

FEHÉR M. ISTVÁN

## Irodalom és filozófia

### *Irodalmi szöveg és filozófiai szöveg*

A címben megjelölt témakörrel az elmúlt időben – a gadameri hermeneutika vonatkozó meglátásaiból kiindulva s azok rekonstrukciójára támaszkodva – több tanulmányban foglalkoztam. Többnyire hosszabb írások voltak ezek, melyekben a nevezett téma összetettebb gondolatmenetekbe épült bele, azok részét, láncszemét vagy állomását alkotta.<sup>1</sup>

Jelen írásban e témakört kiemelem a gadameri hermeneutika rokon gondolatnak szövedékéből, s önálló formában igyekszem szembenézni vele. A rekonstrukció során megpróbálok néhány új szempontot megfogalmazni, egy, ebben a témakörben megjelent tanulmánykötet hozzájárulásai alapján pedig az írás vége felé megkísérlem a vizsgálati bázist kiszélesíteni, elmélyíteni, az eddigieket némely vonatkozásban ilyenformán ebben a tekintetben is továbbgondolni.

### *A hermeneutikai irodalomfelfogás*

Kézenfekvőnek tűnik, ha a hermeneutikai irodalomfelfogás felől indulunk ki. Durván szólva azt mondhatjuk: Gadamernél két irodalomfogalom található, egy

<sup>1</sup> *Kunst, Ästhetik und Literatur in der philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamer = Epoche – Text – Modalität. Diskurs der Moderne in der ungarischen Literaturwissenschaft*, szerk. Ernő KULCSÁR-SZABÓ – Mihály SZEGEDY-MASZÁK, Niemeyer, Tübingen, 1999, 1–49.; *Művészet, esztétika és irodalom Hans-Georg Gadamer filozófiai hermeneutikájában = Az irodalmi szöveg antropológiai horizontjai. Hermeneutika és retorika*, szerk. BEDNANICS GÁBOR – BENGI László – KULCSÁR SZABÓ Ernő – SZEGEDY-MASZÁK Mihály, Osiris, Budapest, 2000, 15–67. (Újranyomva: FEHÉR M. István, *Hermeneutikai tanulmányok*, I., L'Harmattan, Budapest, 2001.); *Az esztétikai horizont meghaladási kísérlete József Attila esztétikai írásaiban és Gadamer hermeneutikája. Irodalmi szöveg és filozófiai szöveg*, I–II., *Literatura* 2000/4., 2001/2–3. (Átdolgozva és kibővítve: *József Attila esztétikai írása és Gadamer hermeneutikája. Irodalmi szöveg és filozófiai szöveg*, Kalligram, Pozsony, 2003.

tágabb és egy szűkebb, s mindkettő a maga módján indokolt. A fő mű a tágabb irodalomfelfogást fejt ki, míg az irodalom szűkebb – elsődlegesen a szépirodalom köré összpontosuló – fogalma s a tágabb irodalomfelfogástól való megkülönböztetése, elhatárolása elsősorban a fő művet követő írásokban kerül kidolgozásra.

A főmű gondolati perspektívája az irodalom jelenségkörét a lehető legtágabb értelemben tartotta szem előtt: minden hagyomány nyelviségének, illetve írásos rögzítettségének formájában. Ez a felfogás annyiban jogos, amennyiben a hermeneutika hagyományos értelemben az írásban áthagyományozódott szövegek értelmezésének tana. Az irodalom ebből a nézőpontból az írásbeliség foglatát jelöli, s mindenfajta szöveget átfog (vallásos, jogi, gazdasági, tudományos stb. szöveget), így innen szemlélve nincs alapvető különbség „az irodalmi műalkotás és az egyéb irodalmi szövegek között”.<sup>2</sup> Ebben a horizontban „az irodalom fogalmába nemcsak az irodalmi műalkotásokat értjük bele, hanem egyáltalán minden irodalmi hagyományt”,<sup>3</sup> hiszen „az irodalom létmódjából minden nyelvi hagyomány részesedik”: „Az irodalom legtágabb értelmét a nyelvi jelenségek *írásos rögzíthetősége* határolja körül.”<sup>4</sup> Érdemes megjegyeznünk, hogy noha a mai magyar szóhasználatban az irodalom elsődlegesen szépirodalmat jelent, a Gadamer által jelzett tág irodalomfogalom sem teljesen ismeretlen. Amikor azt mondjuk valakiről, „ismeri az irodalmat”, érthetjük ezen ugyanis a „szakirodalmat”; azt, hogy ismeri egy vonatkozó kutatási terület vagy téma irodalmát. S az „irodalom” már szóalakja folytán is benső kapcsolatban áll az írással, az írásbeliséggel, eredeti értelme szerint pedig ezek foglatát jelöli.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Hans-Georg GADAMER, *Gesammelte Werke*, I–X., Mohr, Tübingen, 1985–1995, I., 168. (Hans-Georg GADAMER, *Igazság és módszer*, ford. BONYHAI Gábor, Gondolat, Budapest, 1984, 125.) Gadamer összegyűjtött műveire a továbbiakban GW, rövidítéssel hivatkozom, ezt követi a kötettség és a lapszám megjelölése. Az *Igazság és módszer* rövidítése: IM.)

<sup>3</sup> GW, I., 168. (IM, 125.)

