hogy szeressük felebarátunkat, még ha történetesen ellenségünk is.”⁴ Arra kérném az olvasót, most ne foglalkozzék a mondat második felével, noha sem Kant, sem az „írások” nem mondják, hogy a felebarátunk az ellenségünk, s nem is azt parancsolják meg, hogy csak az olyan ellenségünket szeressük, aki „történetesen” a felebarátunk is. Ez esetben ugyanis már olyan fordítási hibáról van szó, amelyhez a fordítónak el kellett olvasnia az eredeti szöveget, s komoly

[Budapest], 1999. 47.

² Jürgen Habermas: *Filozófiai diskurzus a modernségről. Tizenkét előadás*. Ford. Nyizsnyánszki Ferenc és Zoltai Dénes. Az eredetivel egybevetette: Tagai Imre. Helikon, Budapest, 1998. 151.

³ Arthur Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*. Ford. Tandori Ágnes és Tandori Dezső. Európa, Budapest, 1991. A kötetet különböző szempontokból négyen ellenőrizték. Elképzelhető, hogy nem a fordítóknak, hanem az ő szakértelmüknek köszönheti Böhme e rangot, hiszen a német szöveg semmilyen okot nem ad a von idebiggyesztésére.

⁴ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. – A gyakorlati ész kritikája. – Az erkölcsök metafizikája*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Gondolat, 1991. 27.

munkára volt szüksége, hogy a félrevezető megoldást kigondolja. Most ilyen mutatóvagyra nincs szükségünk, elég, ha a mondat első felére koncentrálnunk. Kant valami olyasmit mondott, hogy a kategorikus imperatívusz tartalmát egy tízéves gyerek is könnyedén megérti. Nos, ha elolvassa a fenti mondatot, ugyanezen gyermek feltehetően arra is rá fog jönni, melyek azok az „írások”, amelyekben ilyesfélét parancsolgatnak. Igen, a Szentírásról van szó, s Kant itt hermeneutikai utasításokkal lát el bennünket, miként kell érteni „az Írás azon helyeit” (*Schriftstellen*), ahol felebarátaink és ellenségeink szeretetéről van szó. Pontosan ezért tartható ez a megoldás az olvasás nélküli fordítás tiszta esetének, mert itt a fordító nemcsak az eredeti szöveget, de saját fordítását sem olvasta el.

A másik alaptípusa az ilyen fordításnak akkor jön létre, ha a fordító valódi bérfordító, semmi köze az eredeti műhöz, sőt, lelke mélyén meg van győződve róla, hogy a szövegnek már az eredetiben sem volt sok értelme. Ez a tudat aztán felszabadít, kreatív megoldásokra ösztökél, már csak azért is, mert az efféle hibákat többnyire olyan fordítók követik el, akik kiválóan bírják mind a magyar, mind az idegen nyelvet. Tandori Dezső Friedrich Schlegel egyik töredékét így adta vissza: „Némely költeményt oly szeretet övez, mint ahogy a Szentföldet szeretik az apácák.”⁵ Ennek így semmi értelme nincs. Ráadásul a fordító a következő mondatban azt fogja fordítani: „Egy klasszikus írásmű sohasem kell, hogy maradéktalanul megértett legyen.” Ha nem, hát nem, úgyhogy az sem baj, ha az előző mondat nem érthető. Mert hogyan is szeretik az apácák a Szentföldet? Fene tudja, de ha már valamiképpen szeretik, akkor biztosan nagyon szeretik. Tehát vannak költemények, amelyeket nagyon szeretnek. Ergo le lehet írni az iménti fordítási megoldást. Az pedig, hogy Friedrich Schlegel miért ilyen bonyolultan fejezett ki egy triviális tényállást, maradjon az ő titka. Egyébként is annyi érthetetlen butaságot fecsegett. Ám ha a hermeneutikai méltányosság elvét követjük, mégis fel kell tennünk a kérdést, vajon mire gondolhatott Schlegel. A német nyelvet valamelyest ismerők könnyen rájöhetnek: az eredeti szövegben nem a Szentföld (*Heiliges Land*), hanem az Üdvözítő vagy Megváltó (*Heiland*) kifejezés állt. Az apácák Krisztushoz fűződő szerelméről pedig tudjuk, hogy a testi szerelmet nem foglalja magában. Amint sokszor olyan művekért is rajongani szoktak nyilvánosan, amelyeket valójában nem is olvastak, legfeljebb fordítottak. Schlegel tehát viccelt, bár ezután a hosszadalmas magyarázat után már kevesen fognak nevetni tréfáján. Tény, hogy a csípős, blaszfémiát súroló töredékből a magyarban jámbor zarándoklati felhívás lett, pusztán azért, mert a fordító feltételezi, a lefordítandó szövegnek nincs értelme.

A harmadik *classis* sokban hasonlít az iméntihez, ám lényeges különbségek

⁵ August Wilhelm Schlegel – Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. Gondolat, Budapest, 1980. 215.

200 is akadnak. Az előbbi fordító hű a szöveghez, s amit az eredetiben értelmetlennek talál, azt értelmetlenül fordítja a magyar szövegben is. A harmadik típusú fordító is érthetetlennek találja a szöveget, de ezt az eredeti mű mélységével, kimeríthetetlen gazdagságával magyarázza. Ezért aztán rettenetesen kiszolgáltatott lesz, hiszen roppant nehéz megkülönböztetni azt az értelmetlenséget, amely misztikus értelmekkel terhes, attól, amelyik egyszerűen figyelmetlenség eredménye. Ez a fordító jól ismeri tárgyát, sokszor nagy tisztelet él benne a szerző iránt, s igazából ezzel kezdődik a baj. Jacques Derrida például különlegesen enigmatikus szerző hírében áll, játékos-misztikus szövegei úgymond fordíthatatlanok is. Ezért szinte fel sem tűnik, ha itt-ott nem egészen értjük a szöveget. Egyik tanulmányában például ezt olvassuk: „Mindannyian meghalunk, eltűnünk, és ez a halálmegálló csak megítélhet minket, meghalunk, a többiek is, a *goim*, a kedvesek, és mind a többiek, mindazok, akik nem osztoznak velünk ebben a titokban, de ezt nem tudják.”⁶ Hogy mi lenne abban nagy titok, hogy mindannyian meghalunk, most tényleg hagyjuk meg Derridának. Az igazi kérdés az, hogy miként kerül a fenti felsorolásba a „kedvesek”. Kik ők? S miért kedvesek? A szövegekörnyezetből erre egyáltalán nem kapunk választ. Pedig ki lehet találni a megoldást. Derrida itt egyszerűen franciára fordítja a *goim* héber kifejezést: *les gentils*, amelyről a szótár második jelentésben azt mondja: „*bibl* a héberek számára idegen”, *po vengerszki*: goj. Igaz, első jelentésben valóban jelent e szó *kedvest* is, de hát ennek itt nincs semmi értelme. S Angyalosi Gergely, a hozzáértő és kiváló fordító feltehetőleg nem is hibázott volna, ha nem Derridáról lenne szó, akinek még a pontosan fordított szövegeiben is oly sok érthetlenség búvik meg. De hát Derrida éppen ezért kedves a mi szívünknek.

A negyedik típusba azok a kiadványok tartoznak, amelyeket olvasatlanul fordítanak, de láthatóan az sem segített volna a szövegen, ha a fordító valóban elolvassa a művet. Olyannyira nem, hogy még csak nem is hitegetik az olvasót azzal, hogy az eredetit jelentették meg. Niclas Luhmann egyik művéből⁷ a magyar kiadók a mű első három fejezetét nem is fordították le, hanem csak a fordító által adott összefoglalást tették közzé, példát mutatva ezzel, hogy nem hajlanak meg a szerző tekintélye előtt. Nyilván úgy találták, hogy ezek a fejezetek vagy érdektelenek, vagy túl nehezek és elvontak. Megmentették tehát a honi olvasót attól, hogy végig kelljen rágnia magát ezeken az oldalakon. Ami akkor is dicséretes, ha a rákövetkező fejezetekben a szöveg továbbra is nehéz, elvont s rettenetesen nehézkes marad. De ez nem rontja a magyar kiadás értékét, hiszen e minősítés részben már a német szövegről is elmondható, részben így legalább képet kaphatunk arról, miből maradtunk ki az első három fejezetben.

A megjelent műben Niclas Luhmann, a jeles német szociológus a modern sze-

⁶ Jacques Derrida: „A filozófiában újabban meghonosodott apokaliptikus hangnemről.” In Jacques Derrida – Immanuel Kant: *Minden dolgok vége*. Századvég–Gond, Budapest, 1993. 74.

⁷ *Szerelem – szenvedély*. Az intimitás kódolásáról. Ford. és az 1–3. fejezet összefoglalóját írta Bognár Virág. József Műhely, h. n. [Budapest], 1997.

relemlifogás kialakulását és történetét vizsgálja a maga sajátos rendszerelméleti fogalmaival. A 11. fejezetben, a 132. oldalon eljut odáig, hogy a XVIII. században a legfontosabb változások a szerelem és szexualitás viszonyában zajlottak le, igaz, mondja Luhmann, a módosulások inkább a szerelem szemantikájára, s nem annyira „a nemi érintkezés gyakorlatára” vonatkoznak. S itt következik a magyar szövegben a 8. lábjegyzet a 132. oldalon: „Erre vonatkozólag is átfogó vita alakult ki, főképp a koncepcióellenes technikák növekvő használatától [sic!], ami [sic!] a maga részéről (1) ismét megkönnyíti a szexuális élvezet szabad hozzáférhetőségét és (2) a gyermekhez fűződő viszony intimitásának megteremtését.” Az idézetet stilisztikailag is lehet értékelni, hosszan ízelgetve a mondat ritmusát. Ezt azonban minden bizonnyal akadályozza, ha nem értjük, miféle „koncepcióellenes technikák” jöhetnek itt szóba. Nem érdemes kalandos koncepciókkal próbálkozni. A *Konzeption* kifejezés ugyanis a német orvosi nyelvben is egyszerűen fogamzást és fogantatást jelent. A „koncepcióellenes technikák” tehát egyszerűen a fogamzásgátlásra utalnak, ám ha a fordító egyszerűen csak ennyit írt volna, megfosztott volna bennünket annak a mély összefüggésnek a felismerésétől, amely a gondolkodás és a szexualitás között található. Ha fogékonyak vagyunk e fordítói megoldásra, termékeny fogalmakhoz juthatunk. Fogalom fogalmat fogan!

És nem csak azt. A 140. oldalon a szerelem szemantikájának XVIII. századi módosulásáról értekezik Luhmann: „Csak el kell olvasni a baráti szeretet vallási és világi kultuszára vonatkozó eksztatikus, a testet bevonó megfogalmazások sokaságát. A barátok ezernyi csókkal halmozzák el egymást; egymás karjaiba hullanak (ráadásul a kerti lakban!); egymás keblén nyugszanak (mint Johannes Christo)”. Nos, kicsoda ez a Johannes Christo? Igen, igen. János evangéliumában, miután Jézus jelzi árulóját, a tanítványok elbizonytalanodnak. „Egy pedig az ő tanítványai közül a Jézus keblén nyugszik vala” (Jn 13,23), s a hagyomány szerint ez a tanítvány nem más, mint János, a „kis apostol”. Tehát: kebelére hajolt, mint János Krisztusnak. Ez lenne az egyik magyarázat.

A másik lehetséges magyarázat szerint Johannes Christo Leiter Jakob unokatestvére. De ez túl egyszerű lenne.

(2000)

Cédulák Radnóti Sándornak: A piknikről¹

[...] Kisebb részekre osztom A pikniket², s ezekhez a „paragrafusokhoz” fűzök megjegyzéseket, ha akad érdemi mondandóm. Nekem ez a diszpozíció kínálkozik. Régi jó iskolamesteri eljárás ez, mégis kísérleteznék vele, mert valamennyire leegyszerűsíti a dolgomat. Ugyanakkor rögtön utalnék rá: viszonylag könnyen föl lehet darabolni az írást, tehát a trancsírozás lehetősége valamiképpen bennefoglaltatik a szövegben. Ez a megállapítás akár valamilye egységmániás, „organikus-holisztikus” kritika kiindulópontja is lehetne. Ezzel most nem bíbelődnék. Annyit azonban mindenképpen megemlítek, hogy nehéz szabadulni az érzéstől: A piknik több, egymástól független vagy legalábbis mindenképpen függetleníthető tanulmány szinopszisa. S itt nem csupán a rögtön kínáló két „főrészre” hivatkozom,³ hanem a belerejtett kis stúdiumokra. Gondolok itt például a [Wolfgang] Iserrel folytatott vitára, amelyet én szívesen olvastam volna önálló tanulmány formájában is.⁴ A bírálat itt csak annyi, hogy félek, ezzel az – amúgy roppant meggyőző – néhány oldallal „letudtad” a dolgot. A szinoptikus jelleg persze komoly remények forrása is lehet. Igen fontos lenne például, ha az olvasástörténeti eredmények filozófiai-esztétikai elemzésére sort keríthetnél stb.

A részletek kidolgozása mellett a szinopszis elsősorban a szintézis reményével kecsegtethet. Ezért tartom fontosnak nyomban kitérni a „főrészek” viszonyára. A két fejezet tartalmi különállását ugyanis az egymás utáni közlés csak még jobban aláhúzza. S mivel itt a – nagyon is élő – *auctort* és a *redactort* nem Jekyllnek és Hyde-nak hívják, logikus a kérdés: mi készítette, netán kényszerítette a szerzőt, hogy egyetlen cím alá foglalja a két tanulmányt? Ezek önállósága ugyanis nem csupán tematikai jellegű. A kérdések fókusza változik meg, ami, ha jól látom, az alapterminus – az interpretáció – jelentésváltozásával jár együtt. Ez önmagában

¹ E „recenzió” egy magánlevél keretében íródott a szerzőnek, Radnóti Sándornak, amit az egyes szám második személyű beszédmód is mutat. – A szerk.

² Radnóti Sándor: *A piknik. Írások a kritikáról*. Magvető, Budapest, 2000. – Az itt közölt megjegyzések nem az egész kötetre vonatkoznak, hanem csak a címadó, „A piknik” c. kétrészes – korábban a *Holmiban* napvilágot látott – tanulmányra (uo. 48–104.). – A szerk.

³ Ti. „Az olvasó órája” (uo. 48–80.) és „Az értelmezés mellett” (uo. 80–104.) c. részekről van szó. – A szerk.

⁴ Vö. pl. uo. 80–84. – A szerk.

204 még nem lenne baj. A *piknik*ben azonban nem látom, hogy a szerző reflektálna erre a helyzetre. Milyen összefüggésben áll egymással az „olvasásfordulat” elemzése (és kritikája) az „interpretációs paradigma” és a kritika apológiájával? Ez a kérdés nem csupán kiegészítendő kérdés, amelyre a szerzőtől is várnánk a pótlólagos feleletet. A kapcsolat ugyanis fennáll, igaz: rejtetten. S ekként olykor erős feszültséget okoz. Mi ennek az oka? Az, hogy az interpretáció a második részben okosan megvédett paradigmájának végső soron az első részben megbírált szerzők a zászlóvivői. Általánosítva: ha modernitás és interpretáció-kényszer összetartozik, amint ezt okkal állítod, akkor az olvasásfordulat tartalmilag a kiteljesedett modernitást képviseli, s éppen nem az abból való kilépés kísérletét. Kiteljesedés vagy kilépés? (Az antinómia dialektikusan is kezelhető: a kilépés kudarcában kiteljesedő modernitás stb.)

Vagy máshonnan nézve ugyanezt: a két résznek megváltozik az ellenségképe, hogy ezt a rémisztő és udvariatlan kifejezést használjam. Szociológiailag: az elsőben a szofisztikált irodalomelménc, aki tetszőleges értelmezések sorát állítja elő, a másodikban pedig a giccset zabáló „*banauszosz*”. Igaz, e kettő időnként érintkezik (lásd [Susan] Sontag, *midcult* stb.), de erre az összefonódásra *A piknik* nem kínál elméleti magyarázatot: rögzíti a tény, s morális-esztétikai bírálatot fogalmaz meg vele szemben, miközben nyitva hagyja a kérdést: hogyan kapcsolódhat össze e kettő? Azt hiszem, ennek az az oka, hogy ez az elméleti törekvés éppen a magas- és tömegkultúra oppozíciót támadja. Tanulmányod ezt a törekvést nem elméletileg bírálja, hanem a nem kívánatos következmények felől választ másik utat. Az érvelés nem azt sugallja, hogy „*nincs igazuk*”, hanem azt, hogy „*nem szabad, hogy igazuk legyen*”.

Visszakapcsolva a két főrész viszonyának problémájához. Perszonalifikáltan ábrázolva az általam érzett feszültséget: Sontaggal szemben talán [Hans-Georg] Gadamerrel és [Jacques] Derridával lehetne legjobban érvelni. Vagy az „olvasásfordulat” [Roland] Barthes-jával. Persze: nem *A szöveg öröme* Barthes-jával. A két Barthes között *A piknik* nem lát fontos különbséget. Pedig éppen a téma szempontjából nem elhanyagolható az eltérés. Hogy *A piknik* első része elfeledkezik erről, annak – gyanítom – az az oka, hogy a második rész érvelésmódja már belopózik az elsőébe: a hedonista Barthes jobban passzol a második részhez. Ott persze már nem lenne stílusos az olvasásfordulat gárdájával hozakodni elő, hiszen ők az imént lettek alaposan megbíráva.

Summázva: a két rész érvelési és elméleti stratégiájában valódi, elméleti feszültséget okozó eltérést látok. S ha jól sejttem, akkor ennek mélyen fekvő teoretikus oka van. A szöveg adott formájában a modernitás, illetve a modern művészet, vagy még inkább: a modernitással koesszenciálisnak tekintett művészet eltérő, esetleg egyenesen rivális konceptualizációi működnek. Az egyik a művészetet az *autonómia*, a másik az *interpretáció* fogalmával írja le. Ez a két „modell” nem feltétlenül zárja ki egymást, noha éppen *A piknik*kől sokat lehet megtudni nem egészen felhőtlen viszonyokról. Ha pedig már a genezisben

feszültségek mutatkoznak, akkor gyanítható, hogy a későbbiekben sem szabad egyszerűen egymás mellé állítani őket. A tanulmányodban a „váltógazdaságról” írottak nyújtanak ugyan bizonyos támpontokat, én mégis hiányolom a nyílt, őszinte, „fideszes” interpellációt: milyen viszonyban áll a modern művészet lényegének tekintett autonómia a modern művészettől szintúgy elválaszthatatlannak tartott interpretációval (ill. az interpretáció kényszerével). Ezért nem „organikusak” a „főrészek” különbségét illető megjegyzéseim: nem az a bajom, hogy kettő van, hanem az, hogy nincs harmadik – „s ez a világ keserve”, folytatná Weöres Sándor, de nekünk nem kell eddig elmennünk.

Annyit azonban megjegyeznék, igaz, csak egészen halkán, hiszen ez már kukkoló-filológia, hogy úgy képezem: e hiány oka *A piknik* rendkívül diszkrét, de mégiscsak világosan kirajzolódó *önéletrajzi* jellege. Radnóti Sándor elemzésének és bírálatának tárgya részben maga Radnóti Sándor. Az a Radnóti Sándor, aki maga is tevékeny részese volt az „olvasásfordulatnak”: futott-futott, miközben sokat segíthetett neki, hogy másokkal együtt halad, még ha versengve is. Egyszer azonban észrevette, hogy furcsa, idegen tájra érkezett. Megáll, körülnéz, s vissza-visszafordul, ám eközben azt látja, hogy a többiek boldogan szaladnak tovább, arra, amerre ő egyáltalán nem kívánczik, vagy ahol legfeljebb csak szakadékot sejt. Visszafordulni persze nem lehet: ezt nem csak a versenyszabályok tiltják, az illem és a neveltetés sem engedi. Új irányba kell indulni, de egyrészt nincsenek útjelző táblák, másrészt csak az eddigi út tapasztalatai alapján lehet tájékozódni. Ez a helyzet megváltoztatja a mozgás jellegét... Nem folytatom, mert sajnos nem lehet folytatni ezt a mesét. (Nem mese ez, rossz allegória, lásd [Walter] Benjamin.) A lényeg: Radnóti Sándor megfogalmazza a maga „ideiglenes etikáját”, amelyet egy sajátos szerep lehetőségeként és kötelességeként ír le. A *kritikus* ennek az ideiglenes erkölcstannak az alanya és hőse. Radnóti Sándortól sosem volt idegen ez a szerep, de a *kritikaelméletből* (s itt most kedves ifjúkori olvasmányomra, a *MFSZ*-ben megjelent Benjamin-írásodra gondolok!) most szép lassan a *kritikus elmélete* bontakozik ki, ami azért mégsem ugyanaz. Megváltozik például a gesztus. Nem egy lehetséges pozíció lesz belőle, hanem az a „*Rollenfach*”, ami marad. Igazából ezért nem is apológiáról van szó, hanem leltárról. A nyereség- és veszteségszámítás után mintha csak ez maradna. Lehet, hogy ez így van, de elméletileg komoly deficittel jár. A kritikusi szerep mellett felhozott érvek könnyen öltik utólagos s valójában szükségtelen racionalizáció látszatát.

Amit itt mondtam, az rettenetesen túlzó, de azt hiszem, ez a rezignáció valahol benne van a szövegben. Mi több, abban van benne, ami nincs benne a szövegben. A két „főrész” feszültségében s az e feszültség nyomán feltárolt hiátusban. Az „olvasásfordulat”, amely egykor az olvasó felszabadítását ígerte,

⁵ Lásd most: Radnóti Sándor: *Krédó és rezignáció. Esztétikai-politikai tanulmány Walter Benjaminről*. Argumentum – Lukács Archívum, Budapest, 1999. I., II. és V. fejezet (eredetileg a *Magyar Filozófiai Szemle* 1974-es számaiban jelentek meg). – A szerk.

206 s ezzel a paradigmátikus vagy reprezentatív olvasó – a kritikus – pozícióját és önértelmezését megalapozta, immár az olvasó s a kritikus szerepének felőrését eredményezi. Egyrészt azzal, hogy felszámolja az olvasnivalót, másrészt azzal, hogy az olvasást az élvezettel – a kritikátlan recepcióval – cseréli fel. E kettő természetesen nem függ össze közvetlenül. Az „olvasásfordulat” nem a hedonisztikus-giccses befogadást preferálja, s a banauisztikus befogadás sem az „olvasásfordulat” eredménye. Pusztán következményükben találkoznak. A párhuzamos folyamatok egy ponton találkoznak: az olvasó/kritikus lehetőségeinek felszámolásában. A két független gondolatmenet tehát egy hozzájuk képest *harmadik* (s elméletileg feltehetően független) pozíció számára *mutatkozik* azonosnak. Annak viszont, aki nem osztja ezt az álláspontot, a két „főrészt” nem találkozik, mivel nincs *kifejtve* a „harmadik” szempont, csak feltételezve van. Ezért például minden további nélkül sejthető, hogy nekem, aki egykoron Radnóti Sándoron is szocializálódtam, többet mond ez az írás, mint mondjuk az én hallgatóimnak (s Bacsó Béla tanítványairól most nem is szólok).

Az igazi nehézséget persze nem önmagában a hiány okozza, hiszen azt lehetne mondani, hogy a jövődő III. rész majd kitölti az esetleges hiátust. Az a kérdés, hogy az ekként posztulált elméleti alkotórészt valójában meg lehet-e írni. Mert elképzelhető, hogy itt olyan követelményt fogalmaztam meg, amely az *adott feltevések mellett* teljesíthetetlen. Magyarán: hogy nem egyesíthető a művészet fentebb említett autonómia- és interpretáció-modellje. Mert ha nem, akkor nem véletlen a hiány, hanem kényszerű. Tehát nem is csupán a harmadik részt kellene megírni, hanem azon kell töprengeni, hogy megírható-e?

S nem csupán a tipográfiai változatosság kedvéért emeltem ki az „*adott feltevések mellett*” szavakat. E problémáknak ugyanis elképzelhető nyugodt, tárgyyszerű taglalásuk, amikor is autonómia és interpretáció együttese semmiféle zavart nem kelt. Ráadásul ez az a pont, ahol immár nem csupán a Radnóti Sándor nevű szerző szövegéhez rendelt, feltételezett biográfiájáról és személyes történetéről van szó, hanem *A piknik* olvasójának személyéről is. Egy sajátos értelemben ugyanis a legnagyobb szerénység mellett sem tekinthetem magam tipikus olvasónak. Radnóti Sándorral együtt osztom ugyanis azokat az előfeltevéseket, amelyek mellett a fenti kérdések elvesztik ártatlanságukat, s csúf aporetikus formát öltenek. Az atipikusság oka, hogy ez az egybeesés nem tekinthető a véletlen művének. Részben azért, mert ugyanabba az iskolába jártam, mint Radnóti Sándor, igaz, jóval alacsonyabb évfolyamon. A „különbség” egyben azt is eredményezi, hogy én már tanultam is Radnóti Sándortól. Nem meglepő hát, ha hasonló feltevéseket fogadok el. Annál meglepőbb, hogy milyen hosszan tartó hatással vannak bizonyos ifjonti döntések. S hogy mennyire mélyen vannak, azt abból érzem, hogy minden egyéb különbség ellenére jól felismerhetők, azonosíthatók, noha egyáltalán nem érintik a közvetlen állításokat, hiszen nagyon sok dolgot másként látok, vagy pontosabban: más úton és módon közelíték meg. Mégsem csak merőben személyes közlésként

(udvarlásként stb.) tartom fontosnak jelezni ezt az „azonosságot”. Bármilyen mélyen húzódnak is, mégsem teljesen közömbösek az adott, s adott esetben eltérően látott problémák szempontjából sem, hiszen – még egyszer mondanám – az elméleti problémák csak ezen feltevések mellett válnak valóban releváns s egyben teoretikusan bonyolult problémákká. Az egész ügy csak akkor érdekes, ha elfogadunk bizonyos előfeltevéseket (s ráadásul: éppen ezeket fogadjuk el). Részletezésükkel persze most nem lenne érdekes foglalkozni. Mégis mondanám, hogy a középpontban a szabadsággal, autonómiával és kreativitással jellemzett individualitás áll, amelynek a közege egy sajátos történetfilozófiai konstellációban elhelyezett és antinomikusként jellemzett modern társadalom és kultúra („modernitás”, ómódián: polgári kultúra). Az ezen individuum igenlése tehát feltételezi ennek a modernitásnak az afirmációját is. Radnóti Sándornál ez teoretikus értelemben azt az erős álláspontot követeli meg, hogy az elmélet nem léphet ki a modernitás kereteiből. (Ami például döntést implikál abban a vitában, ami – kivált itthon – az ún. posztmodern körül forog; nevezetesen azt *A piknik*-ben ki is mondott álláspontot, hogy ezek a törekvések a modernitáson belül helyezkednek el, a modernitás belső kritikáiként.) Gyakorlati értelemben viszont ennek a pozíciónak a védelmét jelenti.

Mindjárt jelezném is, hogy hol nem azonosak az előfeltevések, ami a konkrét kérdésekben is véleményeltérést fog eredményezni. Radnóti Sándor úgy látja, ennek az individuumnak a legerősebb támasza (s ezért leghatékonyabb védelme is) a kultúra sajátos autonóm szerveződési formája, amely nála a magaskultúra névre hallgat. Én hajlandó vagyok feltételezni, hogy a (tömegkultúrával szembeállított) magaskultúra és a megvédendő értékek terjedelmileg nem esnek egybe. Hogy miként, azt most nem tudom elmondani.

Piknik – a metafora

Hainbund

A piknik-metaforához⁶ kapcsolt kérdéskatalógus impozáns, de – mint az sejthető volt – az igazi érzéki örömet nekem az első lábjegyzet jelentette. Szabályosan megirigyeltem, úgyhogy nem állom meg, hogy ne fűzzek hozzá ezt-azt.⁷

Mindenekelőtt: a Lichtenberg-helyhez érdemes emlékeztetni, hogy a jegyzet mögött roppant konkrét, jól azonosítható történeti szituáció húzódik meg. A *Hainbund* „kirándulásai” és „randalírozásai” Göttingenben nem keltettek jó

⁶ „Több modern irodalomtudós emleget egy *bon mot*-t, amely a XVIII. századi nagy aforistától, Georg Christoph Lichtenbergtől származik és úgy szól, hogy a könyv (a szöveg) *piknik*, ahol a szerző hozza a szavakat, az olvasó a jelentést. A tudósok gyakran egymástól idézik – afféle vándormondássá vált.” (Radnóti: *A piknik*, 48.) – *A szerk.*

⁷ Vö. uo. 48–50., 1. j. – *A szerk.*

208 benyomást,⁸ s így Lichtenbergnél sem találtak sikerre. A piknik-hasonlatot használó szöveg ebben az ellenérzésben gyökerezik.⁹

Böhme

Ami [Jakob] Böhmét illeti,¹⁰ nem érdektelen, hogy – mint Lichtenberg egy másik helyen mondja¹¹ – a meghatározó itt a „*Jakob Böhmismus*”. Tehát (mint a *Hainbund*-adalék is elárulja) Lichtenbergnél csakis a megértés sajátos típusa ölt(het) piknik-formát.

Lichtenberg számára, noha nagyra tartja mint írógéniuszt, a természetkutatás paradigmájaként az értelmetlenség és tévedés forrása. S ez általában is fontos. Az említett helyen Lichtenberg ugyanis alapvető hermeneutikai különbségre utal. Adott esetben Kantot is csipkedi, de ez most mindegy. A természet – mondja – tűnhet értelmetlennel, de mindig megéri a fáradságot, hogy ezt az értelmet kutassuk. A könyvekkel, így Kantéval is, azonban természetesen nem ez a helyzet. Lehet, hogy merő tévedéseket és értelmetlenséget találunk bennük, mint Böhme írásaiban is. A természet és az emberi alkotások ezen ontológiai eltérése nagyon fontos hermeneutikai következménnyel jár. Az emberi mű állandóan felülvizsgálandó és felülbírálnakó értelmessége szempontjából. Ami a kiinduló metaforára nézve azzal az eredménnyel jár, hogy el kell gondolkodunk azon a furcsa udvariatságon, hogy valaki *csak betűket* hozzon a piknikre. *Miként lehetséges ez?* Az ugyanis messze nem magától értetődő, hogy megtegyük ezt. Lichtenbergnél egyértelműen az a válasz, hogy ekkor valami nem sikerült. A megértés ekkor azt jelenti, hogy belátjuk az adott mű értelmetlenségét. A belátott értelmetlenség genezisét aztán már tovább értelmezhetjük, ha akarjuk. De akkor nem az adott mű értelmét tárjuk fel, hanem egy másik jelenséget értelmezünk. Hogyan jött létre a tévedés, az értelmetlenség stb.

Az értelem nem ontológiai kategória, nem jár együtt a mű (vagy mint a modern hermeneutikák felteszik: a műértő és -értelmező) létevel vagy pusztán adottságával. Direktebben: az értelem a beszélő és a megértő teljesítménye, amely sikertelen is lehet. A mű ontikus hovatartozása (az a tény, hogy nyelvi képződmény vagy esztétikai alakzat stb.) nem dönt arról, hogy valóban értelmes objektumról van szó. A hermeneutika implikálja a kritikát. Generalizálva:

⁸ *Göttinger Hainbund* – Göttingai ligetkör (fiatal költők köre az 1770-es évek elején, akik számára Friedrich Gottlieb Klopstock érzelmes költészete jelentette az ideált). – A szerk.

⁹ A történet leírása és rövid elemzése Anette Lüchowtól: „»Rasendes Oden = Geschnaube«. Der Göttinger Hainbund”. In Georg Christoph Lichtenberg: *Wagnis der Aufklärung. Ausstellung. Mathildenhöhe Darmstadt. 28. Juni bis 30. August 1992. Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen. 18. Oktober bis 18. Dezember 1992.* Carl Hanser Verlag, München, Wien, 1992. 191–196.

¹⁰ Vö. „Lichtenberg [...] gyöngéd íróniával beszél bizonyos provinciális német ódaköltőkről, s műveikről azt állítja, hogy »az ilyenmű alkotás ugyanaz a költészetben, mint Jakob Böhme halhatatlan műveinek sora a prózában – egyfajta piknik, amelyre a szerző hozza a szavakat (a hangzást), az olvasó pedig az értelmet.«” (Radnóti: *A piknik*, 49., 1. j.) – A szerk.

¹¹ Georg Christoph Lichtenberg: *Werke in einem Band.* Ausgewählt Hans Friederici. Aufbau-Verlag, Berlin, 1982. 127. J/255.

a beszélő beszél, nem a nyelv. Vagy egyszerűbben: a nyelv nem beszél. És nem is fasiszta.

Az olvasásfordulat tartalmilag szerintem éppen azt jelenti, hogy olyan megértésfogalom válik meghatározóvá, amely ontologizálja a megértés folyamatát. S majdnem mindegy, hogy ez a „képződmény” objektíváló logikájával vagy a nyelvhez tartozással s a nyelv médiumául szolgáló alany pszeudoszobjektivizmusával megy végbe. (Arra gondolok, hogy például az írás és az olvasás fogalma mennyire egybevágó Barthes-nál.)

Ha igazam van, akkor Radnóti Sándor külön örülhet. A piknikben nyújtott apológiája a kritikának (amely ott véleményem szerint reziduális, s elsősorban politikai stratégiát követ) immanens elméleti támaszt nyerhet. Nem csupán a kritikus elkülönült szerepe, nem csupán a kritika műfaja és intézménye bizonyul nélkülözhetetlennek, de arra is rá lehet mutatni, hogy *a kritika a megértés konstituense*, s már a hermeneutika elemi kiépítésénél sem lehet lemondani róla. (Ha jól látom, Peter Szondit is ez a belátás orientálta. A kis hermeneutika-történet-könyvön¹² végigvonuló, rejtett Gadamer-kritikájának is ez volt az alapja. Más kérdés, hogy – mint be nem fejezett recenziómban élelemjűen kimutatni igyekeztem – nem tudta megvalósítani szándékát. De [Hans Robert] Jauss is ebben az irányban mozog olykor-olykor.)

S hogy visszakanyarodjak Lichtenberg Böhme-utalásához: nemcsak a műnek, de – kritikai jellegénél fogva – *a megértésnek is van kritikája*. Nemcsak a beszélő/író tévedhet és írhat értelmetlen dolgokat, hanem a megértéssel foglalatalkodó olvasó/hallgató stb. is. Ezért lehet bírálni. Ezért gondolom azt, hogy értelmetlenül lehet vitatkozni művekről, amikor is e vita nem merül ki a saját álláspont paradigmatis felmutatásában.

Van tehát rossz megértés, s Lichtenbergnél ez olyan elméleti keretben jelenik meg, amely ugyanakkor nem adja fel a releváns értelmezések legitím pluralitását. Ez főként a gondolatmenet visszajáról látszik.

A „böhmeisták” a rossz megértés egy sajátos típusát jelentik. Az objektíve nem vagy csak nehezen érthetőt (többek között azért nem érthetőt, mert originalisat) a „pusztán látszólagos érthetőséggel” értik meg és adják tovább.¹³ Honnan az érthetőség látszata, és miért rossz ez a fajta megértés? A rossz megértés rosszasága több komponensből áll. A rossz értelmezés először is redukálja a megértett belső sokféleségét. Másodsor kikapcsolja eredetiségét, s már meglévő elemekkel azonosítja a mű értelmét. Ráadásul ez éppen akkor történik, amikor nem eredeti az, aki megért. Ami nagyon fontos különbségre hívja fel a figyelmet a metafora tovább élő felhasználásai és eredeti tartalma között. A művet pusztán betűhalmazzá csupaszító, „kiüresítő” olvasat csak látszólag ad nagy teret az olvasónak és az olvasásnak. Az efféle olvasó azért ért könnyen, mert már *előre*

¹² Peter Szondi: *Bevezetés az irodalmi hermeneutikába*. Ford. Bonyhai Gábor. T-Twins Kiadó, Budapest, 1996. – A szerk.

¹³ Lichtenberg: *Werke*, 61. E/108.

210 *meglévő*, megtanult, beszajkózott értelmet húz rá a műre. Az olvasónak nincs elég saját tapasztalata, nem eredeti, s nincs elegendő autonómiája. Amikor megért, a megértés konkrét aktusától, „eseményétől” független sztereotípiák munkálnak benne (a gadameri előzetes ítélet, a „*die Sprache spricht*” teorema). A látszólagos olvasói aktivitás mögött tehát személytelen háttérkultúra és intézményrendszer működik. (Radnóti Sándor talán azt mondaná: a *tömegkultúra*. Ezt csak azért jegyzem meg, mert esetleg innen is érthető *A piknik*ben inkább csak feltételezett és sugallt összefüggés az olvasásfordulat és a tömegkultúra „fölstilizálása” között.) Ez az intézményrendszer tehát redukálja a művet, megtagarítja a megértés (és kritika) munkáját, s az olvasói aktivitás (hamis) önérzetét és öntudatát adja az olvasónak.

Lichtenbergnél ezt a gondolatmenetet még tovább (poszt)modernizálja az a feltételezés, hogy az olvasásfordulat olvasója – a nem originális alany – *textuális alany*, a barokktól közkedvelt arcimboldói ábrázolással magunk elé képzelhető könyvember. A könyvvel vagy egy üres koponya találkozik, s akkor az kong, vagy egy könyvekkel telerakott koponya, amely minden könyvet a már fejében lévő könyvekhez viszonyítva ért meg. A könyvkultúra, a pedantéria stb. hagyományos kritikája¹⁴ Lichtenbergnél ezért új funkciót kap. A modern kultúra leírásává válik stb. (Az intertextualitás [poszt]modern elméleteivel szemben a Lichtenberg-féle felvilágosodáshoz kötődő szerző talán arra mutathatna rá: szöveg szövegre utal, de ez az utalás nem automatikus, nincs „benne” a szövegben, vagy ha benne van, akkor *beletették*, amint az olvasás során az olvasó *hozza létre* az utalásokat. Szöveg és szöveg összefüggésének, „szintézisének” forrása sajátos, a szövegtől és a szövegek hálójától megkülönböztethető alany sajátos aktivitása.)

A modern kultúra e vonását Lichtenberg kritikailag szemléli (az igazság nincs jó helyen a könyvben, mondja), de ez a kritika nem parttalan. A leírásjelleg itt arra utalna, hogy a modern kultúrának ez a könyvjellege nem kiiktatható feltétel. Lichtenberg például határozottan azt gondolja, hogy a könyvbe behelyezett értelem benne van a könyvben. A szerzők tehát nem pusztán betűkkel mennek a piknikre. Ezen „objektív értelem” feltárásának azonban nem a „ráhagyatkozás” a módja, noha a lichtenbergi megértésmóddal jellegzetesen *applikatív* karakterű. Szorosan a piknik-metafora elemzéséhez kapcsolódhatna annak bemutatása, hogy Lichtenbergnél az applikáció mintája szigorúan véve is az *evés!* Itt csak annyi fontos, hogy (minthogy az evés az embernél feltételezi a feldolgozást és a sütés-főzést is) az olvasás roppant erős aktivitást, *transzformációt* jelent. Az olvasó ebben az értelemben *átírja* a művet, legalábbis szétszedi, kijegyzeteli, *kicédulazza*, új sorrendbe rakja stb. *Elsajátítja* az értelmet, amely beépül énjébe, s ebben az értelemben az övé is az értelem. Aktivistább megfogalmazásban

¹⁴ Lásd Wilhelm Kühlmann kiváló és sok adatot tartalmazó összefoglalását: *Gelehrtenrepublik und Fürstenstaat. Entwicklung und Kritik des deutschen Späthumanismus in der Literatur des Barockzeitalters*. Max Niemeyer, Tübingen, 1982.

persze mondhatjuk, hogy e transzírozó tevékenységével ő „hozza” a piknikre az értelmet. De nyomban látni kell azt is, hogy az „értelemhozásnak” (értelemtulajdonításnak és applikációnak) ekkor legalább két módja van. A „böhmeista” és „hainbundista ódaköltő” eljárásában az applikáció vonatkozási kerete az olvasó és a mű redukcióját, „kiüresítését” eredményező, a korábbi olvasás eredményeként létrejövő előítélet-szerkezet. Az originális olvasó számára viszont ez a keret saját személyes élettörténete és „textuálisan” soha nem kimeríthető, visszavonhatatlanul személyes tapasztalati világa. Az egyik konzervet (Lichtenberg szerint többnyire katonaságtól kiselejtezett „gyíkhúst”), a másik – nagymamája receptje alapján készített – frissen sültött linzerkarikákat hoz.

S ez nem elhanyagolható különbség. Hogy mi köze mindennek Radnóti Sándor „piknikjéhez”? Ha jól értem a dolgokat, akkor a piknik-metaforának (Lichtenberg felől) legalább kétféle plauzibilis értelme van. Ezek az értelmek ráadásul összefüggenek, s szisztematikus kapcsolatban állnak. Ez az értelmezett kapcsolat azonban éppen azt jelenti, hogy minden egyes esetben *választanunk kell*, melyik értelemben vesszük a „pikniket”.

Hogy az anekdotázó beszédmódról minden átmenet nélkül valami rettenetes spekulatív nyelvre váltsak: az egyik modellben az olvasás ontológiai fogalma szerepel, amely egyben az aktivitás ontológiája, ám éppen ontológiai jellege okán kiiktatja az olvasót. A másikban az olvasás mivolta az olvasó sajátos alanyiségének következményeként érthető, amely ennek a szubjektumnak a szabadságával és autonómiájával áll összefüggésben. (S mint a GOELRO programban¹⁵ is állt: „szabadság + autonómia = kreativitás!”) Az *olvasás ontológiája* és az *olvasó (kritikai) fenomenológiája* nem jegyesek. Ellenkezőleg. Az előbbi azzal jön létre, hogy kinyírja az utóbbit. Barthes-ot parafrázálva: az olvasás ontológiai elmélete a szerző és az olvasó halálával születik meg. A klasszikus szubjektum paradigmája ugyanis nem csupán a szerző volt, hanem az olvasó is azt reprezentálta. A klasszikus esztétikában szerző és olvasó valóban egymás tükörképei voltak, éppen ezért nem beszélhetünk ott valódi befogadás-elméletről. (Csak később!)

Ha (nem is olyan ritkán) mégis összejön a házasság, akkor ennek a *mésalliance*-nak az az oka, hogy mindkettőnek van sajátos vonzalma és perverziója, amely mindkettőben közös (amely keresztbe metszi oppozíciójukat). A „közös” kategória a „Werden”, az aktivitás és processzualitás együttese. Az egyik oldalon a *Geschichtlichkeit* ontológiája, a másikon a kikerülhetetlen, de sokszor titkolt historizmus. *Sors* és *praxis* állnak szemben egymással, de mindkettő „történeti” és processzuális, s így mindkettő szemben áll mindennel, ami nem ilyen. Az ötvenes évek végétől, s végig a hatvanas években, a *pozitivizmus* és (kivált nálunk) a *dialmat* jelentette ezt a közös ellenfelet. Ma már főként egymást ölnék, ha az olvasó és olvasás kritikai elmélete nem szorult volna valami miatt háttérbe, ami miatt kettejük viadala kicsinykét közömbössé lett. Azért írom, hogy „va-

¹⁵ A Szovjetunió villamosításának lenini terve. – A szerk.

212 lami miatt”, mert a második pozíció sanyarú állapota nem feltétlenül kettejük küzdelmének eredménye. Nem feltétlenül a sors győzte le a praxist, még ha a praxis agonizál is. Ez se vigasztalhatja ugyan a praxispártiakat, de egy fontos dologra utalhat: e két álláspont (modell, minta, paradigma stb.) ellentéte *nem fedi le* a teljes terepet, nem meríti ki az elméleti lehetőségek teljes táráát. Ez a belátás a revízió és revitalizáció lehetséges útjait illetően mégiscsak enyhíti a helyzetet, noha talán nagyobb erőfeszítésre késztet, de mégiscsak reményt kelt. Megváltozhat ugyanis a stratégia: a saját helyzet erősítéséhez nem feltétlenül a másiktól kell pozíciókat megszerezni, hanem el lehet indulni más irányokba is. (Többek között úgy, hogy megpróbáljuk ennek az antinomikus helyzetnek az eredetét feltárni. A *pikniket*, mint látható, én éppen így olvasom, s ezért is örülök neki.)

A hatvanas évek azért volt különösen érdekes, mert akkoriban még békésebbnek tűnt az átjárás. Gadamer honi recepciója, amennyire megítélhetem, éppen így zajlott. Nevezetesen praxisfilozófiai (s itt e kifejezést természetesen nagyon metaforikusan, s kivált nem jugoszlávul értem!) premisszákhöz igazították pl. az *Igazság és módszer*¹⁶ mondandóját. Érdemes lenne utólag megnézni a *Kritika* vitáját e tárgyban a nyolcvanas évek elején. Ha jól emlékszem, egy nyúl farknyi „hozzászólásban” én is ilyen aktivista értelmezés mellett szálltam síkra.¹⁷ Ez az, amit *A piknik* a befogadás-elméletek emancipációs hatásáról vall. A műnek „nemcsak reprodukív kibetűzője, hanem szabad, produktív részese vagyok”¹⁸ – írod, visszaemlékezve egyben a három évtizeddel ezelőtti élményre. Sokan érezhettünk akkoriban így. S ma úgy látom, a „felszabadító” esemény mögött is (számíthatnánk-e másra?) rendes kis *félreértés* húzódott meg. *Szabad* olvasónak ugyanis sem Gadamer, sem Barthes olvasása után nem érezhetjük magunkat – hacsak nem akarjuk nagyon ezt tenni.

Amúgy akkoriban én például már kéziratban olvastam Márkus György írását a hermeneutika és a strukturalizmus közös „szubjektum-kiirtó” platformjáról,¹⁹ de nem nagyon értettem (nem akartam érteni?). Igaz, a különbségek itt igen fontosak, s mégis egyszerre kell itt említenem őket. Minden további bizonyíték helyett egy idézet. Minden rendes heideggeriánus aláírhatná, amit Barthes mond: az olvasó „nem megfejt, hanem létrehoz, halmozza a nyelveket, engedi, hogy végtelenül és fáradhatatlanul át- és átjárják: ő maga sem más, mint ez az *átjártság* [*il est cette traversée*]”.²⁰ Ezt a *Gelassenheit* és a *Geworfenheit* melletti szép vallomást,

¹⁶ Az első magyar kiadás: Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Ford. Bonyhai Gábor. Gondolat, Budapest, 1984. – A szerk.

¹⁷ Kisbali László: „Megértés és értelmezés”. *Kritika*, 1983/11. 19–20. (lásd kötetünkben is). – A szerk.

¹⁸ Radnóti: *A piknik*, 67.

¹⁹ Márkus György magyarul soha meg nem jelent „Pozitivizmus és hermeneutika mint objektíváció elméletek” c. tanulmányáról lehet szó (a szerző szíves közlése alapján). Ez először németül látott napvilágot: „Positivismus und Hermeneutik als Theorien der Objectivation”. In Ernst Bloch – Dietrich Garstka – Werner Seppmann (Hg.): *Marxismus und Anthropologie. Festschrift für Leo Kofler*. Germinál, Bochum, 1980. – A szerk.

²⁰ Roland Barthes: *A szöveg öröme. Irodalomelméleti írások*. Ford. Babarczy Eszter et al. Osiris, Budapest,

azt hiszem, csak akkor lehet a szabad olvasó melletti elkötelezettségként olvasni, ha elolvasása után nyomban elfeledkezünk a mondat második feléről, s közben hosszan ízlelgetjük a „létrehoz” szóból áradó érzést. Szóval, a helyzet azért elég bonyolult, de tény, hogy nehezen tudnám elmagyarázni hallgatóimnak az ingardeni „*Unbestimmthesstellen*”-ből²¹ fakadó felszabadító érzést.

Vannak persze nagy házasságközvetítők. A legnagyobb: Jauss. (Másik oldalról, talán, [Jonathan] Culler.) De úgy látom, Jauss is másként jár el, amikor közvetít, s amikor saját maga köt házasságot. Az utóbbi az érdekesebb. Az előbbi a hatékonyabb. A sikeres közvetítés ára: „világnézeti” érdektelenség. Jauss filozófiátlanítja a problémákat, hiszen ami ott *antinómia*, nála „eltérő” és rivális álláspontok *különbsége*. Ezért is lehet belőle „szaktudomány”, „irodalomelmélet” (kivált „térsegi”).

Ez eddig „csak” filológia. Ám úgy látom, érdemes komolyan eltöprengeni a Lichtenberg-szövegen, mert szubsztantíve is hozzájárulhat a helyzet tisztázásához. Az alkalmi szöveg ugyanis nem alkalmi elméletbe illeszkedik. Lichtenbergnél ettől a szöveghelytől függetlenül is komoly *olvasáselmélet* található, mégpedig nem csupán kifejtetlenül. Más kérdés, hogy hosszú ideig nem kereste nála senki, s ma se nagyon teszik. Akár fontos kérdés is lehetne, hogy miért nem történt ez meg az olvasásfordulat után és nyomában? Talán azért nem, mert ahhoz világossá kellett volna tenni, hogy az olvasáselméletnek sokféle változata lehetséges, köztük olyan is, amelyek nem hermeneutikai jellegűek s nem is esztétikaiak.

A te tanulmányoddal kapcsolatban ez a pontosítás igényét veti fel. Ha ugyanis adatolható és igazolható, hogy az általad a hatvanas évekre datált olvasásfordulatot (jóval) megelőzően kimutathatók artikulált teóriák az olvasásról, akkor a fordulatot nem írhatjuk le egyszerűen az *érdeklődés irányának* megváltozásaként. Akkor nemcsak arról lehet szó, hogy a potenciális és együtt definiált elemek konfigurációjában mintegy máshová esik a hangsúly, vagy *fókuszváltás* történik (s a „váltogazdaság” hasonlata ilyen értelmezést sugall), hanem arról, hogy az olvasásfordulat csak az olvasás sajátos értelme mellett, specifikus fogalmát feltételezve interpretálható. Még egyszer: ha azt állítom, hogy az egész modernitásban folyamatosan mutathatunk fel olvasáselméleteket (márpedig erre gondolok), akkor nem azt sugallom, hogy ezek függvényében értelmetlen olvasásfordulatról beszélni a hatvanas években (ugyanis szerintem is van új a nap alatt). Ellenkezőleg. Azt sem állítom, hogy a fordulat pusztán „mennyiségi” lenne, s ekkortól mintegy megnő a jelentősége ennek a kutatási iránynak. Azért nem ezt állítom, mert – még ha ez volna is a helyzet – akkor is meg kell tudni magyarázni, hogy miért nő meg a relevanciájuk. S úgy látom, ez annak a következménye, hogy az olvasás egy nagyon jellegzetes fogalmáról van szó.