<sup>4</sup> GW, I., 167. (IM, 125.) Ha a hermeneutika saját létét egy sajátos feszültségnek, illetve „köztes helyzetnek” köszönheti, amennyiben „idegenség és ismerősség között” lép működésbe, és „ez a köztes hely a hermeneutika igazi helye” (GW, I., 300; IM, 210.), akkor az említett köztes hely, mint végletes feszültség éppenséggel az irodalom példáján válik mintaszerű és mérvadó módon hozzáférhetővé. Aligha véletlen, hogy éppen ez a belátás vezeti át Gadamer hermeneutikáját az irodalomtól a szellemtudományhoz, a művészet tapasztalatától a történelem tapasztalatához. Ha „a műalkotás csak a bemutatásban válik teljessé”, s ha – ennek megfelelően – „az irodalmi műalkotások csak az olvasásban válhatnak teljessé”, úgy felmerül a kérdés: „Érvényes-e ez *valamennyi szöveg* megértésére? Vajon a szövegek értelme nem csupán a megértő befogadásában teljesedik be? A megértés – más szóval – nem tartozik-e éppúgy hozzá a szöveg értelem-történetéhez, mint a zenéhez az, hogy hallhatóvá tesz?” (GW, I., 169; IM, 126. Kiemelés tőlem.)

<sup>5</sup> Lásd *Új Magyar Lexikon*, III., Akadémiai, Budapest, 1962, 440. (Irodalom:) „tágabb értelemben egy nemzet vagy egy korszak írásos termékeinek (a szépirodalom mellett mindennemű tudományos, publicisztikai stb. művét is magába foglaló) összessége. – Szűkebb értelemben a művészet azon ága, melynek kifejezési eszköze a nyelv.” Lásd ugyancsak *A magyar nyelv értelmező szótára*,

A főmű fejtegetései során Gadamer az irodalom fogalmát általános hermeneutikai nézőpontjánál fogva az irodalmi műalkotások körénél sokkal tágabban vette alapul. Ennek megfelelően nem szentelt különösebb figyelmet „az irodalmi műalkotás és az egyéb irodalmi szövegek között” fennálló különbségnek. Elismerte ugyan: „kétségtelenül különbség van a költészet nyelve és a próza nyelve, s ugyanúgy a költői próza és a »tudományos« próza nyelve között.”<sup>6</sup> Mindazonáltal nem vizsgálta részletekbe menően ezt a megkülönböztetést; a hangsúly a „minden irodalmi mű közötti mély közösségre” helyeződött.<sup>7</sup> A tág értelemben felfogott irodalom ugyanis az a pont, „ahol művészet és tudomány átmegy egymásba”.<sup>8</sup> Átmegy tudniillik a „nyelvi megformálás” révén.<sup>9</sup> Mint az a pont, „ahol művészet és tudomány átmegy egymásba”, az irodalom innen nézve Gadamer egész hermeneutikája számára mindent átfogó jelentőségre tesz szert.

#### *A hermeneutikai nyelvfelfogás*

Az irodalomnak a nyelvi megformáltsággal való összefüggése értelemszerűen átvezet a hermeneutikai nyelvfelfogás némely, ebből a szempontból lényeges vonásának a fölidezéséhez. Általánosságban elmondhatjuk: a gadameri hermeneutika a nyelvnek kiemelkedő jelentőséget tulajdonít. Kifejezhető ez abban az összegző megállapításban, mely szerint a hermeneutika legbensőbb ügyét, törekvésének középponti magját alkotó mindenfajta megértés és értelmezés – különösképpen pedig az írásbeli hagyomány megértése és értelmezése – nyelvi formában megy végbe, nyelvileg közvetített, ill. nyelvileg konstituált. Hermeneutikailag szemlélve az egész emberi univerzum nyelvi szerkezetű, nyelvi konstitúciójú. „Az ember nem akarhat [...] a nyelv világába felülről belepillantani” írja Gadamer. „Nem létezik ugyanis semmiféle olyan hely, olyan álláspont a nyelvi világtapasztalaton kívül, amelyről ez utóbbi maga képes volna tárggyá válni.”<sup>10</sup> Szűklátókörűség vagy rövidlátás volna azt hinni, hogy bármiféle kifejezett tematizálás valaha is

III., Akadémiai, Budapest, 1960, 537. (Irodalom:) „1. Az emberiség, ill. valamely nép, nemzet, korszak írásban, ill. nyomtatásban megörökített [...] szellemi tevékenységének eredménye, az írói alkotások, művek összessége. [...] a. Különösen valamely nyelven létrejött, ill. megírt szépirodalom, költészet. [...] b. Az irodalomnak valamelyik [...] elkülönülő, sajátos jellegű ága. *Földrajzi, műszaki, politikai irodalom.* [...] *Az irodalom nem ismeri ezt az adatot.* [...] 2. Valamely (tudományos v. szakmai) kérdésre vonatkozó (nyomtatott) művek összessége, ill. ezeknek jegyzéke”.

<sup>6</sup> GW, I., 168. (IM, 125.)

<sup>7</sup> GW, I., 168. (IM, 125.)

<sup>8</sup> GW, I., 168. (IM, 125.)

<sup>9</sup> GW, I., 168. (IM, 125.)