1996. 65. – az én kiemeléseim, K. L.

²¹ Ti. „meghatározatlan helyek” (Roman Ingarden: *Az irodalmi műalkotás*. Ford. Bonyhai Gábor. Gondolat, Budapest, 1977. 253. skk.). – A szerk.

- 214 Nem általában az olvasás fogalma, hanem egy specifikus olvasásfogalom került az érdeklődés középpontjába. Az elméleti változás („paradigmaváltás”?) nem formális, hanem tartalmi, szubsztantív. (Jeleül az olvasás mint interpretáció elmélete. Erről később.)

Olvasásfordulat

Olvas/ás/ó

Ha a korábbi akadémikuskodásaimnak van alapja, akkor a kétféle modellnek van egy egyszerű „nyelvtani” következménye. Az „olvasásfordulat” nem feltétlenül akkor következik be, amikor üt az „olvasó órája”. Sokszor inkább akkor, amikor ütött az olvasó *utolsó* órája. (Ezt nem volt szívem kihagyni, de talán van is benne valami.) A művek részben az olvasásra, részben az olvasóra helyezik a hangsúlyt.

Annak megvilágítására, hogy mekkora különbség van a kettő között, éppen *A piknik* hozza a legjobb példát. Az olvasástörténet elhanyagolása, illetve teoretikus jelentéktelensége az olvasásfordulat művei felől nézve éppen ebből származik.

Pluralitás

A két olvasásmodell (ontológiai és a kritikai-fenomenológiai) közötti különbség a *pluralitás* alkalmazott fogalmában nyilvánul meg. Mert minden efféle vitában perdöntő szerepet játszik a legitim vagy megengedett olvasatok eltéréseinek és sokféleségének afirmációja. Mégis nagy eltéréssel. Leegyszerűsítve: az ontológiai modellben a sokféle értelem ugyanazon „egyetlen” olvasó számára nyilvánul meg. Jellemző, hogy Barthes az ellentmondás elviselésével definiálja az olvasót. Paul de Man pedig az „olvashatlanság” felől írja le az olvasás fogalmát. A sokféle értelem az olvasás folyamatában „tárul fel” és „mutakozik meg”. Az olvasó – szó szerint – az a „hely”, ahol ez a feltárulkozás megtörténik. Ebben az értelemben azonban az olvasó identikus is és szinguláris is, amilyen azonban ebben a keretben nem lehetne. Itt, azt hiszem, végig gondolatlan feltételezéssel van dolgunk.

Következménye például az az ellentmondás, amelyet én mindig érzek az értelem sokféleségét hangoztató elméleteknél. Miközben az „egy értelem” feltárásán buzgólkodó elméleteket – amúgy okkal – ledorongolják egyoldalú normativitásuk miatt (úgymond az egyetlen igaz és „helyes” értelem zsarnokságát kárhozzatják), eközben valami ellenállhatatlan és rettentően kritikátlan, reflektálatlan normativitás árad saját szövegeikből. (Epigonjaiknál még inkább, de ezt éppen neked mégsem magyaráznám.) Nehezen tudom elképzelni, hogy

Barthes el tudja képzelni: másként is lehet olvasni az *S/Z*-t.²² Jellemző módon nem is foglalkozik a másféle olvasás lehetőségével, s kivált nem a ténylegesen létező más olvasatokkal. S itt nem a „szakirodalom” mint olyan számonkéréséről van szó, hanem a barthes-i diskurzust indító, súlyos metafizikai döntéseket kinyilvánító teoretikus gesztusról. *In principio erat* Barthes mint olvasó, nincs is kivel megbeszélnie a dolgokat. Minden s mindennek az ellenkezője is ebben az olvasóban történik meg. Az eltérő olvasatok nem vitáznak: legfeljebb legyőzik, elnyomják egymást. A kívülálló olvasó (s többnyire minden Barthes-ot olvasó olvasó ilyen!) számára a plurális értelmet feltáró olvasat az olvasat. Nem olyan olvasat, amely más lehetséges olvasatok plurális univerzumában kínálkozik fel, hanem az olvasat, amelybe potenciálisan minden más olvasat beletartozik. Ebben az értelemben aztán kényszerűen normatív, hiszen automatikusan kizárja az eltérő vagy ellentett lehetőségeket.

Ha az ontológiai modellben a *plurális értelemhez egyetlen szubjektum (olvasó) tartozik*, akkor az olvasó-modellben az *a sokféle értelem a szubjektumok sokféleségének függvénye*. Az értelmezések tagolt kulturális térben születnek, s mint ilyenek sajátos objektivációval, önálló alakkal bírnak. A megértés és az értelmezés, noha nem függetlenek, mégis megkülönböztethetők egymástól: mások az azonosságfeltételeik. Ami azt jelenti, hogy a potenciálisan eltérő értelmekek csak akkor válnak valóban pluralitássá, ha a megértés adott módozatait nyilvánosan *képviselik* is. A *piknik* szép gondolatmenetére utalva, kis módosítással: az ontológiai modellbe a *csend* programja elméletileg koherensen illeszkedik; a másik paradigmában viszont a némaság valóban felszámolja az esztétikai tapasztalatot. De csak ebben a másodikban kell megszólalnunk. Ebben az értelemben ez a modell a megértésnek és olvasásnak az elméletét a kommunikáció – hermeneutikára és interpretációra nem redukálható – általánosabb teoretikus keretében helyezi el.

S itt megint egy speciálisan Radnóti Sándor tiszteletére végrehajtott „bakugrás” következik: a kritika apológiájának ugyanis itt lehet további immanens alapot találni. Ha a plurális értelem nem „magától” mutatkozik meg, hanem nyilvánosan be kell mutatni, s ennek a bemutatásnak saját logikája („műfajméllete”) van, amely nem következik egyszerűen a megértés „privát” folyamataiból, akkor ezekben az eltérésekben ráleltünk a kritika mint a meglelt/megalkotott értelem nyilvános bemutatása intézményének és műformájának helyére. Ebben az értelemben a kritika a(z egyetlen?) garanciája az értelem pluralitásának (mivel e modellben egyéb sorsszerű s lételméleti biztosítékaink nincsenek is). A kritika ennél fogva nem analitikusan következik a műből, hanem szintetikus kapcsolódik hozzá. A kritikának ezért van saját logikája. De még fontosabb: van saját *teste*. Mégpedig részben a bírált műével azonos anyagból álló teste, hiszen abba a kommunikációs térbe lép be, ahol a mű is van. Sokszor szigorú

²² Roland Barthes: *S/Z*. Ford. Mahler Zoltán. Osiris, Budapest, 1997. – A szerk.

216 értelemben a mű riválisa is. Megint csak sokszor: jobb is. (Mint Lukács Beer-Hofmannról írott kritikái.²³ De igazságtalan vagyok, mert magam nem ösmerem a nevezett urat – csak Lukácstól. De már ez is mondhat valamit.) Azzal, hogy belép a kommunikációs térbe, elfogadja annak szabályait. Olyasmiket ismer el magára nézve érvényesnek, amit a bírált-elemzett mű is. Ezért látszik a kritika időnként művészetnek. S szigorúan normatív értelemben a kritika ezért nem tudomány: a tudomány ugyanis kiléphet abból a kommunikatív térből, ahol a műnek feltételezések szerint működnie, hatnia kellene.

Ezért én a kritikát nem is az „egyedi művel” való szoros kapcsolatával határozom meg, amint azt *A piknik* teszi. Ahhoz ugyanis hozzáférhet a tudomány is, sőt, nem tudja megkerülni. De ami fontosabb, s csak most veszem észre. Talán azért, mert én, veled ellentétben, nem vagyok kritikus. Megvallom, kicsit idegenkedve néztem, s korábban írott cetliből ez talán ki is olvasható, hogy miért kell hirtelen kitérni a kritika amúgy éleselméjű és indokolt apológiájára. Egy kicsit ráadásul a dolgozatod el is fedti a „mélyebb” motívumokat. Abból ugyanis úgy tűnik ki, mintha kritika és tudomány (itt jelesül az „irodalomelmélet”) ellenségesen állna szembe egymással, s az utóbbi elvitatná az előbbi létjogosultságát, s te ezzel szemben megvéded a kritikát. Én viszont immár inkább úgy látom, hogy ez a tudomány (s nem a tudomány általában) valójában nem egyszerűen elveti, hanem sokkal inkább *ellopja* a kritikát. Számos funkcióját inkorporálja, s persze: számosat megtagad. (Itt persze főként azokra az irodalomelméncikre gondolok, akik nem öltöztek be zsandárnak.) Kulturális sikerességét tekintve pedig azt is mondhatnám, hogy bizonyos értelemben valójában is a helyére lépett. Divatként ugyanis éppenséggel nem a tudomány erényeit csillogtatja. De divatként be is lépett abba a kulturális univerzumba, ahol eddig a diszkurzív beszéd művelőjeként a kritika és a kritikus mozgott. Ha úgy tetszik: kritikus és irodalomelménc riválisok lettek, amikor a párharcban az egyszerű agyonverés nem elég; a fő dolog a csata utáni hullarablás.

Úgy látom tehát, hogy az apológia jó módját jelenti, ha megnézzük, mi az, amit semmiképpen sem tud lehúzni s magára öltetni a feltételezett holttestről az irodalomtudós. Nos, mint a valódi hullarablásnál is, ez maga a test. Magyarán: az olvasásfordulat utáni irodalomelmélet felléphet az értelem nyilvános feltárását és bemutatását végző „kritikusként”, de éppen azért, mert *látszik rajta, hogy elmélet, nélküli a (személyes/testi) kiállítás és képviselőlet jelentését.* Igaz, ezért folyton azzal büntetik, hogy „klasszikus” kritikaként olvassák, s folyamatosan félreértik. Az igazi probléma azonban az, hogy az így létrejövő „elméletkritikák” nem plurálisan épülnek fel. Merthogy nem vitatkoznak. Homogén szférát építenek ki, amely elkezd totálisan zárt rendszerként működni. Az eltérő modellek negatív szélsőségein példázva: a klasszikus kritikus Ady után

²³ Vö. Lukács György: „Richard Beer-Hofmann”. In uő: *Ifjúkori művek*. Magvető, Budapest, 1977. 203–222. – *A szerk.*

mindenkiben Adyt keresett, Babitsban is, József Attilában is. De éppen azért legalább meg tudta mondani, hogy miben különbözik Ady, Babits stb. A kivált nálunk magát posztmodernnek tartó irodalomelménc pedig az intertextualitás adott formáinak példáit keresi ki a költőkből, akik ebben az értelemben mind azonosak lesznek. Ez az eljárás, ameddig értelmezés, addig kritika is, de éppen a *kriszisz*, az elválasztás és megkülönböztetés eleme fog hiányozni belőle. Mindez messze vezet; A *piknik* szempontjából az a fontos, hogy kritika és irodalomelmélet viszonya nem egyszerű opposíció.

Szociológia

Az olvasásfordulat eszmetörténeti háttérének bemutatásakor (mivel én itt szubsztantív elméleti változást látok) fontos kiegészítésnek érzem utalni az ötvenes-hatvanas évek meghatározó tudományágán, a *szociológián* belül végbement analog változásokra. Ez is a pozitívizmus bírálataival kezdődött, majd szembeállították a durkheimi és a weberi modellt, aztán az úgynevezett „femenológiai szociológia” hatására megjelent az „interpretatív szociológia” stb. Nagyjából akkor, amikor az olvasásfordulat játszódik. E folyamat gyakorlatilag felszámolta az egyetemi szociológiát, s mindenképpen megszüntette a szociológia „húzóágazati” jellegét a hetvenes évekre. Úgy látom, hogy a szűken esztétikai és irodalomelméleti fejleményeknek is fontos feltétele, hogy elbizonytalanodik a helyzet, s immár nem magától értetődő, hogy az egyes humaniorákban a *társadalomelmélet* jelenti az általános vonatkozási keretet. Azt hiszem, nem véletlen, hogy ez a folyamat párhuzamos a *marxizmus* visszavonulásával vagy jelentésének megváltoztatásával a hatvanas évek után. (S ezzel párhuzamosan a korábban sajátos dublettet alkotó marxizmus-*pszichoanalízis* párosból szép lassan csak az utóbbi marad!)

Fordulat a fordulatban

A legvilágosabban ez Habermas gondolati fejlődésén látható. A hatvanas években a gadameri hermeneutikában – minden vitájuk ellenére – egyfajta szövetiséget lát a pozitívista (reififikáló) tudomány bírálataiban. Ezzel párhuzamosan a társadalomelmélet kommunikatív cselekvésemelétté válik, majd mára már azzá sem. A kommunikáció (és általában: a nyelv) paradigmája elnyeli a nem nyelvi összetevőket (e szempontból még akkor is igen szignifikáns Márkus György több írása az interpretációéval szembeállított termelés-paradigmáról,²⁴ ha nem osztjuk elméleti intencióit).

A *piknik* vonatkozásában ez annyit jelentene, hogy én kicsit másképpen, de mindenképpen *tagoltabban* mesélném el az olvasásfordulatot. Semmiképpen sem szabadna hallgatni a hatvanas évek végének fordulatáról – fordulat a

²⁴ Vö. Márkus György: *Kultúra és modernitás. Hermeneutikai kísérletek*. Ford. Módos Magdolna et al. T-Twins – Lukács Archívum, Budapest, 1992. 93–104. és 141–162. – *A szerk.*

218 fordulatban –, annak minden politikai-kulturális-elméleti konzekvenciájával együtt. Mert csak az egyik oldal, hogy „akkoriban a munkásmozgalom apályát éltük” (Esterházy formulája, ha jól emlékszem, „Lenin, a táncparkett ördöge” kontextusában). Az azonban aligha véletlen, hogy a derék feleséggyilkos [Louis] Althusser követőiből lettek a legposztabb modernekek.

Az első fázisban az olvasás- és az olvasó-modell még együtt haladnak. Közös ellenségük az eldologiasodás és elidegenedés elméleti kifejezése (pozitivizmus, reifikáló marxizmus stb.). Hogy egy nagyon „hazai” példára utaljak: Karel Kosik igen sikeres heideggerizáló marxizmusa s ezen belül a szociológiai megértés-modell éles bírálata aligha képzelhető el más időszakban.²⁵

E korszak vezérszava a pluralitás mint az olvasói szabadság megnyilvánulása. Ekkor valóban a „zárt mű” az ellenfél, de nem feltétlenül a mű önmagában. A támadás a zártság, illetve a rigid szerkezet ellen irányult. A második menetben a fő ellenfél a szerzői, majd ezzel párhuzamosan az olvasói szubjektivitás. Az első fázisban a mű nyitottságának posztulátuma egy sajátos (szabad) szubjektivitás objektivációjaként jelenik meg. Ez a különbség sokszor azért nem látszik, mert a szerzői biográfia az első szakaszban sem szerepelhet magyarázó elvként, s sokszor eléggé heves a „pszichológizáló” értelmezés bírálata.

A „második” fordulat jele lehet a sokszor hiábavaló igyekezet, hogy az *olvasás* fogalmát leválasszák a *hatás* fogalmáról. A döntő, hogy e fogalom arra utal: a befogadónak a műtől függetlenül definiált *saját* közege van, amely nem vezethető le a műalkotásból stb. A hatásfogalom elleni érvelés mindkét modellben közös. Intenciójuk azonban más. Az első modell a heteronómiát, a második a szubjektivitást támadja benne.

Ebből is látható, hogy nekem az elfordulás a mű „magában való lététől”²⁶ nem feltétlenül akkora fordulat, hiszen a szerző halálának koncepciója jelenti a második és igazi fordulatot. De ha nem is így van, mindenképpen érdemes megkülönböztetni a zárt mű és a szerző kritikáját.

Mindez összefügghet azzal is, hogy a zártság (és hát: az autonómia) nem feltétlenül jelentés- vagy *értelemegység*ként definiálódik. A mű (s a mű struktúrája, illetve ennek egysége) olyan jellegű komponenseket tartalmazhat, amelyek ebben a koncepcióban nem meríthetők ki az interpretációval. A mű egységéről nem az interpretáció dönt (vagy legalábbis nem önmagában).

Ez pedig oda vezethet, hogy kivált *A piknik* második részében elemzett interpretációfogalom sem függetleníthető attól a folyamattól, amit elmeséltél. Azaz: az interpretáció kiténtetett szerepe magának az olvasásfordulatnak a következménye. Ha ez igaz, akkor Radnóti Sándor abba a helyzetbe kerül, hogy úgy kell lezárnia történetet: megmaradjon az értelmezés kiténtetett fogalma, ez nem veszhet el semmiképpen sem a könyvelés során.

²⁵ Vö. Karel Kosik: *A konkrét dialektikája. Tanulmány az ember és a világ problematikájáról*. Gondolat, Budapest, 1967. – *A szerk.*

²⁶ Radnóti: *A piknik*, 52.

Olvasó / befogadó

S itt szerintem érdemes egy pillanatig elgondolkodni azon, hogy mi a különbség a „befogadó” és az „olvasó” között. Nos, az olvasó születésének nem csupán a szerző az áldozata, hanem a „befogadó” is. Az „olvasó” az *interpretátorra transzformált* (ellenségesen: redukált) *recipiens*. Az olvasó az a befogadó, aki elsősorban megért és értelmez, aki „szemantikai” problémaként találkozik a szöveggel. S éppen ez az: a szöveggel, s nem a művel. Barthes „*de l'oeuvre au texte*” jelszóval leírt processzusa is feltétele az olvasó születésének. Ez minimum két megjegyzést érdemel itt.

Először is, úgy látom, ez is alátámasztja a szubsztantív fordulatról szóló rögeszmémet. A történet legfontosabb eseménye nem az, hogy *elfordulnak* a műtől, s *odafordulnak az olvasó felé* („fókuszváltás”), hanem *átértelmezik* a művet: *szöveggé*, azaz olyan entitássá formálják, amely kitüntetett értelemben *olvasható*. Ettől az olvasótól nincs visszaút a műhöz. Kivált nincs a szerzőhöz, hiszen éppen attól szöveg a szöveg, hogy „az atya kézjegye nélkül olvasható”;²⁷ de ugyanilyen értelemben nincs köze a befogadóhoz sem, „aki” egyrészt „empirikusan azonosítható” alany, másrészt mást is csinál, mint „olvas”. Más életösszefüggések is jellemzik. S a „befogadás” során mást is csinál, mint olvas. S ezek a másságok nem is irrelevánsak a befogadás szempontjából. Az olvasó olvas (az író ír), azaz míg a klasszikus esztétikai modellben az olvasás az a processzus volt, amellyel az olvasó érintkezett a művel, most ez önállósodik, „öncéllá” válik. Az olvasás azonban ezzel lenyeli az olvasót is. Az a viszony marad csupán, amely a korábban egymástól függetlenül definiált pólusokat (szubjektum és objektum, ah!) összekapcsolja. A mű emléke felől nézve ez a viszony: *írás*, az egykori befogadó árnyképe felől pedig *olvasás*. S e kettő végső soron ugyanaz. (Lehetne tovább játszani, a két pólus mint a *csak írható* és a *csak olvasható* fogalma, s köztük az átmenetek.) (Ad *absurdum* víve: ez az autonómia-tézis legerősebb változata; *a magát olvasó műalkotás*, amely nincs kiszolgáltatva mindenféle befogadónak, aki – mint Szent Tamástól idézik sokszor – „*ad modum recipiendi*” recipiál.)

Másodszor pedig ez az egész összefügg az *aisztéshésszisszel* összekapcsolt esztétika sorsával. Az olvasásfordulat előtti konceptualizációiban a művészetnek éppenséggel a nem interpretatív oldalát emelték ki, amikor esztétikának nevezték. Nem véletlen ennek a hagyománynak az iszonyatos ambivalenciája manapság. Egyik oldalról az esztétika halála (az esztétika mint fő gyilkolandó), miközben a másik oldalról úgy látszik, másról sincs szó, mint esztétikáról, paraesztétikáról stb. A *piknik* második részével szemben ezért nekem inkább csak *ellenérzéseim* vannak, mivel szeretném menteni ezt a hagyományt, de ami fontosabb: menthetőnek s mentendőnek is látom. A *piknik* e diagnózisa nekem mégis roppant fontos volt, mert mintha érthetővé tette volna számomra ép-

²⁷ Barthes: *A szöveg öröme*, 71.

220 pen ezt az ambivalens helyzetet. Nekem is csak „messziről” érthető utalással: Barthes „az esztétikai diskurzust” jelöli meg egy helyen,²⁸ mint ami kiszakítja a törvényt, a vallást, a politikát, szóval az erős interpretatív rendszerek hatása alól a szöveget. Ám ugyanezzel a mozdulattal bírálja is az esztétika „idealista” hagyományát, s jelentését az *erotika* (test, Nietzsche koma stb.) felé mozdítja el. (Ugyanaz, mint Sontagnál, csak lilában.) Ha tetszik, ez az esztétika kétirányú destrukciójára utal. Az egyik az interpretációval számolja fel (Gadamer, Barthes *S/Z*-je), a másik az érzéki gyönyör felé tolja. *Hermeneutika és hedonisztika* szirtjei között te azt a megoldást választottad, hogy ezt a felosztást mintegy rávetítetted a magas- és a tömegkultúra ellentétére. Pedig keresni lehetne olyan utat, amelyen a kettő együtt képviselhető. Az esztétika XVIII. századi hagyományai itt bizonyos támpontot jelenthetnek. A meg nem írt Szondi-recenziómban (remélem, kellően posztmodern nem létező szövegeket citálni) éppen arra akartam felhívni a figyelmet, hogy például [Johann Martin] Chladenius szerencsétlen, olvashatatlan hermeneutikájában olyasmire utal, hogy *az esztétikai (érzéki) hatás a megértés immanens kritériuma*. (Ha valaki nem nevet egy tréfán, akkor nem érti a tréfát. Valamit ért, de nem mint tréfát érti stb.) A *piknik* problémájára utalva: az érzékiség mintegy saját jogán tartoznék a magaskultúrába. Ehhez nem szorul rá az interpretációra. (A kritikai beszéd végső motívuma, amely a kritikus szerep mögött áll, éppen abban áll, hogy nem akármit, hanem éppen az élvezetet akarja kibeszélni és megosztani az ember.) Pozitíve ez azt jelenti, hogy Sontag olyan bírálatait is el tudom gondolni, amely nem veszi vissza az interpretáció *erotika* felőli bírálatait. Megtartja a kettő önállóságát, s arra kíváncsi, milyen viszonyban állnak.

Az olvasó genezise

Az olvasásra visszatérve: az interpretációként definiált olvasás történetéről éppen azért felejtkeztek el az olvasásfordulat során, mert nem illeszkedik az olvasás itt megformált metafizikai fogalmához. De ugyanígy feledkeztek el arról, hogy az olvasásnak komoly elmélete létezett a korai modernitástól kezdve. Már végképp nincs időm rá, de egyszer *nem* írtam meg egy hosszú recenziót Eco szakdolgozat-könyvéről,²⁹ amelyhez rengeteg olvasástörténeti anyagot táltam. Hatalmas „hodogetikai” irodalom van, amely arról tudósít, hogy milyen komoly gyakorlati és elméleti problémát jelentett a könyvkultúra kiépülése. De az olvasás elmélete egyrészt nem esztétikai jellegű, másrészt erősen normatív karakterű. (Mit kell olvasni a kisleánynak, az egyetemistának, a nemes embernek stb.) Ez a normativitás azonban itt nem „hiba”. *Az olvasó fogalma*

²⁸ Roland Barthes: *Roland Barthes par Roland Barthes*. Seuil, Paris, 1990. 87.

²⁹ Umberto Eco: *Hogyan írjunk szakdolgozatot?* Gondolat, Budapest, 1991. – A szerk.

ugyanis normatív fogalom. Semmiképpen sem magától értetődő, hogy az ember (úr, polgár, elvtárs) – olvasó. Az olvasás mint sajátos kompetencia sajátos értékek, magatartásminták elsajátítását jelenti. Mint ilyen igen komplex fogalom. Az olvasni tudás implikálja pl., hogy ki tudjuk választani, mit olvasunk. (Éppen azért, mert mint Lichtenberg mondta, semmi garancia, hogy értelme lesz annak, ami báránybőrbe van kötve.) Oliver Goldsmith 1762-ben Londonban napi 32, évi 8395 könyvet számol. A könyvkiadás – mondja – egyúttal kikerül a doktorok hatóköréből, akik sem írni, sem olvasni nem akarnak. (A szerző a kávéházban lakozik, itt pontosabban: a Besen nevű vendéglőben.) Goldsmith azonban arra helyezi a hangsúlyt, hogy állandóan új könyvekkel találkozhatnak az emberek. Éppen ezért a tájékozódás meghatározó kérdése a civilizációnak. (A kritika ebben az értelemben is *konstitutív* feltétele az olvasásnak.) Az olvasás házi elméletei (innen nézve a pedagógia körébe szokás sorolni őket, de ez a szempont eltorzítja tartalmukat) és a kritika tanítja meg a korai újkortól olvasni az európai embereket. Az olvasás *teljesítmény*, az olvasó társadalmi szerep és intézmény, amelynek a szabályait el kell sajátítani. Normatív, mert e szabályokat el lehet véteni. (Berzsenyi a neki nem tetsző könyveket felhasználva s dugónak használta – a parafa drága volt.) – Ha tehát *van* régi olvasáselmélet, akkor az olvasásfordulat tartalma is más lehet.

Autonómia

Az olvasó persze önmagában nem esztétikai fogalom (ahogyan a posztmodern olvasófogalom is csak „rutinból” azonosítódik az esztétikai mű befogadójával). Külön kérdés, hogy mitől lesz azzá. S itt nem csupán a szerző haláláról, hanem *születéséről* is érdemes lenne szólni. Noha már végképp csak jelezni kívánom, hogy mire gondolok: az *Autorschaft* hatalmas téma az én kedves XVIII. századi szerzőimnél. A dolog lényege: az empirikus személy, az író (az úr, aki ír) sajátos nevelődés és tanulás (diszciplína) révén válhat szerzővé. Mint szerző is autonóm személylé képzi ki magát, amely autonómia szerkezete ezért „izomorf” a mű autonómiájával. Írás közben a személy szerzővé kvalifikálja magát, ami – többek között – azáltal történik, hogy felismer, megteremt és elfogad bizonyos szabályokat. Az olvasó analóg nevelődés és olvasás során tanulja meg az olvasás szabályait, s konstruálja meg magát mint olvasót. Ezek ugyanazok a szabályok, mint a szerzőség szabályai. Ezért itt nincs külön esztétikai olvasáselmélet. Alkotáselmélet persze van, de ez már feltételezi azt a generális elméletet, amely egyben az olvasás elmélete is lenne, ha kellene ilyen. Az *ízlés* a zseni számára is érvényes – hogy az akkori nyelvet használjam. Az alkotóban bujkáló olvasót az ízlés képviseli. S ami a legfontosabb, ugyanezek a szabályok a *műre* is érvényesek. Egyszerűen: a szerző, az olvasó és a mű létezését ugyanazon szabályok szabják meg. Ezért itt a *művészet autonómiájáról* kell beszélni,

222 amely korántsem azonos a (szinguláris) *műalkotás autonómiájával*. Az egyedi mű mintegy „részesedik” ebből a „szférikus” vagy „regionális” autonómiából. Igaz, ez nem platóni participáció, hanem az esztétikai-művészi kommunikációban való aktív *részvétel* révén történik. (A „Heidelbergi esztétika” emiatt is nagyon fontos mű.³⁰)

A *piknik* problémái szempontjából ez annyit jelent, hogy az interpretáció kényszere kikezdhetheti az egyedi műalkotás autonómiáját, azaz valóban paradigmaváltást jelenthet és elméleti apóriákat okozhat. Mindez feltételezi a művészi szféra felbomlását, az érthetőség felszámolódását stb. De *elméleti* antinómiát csak akkor okozhat, ha az interpretáció az egyedi műalkotás autonómiájával áll szemben. Ha azonban azzal kísérletezünk, hogy az interpretáció és a műalkotás fogalmát is a teljes kommunikációs folyamat egészében értelmezzük, akkor – talán – *menthetők az autonómia értékei, s megőrizhetők az interpretáció jogai is*. Nos, itt kellene *elkezdeni* írni. De már csak egy megjegyzés, mert nagy örömmel látom, hogy téged sem hagy nyugton az „inspirációs modell” *különös szerepe* az individualizmus korszakában.³¹ Hosszú ideje küszködöm vele, de csak egy dolog látszik bizonyosnak: az antik transzindividuális forrásból (Egy, istenke stb.) hiányzik a *teremtés*, közelebről az abszolút spontaneitás modelljéül szolgáló *creatio ex nihilo* eminens értelemben keresztény feltételezése. A modern individuum ebből a kreativitásból fog részesedni. Ergo *originális* lesz (ez nincs meg az antik mintában), s mint törvényalkotó: autonóm is. Szóval *szerző* lesz a lelkem, aki nagy eredetiségében még saját halálát is képes lesz kitalálni. – Béke poraira.

(2000)

³⁰ Lukács György: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete*. Magvető, Budapest, 1975. – A szerk.

³¹ Radnóti: *A piknik*, 61–62.

Kisebb írások

Megértés és értelmezés

A *receptióesztétika* (Hans Robert Jauss, Wolfgang Iser és munkatársaik) felfogása szerint a „mű értelméről” szigorúan véve nem beszélhetünk. Az értelem mindig egy kommunikációs folyamat eredménye, az interakcióban részt vevő partnerek közös és kölcsönös teljesítménye. Az elméletnek ezért nem elég az alkotóval és a művel foglalkoznia; a kommunikációs folyamat egészét kell tanulmányoznia, ahol a közlendőjét művé formáló alkotó és a művet élvező-értelmező olvasó találkozhat. A kommunikáció sikeréhez mindketten a maguk sajátos, egymásra utaló, de egymásból le nem vezethető teljesítményükkel járulnak hozzá. A receptióesztétika szempontjából tehát elsősorban nem egy mű sikeréről kell beszélni, hanem – optimális esetben – egy teljes kommunikációs folyamat eredményességéről. A konstanzi iskola néven ismert irodalomtudományi irányzat elképzeléseit végiggondolva módosulhatnak az irodalomról alkotott feltevéseink.

Mindenekelőtt le kell mondani a nagy műalkotásokat „kvázikinyilatkoztatás-ként” (Jauss) kezelő szemléletről. Megszokott a kérdés: mi az a klasszikusokban, ami még ma is élvezhetővé teszi műveiket? A receptióesztétika nézőpontjából viszont – sarkítva – érdemes megkérdezni: milyen képességekkel rendelkezünk, hogy még ma is olvasni tudjuk az évszázados, tehát nyilván nem nekünk szánt műveket? Továbbá: miért csak egyes műveket? Az irodalmi kommunikációt ugyanis a már nem olvasott művek, a folyamatok szelektivitása éppen úgy jellemezheti, mint a „klasszicitás örökkévalóságával” minősített alkotások sora.

A kommunikáció nehézségeivel kapcsolatos kérdést a hagyományos hermeneutika csak az olvasóval szemben tette fel: miként érthetjük meg a művet? Látni kell azonban, hogy ez az egyoldalúság csak azért lehetséges, mert feltételezték: a művek magukban hordják örökérvényűségük garanciáit. Ezzel a feltételezéssel szemben áll mind az irodalomtörténet tanulsága, mind közvetlen olvasói tapasztalatunk. A receptióesztétika az alkotóra és a műre is kiterjeszti a hermeneutikai kérdés hatókörét: a megértés szabályai nem csupán az olvasóra nézve kényszerűek, hanem az alkotásra is. Pontosabban: a megértés szabályai és normái írásra és olvasásra egyaránt vonatkoznak. Az alkotó a műben és a művel az esztétikai tapasztalat sajátos közegében közölni kíván valamit, „meg akarja értetni magát”. Ahhoz, hogy ez a szándéka teljesüljön, számos feltételnek

226 kell eleget tennie, meg kell küzdenie a megértés és megértetés nehézségeivel. Ráadásul nem számíthat „automatikus” megértésre: éppen az készzeti írásra, ami nem „magától értetődő”, ami valami más, mint megszokott elképzeléseink. Indokolnia, hitelesítenie kell mondandóját, s olvasóját nem ismerve, erre nincs más eszköze, csak a szöveg.

A szöveggel szembeni felfokozott követelményekre az alkotó annak nagymértékű szervezettségével, integráltságával válaszol. Ingarden elképzelésével szemben a szöveget korántsem a meghatározatlanság jellemzi; köznapi szövegeinkkel ellentétben az irodalmi mű többszörös szabályozással, utasítások és utalások hálójával törekszik érthetősége biztosítására. Ezzel párhuzamosan a szerző igyekszik minél több szempontból megvilágítani mondandóját: egymástól eltérő nézőpontokat von be a műbe. A jelentésekben való gazdagság azonban nem a mű többértelműségét jelenti. A művön „kívül” eltérő jelentésű elemek annak többszörös struktúrájában egymásra vonatkoznak, egymást értelmezik, többszörösen meghatározzák. Komplexitás és integritás együttes jelenléte teremt lehetőséget a mű többféle értelmezésére, olvasatára. Mivel a szöveg sokszorosán strukturált, többféle szerkezet mintáját fedezhetjük fel, amelyek egymásra utalnak, de önmagukban is egésznek jelentenek. Mivel a szimbolikus események, történések és szövegek értelmezése struktúrájuk felismerésében valósul meg, a mű többféle értelmezésének lehetőségéhez nem kell feltételeznünk az irodalmi alkotás semmilyen sajátos ontológiai státusát. A műbe beépített megértési feltételek összetettsége a normális kommunikációs folyamat mechanizmusain keresztül hozza létre többszörösen jogosult értelmezéseinek egymást kiegészítő sorozatát. Így minden értelmezés, ami a műben felfedezett struktúrára hivatkozhat, lényeges értelmezést jelent. Ez azonban csak azt jelenti, hogy egyáltalán létrejött a megértés. Ezen a szinten félreértésről nem lehet szó. Nagyon durván: ha egy művet lehet olvasni pl. „életrecept” gyanánt, akkor az a mű – ha a mű egészéhez képest alárendelt formában is – tartalmazza ezt a lehetőséget.

A megértés ezen alapvető, „konstitutív” szintjét élesen el kell választani az interpretáció azon formáitól, amelyekről az esztétikai vitákban beszélnek. Először is a struktúrák felismerésének képessége korántsem azonos azzal, hogy tudatosítani és leírni is képesek vagyunk ezeket a szerkezeteket. Az empirikus befogadásvizsgálatok ezért pl. feltehetően elsietik megállapításaikat, amikor a megkérdoztetek beszámolóiból vonnak le következtetéseket az olvasás mikéntjére nézve. Valószínű, hogy ezen a módon csak a verbális kultúra formáját lehet mérni.

Amikor jogos vagy „rossz” értelmezésekről beszélünk, akkor az elemi megértési folyamatokhoz képest másodlagos szabályozásról van szó, mégpedig intézményes és konvenciókon alapuló normák érvényességétételéről. Amikor arról beszélnek, hogy egy adott értelmezés nem felel meg egy szerző szándékainak, vagy egy elemzés nem veszi figyelembe a mű egészét, akkor tudatosítani kell, hogy itt már korántsem valamiféle „immanens esztétikai” vagy a műből eredő

követelményeket fogalmazunk meg. Ezek az elvárások és szabályok a megértés és értelmezés eljárásainak egyes művektől független elrendeződésére vonatkoznak, történetileg és kulturálisan feltételezettek. Mindez nem azt jelenti, hogy esztétikai szempontból lényegtelenek lennének. Ezek a szabályok teszik lehetővé, hogy megtanuljunk irodalmat olvasni, képeket látni. Ezen a szinten jönnek létre továbbá az alternatív értelmezések is, amelyek nem pusztán a művel szemben támasztanak követelményeket, de magukkal az értelmezésekkel szemben is. A különböző értelmezők nemcsak mást mondanak ugyanarról a műről, de mást is gondolnak az érvényes értelmezés kritériumairól. Mindez különösen azért fontos, mert a látszólag pusztán esztétikai normáknak társadalmi tétjük van. A mű értelmezéseivel szemben támasztott követelményeknek egyben a társadalom és a kultúra más jelenségeinek megítélésében is szerepük lehet.

Az értelmezés normáinak kulturális feltételezettségéből azok megtanulhatósága is következik. Pontosabban: csak tanulás útján sajátíthatók el. Ennek a belátásnak végezetül csak egy – ha tetszik: negatív – következményét húznám alá: ha olyan emberekkel találkozunk, akiknek nem állt módjukban megtanulni ezeket az eljárásokat, vagy netán nem a mi értékeinket mondják magukénak, ebből még nem érdemes következtetni morális minőségeikre, „jellemükre”.

(1983)

A Mendelssohn–Lavater levélváltás elé¹

1769–1770 fordulóján a berlini olvasóközönség számára nem csekély szenzációt jelentett egy kicsiny könyv, amely *A kereszténység mellett szóló bizonyítékok vizsgálata* címet viselte.² Noha a szerző a neves svájci természettudós, Charles Bonnet (1720–1793) volt, önmagában ez a tény még nem indokolta volna az érdeklődést. A német fordítás ugyanis a francia eredetinek csupán néhány fejezetét tartalmazta, s ezekből éppenséggel azok a természettani érvek hiányoztak, amelyek Bonnet hírére megalapozták. Ilyen kurta formában a mű egyszerűen besorolódott volna a kortárs hitvédelmi iratok közé, ha a fordító, az ugyancsak svájci illetőségű Johann Caspar Lavater (1741–1801) nem illeszt egy nyúlfarknyi ajánlást a kötet elejére. A dedikáció címezte Moses Mendelssohn, a berlini filozófus (1729–1786), akit a közönség *Phädon, oder über die Unsterblichkeit der Seele* (1767) című dialógusa nyomán csak „zsidó Szókratész”-nek emlegetett.³ Az ajánlást mindenki térítési kísérletnek tekintette, s a közönség nagy izgalommal figyelte, miként reagál a filozófus. Mendelssohn válasza egyszerre határozott állásfoglalás, de a nyílt vita kerülése is. Sokakat kielégítetlenül hagy, mások ünneplik. Mindenesetre kisebb pamflet- és levélháború indul meg az 1770-ben németül és franciául is publikált levélváltás körül. Az érdeklődés nem magyarázható egyszerűen a hitvitázó teológiai téma iránti figyelemmel. Noha aligha elhanyagolhatóak a levélváltás teológiai összefüggései, többről és másról is szó volt, mint a keresztény és zsidó tanítás ellentétéről. Igaz, a vita a német nyelvű kultúra történetének kiiktathatatlan részét képezi, s a modern zsidó önértelemezés kialakulásának egyik legfontosabb dokumentuma, a levélváltásnak e két hagyományon túlmutató jelentősége is van.

¹ A jelen írás bevezetés az alábbi forrásközléshez: „Johann Caspar Lavater és Moses Mendelssohn levélváltása”. Ford. és jegyzetek Kisbali László. *Filozófiai Figyelő*, XIII. (1991), 152–175. – A szerk.

² *Herrn Carl Bonnets, verschiedener Akademien Mitglieds, philosophische Untersuchung der Beweise für das Christenthum. Samt desselben Ideen von der künftigen Glückseligkeit des Menschen.* Übersetzt, und mit Anmerkungen hg. Johann Caspar Lavater. Füesslin und Compagnie, Zürich, 1769. (A kiadvány nem teljes fordítása Charles Bonnet *La Palingénésie philosophique, ou idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivans* [I–II., Genève, 1770] című művének.) – A szerk.

³ Időközben magyarul is megjelent: Moses Mendelssohn: *Phaidón, avagy a lélek halhatatlansága*. Ford. Rathmann János. Józsefveg Műhely, Budapest, 2006. – A szerk.

Moses Mendelssohn személyében a kihívás ugyanis nemcsak a zsidónak, hanem a felvilágosodás elkötelezetten észelvű filozófusának is szólt. Tudjuk, hogy Lavater élharcosa annak a szellemi mozgalomnak, amely az úgymond „bornírt” racionalizmussal szemben az ember nem észben gyökerező képességeire helyezi a hangsúlyt. Abban a században, amelyben az ez ügyben Lavaterrel egy nézetet valló Hamann szerint a keresztény név tagadása feltételévé vált a bölcsélet és filozófia igényének, Lavater egy olyan antropológia kimunkálásán dolgozik, amelynek középpontjában Krisztus áll. A Krisztus-hit Lavater szerint az ember legfőbb képessége, amely minden tevékenysége alapjául szolgál. Az ember élete folytonos Krisztushoz való megtérés, ha tetszik: állandó „konverzió”. Ebben az értelemben azt mondhatjuk, hogy Lavater számára a térítés nem egyszerűen a hit terjesztésének közege, hanem magának a hitnek a tárgya. Az örökkévalóság kilátásait megjelenítő művében – *Aussichten in die Ewigkeit* (négy kötetben, 1768–1778) – még a túlvilágot is úgy képzei, hogy ott díszes termekben jámbor zsidók térítésével foglalkoznak az apostolok. A folytonos térítési kísérletei mögött álló antropológiát – hiszen nem csupán Mendelssohnt próbálta kereszténnyé tenni – igen pontosan jellemzi Goethe:

Az emberiség fogalma, amelyet magában és a maga emberségében kialakított, olyannyira egybevágott Krisztusról való eleven elképzelésével, hogy semmiképp sem volt képes megérteni, hogyan élhet, lélegezhet valaki anélkül, hogy egyúttal keresztény legyen.⁴

Mendelssohn viszont az ember lényegét esze folytonos használatán alapuló tökéletesedésében látja, s noha koránt sincs az ész emberi viszonyok között megvalósuló uralmáról nagy véleménnyel, a korabeli wolffianizmus fogalmi nyelvén fogalmazott filozófiájában a racionalizmus mellett tesz hitet. Ember és Isten viszonyát bölcséleti írásaiban a természetes teológia hagyományos keretében mutatja be, s ebben a relációban kitüntetett szerepet játszik a lélek halhatatlansága. Talán legnagyobb hatású műve, a *Phädon* éppen ennek a kérdésnek a nagy sikerű kifejtése.

A levélváltás időpontjáig Mendelssohn filozófiai műveiben nem érintette közelebbről a zsidó valláshoz fűződő viszonyát, bár köztudott volt róla, hogy igen szigorúan ragaszkodott vallása előírásaihoz. Publikált írásaiban az egyetemes észfogalom, az univerzalizmus és az emberiség meglehetősen elvont kategóriáival operált. Lavater felszólítása mögött feltehetően az a sejtés húzódott meg, hogy az észfogalom általánosságán alapuló embereszmény és a zsidó népet kitüntető kinyilatkoztatáson alapuló hit *egyszerre* nem védhető, s bármelyiket is áldozza föl Mendelssohn, Lavater mindenképpen jól jár.

⁴ Johann Wolfgang Goethe: *Költészet és valóság*. Ford. Szőlősy Klára. Európa, Budapest, 1982. 544. – A szerk.

Mendelssohn helyzetét nehezíti, hogy a tolerancia aufklérista technikáit nem alkalmazhatja. A XVIII. század sajátos türelemfelfogása – pl. Lessingé is, aki Mendelssohn jó barátja – feltételezte, hogy a hit egyre inkább privát jellegűvé válik, háttérbe szorul az istentisztelet kultikus-ceremoniális oldala, s ezzel párhuzamosan néhány egyszerű alapigazságra lesz redukálható az „igazi” vallás. A keresztény felekezetek közti béke szempontjából jól működő elképzelés azonban meglehetősen súlyos következményekkel járt a zsidó vallásra nézve. A felvilágosodás e normatív vallásfogalma saját ellentétét ugyanis éppen a zsidó vallásban pillantja meg, amely – így a közvélekedés – híján van minden bensőségességnek, s merő ceremóniákból, szertartásokból áll. Keresztény közönség előtt, a racionalista filozófia eszközeivel tehát nem járható a zsidó vallás „apológiájának” ama útja, amely annak igazságát hittartalma ésszerű jellegének kimutatásával jellemzi. Vagy a vallás racionális mércéit kell feladni (ezt Mendelssohn sohasem fogja megtenni), vagy pedig meg kell kísérelni a lehetetlent, s közvetlenül maguknak a rituális előírásoknak a racionalitását kell kimutatni. Abban a gondolkodási rendben, amely ésszerűséget és ceremonialitást csak ellentétes pólusokként képes elgondolni, a kettő közvetlen azonosságát kell bemutatni.

A levélváltás idején Mendelssohn nem vállalkozik erre, hiszen a feladat a rendelkezésre álló fogalmi apparátus teljes újragondolását igényli. Több mint egy évtizeddel a Lavaterrel folytatott vita után, *Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum* (1783) című művében tesz majd kísérletet a megoldásra, ám ez éppen azoknak a feltevéseknek a lebontásával fog járni, amelyek a feladat eredeti értelmét meghatározták.

(1991)

Korszerűtlen megjegyzések a művészettudomány szak átalakításáról

Javaslat a művészettudomány szak átalakítására címmel egy dokumentum került forgalomba a tanszék(ek)en, amelyet – tudomásom szerint – nyilvánosan is megvitattak az Irodalomelméleti Tanszék munkatársai.¹ E *Javaslat* néhány pontjához szeretnék megjegyzéseket fűzni. „Esztétikai univerzalizmuson” edződött, mindenbe belekotyogni kívánó „elvi dilettantizmusomat” most nem számítva, két ok késztet megszólalásra: a *Javaslat* – legalábbis nyelvtani érteleme szerint – számít hozzájárulásomra (hiszen az Irodalomtörténeti Tanszék „egyetértését” említi²); egyúttal pedig – mint a „korábbi oktatási formában” tevékenykedő „személyi állomány” tagja – tárgyát képezem annak a láthatóan propedeutikai jellegű, ám mindenképpen erkölcsnemesítő célzatú bírálatnak, amely a művészettudomány szak eddigi tevékenységét éri.

A *Javaslat* az eddigi „tudományközvetítés” korszerűtlenségének ecsetelésével készíti elő a terepet saját mondandója hitelesítéséhez. Járatlan lévén efféle dolgokban, nyitott kérdés előttem, hogy ha valaki valamilyen tudományos irányzat számára „jelentősebb institutionális pozíciókat [id est: hatalmat] akar szerezni”, ehhez feltétlenül a korábbi vagy eltérő törekvések tarthatatlanságának bizonyításával kell-e kísérleteznie, vagy elég, ha saját álláspontját próbálja meggyőzően kifejteni. Abból a tényből ugyanis, hogy „a monolitikus ideológia palástja alatt” bevezetett művészettudomány avított, dilettáns ócskaság, egyáltalán nem következik, hogy éppen a *Javaslat* szellemében kell a szakot átalakítani. Honnan táplálkozik akkor ez a föltűnő kritikai kedv? Miért kell ekkora teret szentelni az egyébként is nyilvánvalóan korszerűtlen szak bírálatának?

A válasz nagyon egyszerűnek tűnhet. A jeles posztmodern teoretikustól, Nagy Ferótól megérdeklődték, nem érzi-e cikisnek most szidni a múlt rend-

¹ A Janus Pannonius Tudományegyetemen (ma: Pécsi Tudományegyetem) 1983-ban alapították az ötéves művészettudomány (ma: esztétika) szakot Bécsy Tamás vezetésével. Kisbali László 1984-től egészen 1998-ig volt meghatározó jelentőségű tanára ennek a képzésnek. Az 1991 elején született *Javaslat* (amely – bár szerzősége nem tisztázható – döntően Kulcsár Szabó Ernő, az Irodalomelméleti Tanszék akkori vezetője és Bókay Antal, korábbi dékánhelyettes elgondolásait tartalmazza) a művészettudomány szak modern irodalomtudomány szakká való átalakítását veti fel. Erre született a csak kéziratban, sokszorosítva terjesztett pamflet. (Az átalakítás nem valósult meg.) – *A szerk.*

² Önálló Esztétika Tanszék csak 1995-ben alakult, ekkoriban még az Irodalomtörténeti Tanszék felelt a művészettudomány szakért. – *A szerk.*

234 szert, amikor ez már semmilyen kockázattal nem jár. A „nemzet csótánya” erre vidáman és őszintén azt felelte: dehogynem cikis, „csak hát kurvára jólesik”. A *Javaslat* szövegén azonban nem ez a jókedv és derű süt át; nem vagyok persze az „affektív stilisztika” szakértője, s könnyen lehet, hogy „decentrációt és szakmai disszeminációt” emlegetni különös örömmel jár. Magam azonban inkább koncentrálni fogok, noha temporálisan mégiscsak disszeminálok, és most csupán a *Javaslat* kritikái, eddigi munkámat érintő részét veszem szemügyre.

A *Javaslat* természetesen egyetlen szóval nem említ senkit sem, ám ez korántsem hibája, mi több, legfőbb erénye: egyben példázza is a kontextualista iskolák megismerésének jótékony hatásait. Igen jó szemléltetését láthatjuk például annak, hogy az *elliptikus szerkesztés* klasszikus retorikai eljárása szervező elvvé válva hogyan vonja be a jelentéspülés folyamatába a szöveg pragmatikai dimenzióit. Elég például, ha az egyik bekezdésben megemlítjük, hogy a hallgatók, sajna, „posztmarxista” metodikával dolgozzák fel az anyagot, egy másikban pedig megjegyezzük, hogy az esztétikatörténetet a továbbiakban nem „posztmarxista” észjárással fogják a szakon tanítani. Ebből rögtön mindenki előtt világos, hogy a *Javaslat* szerzője szerint eddig „posztmarxista” metodikával okítottak, s természetesen azt is mindenki tudja, hogy kik. A *Javaslat*ban persze egyetlen név sem hangzik el, ami nemcsak a „bűjőcska” lehetőségét teremti meg, de azzal a pótlólagos nyereséggel is jár, hogy ha valaki mégis „magára veszi” az utalásokat, akkor az „akinek nem inge...” univerzálpragmatikai elve még erősíti is a hatást. Így aztán nem is értem, miért ébresztett bennem a *Javaslat* kellemetlen benyomásokat.