<sup>10</sup> GW, I., 456. (IM, 314.)

képes volna a nyelvi univerzum teljességét átfogni, mibenlétét ki- vagy felmérni s teljességében a pillantás körébe vonni. Az emberi világtapasztalat innen szemlélve alapvetően nyelvi tapasztalat. Valamifajta nyelvmentes terület aligha van – s ha volna is, csak nyelvileg lenne hozzáférhető, jellemezhető.

Megértés és nyelv összefüggése ennek megfelelően igen szoros. „A dolognak a megértése szükségképpen nyelvi formában történik, nem pedig úgy, hogy valamilyen megértést utólag még szavakba is foglalunk [...]”<sup>11</sup> Joggal beszélhetünk hermeneutikai nézőpontból minden megértés alapvető nyelviségéről; arról, hogy a megértés kezdettől fogva fogalmiságra, nyelviségre vonatkoztatott. A megértésnek – írja Gadamer – „lényegi vonatkozása van a nyelviségre”,<sup>12</sup> „a megértés nyelvhez kötött”.<sup>13</sup> Gadamer ebben az összefüggésben „nyelviség és megértés közti lényegi viszonyról”, „minden megértés nyelvi jellegéről” beszél, arról, hogy „minden megértést bensőleg átsző valamely fogalmiság”.<sup>14</sup> Gadamer mondanivalójának hallgatólagos háttérében föltűnnek persze Heidegger nézetei, aki már fő művében kifejtette: az értelmezés, mint a megértett dolgok elsajátítása, előrenyúlva – továbbá előrepillantva-óvatosan („vorsichtig”) – egy meghatározott fogalmiság és nyelviség irányában tapogatózik.<sup>15</sup>

A dologhoz (*Sache*), mely a hagyományban eljut hozzánk, tehát mindenkor *nyelvi* alakban, nyelvi formában tudunk csak hozzáférni. A megértés a dologra irányul, a dologra vonatkoztatott, ám a mindenkori dolog már mindig is eleve nyelvileg megformált, nyelvileg közvetített állapotban – úgy is fogalmazhatnánk: a nyelv médiumában – jut el hozzánk. Ez a tényállás gyümölcsöző feszültség forrása, s egyfajta dialektikus vagy spekulatív egységet eredményez, melyet Gadamer a következőképpen világít meg: „Ami a nyelvben megszólal, az valami más ugyan, mint a kimondott szó maga. De a szó csak azáltal lesz szó, ami benne megszólal. A szó a maga érzéki létében csak azért hangzik el, hogy önmagát a mondottba fölemelje, a mondottban megszüntesse. Fordítva pedig: ami megszólal, nem olyan valami, ami nyelv híján is előzetesen adva volna, hanem olyan, ami a szóban önmaga benső meghatározottságára lel rá”.<sup>16</sup> Amennyiben „a nyelv az az univerzális

<sup>11</sup> GW, I., 384. (IM, 263.)

<sup>12</sup> GW, I., 399. (IM, 277.)

<sup>13</sup> GW, II., 230. („Verstehen ist sprachgebunden”)

<sup>14</sup> GW, I., 393., 400., 407. (IM, 273., 277., 282.). Lásd még GW, I., 408. (IM, 283.)

<sup>15</sup> Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1979<sup>15</sup>, 150. (Martin HEIDEGGER, *Lét és idő*, ford. VAJDA Mihály és mások., Gondolat, Budapest, 1989, 292.)

<sup>16</sup> GW, I., 479.: „Was zur Sprache kommt, ist zwar ein anderes, als das gesprochene Wort selbst. Aber das Wort ist nur Wort durch das, was in ihm zur Sprache kommt. Es ist in seinem eigenen sinnlichen Sein nur da, um sich in das Gesagte aufzuheben. Umgekehrt ist auch das, was zur Sprache kommt, kein sprachlos Vorgegebenes, sondern empfängt im, Wort die Bestimmung seiner selbst.” (Magyarul lásd IM, 329.)

közeg, melyben maga a megértés végbemegy”,<sup>17</sup> úgy a nyelv nem „valamely szilárd adottság leképezése, hanem szóhoz jutás, melyben valamely értelemegész szóval meg”.<sup>18</sup> Összegzően fogalmazhatunk így: hermeneutikailag szemlélve a nyelvnek eleve az a rendeltetése, hogy a mindenkori dolog szóhoz juttatásában önmagát megszüntesse, hogy a dolog szóhoz juttatásában önmaga eltűnjék, s hogy ezzel önmagát ugyanakkor kiteljesítse, küldetését úgyszólván bevégezze.