Érzékenykedésem különben is érthetetlen, hiszen a *Javaslat* még biztathatna is: esztétikatörténeti szemináriumokra és előadásokra – mondja a szöveg szerzője – „természetesen továbbra is nagy szükség lesz a szakon belül, de csak abban a formában, amely nélkülözi e diszciplína posztmarxista észjárású felfogását és nem téríti el azt egyes korszakok művelődéstörténetének részterületei felé”. E mondatot elolvasva az alábbi kérdések merülhetnek fel bennem:

1. Hol az a vizsgálóbizottság, amely eldönti, hogy „posztmarxista észjárású-e” a felfogásom az esztétikatörténetről?
2. Ha valakiről kiderül, hogy „posztmarxista” észjárású, azt egyszerűen eltánácsolják, vagy át is nevelik?
3. Ha netán mégsem bizonyulok „posztmarxistának”, milyen „ista” lehetek: báró Brandenstein Béla „nemzetközi szintű” esztétikája (hiszen Németországban adják ki³) megfelel-e vezérfonalnak?
4. Hol az a szakmai testület, amely eldönti, hogy megfelelő részletezettségű-e

³ Báró Brandenstein Béla: *Művészetfilozófia*. MTA, Budapest, 1930, németül pl.: „Kunst und Philosophie”. In *Geschichte und Zukunft*. (Festschrift für Anton Hain). Meisenheim am Glan, 1967. – A szerk.

az általam oktatott anyag, s nem keverek-e mondókámba túl sok művelődés-történetet?

Az még csupán szomorúságot vált ki, hogy a *Javaslat* itt egy mondaton belül fogalmazza meg az *ideológiai cenzúra bevezetésének és a tanári önállóság csorbításának* programját, az azonban egyenesen felháborító, hogy ezt *nyelvtanilag helytelen formában* teszi. A *Javaslat* szerzője azonban mintha nem lenne tisztában a latin *post praefixum* jelentésével. A „posztmarxista” kifejezés ugyanis – ha egyáltalán jelent valamit – korántsem „a marxista monolitizmust örökítő [...] metodikára” utal. A „posztindusztriális” kifejezés sem a „bűdös (környezetszennyező) manchesteri gyárosivadéokra” alkalmazott szitokszó. A „posztmarxista” jelzőnek annyi köze van a marxizmushoz, hogy az, *aki e kifejezést használja* (s korántsem az, akire alkalmazzák), valamilyen okból kitüntetett szerepet tulajdonít a marxizmusnak. A *Javaslat* „posztmarxizmust” emlegető szerzőjével ellentétben én nem gondolom, hogy a marxizmus határkő vagy fordulópont lenne „a művészetről és irodalomról való gondolkodás” történetében, noha nagyon örülnék, ha, mondjuk, egy Walter Benjamin nevű szerző – marxista voltát meghazudtolva – feltámadna, s Pécsért kívánna tanítani. Hogy marxizmusa önmagában akadály-e a szerző feltámadásának, ezt (bocsáss meg nekem, Vidrányi Kati!) „szakmai” s értelmesen megvitatható kérdésnek tartom; azt azonban, hogy valakinek marxista vagy posztmarxista felfogása önmagában kizárja-e, hogy a magasságos pécsi művészettudomány szakon tanítson, politikai kérdésnek gondolom, s megvitatását ebben a helyzetben méltóságom alulinak vélem. Azt persze fel sem tételezem, hogy a *Javaslat* szerzőjének az egykori járási párttitkár, s nem például Walter Benjamin jár az eszében, ha „marxistákat” emleget. Kevés mérvadó esztétikatörténeti mű lehet, amelyet járási párttitkárok írtak.

Szakmai kérdés az is, hogy ki mennyire „téríti el” az esztétikatörténetet a művelődéstörténet részterületei felé. Kizárja-e a *Javaslat* szerzője, hogy e történetnek övétől eltérő, ám szakmailag talán korántsem megalapozatlan felfogása is lehetséges? A *Javaslat*ban például szerepel az a magabiztosan odavetett megjegyzés, hogy az esztétika – „régikanti értelemben” – „az etika és az ismeretelmélet mellett a filozófia egyik alkotórészeként szerepelt”. Ezt a mondatot, ha egy hallgató szemináriumi dolgozatában látom, vastagon alá húzom, hiszen az állítás – akár „posztmarxista”, akár „posztstrukturálista” jelenti ki – egyszerűen nem igaz. Nem vesz ugyanis tudomást a „kritika” és a „filozófia” (illetve a „kritika rendszere” és a „filozófia rendszere”) nagyon fontos kanti megkülönböztetéséről; elfeledkezik arról az ismert kanti szlogenről is, hogy a szépnek tudománya nem, csak kritikája lehet; és azt sem tudja, hogy a lazán esztétikának nevezhető Kant-gondolatmenet (*Az ítélőerő kritikája* első része, „Az esztétikai ítélőerő kritikája”) rendszertani értelemben éppen nem az etikával és ismeretelmélettel áll egy szinten. Ezt követően felébredne bennem a gyanú, hogy a hallgató *Az ítélőerő*

236 *kritikája* egyik bevezetését sem olvasta, amint homályban marad előtte az is, hogy a posztkantianus fejlődés során (s most nem „lekantianusozásról” van szó: valóban a Kantot követő fejleményekről beszélek) miként „institucionalizálódik” immár az etika stb. mellett filozófiai ágazatként az esztétika. Mert hát korábban nem az, miként nem az Kantnál sem. Mi akkor az esztétika Kantnál? Félő, hogy válaszomat könnyen művelődéstörténeti „hájdzseking”-nek észlelnék. Mivel nem itt a helye a részletező érvelésnek, állításaim komolysága bizonyítására egy havi pécsi fizetésem ajánlom fel tanszéki mulatozás céljára akkor, ha valaki talál olyan Kant-helyet (s nem Hermann Istvántól vagy Aszmusztól származó zanzát⁴), amely alátámasztja a *Javaslat* imént idézett állításait.

A *Javaslat* azonban nem csupán a „kanti értelemben” vett esztétikáról vall igen határozott nézeteket, de általában az irodalom- és művészettudomány „nemzetközi alakulástörténetéről” is. Fejtegetéséhez tárgyi, vagy ha így világosabb: szubsztanciális értelemben nehéz bármit is hozzáfűzni. Egyrészt lenyűgöz a „korszerűség” szövegből sugárzó, már-már vallásos tisztelete; másrészt egy kicsit olyan helyzet állt elő, mint amikor Joe, alias Józsi bácsi hazatér az Újvilágból, és romlott magyarsággal lelkesen magyarázza, hogy az amcsiknak olyan vasalójuk is van, amely „magától sprickol”. Jobb családban ilyenkor gondosan eldugják a vasalót, s kerítenek az Ecseriről valami faszenes-lóbálós apparátot.

A részletező érvelés helyett csak arra hívnám fel a figyelmet, hogy a *Javaslat* szerzője voltaképpen egyetlen dolgot bizonyít: az a „művészettudomány”, amelyet eddig oktattunk a Tanszéken, nem az ő ízlése szerint való. Az a kép ugyanis, amelyet az „alakulástörténetről” fest, egyenesen félrevezető. A modern irodalomtudomány ugyanis semmiképpen sem az esztétika „leváltásával” jött létre. A kontextualista vagy „alakelméleti” iskolák virágzását sehol sem gátolja, hogy vannak még olyanok, akik Hegelt olvasnak vagy a *Revue d'esthétique* példányait lapozgatják. Örültem volna például, ha a szerző legalább egy esetet megemlít, amikor „a hagyományos esztétika tanszékeket” az „általános irodalomtudomány váltotta föl”. Gyanítom, hogy ez csak kevés helyen történhetett meg, aminek az oka nem az esztétika érintetlen korszerűségében keresendő, hanem abban, hogy általában igen kevés helyen hoztak létre önálló esztétika tanszéket. E katedrák léte ugyanolyan „társági indokoltaságú”, mint amilyen az „általános irodalomtudománnyal” dúsított s az irodalom *mellett* önálló diplomát adó képzési forma. A *Javaslat* szerzőjének éppen azt kellett volna indokolnia, hogy az általános irodalmi bölcsészképzés mellett milyen jogosultsága lehet az általa adott programnak. A határkérdéseket és legitimációs igényeket nem az esztétikával, hanem az általános egyetemi irodalomoktatással szemben kellett volna felvetnie. Ha a korszerűsített „művészettudomány” szak például „modern

⁴ Ekkoriban még csak Hermann István fordításában és bevezető tanulmányával volt hozzáférhető *Az ítélőerő kritikája* (Akadémiai, Budapest, 1966.); s a *Harmadik Kritikáról* magyarul elérhető, gyakorlatilag egyetlen szakirodalom Valentyin Ferdinandovics Aszmuusz *Immanuel Kant* (ford. Rozsnyai Ervin. Gondolat, Budapest, 1982.) c. művének hetedik fejezete volt. – *A szerk.*

irodalomtudomány” specializációt tesz lehetővé, akkor mit fognak tanulni az „egyszerű” szakosok? Alexandriai irodalomtudományt? *Philologia sacrát*? Miért keveredik továbbá a *Javaslatban* a *szak* és a *tanszék* fogalma?

Úgy gondolom, ilyen kérdésekre kellett volna a *Javaslat* szerzőjének felelnie, ám ezeket elkerüli, s helyettük az esztétikát ostorozza. Ez persze szíve joga, amint az avított tudomány kedvelői is mondhatják, Karinthyt módosítva:

És ha neked ez nem képez művészet[tudomány]t
Kedves Ernő: hát akkor nem művészet[tudomány]
(*Nihil*)

A „ki a korszerűbb” firtatása helyett ez a belátás alapját jelenthetné a művészettudomány szak átalakítását célzó szakmai megbeszélésnek is. Magam ebben örömmel vennék részt, s remélem korszerűtlen megjegyzéseimmel nem zártam ki ezt a lehetőséget.

Budapest, 1991. február 19.

„...azért mégsem kell megégetni őket”:

Voltaire „antiszemizmusáról”

Az ókori zsidó nép, helyesebben: „a zsidóknak nevezett arabok csavargó hor-dája” „erőszakkal kaparintott meg egy kis országot, oly utálatos fosztogatások és kegyetlenségek árán, amely példa nélkül álló a történelemben”. E területhez pont annyi joguk volt, mintha ma Londonra tartanának igényt. Soha semmit nem találtak ki, mindent csak plagizáltak. Erkölcsaik fertelmesek, történeteik olvasása megrontja a fiatal lányokat. Babonával is ők fertőzték meg a világot. Igaz, embert nem esznek: „Ez az egyetlen dolog hiányzott Isten népéből ahhoz, hogy a földkerekség legutálatosabb népe legyen.” A zsidókban „a világ legtudatlanabb és legbarbárabb népére ismertek: a legpiszkosabb fősvénységet a legundorítóbb barbársággal kapcsolják össze, és leküzdhetetlen gyűlölettel vi-seletnek a népekkel szemben, amelyek megtűrik őket s akiből meggazdagodnak.” Majd következnek a híres szavak: „azért mégsem kell megégetni őket”.

Az idézetek Voltaire-től származnak, és még jócskán lehetne folytatni a sort. 1942-ben Párizsban kisebb kötetet állítottak össze efféle megnyilatkozásaiból, sejthető céllal. A felvilágosodás századának fiai sokszor nem válogattak a kife-jezésekben, ha Isten választott népe került szóba.

Igazán meglepővé akkor válik a dolog, ha Voltaire tolla alól kerülnek ki ilyen szavak. Kevés ember tett ugyanis annyit a vallási türelem terjesztéséért, mint ő. A tolerancia apostolának megvetést árasztó szavai ugyancsak zavarba hozták az utókort. S amint ez lenni szokott, minél fogósabb a rejtély, annál képteleneb-bek a magyarázatok. Voltaire gyerekkori traumáival hozakodnak elő, s volt, aki megkockáztatta a feltevést, Voltaire maga is zsidó volt. Mondták azt is, hogy a filozófus sikeres üzleti spekulációi miatti szorongásait hárítja e kijelentésekkel. A zavarra jellemző, hogy *Filozófiai ábécéjének* zsidókra vonatkozó szócikkét a XIX. század nyolcvanas éveitől rendre kihagyták az újabb kiadásokból.¹ Meg nem történtté persze nem tehető a dolog. Kivált azért nem, mert a témát sokféle szem-pontból lehet hasznosítani. Hivatkoznak rá antiszemiták: ha még a tolerancia bajnoka is így beszél, akkor – úgymond – lehet valami a dologban. De az európai

¹ Voltaire: *Filozófiai ábécé*. Vál. Réz Pál. Ford. Gyergyai Albert és Réz Pál. Kossuth, Budapest, 1996. – E magyar kiadás is egy válogatás, nem szerepel benne ez a szócikk (értelemszerűen a korábbi, rövidebb magyar kiadásban sem, vö. Voltaire: *Filozófiai ábécé*. Ford. Gyergyai Albert. Phönix, Budapest, 1944.) – A szerk.

240 felvilágosodás programját is rossz hírbe lehet hozni Voltaire zsidóellenességének emlegetésével. Léon Poliakov, az antiszemitizmus történetének kutatója, a „tiporjátok el a gyalázatost” jelszavában egyenesen századunk tömeggyilkosságainak előjátékát látja.² Mások „csak” a tolerancia elvének tarthatatlanságát látják bizonyítva a nagy francia antiszemitizmusában. Nem érdektelen tehát fölvetni a kérdést: mit kezdjünk ezzel a kínos örökséggel?

Mindenekelőtt tudni kell, hogy Voltaire nem csupán a zsidó népet illeti megvető szavakkal. Noha nem hiányzik belőle a „francia büszkeség”, 1764-ben pamfletet ír a „barbár franciákról”, s a *Filozófiai ábécé*-ben, ahol hemzsegek a zsidókat sértető mondatok, azt is olvashatjuk, hogy „alapjában véve nincs kegyetlenebb nemzet, mint a francia”. Aligha volt olyan nép vagy vallás, amely ne részesült volna csípős nyelvének áldásaiból. Kijelentései súlyát ez egy fikarcnyival sem csökkenti, de így más lesz az akusztikájuk, kivált, ha összehasonlítjuk a modern antiszemitizmus „monomániájával”.

Amint érdemes megkülönböztetni a XIX. században létrejött politikai antiszemitizmust és a korábbi, vallási alapokon nyugvó antijudaizmust. Ez utóbbi sem bocsánatos hajlandóság, de a két attitűd eltérő következményekkel jár. A fajelméleti keretekben gondolkodó antiszemitizmus a gazdasági és politikai hatalommal kapcsolja össze a zsidóság fogalmát, amiről a teológiai kategóriákban fogalmazó antijudaizmus esetében nincs szó. A mérvadó keresztény hagyomány szerint a zsidó nép helyzete isteni döntés következménye, s Istennek további tervei vannak választott népével, melyek politikai eszközökkel történő keresztetése, netán valamiféle „végső megoldás” kigondolása még a leggonoszabb antijudaizmus talaján is elképzelhetetlen. Voltaire zsidóellenessége e keresztény antijudaizmus öröksége, még akkor is, ha – paradox módon – éppen az egyház elleni harcában válik különösen élessé.

„Az önök vallása több rosszat tett az emberi nemnek, mint a világtörténelem Atilái és Tamerlánjai: lealjasította a természetet” – írja a spanyol főkamarsnak. Ezek is súlyos szavak, keresztényellenesnek azonban azért nem érdemes nevezni őket, mert Voltaire élesen megkülönbözteti egy vallás eredeti intencióit és azok gyarló emberi megvalósítását. „Nem vagyok keresztény – hogy jobban szeresselek”, írja Istenhez fordulva. A kereszténység kritikája azon alapul, hogy az egyház szembefordult a vallás – Voltaire-nél: a természetes vallás – alapértékeivel. A teremtő tisztelete és az embertársak iránti testvéri szeretet helyett önző érdekeket szolgál, térítési kórság és mániákus üldözési hajlam jellemzi. S ne feledjük, Voltaire korában e hajlam véres tettekben nyilatkozott meg. A zsidó népet érintő megjegyzései éppen a keresztény egyház bírálatának keretében hangzanak el.

Voltaire ugyanis szoros kapcsolatban gondolja el a zsidó és keresztény választ. A bibliai hagyomány egységén alapulnak bíráló megjegyzései is, amelyek

² Vö. pl. Léon Poliakov: *Histoire de l'antisémitisme*. Calmann-Lévy, Paris, 1955. – A szerk.

e tradíció értelemellenességét, a babonát és a fékezhetetlen türelmetlenséget, a fanatizmust veszik célba. A zsidóság hol a kereszténység rossz szellemeként, hol pedig példaadó mintájaként jelenik meg. A babona hagyományosan a zsidó nép jellemzője, ám ha Voltaire úri kedve úgy tartja, akkor a monoteizmusban is kimutatja a sokistenhitet, csak azért, hogy a keresztény egyház elvakultságával szemben a tolerancia példájaként szerepeltethesse a zsidó vallást.

A két vallás közti összefüggésről írja: „Ha szabad volna vallási kérdésekben következetesen okoskodni, arra lyukadnánk ki, hogy mindnyájunknak zsidóvá kell lennünk, hiszen megváltónk, Jézus Krisztus, zsidónak született, zsidóként élt, zsidóként halt meg, és határozottan azt mondta, hogy ő a zsidó vallást teljesíti be.” Ez az összetartozás Voltaire számára persze azt is jelenti, hogy a két hagyomány torzulásai ugyanolyan gúny és ironia tárgyai. Ez persze nem változtat azon, hogy amit Voltaire a zsidóság jellemzőjének gondol, az nála sem több, mint szép hagyományokra visszatekintő előítélet. Perdöntő azonban az idézet folytatása: „De ennél is nyilvánvalóbb, hogy kölcsönösen türelmesnek kell lenni egymással, hiszen gyarlók vagyunk valamennyien és könnyelműek, változékonyak és tévelygők.”

E mondatok adják a kulcsot a talány megfejtéséhez, miként férhet meg egymással Voltaire-nél a zsidó népet érintő előítélet és a vallási türelem hirdetése. A „mégsem kell elégetni őket” mondat a XX. században végképp elveszítette ironikus jelentését. Voltaire-nél azonban pusztán arról volt szó, hogy a tolerancia olyan kötelesség, amely független a másik emberre vonatkozó véleményünktől, még akkor is, ha netán igazunk van. Hacsak nem fanatikussal van dolgunk, akinek nem jár ki a türelem, hagyni kell, hogy a másik saját normáinak megfelelően éljen. Voltaire-nél ez persze éppenséggel nem azt jelenti, amit ma úgy mondanak: „tartsuk tiszteletben mások szokásait”. Ellenkezőleg: legyünk tiszteletlenek akár, de hagyjuk békén a másikat. Ma a toleranciát valamiféle belső meggyőződésnek, a többiek, „a másság” iránti szeretetnek óhajtanánk elgondolni. Ebből aztán mindenféle konfliktus származik: jaj, szeretnem kéne a másikat, de ez az istennek se megy. Ezért aztán színlelünk is eleget. Voltaire toleranciafogalma nem követeli meg a képmutatást. Élesen fogalmazva: felfogásának előnyeit éppen az az „antiszemizmus” mutatja, amelyet a vallási türelem ellen szokás felhozni. Bármennyire rossz is a véleménye a zsidókról, ez nem gátolja meg abban, hogy szót emeljen üldözésük ellen. Türelmefelfogása védelmet biztosít neki – még saját magával szemben is. Ezért írhatta Réz Pál: Voltaire-ben az „egymásnak ellentmondó állambölcseleti eszmék kitűnően megférnek a határozott radikálizmussal a szabadságjogokért folytatott politikai küzdelemben”.

A nagy francia *Enciklopédia* a toleranciát a gyengék erényeként jellemezte. Voltaire is így gondolja a dolgot, hangsúlyozva, hogy e gyengeség kivétel nélkül minden ember sajátja, ezért a türelem mindenkivel szemben kötelesség. Mi több, a tolerancia kikényszeríthető, sőt: kikényszerítendő. A felvilágosult monarchia törvényekkel bírja rá az alattvalókat a türelem gyakorlására. S amíg

242 van ilyen uralkodó, addig olyan gonosz véleményünk lehet a másikról, amelyet csak akarunk. Voltaire türelemfelfogásának az az előnye, hogy nem igényli a társadalom tagjainak tömeges támogatását.

Ez az előny azonban könnyen visszájára fordulhat. Mert nemcsak a tolerancia, de az előítélet is az emberi gyengeségen alapul, természetünk változásában pedig Voltaire szerint nem reménykedhetünk. S ha az előzőekből láthattuk, hogy Voltaire saját előítéletei nem állnak ellentétben vallási türelemről vallott nézeteivel, most láthatjuk elképzelései súlyos következményeit. Ha a tolerancia úgy érvényesül, hogy érintetlenül hagyja az előítéleteket, akkor az intézmények megrendülésekor az addig kordában tartott gonosz szellemek könnyen elszabadulhatnak. Úgy tűnik, a zsidóság európai emancipációja részben öröklő a voltaire-i toleranciafelfogás e belső ellentmondását. Ennek a hagyatékknak azonban már semmi köze Voltaire zsidó népet érintő megjegyzéseihez. Itt már a modern európai társadalomfejlődés ellentmondásairól kellene szólnunk, tudatosítva, hogy az ember gyengeségei még az olyan nagy egyéniségekben is megmutatkoznak, mint Voltaire. Nem érdemes makulátlan hősokeket keresni a történelemben. Az persze más kérdés, hogy a szerzót, akitől el lehet tanulni e „deheroizáló” történelemszemléletet, megint csak úgy hívják: Voltaire.

(1994)

Levelek

Censura Endreae

Endre, lelkem,
két perce olvastam el a dolgozatodat, nagyon nagy örömmel.¹ Sokat is tanultam belőle, de ami a legrosszabb, elindította az agyamat. Úgyhogy, ha most nem fegyelmezem magam, akkor nekiállok Berkeley-t, Burke-öt, Diderot-t olvasni stb... S akkor jön az, amit már ismersz, se a magam már elkezdett dolgát nem csinálom, sem neked nem válaszolok. Ezt belátván gépre pattantam, s elkezdtem írni ezt az első választ. S ha lesz, akkor küldöm a másodikat is. De ez a második már csak arról szól, ami *nekem* jut eszembe a te munkáddal kapcsolatban.² S ekkor már csak *ürügy* leszel. Úgyhogy ne búsulj, ha nem lesz második *censura*. Viszont „ürügynek lenni” szerintem egy dolgozat legnagyobb erénye, ami csak lehetséges, még akkor is, ha szerzőként nem erre vágnék én sem.

Ami cenzori szerepemet illeti, rövid lehetek: *Nihil obstat*. Ha tudod, [küldd] a *Holmiba*, ha nem, a *Jelenkorba*. Pozitíve is megfogalmazhatom mindezt, de ha dicsérnek, mindig olyan gyanakvó-hitetlen arcot vágysz, hogy az embernek elmegy a kedve a lelkesedéstől. Az én hiperkritikai perverzióim miatt pedig semmi rutinom nincs az entuziazmusban. Úgyhogy csak a lehetséges rajongás egy újabb okára utalok. Eddig is kitűnően elemeztél, de most már egyre jobban élvezem a szintéziseidet (pl. az „E sokat idézett” kezdetű bekezdést³). Úgyhogy látom magam előtt a címlapot: Szécsényi Endre: *Ízlés és kritika. A XVIII. század angol esztétikája*. 2005. (No jó, 2006, könyvhét.) (Item: Burke-öt kb. egy hónap

¹ Ez a szöveg később megjelent: Szécsényi Endre: „A láthatatlan esztétikája: George Berkeley és Edmund Burke a nyelvről”. *Holmi*, XVII. (2005), 6. 668–688. – A szerk.

² E második válasz nem érkezett meg. – A szerk.

³ Vö. Szécsényi: i. m. 682. – „[Joseph] Addisonnál még a newtoni fizika világát kellett az esztétikai képzeletnek megszépíteni, lakályossá varázsolni. A politikus Burke-nél a társadalmi-politikai világot kellett az erkölcsi képzeletnek megszelídíteni: benne a szív és az értelem egységét megteremteni. Időben kettejük között Berkeley-nél – ebben az összevetésben – a látás érthető világát kellett a láthatatlan misztériumok szavai keltette érzelmeknek a keresztény hit szférájává tenniük: a passzív észlelés szépségét az aktív és hathatós meggyőződés fenségeseivel kiegészíteni és megformálni. Ezzel együtt Addisont és Burke-öt a dolgokat átlényegítő szép látszatra hivatkozásban szembeállíthatjuk az *Alciphron* hetedik beszélgetésében a szavak fenségére utaló Berkeley-vel, de csak akkor, ha – mint a fenti példában – Burke késői politikai írásaiból idézünk.” – A szerk.

246 alatt gyönyörűen lefordíthatnád, mielőtt még valaki neki nem áll – ha már meg nem tette.⁴)

[...] Az én szempontomból a legnagyobb baj a dolgozatoddal, hogy objektíve és szubjektíve is roppant fontos témát érint. Gondold meg, hogy a dionüszoszi/apollóni különbségtévese egyértelműen kimutatható módon a látás és hallás schopenhaueri differenciájából nő ki (lásd Nietzsche elődolgozatát *Dionüszoszi világszemlélet* címmel). Schopenhauer pedig folyamatosan Berkeley-ra hivatkozik mint elődre. De nem is ez a fontos, hiszen Schopenhauer inkább visszafelé látja fontosnak az írt (bocs, majdnem angolt írtam). Viszont saját rendszere tényleges kialakulása szempontjából döntő jelentőségű volt saját látásról és a színekről írott tanulmányának. Az egész látás/hallás kérdéskör végső soron a tér és idő metafizikai problémájával függ össze (pl. Lessingnél bizonyosan), ami történetileg még jobban megágyazza a problémát. Úgyhogy egy következő dolgozatban a helyedben visszatérnék Berkeley metafizikai előfeltevéseinek explikálására, amely elől itt elégánsan s indokoltan kitértél. Ráadásul lehet, hogy a látványosan eltérő háttérontológiák a két ír különbségét is kiemelnék. Ugyanis ez a dolgozatod – hangsúlyoznám, ez nem hibája – a felfedezés örömeiben a hasonlóságot hangsúlyozza, de elképzelhető, hogy gazdagabbá tenné a szempontokat, ha a meglévő azonosságok alapján az eltéréseket is kidolgoznád.

Ennek a munkának elvi jelentősége is lehetne, hiszen segítene megérteni „vallási” és „esztétikai” viszonyát. Ez annál is fontosabb, mert ha jól látom, szinte minden eddigi munkádnak valahogy ez van a középpontjában, ahogyan ez az egész korszak – szerintem – legizgalmasabb kérdése is. Ha jól emlékszem, már a doktorid kapcsán beszélgettünk arról, hogy az „esztétikai” ebben a kontextusban visszavetített fogalom, ami egyebek mellett annyit tesz, hogy amikor elkülönítjük egy adott szerzőre vonatkoztatva pl. az „esztétikai képességet”, akkor a vonatkozó alanyunk e jegyről ebben az értelemben nem volt tudomása. Szóval nem esztétikaiként tudott e képességről. Ezért például nem tudja, hogy álláspontja egészében véve hogyan viszonyul a vallásihoz.

De itt egy másik probléma merül fel: dolgozatodban a vallási jelentéstartalma erősen közeledik az esztétikaihoz, részben esztétizálódik a teológia, részben pedig teologizálódik az esztétika. Lehet persze, hogy történeti értelemben éppen ezeknek az egyidejű „izálódásoknak” vagyunk a tanúi, de erre valamiképpen reflektálni kell (nem győzöm hangsúlyozni: *majd, később*, ha ez a dolgozat már megjelent). Ugyanakkor elgondolható itt egy olyan szempont, ami – ráadásul – segít pontosítani az esztétikai tartalmát. Vagy általánosabban: elképzelhető, hogy a vallásitól való differenciálódás folyamatában nyer önálló tartalmat az esztétikai. Ilyeneket csak a szekularizációs tézis alapján szokás mondani. De

⁴ Megtette, időközben meg is jelent: Edmund Burke: *Filozófiai vizsgálódás a fenségesről és a szépről való ideáink eredetét illetően*. Ford. Fogarasi György. Magvető, Budapest, 2008. – A szerk.

⁵ Friedrich Nietzsche: „Die dionysische Weltanschauung”. In *Nietzsche's Werke (Grossoktavausgabe)*. 19 Bänden. Naumann, Körner, Leipzig, 1901–1913. IX, 85–99. – A szerk.

most nekem mégis kedvem támadt rá, mivel a dolgozatod alapján úgy látom, hogy nem kell hinni egy általános szekularizációban ahhoz, hogy értelme legyen az iménti általánosításnak. Durván fogalmazva: az „esztétikai” az, amikor a láthatóból, a látható átszervezésével (művészet) vagy a láthatóval szemben új beállítódásban (esztétikai tapasztalat) próbáljuk kipróbálni azt (is), amit Berkeley a láthatatlanból. Az ő programja ennél fogva nem egyszerűen különbözik az esztétikaitól, hanem egyenesen antiesztétika, legalábbis ami kimenetelét illeti. (Az általad jelzett egyoldalú Shaftesbury-olvasat és -bírálat éppen ebbe az irányba mutat, az ízlésfogalom kritikájáról nem is beszélve.⁶) Mint látod, a nagy dicséretből kibontakozhat a dolgozatod által feltárt helyzet ellentétes interpretációja is. Tanulmányod végén szerepel: a „vallási és/vagy esztétikai” formula. Én az „és/vagy”-ot egyszerű „vagy”-ra (rosszabb hangulatban: „vagy-vagy”-ra⁷) cserélném. Ami nem zárná ki, hogy nem lehetne – és kellene – az így önállósodott esztétikai vallási relevanciájára rákérdezni Burke-nél. Ebből tehát a te dolgozatodéval ellentétes értelmezés indulhatna, ahol a különbségen lenne a hangsúly, de hangsúlyoznám, hogy egyáltalán nem vagyok biztos ennek az interpretációnak a kivihetőségében, másrészt csak azokon az összefüggéseken épülhet, amelyek a te dolgozatodból derültek ki (legalábbis nekem).

Vizsont érdemesnek tartom, mindentől függetlenül, ha végiggondolnál – saját interpretációd keretében – három dolgot. Az egyiket magad is érinted, de egyszer félretolod, másszor pedig történeti sort formálva csökkented a jelentőségét. Az utóbbi megjegyzés az Addison-részre vonatkozik, ahol nagyon meggondolkodtató mindaz, amit mondasz, de érdemes lenne csinálni egy ellenpróbát. Már abban sem vagyok biztos, hogy a látható világ „sivár térség” Addison számára.⁸ De a költészet valamiféle *paragone*-kontextusban való fölértékeléséből még nem következtetnék a látható világ leértékelésére. Igaz, nincs lelki szemem előtt a szöveg, de megnézném, hogy igaz-e, amit mondasz a természeti szépségre vonatkoztatva. Végül is, ha már játszol a kép szóval, akkor megemlíteném: itt mégiscsak az *imagination* gyönyöreiről van szó... [...]

Még azt sem tartanám elképzelhetetlennek, hogy a szó képzeletre gyakorolt közvetlen hatása az, ami a normális látvány esetlegességével szemben előnyt ad

⁶ Vö. Szécsényi: i. m. 68o. „Crito mondja [elítélően] az *Alciphron* harmadik beszélgetésében: Cratylus (azaz: Lord Shaftesbury) célja az volt, »hogy a szépség és a báj valóságát állítsa az erkölcsi és a természeti tárgyakban egyaránt, hogy demonstráljon egy ízlést, amelyről azt gondolja, hogy hatásosabb, mint az alapelv; hogy ugyanazon az alapon ajánlja az erkölcsöket, mint a modorokat [manners], s így éppen arról a fundamentumról mozdítsa elő a filozófiát, amelyet kellemesnek és csiszoltnak neveznek.«” (Uo. 679., 18. j.) – A szerk.

⁷ Uo. 688. – „[A] (be)látható másodlagossá válik a láthatatlanhoz képest, miközben sem Berkeley, sem Burke nem követi a hagyományos negatív teológia stratégiáját: az istenség vagy a fenség nem kerül az emberi szférától végtelen távolságra. Ellenkezőleg. Az ember számára a látvány és mentális kép nélküli szavak összetéveszthetetlen hatása közvetlen élmény lesz: vagy vallási, vagy esztétikai.” (Az első változatban: „vallási és/vagy esztétikai” szerepelt az utolsó tagmondatban.) – A szerk.

⁸ Vö. Joseph Addison: „A képzelőerő gyönyörei”. Ford. Gárdos Bálint. *Jelenkor*, L. (2007), 11. 1184–1209. „A dolgok meglehetősen sivár látványt nyújtanának, ha valódi alakjukban és valódi mozgásukban látnánk őket.” (Uo. 1191.) – A szerk.

248 a *jól formált* nyelvnek. Mert nem biztos, hogy általában *a* hangnak vagy a hangzó beszédnek van meg ez az előnye, hanem – rajtad keresztül idézve Addison – a szavaknak, „amikor jól vannak megválogatva”. S ez a költői nyelv, a művészet stb. esete, nem általában a nyelv... Hasonlóképp lehet ez a látással is. Az energikus beszéd viszont éppen képtermelő beszéd. Ha tehát a rosszabbik sejtésem igaz, akkor az Addison–Berkeley kapcsolat gyengébb, mint állítod, viszont csuda jó az Addison–Burke drót. Őket viszont eltávolítja, hogy Addison még egyáltalán nem „a kép nélküli gondolkodás pszichológiájának” képviselője (ha jól emlékszem), ami aztán Berkeley és Burke között létesít kapcsolatot. Furcsa *liaisonok* ezek.

Az eddigi problémával függ össze az, amit felvetettél és félretoltál. A 20. lábjegyzetben kerül szóba a szavak emocionális hatásának retorikai hagyománya.⁹ Amíg csak retorikáról van szó, jogos a csupasz említés és az elhalasztás (*différance*, *pace* Derrida). Ám ez a retorikai kérdéskör a XVII. század második felétől eminens filozófiai kérdéssé válik, kivált karteziánus alapon. Tehát nem csupán annak a technikai kérdéséről van szó, hogy hogyan lehet a gondolatot nagyobb energiával közölni (ez lenne a retorika), hanem az, hogy miként lehetséges *egyáltalán*, hogy egy gondolat energiává váljék, hogyan ébreszthet egyáltalán érzelmet az ismeret, s legfőképpen: miként határozhatja meg az *akaratot*. Az iskolafilozófiában [Christian] Wolfftól kezdődően ez az „eleven ismeret” kérdése.

Ma már úgy látom, hogy a XVIII. század közepén kétféle esztétika indul el. [Alexander Gottlieb] Baumgarten „kognitív” programjával szemben [Georg Friedrich] Meier (és [Moses] Mendelssohn) „volitív” esztétikája, ez utóbbi középpontjában az eleven ismeret kategóriájával. Tanár bácsi most kezd el vizsgálni a páciens helyett..., úgyhogy ezt abbahagyom. De a *te* esztétikatörténeti programodban is érdemes lenne átgondolni, hogy az, ami ebben az írásodban egy teológailag vagy esztétikailag elkülönített „láthatatlan világ” *sajátos* problémájaként jelenik meg – tehát a nem jelentésteli, de emotíve gazdag nyelv vagy kommunikáció problémája – voltaképpen már a látható világban és a jelentéssel bíró szavak esetében is felvetődik. Itt is fontos a „*lively operative principle*”,¹⁰ hacsak nem vagyunk meggyőződve e világ érdektelenségéről. Vagy éppen nemlétéről? Mintha ez utóbbi stimmelne is Berkeley-nél?

⁹ Vö. Szécsényi: i. m. 682., 22. j. – *A szerk.*

¹⁰ Vö. uo. 677–678. – „[L]ehetségesek jelentéssel bíró jelek, amelyek nem reprezentálnak semmilyen ideát, mégis alkalmasak arra, hogy »szabályozzák és befolyásolják akaratunkat, szenvedélyeinket vagy viselkedésünket«. E szavak tehát a hallgatóra tett erőteljes és alapvetően emocionális hatásukkal igazolhatók. Ezért az ember nyugodtan »...hihet a Szentháromság tanában, ha megtalálja kinyilatkoztatva a Szentírásban, hogy az Atya, a Fiú és a Szentlélek – az Isten, s hogy azért csak egy Isten van, még ha nem alkot is lelkében semmilyen absztrakt vagy elkülönült ideát a háromságról, a lényegről vagy a személyről. Hiszen a Teremtőről, a Megváltóról és a Megszentelőről szóló tanítás megfelelő benyomásokat tesz a lelkére, szeretetet, reményt, hálát és engedelmességet kelt fel benne, s ezáltal egy eleven hatásos elvvé [*lively operative principle*] válik, amely befolyásolja életét és tetteit, egyezően a hit megőrzése iránti, egy kereszténytől elvárható, hajlandósággal» [- írja Berkeley az *Alciphronban*].” – *A szerk.*

Amint egy további kérdésem lenne vele kapcsolatban: mit kezd Berkeley a nyelv *fizikai* természetével, a hanggal és egyebekkel? Úgy látom (úgy hallom?), ez egy hangtalan, testtelen (vagy testetlen) nyelv. Ezért közvetítheti a misztikus tapasztalatot? A látás miért nem teheti ezt meg? Stb. Miért fontos ez? Rövidre fogom. Az esztétika mégiscsak kötődik valamennyire a szenzitív és szenzibilis kifejezésekhez. Nem csupán etimológiailag. Tartalmilag fontos, a modern *filozófia* az érzékelhető és az intellektibilis konceptuális ellentétében veti fel kérdéseit. (Az oppozíció természetesen jóval régebbi.) A látás és a hallás egyaránt az érzékelhető világra utalja az embert, hacsak nem egy [Emanuel] Swedenborgról van szó. Vagy Berkeley-ről is? Hiszen a látható / láthatatlan világ ellentéte nem írható át az érzéki / értelmi világ ellentétévé. A *filozófiából* az előbbi fogalompár el is tűnik, a *teológiában* ezer okból marad. Hogy nem írható át, az az előbbi példából is sejthető. Ha a beszélt (nem látható) nyelvet a láthatatlan világhoz kapcsoljuk, mit kezdjünk érzéki természetével? Mert ha az nem akadály a kapcsolatnak, akkor miért akadály a látás esetében. (S melleleg: ha a látás is nyelv, a beszéd is nyelv, akkor mi a különbség kettejük között?)

S a harmadik megjegyzésem is e problémához kapcsolódik, immár Burke oldaláról. Ha ugyanis erőlteted a látható / láthatatlan (szóbeli) és az érzéki / intellektibilis ellentét kölcsönös megfeleltetését, akkor esetleg olyasmit is *látsz*, ami nincs ott. Biztos vagy abban, hogy a burke-i fenséges, pusztán azért, mert a „*dark and gloomy*”¹¹ a tárgya, kilép a *látható* világból? A sötétet, a homályosat valóban nem *látjuk*? Nem hiszem, hogy külön kellene érvelnünk, hogy ez bizony még mindig a látásérzékelés világába tartozik. Kérdés, valójában mi a helyzet Burke-nél? Szerintem ezt érdemes lenne átgondolnod, mondom ismét: egy *következő tanulmányban*.

[...]

Szóval, immár végképp elfáradtam. Legyél jó, és írd minél többet, legalább tudok jókat olvasni,

Laci

Moszkva, 2004. október 11.

¹¹ Vö. Burke: i. m. 97., 98. és 150. – A szerk.

Levél Radnóti Sándornak¹

Kedves Sándor,

Remélem nem érted félre hosszabb hallgatásomat, de részben az történt, ami várható volt, részben pedig az, ami nem. [...]

A hosszabb hallgatásnak azonban te vagy az elvi oka. Már mint szerzői minőségemben. A három tanulmányt² először Winckelmann útmutatását követve,³ Zensori éneket elfojtva *Schüler*ként olvastam végig egyhuzamban, és nagyon örültem nekik. Magamon is meglepődtem, hiszen már régen olvastam ilyen kitartó és koncentrált érdeklődéssel és őszinte élvezettel teoretikus szöveget. Nietzsche azt mondaná, hogy ez valamiféle „*Genesung*” jele, de szerintem – szokása szerint – csak elkiabálná a dolgot... Úgyhogy csak köszönettel tartozom neked, nemcsak a szellemi izgalomért, hanem azért is, mert hosszú idő után újra ráébredtem, hogy az én hazám – nem, nem a görög antikvitás, hanem – a XVIII. századi modernitás. *Po vengerszki*: a felvilágosodás. Ráadásul úgy, hogy abba még Winckelmann is beletartozik, bármennyire törekszel is időnként ez utóbbi ellentétét bebizonyítani. Merthogy Winckelmannod időnként olyan, mint Dilthey hőse: „*Lessing dagegen ist unseres Geschlechts. [...] Ja uns dünkt, daß ein Mann seiner Art unter uns besser, weit besser befunden hätte, als in der engbrüstigen Epoche, in welcher er aufwuchs.*”⁴ Ezt az állításomat rövidesen enyhíteni fogom, mégpedig nem is udvariassági okokból. Az elkészült fejezeteket ugyanis részben éppen a te Winckelmann-nal szembeni identifikációs „feszültségeid” teszik igazán érdekessé.

A múltkori levelemben valami olyasmit írtam, hogy egyet nem érteni is szeretek veled. Úgyhogy az első olvasás után a másodikat „Zensor”-ként kezdem, noha nem azért, hogy „emeljek vagy sújtsak”. Inkább csak néhány részlet

¹ E levél Radnóti Sándor készülő Winckelmann-kötete (*Jöjj és láss! A modern művészetfogalom keletkezése – Winckelmann és a következmények*. Atlantisz, Budapest, megjelenés alatt) egyes fejezeteinek kommentárja. – A szerk.

² Az „Identifikáció” (II.), az „Autopszia” (III.) és az „Eredetiség” (V.) c. fejezetek első változatáról van szó. – A szerk.

³ Johann Joachim Winckelmann: *Geschichte der Kunst des Altertums*. Vollständige Ausgabe. Phaidon, Wien, 1934. 180.

⁴ Wilhelm Dilthey: *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin*. Philipp Reclam jun., Leipzig, 1988. 20.

252 tisztázásában akartam neked segíteni. De – amint ez várható is volt –, ahogy haladtam előre, egyre jobban kezdtem belebonyolódni hol fontos, hol egészen mellékes tárgyi kérdések elemzésébe, ami nálam azzal jár, hogy sokadszorra is elkezdtem újraolvasni „a” XVIII. századot, metafizikáستul, fízziológiaستul meg utazási irodalmastul. Arról nem is beszélve, hogy Winckelmann ugyan még csak-csak megfordul esetenként a kezemben, de a hozzá kapcsolódó speciális szakirodalom már régóta nem. Ráadásul, mint majd látni fogod, a rendes Winckelmann-kiadások sincsenek meg, nemcsak nekem, de félek, egész Moszkvában sem. Márpedig ez az én egyik alapbetegségem: a perfekcionizmussal elegy autopszia-kór. Ha majd megírod a „saját szemmel látás” teljes és enciklopédikus történetét is, akkor légy szíves kisebb fejezetet szentelni annak a patológikus változatnak is, amelyik képtelen úgy olvasni egy szöveget, hogy ne nézzen utána *azonnal* az abban szereplő legkisebb idézetnek is, s kínok-kínját éli át, ha ezt nem teheti.

De hát nem tehetem, mert akkor sosem menne neked levél... [...] Ezt belátva elkezdtem, immár sorról-sorra, újraolvasni a szöveget. Ráadásul elköttem azt az ostobaságot, hogy printertakarékossági okokból az első tanulmányt – mivel a leveledből arra következtettem, hogy az elküldött teljesen azonos a megjelenttel – a Ludassy Marinak szentelt kötetből kezdtem olvasni.⁵ Ahol ott áll a West-hivatkozás, s már első olvasásnál elszégyelltem magam, hogy nem emlékeztem, s a levelemben én „hívtam fel a figyelmed” rá. Viszont én a *kötetben* ezt láttam: „Följegyezték, hogy a fiatal festő, Benjamin West 1760-ban – amerikai volt, találkozhatott indiánnal, de talán még valószínűbb, hogy olvasta már Winckelmann öt évvel korábbi munkáját – mohikán harcost látott a belvederei Apollónban.” Itt lábjegyzet nyílik: „Vö. Francis Haskell & Nicholas Penny: *Taste and the Antique. The Lure of Classical Sculpture 1500–1900*. Yale University Press, New Haven & London, 1994⁴, [1981], 150.”⁶ Ezután én e levél első változatában megérdeklődtem, hogy ez a te kontribúciód-e, vagy a hivatkozott szerzőké. Merthogy problémás. Mert West annyira ismerte az indiánokat, hogy a legendárium szerint az első festékét is tőlük kapta (vöröset és sárgát, a mamája a kéket, összességében tehát a Természet adta – így az én romantikus rousseau-ista forrásom).⁷ Aztán az indiánnal való hasonlóságnak nem a gyorsaság – mint Winckelmann-nál – az alapja, hanem – többek között – az új tartása és a kilótt nyílveššőt követő tekintet, a testtartás (*attitude*). Bár az idézett hely tényleg autopsziára utal – „I have seen them often”, mármint az indiánokat lóđözni –, de Winckelmann biztos nem lehet a forrás, hiszen vonatkozó műve angolul csak 1765-ben, tehát

⁵ Radnóti Sándor: „Miért kell utánozni a görögöket?” In Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság értelme – az értelem szabadsága. Filozófiai történeti és eszmetörténeti tanulmányok*. Argumentum, Budapest, 2004. 251–268. – A szerk.

⁶ Uo. 260.

⁷ John Galt: *Life, Studies, and Works of Benjamin West*. London, 1820. I, 105.

négy-öt évvel a történet lejátszódása után jelent meg.⁸ Legalábbis a British Library katalógusa szerint. West meg csak amerikaiul tudott.

A poént persze tudod, mint ahogy én is rájöttem, hogy az elküldött változatban észrevetted és átírtad ezt a problematikus helyet. Nos, az ostoba Gadamer-vitában ezt nem értették az én derék ellenfeleim,⁹ merthogy filológia és filozófia ügyében erről a gesztusról és arról a hozzáállásról volt szó, amit a te eljárásod példáz. Kár, hogy mindezt nem lehet nyilvánosan elmesélni. Neked pedig, úgy tűnik, semmi értelme sem volt. Ha mégis megtettem, csak azért, hogy – ha nincs még meg – neked ajándékozhasam Galt alábbi mondatát arról, hogy B. West Rómában folyton kijárt a Monte Cavallón álló, akkor Pheidiásznak tulajdonított szoborhoz: „*which he never ceased to re-visit day after day with increasing pleasure*” (I, 107). Ezt direkt neked írta a szerző. [...]

Így aztán abbahagytam a cenzorkodást, részben mert az utalásaid teljesen helytállóak, legfeljebb értelmezési vitáink vannak, s így aggályoskodó autopsziám teljesen felesleges, részben pedig azért, mert a szerzővel viaskodó zseniális kritikusnak még a látszatát is kerülni szerettem volna. Ráadásul ez a forma rossz szereposztáshoz vezetett volna, amely részben kellemetlen, részben pedig sima félreértés lenne.

Mégis, hogy megtakarítsam neked a továbbiak figyelmes olvasásával járó fáradságot, felsorolom itt azt a pár apróságot, amelyről úgy gondolom, hogy ki kellene őket javítanod. Az összes többi megjegyzés az interpretációra vonatkozik vagy vonatkozna.

[...]

A harmadik tanulmányban (a tervezett V. fejezetben) elhatárolod magad „[e]gy szigorúan történelmi tanulmány” követelményeitől, s ezzel szemben a te vizsgálódásaidra itt-ott a „kulturfilozófiai” jelzőt használod. A rossz szereposztás, ugye, az lenne, ha én a szigorú tudomány nevében kukacoskodnék, hiszen egyrészt a kukacnak nem túl magas a rangja az esztétikában, másrészt pedig durván figyelmen kívül hagynám a szerzői törekvéseidet. Már ez sem lenne derék dolog, de adott esetben a saját *intentio auctoris*omat is rossz színben tüntetném fel. Ami miatt ugyanis nekem igazán fontosak voltak ezek az írásaid, az a filozófiai reflexió és a „szigorú” történelmi stúdiumok szintézise. A fenti West-utalás a példája annak, hogy – ha már egyszer szóba hozza a történelmet – a filozófiai reflexió is meg kell hogy feleljen bizonyos történettudományi követelményeknek. Önkorrekciód mutatja, hogy ezt te is így gondold. De ez csak a viszony negatív oldala. Pozitíve pedig csak annyit akarok mondani, hogy nagyon sok *történelmet* is tanultam az írásaidból, és várom a Róma-fejezetet, amelyből még többet is fogok okulni. De ha csak *történelmet* akarnék tanulni, akkor ezt nyilván megtehettem volna derék német szerzőket olvasva is, legfeljebb

⁸ Johann Joachim Winckelmann: *Reflections on the Painting and Sculpture of the Greeks: with Instructions for the Connoisseur, and an Essay on Grace in Works of Art*. Trl. Henry Fusseli. The Translator, London, 1765.

⁹ Lásd „A filológia bosszúja II. Válasz két kritikára” c. írást a kötetünkben. – A szerk.

254 nem élvezném a dolgot ennyire. Ezt az élvezetet ugyanis a történelmi szálakat összetartó elméleti reflexió okozza.