### *A szépirodalom kitüntetett nyelvisége: nyelv és kép*

Az irodalmi műalkotás számára – a szűkebb értelemben, a szépirodalom értelmében vett irodalom számára – a nyelvi forma azonban korántsem közömbös vagy másodlagos; a nyelv léte itt nem az eltűnésben vagy a föloldódásban áll. Ez sajátlagosan megkülönbözteti és elhatárolja a tágabb értelemben vett irodalom, továbbá minden egyéb megértésre utalt, nem írásos megnyilvánulás nyelviségétől. A jelzett tényállás nagy mértékben hasonló ahhoz, ahogy a főmű kép és képmás viszonyát ábrázolta. Míg a képmásnak pusztán „tűnékeny léte” van,<sup>19</sup> amennyiben léte abban merül ki, hogy az eredetire, a mintaképre utalva önmagát megszünteti – a képmás „csupán valaminek a visszaadása akar lenni, s egyetlen funkciója, hogy azonosítsa ezt a valamit (például az igazolványkép vagy az árukatalógus képei)”, így „eszközként funkcionál, s mint minden eszköz, funkcióját veszti, ha eléri célját”<sup>20</sup> – a kép ezzel szemben olyan valami, aminek „egyáltalán nem az önmegszüntetése a rendeltetése”.<sup>21</sup> Hogy ez a párhuzam Gadamer intencióinak alapjaiban megfelel, már a főmű ama helyéből kitűnhet, ahol Gadamer a kép mellé analógiaként a szót állítja: „Szó és kép nem pusztán utólagos *illusztráció*: azt, amit bemutatnak-ábrázolnak (*darstellen*), csak ezáltal változtatják teljesen azzá, ami.”<sup>22</sup> De maga Gadamer is megerősítette utólag ezt a párhuzamot. Ha a főmű önálló fejezetet szentelt a „kép létrángjának”, amivel azt akarta kifejezni, hogy „a kép által ábrázolt dolog létében gyarapodik”, akkor – mondotta visszatekintve –, hasonlóképpen lehetne „a szó létrángjáról (*Seinsvalenz des Wortes*) beszélni”.<sup>23</sup> „Szavak által valamit létrehozni”,

<sup>17</sup> GW, I., 392. (IM, 273.) A hermeneutikai nyelvfelfogásról részletesebben lásd „Szó, beszélgetés, dolog: A gadameri hermeneutika nyelvfelfogása” című tanulmányomat (FEHÉR, *Hermeneutikai tanulmányok*).

<sup>18</sup> GW, I., 478. (IM, 329.)

<sup>19</sup> GW, I., 143 (IM, 109.; „verschwindendes Sein”).

<sup>20</sup> GW, I., 143. (IM, 109.)

<sup>21</sup> GW, I., 143. (IM, 110.): „Was dagegen ein Bild ist, hat seine Bestimmung überhaupt nicht in seiner Selbstaufhebung.”

<sup>22</sup> GW, I., 148. (IM, 112. Kiemelés tőlem.)

<sup>23</sup> GW, VIII., 54.

egyedül és kizárólag általuk előállítani valamit; valamit, ami önmagában előttünk áll, „anélkül, hogy bármit is kezdenénk vele” – anélkül, hogy kivitelezésre vagy végrehajtásra volna utalva –: ez tünteti ki nyelvileg a költszetet, s ezáltal illeti meg a szót az irodalmi műalkotásban – minden más irodalmi, vagy egyéb szövegtől eltérően – „korlátlan hatalom és ideális tökéletesség”.<sup>24</sup> Ebben az összefüggésben joggal lehet beszélni a „szó önmagára vonatkozásáról”, „önreferenciájáról”. „A költői nyelvképzés” ugyanis nem annyira „szavak szabályok által irányított használata”, mint inkább valóságos „nyelvvé-válás” (*Sprachwerdung*).<sup>25</sup> Annak a megvilágításához, amit itt előállításnak (*Herstellen*) nevez, Gadamer visszanyúl még a főműben használt „átváltozás”, „képződménnyé való átváltozás” kifejezéshez is, hiszen az nem egyebet jelent, mint azt, hogy „valami hirtelen s mint egész, valami mássá válik, úgy, hogy ez a másvalami, amellyé átváltozott, az ő igazi léte, melylyel szemben a korábbi léte semmis”.<sup>26</sup>

Hogy a nyelvi formát, a szólétet az irodalmi műalkotás esetében kitüntetett jelentőség illeti meg, azt Gadamer egy későbbi helyen is a képre való utalással szemlélteti: „Mit jelent a szavak előfordulása-előjövetele (*Hervorkommen*) a költszetben? Miként a színek a festményen világítóbbá lesznek, a kő az épületben szilárdabbá lesz, úgy a költeményben a szó is azzá lesz, ami jobban mond valamit, ami sokatmondóbb, mint bárhol másutt”.<sup>27</sup>

Ezt az alap gondolatot Gadamer a fő művet követő írásokban a szöveg fogalmának további differenciálásával világította meg. Különbséget tett a „szövegek három alpmódzata” között – „a vallásos, a jogi és az irodalmi szöveg” között –, melyekhez a „mondás három alpmóját” rendelte hozzá: a hozzájárulást, a meghirdetést és a kimondást (*Zusage, Ansage, Aussage*).<sup>28</sup> Az első kettő fő jellemzője abban áll, hogy „a nyelv önmagán túllép”.<sup>29</sup> A vallásos szöveg például, legyen az „vigasz” vagy „ígéret”, „nem teljesedik be önmagában, *mint ahogy például egy vers önmagában beteljesedik*”.<sup>30</sup> Egy ígérethez való hozzájárulás „mintegy a hit felvételében teljesül be – mint ahogy minden ígéret csak akkor válik kötelezővé, ha elfogadják. Hasonlóképpen a jogi szöveg is, mely egy törvényt vagy ítéletet fogalmaz meg, amint kibocsátják, már kötelező érvényű, de kibocsátottként még nem teljesedik be önmagában, hanem csak azáltal, hogy kivitelezik és végrehajt-

<sup>24</sup> GW, VIII., 82.

<sup>25</sup> GW, VIII., 53 sk. Vö. Hans-Georg GADAMER, *Text und Interpretation* = GW, II., 352.: „a szó önprezentációja”, „önprezencia”.

<sup>26</sup> Hans-Georg GADAMER, *Von der Wahrheit des Wortes* = GW, VIII., 53.; GW, I., 116. (IM, 94.)

<sup>27</sup> GW, VIII., 46. („Wie die Farben im Bildwerk leuchtender sind, der Stein im Bauwerk tragender ist, so ist im Dichtwerk das Wort sagender als je sonst.”)

<sup>28</sup> GW, VIII., 41 sk. Különösen a *Zusagen* – ’ígét mondani, elígérkezni, hozzájárulni, beleegyezni (meghívást) elfogadni’ – fordítása jelent nehézséget.

<sup>29</sup> GW, VIII., 42.

<sup>30</sup> GW, VIII., 42. (Kiemelés tőlem.)

ják.”<sup>31</sup> A költői szó, az irodalmi szöveg ezzel szemben önmagában teljesebb; *a nyelv itt nem mutat túl önmagán*, hanem önmagában végződik be. „Annak, hogy egy irodalmi szöveg eminens értelemben mond valamit, egy első értelme” ennélfogva abban áll, „hogy a szó autonómiáját megállapítjuk [...] Valóban egyedülálló, hogy egy irodalmi szöveg úgyszólván önmagából emeli fel a hangját, nem beszél senkinek a nevében, még Istennek vagy a törvénynek a nevében sem.”<sup>32</sup>

Elemzési szempontunkból különösen lényeges hogy a szónak a szépirodalomra jellemző sajátos mondó ereje – „az, hogy mond valamit” – közelebről megvizsgálva két tényező összjátékából tevődik össze: „érzékeny egyensúly értelemmozgás és hangzasmuszgás között”;<sup>33</sup> olyan „egyensúly”, mely egyúttal „feszültség” is.<sup>34</sup> A szónak tulajdonított korlátlan hatalom és ideális tökéletesség úgy is jellemezhető, mint „a nyelv hangzás és jelentés által létrehozott költői evokációs erejének bensőséges összefonódása”,<sup>35</sup> más szóval, „értelem (*Sinn*) és hangzás (*Klang*) egysége”, ahol ilyenformán „a versben nélkülözhetetlen az értelemösszefüggés (*Sinnzusammenhang*) is, mely utóbbi (és korántsem csupán a fonémák »struktúrája«) döntő lehet az összképződmény szempontjából”.<sup>36</sup> Gadamer példaként egy Hölderlin-verset említ, melyben nyomtatási hiba folytán a régi kiadásokban „Tugend” (’erény’) állt a helyes „Jugend” (’fiatalság’) helyett. Kézenfekvő a felismerés: „Ha »Tugend« helyett »Jugend«-et olvasunk, ez a hangzás szempontjából alig jelent változást” – a jelentést ezzel szemben alapvetően megváltoztatja.<sup>37</sup>

<sup>31</sup> GW, VIII., 42.

<sup>32</sup> GW, VIII., 47. Vö. GW, II., 508.

<sup>33</sup> GW, II., 52.

<sup>34</sup> Vö. GADAMER, *Text und Interpretation*, 353.

<sup>35</sup> GW, VIII., 250 sk. Vö. Hans-Georg GADAMER, *Stimme und Sprache* = GW, VIII., 258–270., itt 267.; Hans-Georg GADAMER, *Der »eminente« Text und seine Wahrheit*, GW, VIII., 286–295., itt 290.; Hans-Georg GADAMER, *Unterwegs zur Schrift?* = GW, VII., 258–295., itt 260., 267.; Hans-Georg GADAMER, *Dekonstruktion und Hermeneutik*, GW, X., 138–147; itt 141. stb.

<sup>36</sup> Hans-Georg GADAMER, *Philosophie und Literatur*, GW, VIII., 253.

<sup>37</sup> GW, VIII., 253. Gadamer felfogásából kibonthatók egy fordítás-, illetve műfordítás-elmélet körvonalai (illetve e felfogás képes – fordítva – a fordítói praxis egy jelentős dimenziójáról egyúttal számot adni). Eszerint egy szöveg fordításánál nem annyira szavakat, mint inkább az értelmet kell lefordítani. Az anyanyelvi beszélő elemi tapasztalata, hogy például a nyelvben meghonosodott főnévi szóösszetételek vagy többtagú főnevek esetén az összetétel tagjainak önálló jelentését nem érzékeljük; ezt inkább az idegen ajkú, semmint az anyanyelvi beszélő érzékeli. A magyar nyelvű beszélő például az *áruház* szó tagjainak önálló jelentését a magyarban kevésbé érzékeli, mint mondjuk a német *Kaufhaus* esetében. A hangalakra, a szó szerintiségre orientálódó fordítás illetéknéppen az anyanyelvhez való olyan viszonyt tükröz, melyben a fordító a fordítás célnyelvéhez az idegen nyelvű beszélő módján viszonyul. Amikor a másikat megértjük, hermeneutikailag szemlélve nem szavakat és hangokat avagy hangalakot értünk meg, hanem a mondottak értelmét. Husserltől kölcsönzött fordulattal élve: elsősorban a mondottak értelmében, jelentésében „élünk”, nem pedig hangzásukban, illetve hangalakjukban (lásd például *Logische Untersuchungen*, II/1., Niemeyer, Tübingen 1980<sup>2</sup>, 40. sk. Lásd *Uo.*, 406.: „A kifejezést például észlel-