S itt kénytelen leszek megint egy kis személyes olvasástörténettel előhozakodni. Csak azért engedem meg magamnak, hogy ilyesmivel untassalak, mert úgy érzem, az autopszia-fejezettel te is az egyik legszemélyesebb szöveget írtad meg, ha ez nem is lesz minden olvasód előtt nyilvánvaló. Én viszont ilyennek látom, s ha én magam is nem hozakodnék elő a személyes farbával, akkor olyan érzésem lenne, mintha kulcslyukon leselkednék. Persze nem privatizálni akarok. A te Winckelmannod egy „egzisztenciális döntés” és egy „életforma” – igen, a te kifejezéseid – történelmi és elméleti feltételeinek és következményeinek végiggondolására szolgáló modell, és a szöveget én nem tudom úgy olvasni, hogy ne érezném világosan: ehhez a Winckelmannhoz nagyon sok köze van egy Radnóti Sándor nevű empirikus személynek és szerzőnek. A Kisbali László nevű empirikus olvasónak s talán már örökre csak potenciális szerzőnek pedig ehhez az a köze, hogy úgy látja: ő maga is hosszan álldogált ezen az elméleti talajon (R. S.-tól amúgy nem teljesen függetlenül), és most a te szöveget elvileg akár úgy is nézgetheti, hogy milyen művet írt volna, ha egyáltalán írt volna. És ha jó két évtizeddel ezelőtt nem égette volna föl maga mögött az összes teoretikus hidat, és nem indult volna el valamiféle szkeptikusan racionalista, individualista anarchizmus irányába. (A tehetség és a minőség kérdését természetesen ez a „milyen művet írt volna” nem érinti.)

Hogy világosabb legyenek: az olvasás előrehaladtával már erősen érlelődött bennem egy felismerés, és minden megvilágosult, amikor elértem az „autopszia-részben” a következő szöveghez:

Annak a banális ténynek ugyanis, hogy saját szemünkkel ember alkotta ideális képződményeket láthatunk, azaz az ősképek az eminens műalkotások szemléletében mindennapivá válnak, az a következménye, hogy magának a művészetnek világnézeti jelentősége támad.

Nos, ekkor felemeltem a fejemet, majd megszakítva az olvasást elkezdtem lapozni az oldalakat, s csak a lábjegyzeteket figyeltem, mikor bukkan elő Fichte neve. Nem kellett sokáig várnom. Majd utána végigolvastam a winckelmannianizmus öt ismérvéről és alkotórészéről szóló részt, kicsinykét lemerevedtem, s jó két napra abbahagytam szöveg olvasását, cenzorkodásról nem is beszélve.

Ehhez azt kell tudnod, hogy a felvilágosodás esztétikáját tárgyaló minden íráskísérletem bevezetője jó két évtizede a következő idézettel kezdődik (az itt következő fájltröredék kb. tizenöt éves):

I. Bevezető megjegyzések

1. A „művészet elve”

Itt most nem mehetünk bele részletesen művészetelmélet és esztétika – a XVIII. századtól kezdve a világkép egésze szempontjából egyre fokozódó – problémátörténeti jelentőségének elemzésébe. Itt [...] egyedül az érdekel bennünket, hogy megmutassuk azt a társadalmi-történeti alapot, amely ezekhez a kérdésfeltevésekhez vezetett, amely az esztétikának, a művészetre vonatkozó tudatnak világnézeti jelentőséget kölcsönzött, olyat, amilyennel a művészet a korábbi fejlődés során soha nem rendelkezhetett. Ez természetesen korántsem jelenti azt, hogy ugyanakkor a művészet maga is hasonlíthatatlan objektív-művészi virágkort élt volna meg. Éppen ellenkezőleg. Objektíven az, amit ez a fejlődés művészi szempontból létrehozott, eltekintve néhány egészen egyedülálló kivételtől, korábbi művészeti virágkorokkal távolról sem hasonlítható össze. Ami azonban itt fontos, nem is ez, hanem az a rendszerelméleti, világnézeti jelentőség, amelyet a művészet elve ebben a korszakban nyer. [...] Fichte programatikusan és élesen megfogalmazta azt a módszerbeli funkciót is, amelyet ennek az elvnek tulajdonítani kell: a művészet „a transzcendentális nézőpontot mindennapivá teszi”, vagyis a művészetben található meg az, ami a transzcendentális filozófia számára a világmagyarázat – többszörösen problematikus – posztulátumának látszott...¹⁰

Ezek a szavak Lukács Györgytől származnak, amit, ha máshonnan nem, hát abból is ki lehet találni, hogy a szerző – jó szokása szerint – az elméleti tételt kimondva nyomban be is jelenti: alkalmasint nincs módja, tere vagy ideje részletesebb bemutatására és vizsgálatára. Mégis, Lukács György e megjegyzései jelölték ki egykoron azoknak a kutatásoknak a kereteit, amelyek néhány eredményét e dolgozatban próbálok összefoglalni. Nem mintha a szóba jöhető kérdések e megfogalmazásával maradéktalanul elégedett lennék; bizonyos értelemben már a probléma körülhatárolására alkalmazott terminusokat is homályosaknak és félrevezetőeknek tartom, nem szólva a mögöttük álló elméletről. Mégis szükségesnek tartom jelezni a tárgyalandó kérdések „eredetét”...

Eddig tartott az én régi szövegem, amely minden eddigi elképzelésem szerint a felvilágosodás esztétikáját taglaló nagy művem elején fog állni (most már döntöttem: nem lesz ott). Így nem csoda, hogy ezután a lábjegyzeteidben már Lukács nevét kerestem, de itt, s pontosan ebben az összefüggésben nem találtam meg. Pedig a Fichte-parafrázisodnak is köze van Lukácséhoz, ami már abból is látható – ha egyébként az ember teoretikusan teljesen vak lenne és (saját) szemmel látható bizonyítékokat keresne –, hogy az első, még Fichtét nem említő megfogalmazásban ez szerepel: „magának a művészetnek világnézeti jelentősége támad”. Ez abszolúte a lukácsi megfogalmazás, amely – anélkül, hogy jelezné – megváltoztatja a fichte-i szöveget, és a művészetnek tulajdonítja

¹⁰ Lukács György: „Az eldologiasodás és a proletariátus osztálytudata. II. A polgári gondolkodás antinómiái”. Ford. Tandori Dezső. In *Új: Történelem és osztálytudat*. Magvető, Budapest, 1971. 401–402. Az idézett Fichte-hely forrása: Johann Gottlieb Fichte: „Az erkölcsstan rendszere a tudománytan elvei alapján”. (1798) Ford. Berényi Gábor. In *új: Az erkölcsstan rendszere*. Vál. Vajda Mihály. Gondolat, Budapest, 1976. 73–474., 462.: „Amit a művész tesz, azt talán akkor fejezzük ki a legjobban, ha azt mondjuk: a transzcendentális nézőpontot köznapiivá [gemein] változtatja.” (31. §. – Kiemelés az eredetiben.)

256 azt, amit a német filozófus a *művésznek*. Ezt nyilván te is észrevetted, mert amikor ténylegesen és hivatkozva is előkerül az írásodban Fichte, akkor jóval árnyaltabb megfogalmazást alkalmazol, ami hívebben tükrözi az eredeti intenciókat. Anno én fel is akadtam ezen a problémán, s megpróbáltam utánajárni az ügynek, hogy Lukács miért éppen az esztétikatörténetileg leginkább irreleváns klasszikus németnél akarja meglelni az esztétika kulcsát. A következőkben ismét egy másfél évtizedes Kisbali-töredék következik:

Miért Fichte?

Emlékezhetünk, Lukács György Fichte sajátos formulájára hivatkozott, amikor szemléltetni akarta, milyen szerepet játszott a „művészet elve” a XVIII. században, illetve e századtól kezdődően.

Fichte programatikusan és élesen megfogalmazta azt a módszerbeli funkciót is, amelyet ennek az elvnek tulajdonítani kell: a művészet »a transzcendentális nézőpontot mindennapivá teszi«, vagyis a művészetben található meg az, ami a transzcendentális filozófia számára a világmagyarázat – többszörösen problematikus – posztulátumának látszott, méghozzá a maga kész teljességében: a művészet bizonyíték arra nézve, hogy a transzcendentálfilozófiának ez a következménye az emberi tudat struktúrájából szükségszerűen következik, lényegi szükségszerűséggel gyökerezik benne.¹¹

Az idézett kifejezések egy 1798-as Fichte műből származnak, amelynek címe: *Az erkölcsstan rendszere a tudománytan elvei alapján*. A formula kiemelt formában szerepel itt a 31. paragrafusban, ám az eredeti összefüggésből közvetlenül nem olvasható ki az a metafizikai funkció és jelentőség, amelyet Lukács tulajdonít e megjegyzésnek. Az eltérés már akkor is egyszerűen belátható, ha csupán az egész mondatot idézzük: „Amit a művész tesz, azt talán akkor fejezzük ki a legjobban, ha azt mondjuk: *a transzcendentális nézőpontot köznapivá [gemein] változtatja*.”¹² Első olvasásra is észrevehető: amit Lukács György a *művészetnek* tulajdonít, azt Fichte a *művész* teljesítményének tekinti. Ez pedig nem kis különbség, függetlenül attól, hogy miként lehet a „transzcendentális nézőpontot köznapivá [gemein] változtatni”.¹³ A „művész” kifejezésnek az adott kontextusban két jelentése van. Egyrészt hivatás, azaz

¹¹ Lukács: *Történelem és osztálytudat*, 402.

¹² Fichte: „Az erkölcsstan rendszere a tudománytan elvei alapján” (31. §), 462. (Kiemelés az eredetiben.)

¹³ A „gemein” kifejezést a két hivatkozott magyar fordítás eltérően adja vissza (a „mindennapi”, illetve a „köznap” szavakkal); az adott összefüggésben azonban e terminus jelentésében Fichténél meghatározó szerepe van az emberi *közösség* fogalmi elemének. A művész a tudós és a morális néptanító nevelő tevékenységével analóg módon teszi „közössé” vagy „közönséggé”, az adott közösség számára hozzáférhetővé a „transzcendentális nézőpontot”.

az ész céljai előmozdításának különös szociális formája,¹⁴ másrészt sajátos adottságok hordozója és megtestesítője. Ez utóbbi értelemben a művész „széplélek” vagy „lángész”.¹⁵ Mint ilyen tehetség, „teljesen önmagától jön létre”, a természet „ösztönzésére”,¹⁶ azaz a művészt tudatos emberi tevékenység nem képes megteremteni. Fichte „művésze” már csak ez okból sem lehetne annak a „módszerbeli funkciónak” a hordozója, amit Lukács alapján várhatnánk tőle. Hiszen a módszer szorosan kapcsolódik a „létrehozás” és a „szabály” fogalmaihoz. Ám Fichte szerint „a művészetre születni kell”, a szabály pedig „csak fékentartja a lángészt, de nem hozza létre”. Ennélfogva nem is szabad művésszé lenni a „természet akarata ellenére”.¹⁷ Milyen elv, milyen princípium lehetne az, amely a természet szeszélyétől függ? Miként lehetne ez ráadásul az összes elméleti és gyakorlati probléma „megoldásának elve”?¹⁸ Miért tulajdoníthat Lukács „programatikus” szerepet egy olyan formulának, amelyet szerzője – mint Fichte maga is hangsúlyozza – csupán „mellékes megjegyzésként”¹⁹ vetett papírra?

A Fichte-szöveggel való összevetés azonban csak egy általánosabb nehézségre világít rá, amelyet az idézet magabiztos hangneme homályba borít. Lukács tudniillik arra a kérdésre kereste a választ, hogy a XVIII. századtól kezdődően, s kivált a klasszikus német filozófián belül miért tulajdoníthattak filozófiai értelemben kitüntetett szerepet „a művészetre vonatkozó tudatnak”. De ha ez így van, akkor miért éppen annál a Fichténél keresi és találja meg az esztétika programjának emblematisz megfogalmazását, akinek a gondolkodásában az összes szóba jöhető szerző közül talán a legkisebb szerepet játszott a művészet kérdésköre?

A fiatal Lukács sajátos szinoptikus látásmóddal olvassa egybe Kantot és Fichtét, az utóbbit sokszor a végsőkig következetes Kantnak tekintve.²⁰ A marxista fordulat után pedig még erősebb hajlam mutatkozik Lukácsnál, hogy a klasszikus német filozófiát polarizálja. Megőrzendőnek tartja ugyan a Kanttól Hegelig tartó időszak filozófiatörténeti egységét, de különös, szintetizáló szerepet tulajdonít benne a hegeli programnak. Ez az eljárás tehát immár szerkezeti okokból zárja össze Kant és Fichte rendszerét. Hegelt a totalitás dialektikus megragadásának törekvése állítja szembe az antinomikus

¹⁴ Fichte: i. m. 451–452.

¹⁵ Uo. 462. és 464.

¹⁶ Uo. 463.

¹⁷ Uo. 464.

¹⁸ Lukács: *Történelem és osztálytudat*, 402.

¹⁹ Fichte: i. m. 452.

²⁰ Lukács nemegyszer a „Kant–Fichte-féle gondolkodást” emlegeti. (Lásd pl. Lukács György: „A bolsevizmus mint erkölcsi probléma”. In uő: *Történelem és osztálytudat*, 14.) Máskor „a Kant–Fichte-féle *Würdigkeit*” követelésére hivatkozik. (Lukács György: „Hozzászólás Fogarasi Béla *Konzervatív és progresszív idealizmus* című előadásához”. In uő: *Ifjúkor művek [1902–1918]*. Szerk. Tímár Árpád. Magvető, Budapest, 1977. 843.)

elveket merev ellentétekként rögzítő Kanttal és Fichtével.²¹ A képlet viszonylag egyszerű: egyik oldalon „Kant–Fichte” tisztán, az ellentmondások nyílt vállalásával rögzíti a „polgári gondolkodás” és/vagy modern filozófia alapszerkezetét, a másik oldalon pedig Hegel felismeri ezt a helyzetet, és határozott bírálatot fogalmaz meg vele szemben. Ha Hegel megoldása nem is fogadható el minden tekintetben, a Kant és Fichte felett gyakorolt kritika meghatározó érvényességű Lukács számára, és a későbbiekben minden továbblépés kétségbevonhatatlan kiindulópontját jelenti. Bármennyire egyszerűnek és teherbíróknak is tűnik azonban ez az eszmetörténeti váz, mégis két, eredetében és szerkezetében eltérő, s nem könnyen egyesíthető konceptuális sémát kapcsol össze. Az egyiknek a forrása – más neokantiánusok mellett – Emil Lask, a másiké pedig maga Hegel. E két eltérő fogalmi rendszer feszültsége sok nehézség okozója Lukács gondolatmenetében, Fichte rendszertanilag kitüntetett szerepét a *Történelem és osztálytudat*ban azonban bizonyosan a laski és a hegeli nézetek sajátos „kontaminációja” alapozza meg. Emil Lask korai művében a „filozófiai rendszerezés” két történeti típusát különbözteti meg,²² a hegelit és a fichteit. Az előbbiben – mint Lukács pontosan összegezte – „a filozófiailag konstitutív formák tartalmaikat saját magukból hozzák létre”, az utóbbiban viszont a rendszer lezárása „érintetlenül hagyta az anyag teoretikus levezethetlenségét”.²³ A „rendszerezés” lehetősége azonban Lasknál lényegében azonos az ésszerűség lehetőségével. A gondolkodó és ítélő szubjektum az értelem révén maga teremtette fogalmakkal strukturálja a világot. A fogalmak tartalma azonban végső soron független lehet a kategóriákban kifejezésre jutó, a rendszert és a formát adó racionalitástól. A fogalom ésszerű formájával a tartalom irracionálitása áll szemben. A rendszerezés racionalista formája azt a követelményt fogalmazza meg, hogy az adottságok formájában megjelenő tartalmakat „maradéktalanul beépítse az értelmi fogalmak rendszerébe”. Lukács – Laskot követve – a *Történelem és osztálytudat*ban úgy látta, hogy a klasszikus német filozófia paradox és tragikus vállalkozás, amely annak ellenére törekszik a rendszer felépítésére, hogy „megérti a fogalmi tartalom adottságának irracionális jellegét”.²⁴ Ebben az értelmezésben tehát a modern filozófia lehetőségeit tudatosító, s ezért (is) annak csúcspontját jelentő klasszikus német idealizmus alapprob-

²¹ „Marx Hegel-kritikája tehát közvetlen folytatása Hegel Kant és Fichte felett gyakorolt kritikájának.” (Lukács György: „Mi az ortodox marxizmus?” In uő: *Történelem és osztálytudat*, 234.) A „Régi kultúra és új kultúra” c. írásban például azt mondja, hogy az ember öncélúságának az eszméje „sohasem kapott olyan tiszta, világos és öntudatos kifejezést, mint éppen ebben az időben (például: német idealizmus, Kant és Fichte” (uo. 39.).

²² Emil Lask: *Fichtes Idealismus und die Geschichte*. Mohr, Tübingen, 1902. 80–81.; uő: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*. Mohr, Tübingen, 1911. 60–62.

²³ Lukács György: „Emil Lask”. In uő: *Ifjúkori művek*, 731.

²⁴ Lukács György: „Az eldologiasodás és a proletariátus osztálytudata”. In uő: *Történelem és osztálytudat*, 370.

lémáját a „lét irracionalitásának”²⁵ felismerése jelenti. Látnunk kell, hogy a Kanttól Hegelig tartó filozófiai folyamatnak ez a neokantiánus ihletettséggű ábrázolása korántsem magától értetődő, s kiváltképpen nem esik egybe e filozófusok öninterpretációjával. Kant, Hegel, de még Schelling *elképzeléseiben* sincs kitüntetett szerepe az irracionalitás fogalmának, amint az „ész” sem redukálható a formális rendszerezhetőség szempontjára. Az egyetlen lehetséges kivételt Fichte jelenti, ő is csupán „középső korszakában”. Ez azonban éppen elég ahhoz, hogy Lukács Lask – „a legélesebb elméjű és legkövetkezetesebb modern újkantiánus”²⁶ – nyomán Fichtét a német idealizmus imaginárius középpontjába helyezze, hiszen – mint mondja – ő „volt az, aki [...] a klasszikus filozófia valamennyi képviselője közül a legvilágosabban látta, és meg is fogalmazta” az irracionalizmus problémáját.²⁷ A *Történelem és osztálytudat* Fichte-képe és Emil Lask interpretációja között azonban lényeges különbséget jelent, hogy Lukács...

Itt a szöveg megszakad, feltehetőleg bementem a könyvtárba még egy kis Lask-ért, ahhoz meg csak kellett még egy kis neokantianizmus... Lényeg azonban, hogy valamiképpen rájöttem, a „transzcendentális *gemein*” idézete egyszer már játszott a filozófiatörténetben. Mégpedig Hegelnél, a *Differenzschrift*ben. Ő követi el az ősbűnt: „»Die Kunst«, drückt sich Fichte aus, »macht den transzendentalen Gesichtspunkt zu dem gemeinen«...”²⁸ [...] Amikor erre rájöttem, jegyzeteim tanulása szerint komolyan kísérleteztem Hegel esztétikatörténeti koncepciójának rekonstrukciójával. Valamiért abbamaradt az is, s már nem is emlékeztem rá, csak most lepődtem meg, amikor előkapartam ezeket a szövegdarabokat.

E személyemet érintő részt immár végképp lezárva: a legeslegelején még arra gondoltam, be lehet tölteni azt az űrt, amit Lukács idő hiányában maga után hagyott. De közben rájöttem, hogy a *Történelem és osztálytudat* vagy a *Heidelbergi esztétika* Lukácsába „beleírható” esztétikatörténeteket már megírták (Baeumler és Cassirer, de részben maga Lukács is). Ráadásul úgy találtam, hogy ezek az esztétikatörténetek – egyszerűen szólva – nem jók, legalábbis egészen mást mutatnak, mint amit én látok a XVIII. századi szövegekbe. Új mesét kell tehát kitalálni az egészre. Eközben azonban – az esztétikatörténettől teljesen függetlenül – szép nagy teoretikus vagy világnézeti űr keletkezett énbennem, amelyet azóta sem sikerült kitöltenem, s mindig csak „lokális megoldásaim” vannak.

²⁵ Uo. 374.

²⁶ Uo. 409.

²⁷ Uo. 373. Itt idézi Lukács az 1804-es *Tudománytan* híres utalását a „*projectio per hiatus irrationalem*” – úgymond – „skolasztikus” formulájára. E kitétel szerepének elemzéséhez vö. Wolfgang Janke: *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*. Walter de Gruyter, Berlin, 1970. 387–389.

²⁸ G. W. F. Hegel: *Jenaer Schriften*. Hg. Gerd Irlitz. Akademie-Verlag, Berlin, 1972. 79. (A „*Darstellung des Fichteschen Systems*” c. fejezet vége előtt másfél-két oldallal. A magyar fordításba már nem került bele.)

260 Az esztétika pedig mint eleven vagy egyáltalán csak művelhető elmélet vagy tudomány egyszerűen elillant.

Itt egy vázlattöredék, ez is legalább másfél évtizedes, amelyben megpróbáltam az esztétikatörténet nézőpontjából összefoglalni viszonyomat Lukácshoz:

Lukács modernség és esztétika viszonyáról:

(Specifikus lukácsi/antilukácsi elem: a modernség ambivalenciáival és antinómiáival együtt igenlendő: Lukácsnál ez a jövőbeli – a *Történelem és osztálytudat* esetében: messianisztikus – váradalmak feltétele, vagy ha tetszik, csakis és kizárólag ezek jegyében haladandó meg. Megszüntetve megőrizni. Én: ...?)

Nézzük meg, mi van Lukácsnál?

Kettősségek: életfilozófiai és neokantiánus (Márkus [György])

A metafizikához kötés (ti. az esztétikának a metafizikához kötése): a „világnézeti” jelentést adja meg. Az esztétika végül is ezért fontos. Az az esztétikatörténet, amellyel itt kísérletezem, ennek az esztétikának mint vállalkozásnak a megértése, miközben magának az esztétikának ezen formáiban nem hiszek.

Az esztétika ebben az értelemben nem egyszerűen filozófiai diszciplína, általános [művészetelmélet] stb. Nem csupán új s rangos esztétika, hanem a filozófia kulcskérdésére adott válasz.

Lukács azért is jó keret, mert miközben az esztétikát az antinómiákra adott válaszként ragadja meg, magát az esztétikát is antinomikusnak – én: plurálisnak – látja.

Miért kell a XVIII. századot (Kant előtt) komolyan venni. Lukácsnál nem csupán hiány, hanem hiba is. Ugyanis például feltételezi, hogy a művészet elvének felfedezésével egyidejűleg jelentkezik „az »intuitív értelem« problémája is” (*Történelem és osztálytudat*, 403.). Nos, nem, van racionalizmuson belüli megoldási lehetőség. (Ld. Kulenkampff.²⁹)

Lukács számára is a XVIII. század a végével azonos, a kezdet és a vég között nincs átmenet. Betölteni az űrt [!]

Lukács utal a korai esztétikájával való összefüggésre (*Történelem és osztálytudat*, 406. j.).

Ma már fogalmam sincs, mire utal itt a „Kulenkampff” (a szerzőt ugyan ismerem, de szerintem semmi közöm sem volt hozzá), ám azt pontosan tudom, hogy az utolsó mondat arra vonatkozik, hogy a *Történelem és osztálytudat* az adott helyen utal a *Heidelbergi esztétikára*, tehát legitim annak az esztétikatörténeti

²⁹ Jens Kulenkampff: *Kants Logik des ästhetischen Urteils*. Klostermann, Frankfurt am Main, 1994. (Talán erről a műről van szó.) – A szerk.

részeit mintegy beemelni a [tervezett doktori disszertációm] adta keretek közé. Igen, ezek azok a helyek, amelyekre te is utalsz („A szépségeszme transzcendentális dialektikája”), amelyben – egyebek mellett – Lukács a XVIII. századi esztétikát alkalmatlannak tekinti arra, hogy „autonóm értékszféra” elmélete legyen, s egy megoldhatatlan elméleti dilemmát lát benne, majd hozzáteszi: „[e]gyedül Winckelmann jutott itt közel az esztétika autonómiájához”.³⁰

Aligha lepődsz meg ezek után, hogy – noha konkrét megoldásaid nem a *Heidelbergi esztétika* útmutatásait követik – úgy hiszem: Winckelmann-tanulmányaid ebbe a lukácsi kontextusba íródtak bele, s bizonyos értelemben Winckelmannnal csináltad meg azt, amit én egykoron – „ide nekem az oroszánt is” alapon – az egész XVIII. századi esztétikával akartam megtenni.