„Értelem és hangzás egységének” fogalma új formában juttatja érvényre a fő műnek azt az alapgondolatát, mely szerint az esztétikum koránt sincs híján megismerésnek és igazságnak, miáltal a helyesen értett esztétikát Hegelhez visszanyúlva a szép metafizikájaként kell felfogni, „szép” és „látszás” szétválaszthatatlan összetartozásaként.<sup>38</sup> Nem nehéz belátni, hogy ez a felfogás az „értelem és hangzásegységeként” meghatározott költői szóra vonatkozó fejtegetések alapjául is szolgál; s e felfogás egyúttal a strukturalizmus bírálatának kiindulópontját jelenti. Ha az „értelem dallamot” ugyanis a „hangzás struktúrájának” a kedvéért egyoldalúan háttérbe szorítjuk, akkor megfosztjuk a nyelvi műalkotást ismeretértékétől és igazságigényétől, s ezzel hallgatólagosan az esztétika „szubjektívizálásának” újfajta formája mellett emelünk szót. Ha másfelől nem vennénk figyelembe a hangzást, akkor nem beszélhetnénk többé az eszmének a „látszásáról”, miáltal az „érzéki”, vagyis a sajátlagosan esztétikai elem teljességgel veszendőbe menne.

Az az irodalomfogalom, amelyet Gadamer e fejtegetésekben szem előtt tart, a főműben kidolgozott felfogáshoz képest szűkebb és normatívabb.<sup>39</sup> „Nyilván nemvéletlen”, fogalmazza meg egy helyen a fontos következtetést (mely egyúttal egy „metafizikai” esztétika melletti opciójáról is tanúskodik), „hogy az »irodalom« szűkebb értelemben »szépirodalmat« jelent, tehát olyan szövegeket, melyek semmiféle más jelentésösszefüggésekbe nem rendeződnek [...]. Ősidők óta az volt a szép, a »kalon« értelme, hogy valami önmagában kívánatos, azaz hogy nem valami más kedvéért világosodik meg (*einleuchtet*), hanem saját tulajdon megjelenése alapján [...]”.<sup>40</sup>

Az eddigi rekonstrukcióban a műalkotás specifikus nyelviségének „értelem és hangzás egységeként”, „valamit mondásként” és a szó „autonómiájaként” való értelmezését követtük nyomon. Szépirodalmi, különösen költői művek, azaz emi-nens szövegek tekintetében a helyzet úgy áll, hogy ezen szövegek nyelvi jellegén és szó szerinti hangzásán nem lehet túllépni. Így jut el Gadamer ahhoz a téziszhez,

jük, ám nem ez az észlelés »vonja magára érdeklődésünket«; ha nem térítenek el, a jelek helyett sokkal inkább a jelöltre figyelünk...” („Der Ausdruck wird etwa wahrgenommen, doch in diesem Wahrnehmen »lebt nicht unser Interesse«; wir achten, wenn wir nicht abgelenkt werden, statt auf die Zeichen, vielmehr auf das Bezeichnete...”); vö. még *Uo.*, 409. Fordítás esetén a hangalak, a hangzás, illetve a szó szerintiség (esetlegesen strukturalista hajlandóságú) előtérbe helyezése a nyelvi kompetencia hiányáról, az értelem-összefüggés megértésének bizonytalanságáról, esetleges hiányáról tanúskodhat. Ha az értelem mellett az érzéki elem, a hangzás is jelentőségre tesz szert, akkor Gadamer szemszögéből éppenséggel (nyelvi) műalkotással van dolgunk, ahol is a fordítás feladata ennek megfelelően műfordítás lesz, ám az értelem itt sem szorítható háttérbe, s a fordítás nem helyezheti egyoldalúan „a fonémák »struktúráját«, az előtérbe, hiszen, mint hallhattuk, az „értelemösszefüggés” is „döntő [...] az összképződmény szempontjából”.

<sup>38</sup> Vö. GADAMER, *Text und Interpretation*, 360.

<sup>39</sup> Vö. GW, II., 351 sk. Vö. még GADAMER, *Stimme und Sprache*, 263.

<sup>40</sup> GADAMER, *Von der Wahrheit des Wortes*, 44. Vö. *Uo.*, *Stimme und Sprache*, 263.



mely szerint irodalmi szövegek „mindig csak a hozzájuk való visszatérésben léteznek valóban irodalmi szövegekként”.<sup>41</sup> A kitüntetett értelemben vett szavakra az jellemző, hogy „mindig csak a hozzájuk való visszatérésben »léteznek« valóban szóként”, azaz szó jellegüket nem lehet egy tetszőleges jelentés vagy utalás irányában meghaladni, túllépni vagy feloldani, mivel az értelem a hangalakkal egyszerűs mindenkorra, felbonthatatlanul, megszüntethetetlenül összeforrott.

### *Irodalom és filozófia*

Nyelviségét tekintve a filozófia sajátos köztes helyzetet foglal el irodalmi és egyéb szövegek között. Egyrészt értelem és hangzás azon összjátékát, melyet az irodalmi műalkotás valósít meg, a filozófia nyilván képtelen teljesíteni. Ha így lenne, a filozófia irodalomná válna. Értelemnek és hangzásnak az irodalmi műalkotásban megvalósuló egységéről Gadamer egy helyütt azt írja: „ez az az igazi titok, mely a művészet sajátja, és amelynek sem a tudomány igazságtartományában, *sem a filozófiában nincs analógiája*.”<sup>42</sup> „Filozófiai szövegek bizonyosan nem ugyanabban az értelemben emineus szövegek”, mint az irodalmi szövegek, jegyzi meg hasonlóképpen másutt.<sup>43</sup>

Irodalmi művek nyelvi alkotásokként „olyan szót alkotnak, mely önmagában hordozza, önmagától jelenti be azt a célját, hogy helyesen olvassák (*ein aufrichtiges Gelesenwerden von sich aus angelegtes Wort*)”.<sup>44</sup> Az írásbeliség minden más formája az „eredeti beszédaktustól”, illetőleg a „nyelvi történetstől” való „eloldódást” valósítja meg, amennyiben „elsődlegesen nem a beszélőre utal vissza, hanem arra, amit gondolt (*das von ihm Gemeinte*)”,<sup>45</sup> azaz a mondottak értelmére. A nyelvi műalkotásnál ezzel szemben „nem arról van szó, hogy a gondoltakat, a mondottak értelmét (*Gemeintes*) megértsük, hanem ezen túlmenően arról, hogy azt még nyelvi megjelenésében is végbevigyük”.<sup>46</sup> A vers nem más, mint „olyan nyelv, amely nem csupán jelent valamit, hanem *az*, amit jelent”.<sup>47</sup>

<sup>41</sup> GADAMER, *Text und Interpretation*, 351.

<sup>42</sup> GADAMER, *Unterwegs zur Schrift*, 258–269., idézet 267. (Kiemelés tőlem.)

<sup>43</sup> Hans-Georg GADAMER, *Hermeneutik auf der Spur* = GW, X., 148–174., idézet 173. E dolgozatban részletesebben nem foglalkozom vele, így csak egy utalás erejéig jegyzem meg: Gadamer mindazonáltal ragaszkodik ahhoz, hogy rokonság áll fenn irodalom és filozófia között, s hogy „az irodalmi műalkotás a filozófia szomszédságába kerül.” (GADAMER, *Philosophie und Literatur* = GW, VIII., 240.)

<sup>44</sup> GW, VIII., 246.

<sup>45</sup> GW, VIII., 246.

<sup>46</sup> GW, VIII., 246.

<sup>47</sup> GW, VIII., 248. (Kiemelés tőlem.) Jelentés és lét effajta viszonyát-megkülönböztetését illetően lásd a 105. jegyzetben szereplő Schelling-idézetet!

Az irodalomhoz hasonlóan a filozófia is „nyelvhez kötött”, és sajátos létét a nyelv közegében találja meg. A „filozófia és a költészet szomszédsága” mármost „szélsőséges ellenmozgás”.<sup>48</sup> „A filozófia nyelve állandóan meghaladja önmagát, túllép önmagán – a vers nyelve [...] meghaladhatatlan és egyedülálló”.<sup>49</sup> „Minden egyes fogalmának állandó önmeghaladása”<sup>50</sup> a filozofálás számára nem pusztán véletlenszerű: éppenséggel a filozófia lényegét alkotja. „Ezért valójában nem léteznek filozófiai szövegek abban az értelemben, melyben irodalmi szövegekről beszélünk”; „a filozófusoknak azért nincsenek szövegeik, mert *Pénélope módjára szötteküket minduntalan felfejtik*, hogy az igazság honába való hazatérésre újólag föl-készüljenek”. A filozófia olyan, mint egy beszélgetés, amely „a másik válasza révén állandóan meghaladja magát”;<sup>51</sup> a filozófiai „gondolkodás nem más, mint a lélek ezen állandó beszélgetése önmagával.”<sup>52</sup> A filozófiai szövegek „csak közbeszólások (*Zwischenreden*) a gondolkodás végtelen beszélgetésében”,<sup>53</sup> „felszólalások egy végtelenbe haladó dialógusban”.<sup>54</sup>

Ha a filozófia a nevezetes platóni jellemzésnek megfelelően a lélek önmagával folytatott beszélgetése – s itt nem lesz haszontalan emlékeztetnünk arra, hogy egész nyelvfelfogását Gadamer a beszélgetés, illetve a beszéd fogalma köré szervezi<sup>55</sup> –, akkor új formában válik érthetővé, hogy a filozófia számára miért nem lehetséges az irodalom értelmében vett „szöveg”: tudniillik „a lélek önmagával folytatott gondolkodó beszédének *folytatása*” kedvéért.<sup>56</sup> Ha lehetségesek volnának filozófiai szövegek abban az értelemben, amilyenben irodalmi szövegekről beszélünk, akkor ez egyúttal a beszélgetés végét, a beszélgetés lezárulását jelentené. Miként az értelem és szóhangzás tökéletesen összeforrott egységeként értett nyelvi műalkotás – másfelől – olyan teljesebbé jelent, melyet alighanem nem lehet tovább „szőni”, kiegészíteni és javítani.