A „zseniális kritikus” és a „pozitívista filológus” után immár a „gyanú hermeneutája” képe ellen is védekezhetnék megint, hiszen amit eddig írtam, az olyan, mintha *leleplezni* akarnálak, mutogatva a Winckelmann-tanulmányaid mögött álló Lukácsra. De hát részint ez a Lukács nincs eltakarva, részint pedig feltehetőleg te lennél az utolsó, aki megsértődne azon, ha a rá utaló elméleti hagyomány jelenlétét mutatná ki a műveidben. S az autopszia-tanulmány korábban említett személyessége a szememben egyben azt is jelenti, hogy ez a „lukácsista” Radnóti Sándor írása. Az én személyes archívumom törmelékeinek mutogatása pedig egyetlen célt szolgál: megértetni, s részben hitelesíteni, hogy miért volt rám nagyon nagy hatással az írásod, miközben „csak” az alapkoncepcióját utasítom el. Úgy érzem, a személyes históriám felidézésével nem hat üres udvariassági frázisnak a „nagy hatás” emlegetése, ugyanakkor a köztünk lévő potenciális vitát – pillanatnyilag persze csak az én bírálatomat – megfelelő perspektívába állítja. Ez a kritika – ha nem is egzisztenciális, de – olyan alapvető elméleti és kultúrfilozófiai döntéseket érint, ahol már nagyon nehéz érvelni, s kiváltképpen nehéz akkor, ha a szerző maga – mivel adott esetben nem erre vállalkozott – alapjában véve adottnak tekinti a legfontosabb elveket, anélkül, hogy különösebben reflektálna rájuk. Egy Winckelmann-könyv kapcsán miért is kellene ezt tennie. A te Winckelmannod azonban mintegy kísérleti alanya a háttérben álló elméletnek, mintegy egyszerre próbálok ki rajta az elmélet teherbírást, másodsor vizont rajta keresztül remélsz, s úgy látom, szubjektíve kapsz is fontos megerősítést a teória erejét és érvényességét illetően.

Ami bajom van a „fél könyveddel”, az ezzel a teóriával van, amit a továbbiakban itt „lukácsizmusnak” nevezek, s amely alapelveit és alapértékeit tekintve egybeesik a „winckelmannizmus” említett öt pontjával. Azért tenném elég vastag idézőjelek közé a „lukácsizmust”, mert hát ez a Lessingtől és Winckelmanntól Hegelig terjedő nagy hagyomány feldolgozásán és újragondolásán alapul, de konkrét megfogalmazásait és hangsúlyait illetően letagadhatatlan

³⁰ Lukács György: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete*. Magvető, Budapest, 1975. 405.

262 a lukácsi proveniencia. Ha a korábbi jegyzeteimben azt mondtam, hogy a Lukácsba beleírható esztétikatörténetek „nem jók”, akkor ezen főleg azt értettem, hogy valamilyen formában az „irracionalizmus” kérdése körül forognak, vagy azt tekintik az önálló esztétika létrejötté fő problémájának. A te Winckelmannod nagy érdeme, hogy a „lukácsizmus” keretein belül is majdnem kényszerű nehézséget elkerülöd azzal, hogy a vizsgálódásaid középpontjában a művészet, illetve általában a modern kultúra *autonómiáját* állítod, a „művészetet mint művészetet”.

Ráadásul ezzel a saját mániáim szempontjából egy nagyon fontos belátást kényszerítesz ki. Mint A. W. Schlegel egészen egyértelműen megfogalmazta, az önálló esztétika, a művészet autonóm elmélete feltételezi a művészet autonómiáját.³¹ Az esztétikatörténetek egyik legsúlyosabb apóriája (az én hamvukba holt kísérleteimé is), hogy mintegy magukból a történetileg adott teóriákból próbálják előcsalogatni magának az elméletnek az egyik előfeltevését. Ennek oka – persze – a heteronómiaiszony. A kísérleted azért nagyon érdekes, mert éppen az autonómiafogalom közvetítésével – illetve a „lukácsizmus” institutionális kibővítésével, a „muzeologizmussal” – mutatod meg, hogy az autonómia egy reprezentatív elmélete miként mutat túl önmagán, éppen az autonóm művészetre és annak történeti-intézményi hátterére. Ám ez a vállalkozás is paradox, s bizonyos értelemben deficittel is jár. Paradox, mert valamiképpen mégiscsak feltételezed az „esztétikai szemléletet”, amely ahhoz szükséges, hogy a művészet ne csak autonóm legyen, de annak is lássuk. A deficit is ehhez kapcsolódik: a szemlélet és változásai bizonyos értelemben elméletfüggők, te viszont ezekben az írásokban erősen háttérbe szorítod a hivatkozott szövegek szűkebb értelemben vett teoretikus, konceptuális elemzését. Mondhatni erre, hogy nem ez volt a feladatod, a célod. Ez rendben is van. De ha Winckelmann-nál csak „a tradicionális elmélet hordalékait” akarod látni, akkor nemcsak a szépnek nem lesz elmélete, de semminek sem, és a fél életművet *lip service*-nek minősítheted. S lehet, hogy ebben igazad is lesz, de ekkor elzárod magad előtt már a kérdés lehetőségét is: nem elképzelhetetlen például, hogy Winckelmann bizonyos „tisztán” esztétikai ítéletei és belátásai *komolyan* vett elméleti konstrukciók következményei? A „koherencia-nyomás” érvényesítésének elutasítása időnként fontos felvetések elfojtásához vezet. Láthatott-e például Winckelmann olyan pontot, ahonnan művészetelmélete és allegóriaelmélete összefér egymással? Stb.

Az előbb arra utaltam, hogy e tanulmányok részint azért annyira érdekesek, mert a történeti vizsgálódásokban is komolyan veszik az autonómia fogalmát (s nem csak valami fejlődés végeredményeként utalnak rá), s ezzel kivesszik az esztétikatörténet középpontjából az irracionalizmus problémáját, amely a „lukácsizmuson” belül egyfajta elméleti kényszert jelent. Az iménti kritikai

³¹ „Autonóm a művészet, ha hajlama szabja meg saját törvényét...” (August Wilhelm Schlegel: „Előadások a szépirodalomról és a szépművészetről”. Ford. Bendl Júlia. In A. W. Schlegel – Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. Gondolat, Budapest, 1980. 522.)

megjegyzések viszont arra utalnak, hogy az irracionizmus-probléma visszamászik az ablakon, ha nem is a középpontba, de mindenképpen megtelepszik valahol a periférián. Ennek egyik jele Winckelmann elméletellenességének hangsúlyozása. A dolog addig rendben van, amíg az erudíció bizonyos elfajzásainak a bírálatairól van szó, de hát éppen te mutattad be nagyon szépen, hogy Winckelmann azért a tudományt is integrálja görög „identifikációjába”. Az erudíciós pályán is focizik, s hogy egy érzékeny pontot említsek: az autopszia sűrű emlegetése ebben a játékban sokszor csak egyszerű szabálytalanságnak tűnik, s csak arra szolgál, hogy hiteltelenítse vagy eljelentéktelenítse potenciális ellenfelét: miért beszélsz róla, ha nem is láttad? Ha meg láttad, akkor nem elégszer láttad. S ha úgy véled, eleget láttad, akkor egyszerűen vak vagy. Mert én sokszor láttam, és én, veled szemben, jól látok. Magyarán az autopszia *par excellence* elméleti fegyver (item: bunkó), s mint ilyen nem a teóriával áll szemben, hanem a tudomány és a tudás megszerzésének és közvetítésének egy sajátos, ráadásul erősen problematikus formáját is jelenti.

Tudom én, hogy téged a winckelmanni autopsziában egy (vagy inkább: *a*) modern kulturális gyakorlat alapító gesztusa érdekel, s tanulmányod ragyogóan mutatja be ezt az összefüggést. Ám az előbbieik fényében az olvasóban – vagy egyszerűbben: bennem – felmerül a kérdés: „elméletellenes álláspontot” kell-e elfoglaltanom ahhoz, hogy autonómnak lássam és művészetként nézzem a művészetet? A modern kultúra genezisében valóban ilyen erősen kapcsolódik össze a (tiszt) művészet igénye a tudományos elmélet elutasításával? Erre mondtam az előbb, hogy visszamászik az irracionizmus az ablakon – itt az elméletellenesség ablakán.

De visszatérhet egyszerűen a saját szemmel látás fogalmában is. Lukács arra utalt, hogy a művészet elvének felfedezésével egyidejűleg jelentkezik „az »intuitív értelem« problémája is”.³² Nos, ebben az összefüggésben a te autopsziád időnként erősen hasonlítani kezd erre az „intuitív értelemre”. Ahogy írod is: „az ő számára a[z autopszia] *Wesensschau*, a szellemi természetű lényeglátás”.³³ De nem is a parafrázis lehetséges asszociációira esik szerintem a hangsúly. Egy másik mondatod: „Ő látta a szoborban az Istenséget, az ideát, s csak a szoborban látta.”³⁴ Nos, mint régebbi levelemben már írtam neked, én nem látom. Üsse kő, mondhatnánk erre. Gyakorlati értelemben tényleg mindegy. S lehet azt mondani – ahogyan Winckelmann mondaná is –, hogy hiányzik belőlem valami. De éppen ezt belátva erősödik fel bennem a meggyőződés: ő *nem abban az értelemben látja, amelyikben én nem látom*. Én ebben az esetben a saját látásfogalmamat „egészen banális módon visszavezetem a látás hétköznapi fogalmára, a vizuális érzékelésre”.³⁵ Ez utóbbi mondatot te írtad, de éppen Winckelmann

³² Lukács: *Történelem és osztálytudat*, 403.

³³ Radnóti: i. m. (III. 4.) – *A szerk.*

³⁴ Uo. – *A szerk.*

³⁵ Radnóti: i. m. (III., bev.) – *A szerk.*

264 látásfogalma kiindulópontjául veszed. Én viszont úgy gondolom, hogy ebből a látásfogalomból nem vezet elméletileg koherens út Winckelmann „szoborban-való-Isten-látásáig”. Mint ahogyan a te szövegedben is egészen eltérő jelentések lépnek be, újabb és újabb – és tényleg: jobb és jobb – megoldásokkal kell előhozakodnod, hogy egyben tartsd a winckelmanni autopsziát.

És itt megint csak nem udvariaskodom. Az imént agyabugyált mondatod – „Ő látta a szoborban az Istenséget, az ideát, s csak a szoborban látta.” – nekem Winckelmann-ügyben tényleg a *Wesensschau* érzésével járt, de nekem a mondat második fele a fontos. A műalkotás vagy a művészet transzcendens támasz nélküli ontológiai prioritása; az Isten-látás, ha tetszik: az autopszia már csak elméleti szimulakrum, de *kényszerű* mutatvány, mert a teória alapszerkezete nem enged más megoldást. Nekem ettől a ponttól lesz érdekes Winckelmann, hiszen akár hiszed, akár nem, ezen a ponton kapcsolódik a legjobban az *Aufklärer*ekhez. Ami téged valószínűleg kevésbé izgat, mert te beláthatóvá akarod tenni tény és norma közvetlen egybeesését, elhinni és elhítenni, hogy az egyszerű látástól a mű közvetítésével van út az Isten-látásig. S a műalkotás – úgymond – *tény*, miközben e tényszerűség léte maga *csoda*. Ez lenne a tiszta „lukácsizmus”. De hát a Winckelmann-tanulmányok írójában is van elég kétely és tapasztalat, hogy ne legyen tiszta „lukácsista”; nem tőlem hallod először, hogy tény és norma nem esnek egybe, és azt sem kell sokáig bizonygatni neked, hogy a köznapi látásfogalomból nem vezet út a „szoborban-való-Isten-látásáig”. Viszont úgy érzem, Winckelmann-könyved írása közben – hál’istennek – nem lehet megingatni a meggyőződésedben, hogy létezett valaki, aki legalább egyszer végigjárta ezt az utat, aki valóban látta a szoborban az Istenséget. Winckelmann létezett – hogyan lehetséges?

Én legyek az utolsó, aki meg akarna ingatni említett meggyőződésedben, ha már ilyen szépen kitaláltam, hogy léteznek efféle hiedelmeid... Úgyhogy itt abba hagyom ezt a bőbeszédű „levelet”. [...] Én ugyan nekiveselkedtem, és még jó néhány kommentárt felvázoltam, de ezek szinte kivétel nélkül az általad felvetett kérdésekre adott alternatív válaszok, a tiedtől eltérő intenciókkal, más konceptuális keretben, tehát inkább egy lehetséges Kisbali-írásba illenének (mondjuk egy recenzióba Radnóti Sándor Winckelmann-könyvéről), s te szinte semmit se profitálhatnál belőlük. Nekem viszont nagyon nagy hasznomra volt, hogy bíbelődhettem a szövegeddel. Régen történt már velem ilyesmi: három nap óta folyamatosan és nagy élvezettel írok, s számomra most az élvezeten van a hangsúly: „weil ich wusste, daß dem Edeldenkenden recht genießen der schicklichste [sic] Dank sey”, írja Moses Mendelssohn a fent idézett levélben Zimmermannhoz.

S hogy enyhítsem ez utóbbi kitétel pátoszáát, búcsúzóul egy távoli adalék Winckelmann parókájához. (Részlet Kisbali László: A „szív nyelve” és a „paróka

becsülete” című, üsmeg csak befejezetlen művéből. Moses Mendelssohn jegyeseivel folytatott levelezéséről van éppen szó.) Mendelssohn elejt egy mondatot: „be kell vallanom, a frizúrozást haszontalan hiúságnak tartom”.³⁶ A „*Frisiren*” visszaadására azért választottam itt e szokatlanul hangzó, régies szót, mert minden más fordítás egyértelművé tenné jelentését, s érthetetlen lenne, miként érti félre Fromet Mendelssohn valódi szándékát. A „*liebe Mamsell*” olyannyira azonosul a levelekből róla rajzolt képpel, hogy valódi rousseau-i hajlamokról tesz tanúságot, s szót emel a paróka, a mesterséges haj ellen. (Legalábbis Mendelssohn válaszából ez derül ki; a menyasszony e tárgyban írt levele ugyanis nem maradt fenn.) A paróka apológiája imígyen hangzik:

Igaza van, kedvesem, a saját haj az ember dísze, de csak annál, akinek elég ideje van, hogy rendben is tartsa. Romlott ízlésünk azonban mindenütt rendet akar. Miközben pedig a haj természettől fogva arra rendeltetett, hogy rendetlenül, szanaszét álljon [*unordentlich auf dem Nacken zu schwimmen*], mi azt akarjuk, hogy alaposan megfésüljék. Akinek tehát túlságosan drága az ideje, hogy naponta tisztelétét tegye a fodrásznál/parókakészítőnél, az vagy nevetségessé teszi magát a társaságban, vagy módot kell találnia, hogy a haját küldje a parókához, ő maga pedig otthon fontosabb dolgokra használja a fejét. Barátainknak mindig is ezt tanácsoltam, s magam is jó példával járok elől. Egyébként is, szombatra és más ünnepnapokra úgy lenyiszáljuk a saját hajunkat, hogy alig mutatkozhatunk tisztességes emberek [*honetten Leuten*] előtt. De remélem, részem lesz a szerencsében, hogy szóban is megvédhetem a paróka becsületét, és elnyerem az Ön egyetértését is.³⁷

Az analízis eredménye: Moses Mendelssohn rousseau-i ihletésű természetesség-ideológiával védi meg a parókát...

Laci

Moszkva, 2004. december 4.

³⁶ Moses Mendelssohn: *Gesammelte Schriften*. (Jubiläumsausgabe). Bd. 11: Briefwechsel I. (1754–1762). Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1974. 259.

³⁷ Uo. 261–262.

Bibliografía

TANULMÁNYOK

- * „Megértés és értelmezés”. *Kritika*, 1983/11. 19-20.¹
- * „Ízlés és képzelet: az esztétikai beszédmód kialakulása a XVIII. században”. *Janus*, IV. (1987), 1. 1-10.
- * „A Mendelssohn–Lavater levélváltás elé”. *Filozófiai Figyelő*, XIII. (1991), 139-151.
- * „Sapere aude!”. *Nappali ház*, 4. (1992), 1. 50-53.
- * „Diderot időszerűtlensége”. *Holmi*, IV. (1992), 9. 1241-1247.
- * „Voltaire »antiszemitizmusáról«”. *Magyar Hírlap*, 27. (1994. november 19.), 272. szám, (Melléklet: „Ahogy tetszik”), 2.
- „A filológia bosszúja”. In Balázs Mihály – Font Zsuzsa – Keserű Gizella – Ötvös Péter (szerk.): *Művelődési törekvések a korai újkorban. Tanulmányok Keserű Bálint tiszteletére*. (Adattár XVI-XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez, 35.) JATE, Régi Magyar Irodalom Tanszék, Szeged, 1997. 263-279.
- * „A filológia bosszúja, avagy Gadamer esete a pietista hermeneutikával.” *Holmi*, X. (1998), 9. 1275-1289.
- „In Pursuit of a Phantom Quotation: Gadamer and Pietist Hermeneutics”. Trl. Márton Dornbach. *BOOKS – Budapest Review of Books*, 8. (1998), 2. 50-56.
- * „A filológia bosszúja II. Gadamer esete a pietista hermeneutikával – még egyszer”. *Holmi*, XI. (1999), 7. 920-943.
- * „A képek üzenete: az Akasztottokról”. *Beszélő*, (III. folyam) V. (2000), 2. 5-10.
- „Diderot’s Untimeliness”. Trl. Márton Dornbach. In Ferenc Hörcher – Endre Szécsényi (eds.): *Aspects of the Enlightenment: Aesthetics, Politics, and Religion*. Akadémiai, Budapest, 2004. 81-91.

RECENZIO, KRITIKA

- * „Lehetséges-e, és ha nem, hogyan? (Immanuel Kant: *Történetfilozófiai írások*)”. *BUKSZ – Budapesti Könyvszemle*, 9. (1997), 3. 286-301.

¹ * -gal jelöltük azokat az írásokat, amelyek kötetünkben is szerepelnek. – A szerk.

- 270 „Válasz Várhegyi Miklósnak”. *BUKSZ*, 9. (1997), 4. 380.
- * „Nem olvassuk, csak fordítjuk”. 2000, 12. (2000), 5. (Az „Öv alatt” c. rovatban.)
- „A modern esztétika születése... (Joachim Ritter: *Szubjektivitás*)”. [Pozsthumusz töredék.] *BUKSZ*, 21. (2009), 2. 136–137.

SZERKESZTÉSEK, BESZÉLGETÉSEK

- Az esztétika forrásvidéke*. [Szöveggyűjtemény a XVIII. századi esztétika köréből.] Válogatás, szerkesztés, bibliográfia. *Janus*, IV. (1987). 1. Melléklet.
- Søren Kierkegaard: *Vagy-vagy*. 2., javított kiadás. (Osiris–Századvég Könyvtár: Filozófia.) Ford. Dani Tivadar. Osiris–Századvég, Budapest, 1994. Sorozatszerkesztés Geréby Györggyel.
- Márkus György: „Nagyon szeretem a filozófia radikalitását – még ha veszélyes is”. Riporterek: Babarczy Eszter és Kisbali László. *Beszélő*, (III. folyam) I. (1996), 8. 12–22.
- A szabadság hagyománya. A magyar politikai költészet klasszikusai*. Petri Györggyel beszélget Kisbali László és Mink András. *A Beszélő Politikai és Kulturális Folyóirat Kiadása*, Budapest, 2001.

FORDÍTÁSOK

- Fordítás – Werner Bergmann: „Az idő a szociológiában: szakirodalmi áttekintés az »időszociológiai« elmélet és kutatás helyzetéről”. In Gellériné Lázár Mária (vál.): *Időben élni: történeti-szociológiai tanulmányok*. Akadémiai, Budapest, 1990. 117–175.
- Fordítás és jegyzetek – „Johann Caspar Lavater és Moses Mendelssohn levélváltása zsidóságról és kereszténységről”. *Filozófiai Figyelő*, XIII. (1991), 152–175.
- Fordítás és kommentár – Moses Mendelssohn: „Jeruzsálem, avagy a vallási hatalomról és a zsidóságról. (Részlet.)”. In Raj Tamás (szerk.): *Magyar zsidó almanach*. Makkabi, Budapest, 1996. 181–189.
- Kontrollfordítás – Immanuel Kant: *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*. Ford. John Éva és Tengelyi László. Atlantisz, Budapest, 1999.
- Fordítás – Mannheim Károly: „A szellemi képződmények ideológiai és szociológiai értelmezése”. In uő: *Tudásszociológiai tanulmányok*. Osiris, Budapest, 2000. 183–201.
- Fordítás és válogatás – Moses Mendelssohn: *Jeruzsálem. Válogatás filozófiai és esztétikai írásaiból*. Atlantisz, Budapest, megjelenés alatt.

A HETILAP BESZÉLŐBEN MEGJELENT KISEBB ÍRÁSOK

- „Erkölcsi menetgyakorlat, lételméleti kiképzés?” 1990/21. szám, Hátsó oldal.
 (Kiss Ilonával): „Boszorkánykonyha – avagy: lesz-e konzern 2000-re a 2000-ból?” 1990/22. szám, Kultúra.
- * „Kulcs a lábtörő alatt – (Radnóti Sándor tanulmánykötetéről)”. 1990/24. szám, Kultúra.
- „Néhány kérdés Dr. Paskai Lászlóhoz – Tisztelt Érsek Úr!” 1990/27. szám, Bel-föld.
- „Filozófián innen, »dialmaton« túl – Beszélgetés az egyetemi filozófiaoktatás-ról”. 1990/36. szám, Kultúra.
- * [„-ksb-” néven]: „Az orosz forradalom démonai”. 1991/12. szám, Kultúra.
- [Virrasztó László néven]: „Európa kékes fényben”. 1991/19. szám, Kultúra.
- [Virrasztó László néven]: „Hepi-televízió”. 1991/20. szám, Hátsó oldal.
- [Könyves László néven]: „Parapolitika”. 1991/21. szám, Esszé.
- [„-KL-” néven]: „Liberalizmusok évada”. 1991/22. szám, Kultúra.
- [„KL” néven]: „Szamizdat-Európa”. 1991/25. szám, Kultúra.
- „Én nem az ellenzék bárdja voltam» – Petri György beszélget Kisbali László-val”. 1991/29. szám, Kultúra.
- [Könyves László néven]: „Feljelentés”. 1991/29. szám, Hátsó oldal.
- [„KL” néven]: „Ismerd meg tenpopulációdát!” 1991/30. szám, Hátsó oldal.
- „Ki beszél?” 1991/32. szám, Ki beszél?
- [Cím nélkül]” 1991/33. szám, Ki beszél?
- [Könyves László néven]: „Az emberhalász – (Avagy: mit is üzent II. János Pál?)”. 1991/34–35. szám, Beszélő.
- „Sajtótörvénynek a józan ész szerint nem lehet helye”. 1991/34–35. szám, Ki beszél?.
- „A szövetségi rendszerről”. 1991/36. szám, Ki beszél?.
- [Könyves László néven]: „Magyar demokrata félelemtan”. 1991/37. szám, Harmadik oldal.
- „Ha Mommsenünk volna”. 1991/37. szám, Ki beszél?
- „Ki beszél?” 1991/38. szám, Ki beszél?
- „Legyen a szabadság az egész nemzeté közösen”. 1991/39. szám, Ki beszél?
- „Egy országgyűlési képviselő felszólalása”. 1991/40. szám, Ki beszél?
- „Nemzeti öncélúság”. 1991/41. szám, Ki beszél?
- „[Cím nélkül]”. 1991/42. szám, Ki beszél?
- „Ha nincsenek liberális szüzek...” 1991/43. szám, Ki beszél?
- „Sajtó, nyilvánosság”. 1991/44. szám, Ki beszél?
- „Nemzeti irodalom”. 1991/45. szám, Ki beszél?
- „A hivatásos politikus”. 1991/46. szám, Ki beszél?
- „Hé, kisember!” 1991/47. szám, Vita.

- 272 „A remény udvariassága – Farkasházy Tivadarral beszélget Kisbali László”.
1991/47. szám, Kultúra.
- „A hazáról és az államról / Az elszámolásról / Azokról, akiknek igazuk van”.
1991/47. szám, Ki beszél?
- „A dramaturgia tényészetének akadályai”. 1991/48. szám, Ki beszél?
- „Eszünk nyilvános használatáról”. 1991/49. szám, Ki beszél?
- „Demokrácia”. 1991/50. szám, Ki beszél?
- „Karácsonyország”. 1991/51–52. szám, Ki beszél?
- „A kultuszminiszter védekezik”. 1992/2. szám, Ki beszél?
- „Az önrendelkezés elve”. 1992/3. szám, Ki beszél?
- [„KL” néven]: „Erkölcsi szárnyak csattogása – Egy felvilágosult csőcselék-szervező”. 1992/4. szám, Fül.
- [„KL” néven]: „Wannsee”. 1992/4. szám, Beszélő.
- „Konzervativizmus!” 1992/4. szám, Ki beszél?
- „»...mint merült el az magyar nemzet az szerelemben...«” 1992/5. szám, Ki beszél?
- „A hitben való erőltetés vakság, gonoszság, ostobaság”. 1992/6. szám, Ki beszél?
- „»Hasonlít-e a nem-tudom-micsoda a nem-tudom-micsodához?«” 1992/7. szám, Ki beszél?
- „Ki a magyar?” 1992/8. szám, Ki beszél?
- „Két végtag kéjes dörzsölése”. 1992/9. szám, Ki beszél?
- „Másnap”. 1992/11. szám, Ki beszél?
- „Emlékezés: a hitleri erőszak”. 1992/12. szám, Ki beszél?
- „Útmutató kezdő helyeslőknek”. 1992/13. szám, Ki beszél?