Gadamer tovább részletezi-differenciálja irodalmi műalkotás és filozófia kapcsolatát, (eltérésük mellett „szomszédságukat” is), elemzéseit azonban jelen dolgozat szempontjából nem szükséges tovább követnünk. A fő megkülönböztetés abban áll, hogy mindenféle tudományos vagy filozófiai szöveggel szemben az iro-

<sup>48</sup> GW, VIII., 256. A költészet „volt a régi riválisa a filozófia saját igényének.” (GADAMER, *Von der Wahrheit des Wortes*, 45.)

<sup>49</sup> GADAMER, *Philosophie und Literatur*, 256. Vö. Hans-Georg GADAMER, *Schreiben und Reden* = GW, X., 354–355.; itt 355.

<sup>50</sup> Hans-Georg GADAMER, *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache* = GW, VIII., 400–440., itt 430.

<sup>51</sup> GW, VIII., 430.

<sup>52</sup> GADAMER, *Philosophie und Literatur*, 257.

<sup>53</sup> GADAMER, *Hermeneutik auf der Spur*, 173.

<sup>54</sup> GADAMER, *Philosophie und Literatur*, 256.

<sup>55</sup> Lásd GW, I., 372 skk. (IM, 257 skk.)

<sup>56</sup> GW, VIII., 257. (Kiemelés tőlem.)

dalmi műalkotás nyelvisége sajátos, kitüntetett. A nyelvi forma az irodalmi műalkotás számára korántsem másodlagos vagy külsődleges; nem pusztán (szemiotikai értelemben vett) jel, hiszen az mindig önmagától elfelé, önmagán túlra mutat, a jelölő és jelölt közti viszony pedig önkényes; míg a kép/szó ezzel szemben a nála való elidőzésre hív föl: értelem (jelentés) és hangalak itt sajátos egyensúlyban, harmóniában áll egymással. Ez azt jelenti: a nyelvi-alaki forma nem helyettesíthető, nem pótolható semmi egyébvel. Más nyelvi megfogalmazások esetében viszont a külső-érzéki megjelenés, a hangalak szerepe kimerül abban, hogy a (benső) értelem vagy jelentés többé-kevésbé pusztán vehikuluma (külsődlegesen hozzárendelt jele) legyen, s annak közvetítésére szolgáljon.

#### *Az összevetésből levonható konzekvenciák*

Az összevetés – első pillantásra úgy tűnik föl – az irodalmat, illetve az irodalmi szöveget juttatja előnyösebb helyzetbe, s ez kétségkívül így van. Hiszen olyan tökéletességet valósít meg, amilyen a filozófia számára elvileg elérhetetlen. Meggondolandó azonban, hogy ami előny az irodalom, az hátrány az irodalomtudomány számára. A filozófia gyötrelme hermeneutikai nézőpontból az elidegenedett értelem elevenné tételének, újraelsajátításának, Gadamer idézett szavaival: a szöttes újra és újra való felfejtésének és újraszövéésének kínja. Az irodalomtudomány, az irodalomtörténet gyötrelme: a nyelvi műalkotás meghaladhatatlan tökéletességét – a tovább már nem szöhető szötest – magyarázni, megértetni hivatott beszéd szükségyszerű tökéletlenségének kínja; az, hogy beszéde (nem esetlegesen, de szükségképpen) lemarad a műalkotás ama tökéletes és meghaladhatatlan beszéde mögött. A filozófiában viszont egyként marad le mindegyik szöveg amögött, amit mondani kellene. A filozófiában éppen ezért nincsenek is szövegek – az irodalomban vannak, de nem lehet tovább szőni őket. Azaz nincs olyan beszéd, mely fölérne hozzájuk. A filozófus gyötrelme, hogy újra és újra nekirugaskodik elődei szövegeinek, pontosabban: e szövegek *értelmének*. Szerencsés esetben azután ezt az értelmet új nyelvi alakban, új, a jelen horizontjába integrált (ám korántsem végleges) nyelvi ruhában újra hozzáférhetővé tudja tenni. Az irodalomtudós, irodalomtörténész fáradozásának célkeresztjében ezzel szemben – nem az irodalmi műalkotásnak, a szövegnek az értelme, netán értelmének megfajtása, hanem – értelemnek és hangzásnak a műalkotásban megvalósuló – kitüntetetten *esztétikai* – egysége áll. Az utóbbi magyarázata, már amikor nekifog feladatának, megbontja ezt az egységet.

A kettős félresiklás, elfajulás a következőben áll. Az irodalmivá váló filozófia pusztán filológiai süllyed: a szöveg szövegszerűségére való koncentráció háttérbe

tolja és feledésbe burkolja a szöveg *értelmét*. A szövegnek mint szövegnek a formája, sikeres (vagy sikertelen, de mindenképp betű vagy szó szerinti) megformáltsága, szépsége kerül egyoldalúan a figyelem középpontjába, értelme pedig eltűnik (avagy – s az esetek többségében ez jellemző – a hátsó ajtón keresztül, dogmatikusan, azaz éppen nem szövegelemzés révén csempésződik be). A másik esetben a szöveg értelmének keresése háttérbe tolja és feledésbe burkolja a szöveg érzéki-esztétikai oldalát, s a műalkotást intellektualisztikusan elméleti képződménnyé párolja – a műalkotás megszűnik *műalkotás, esztétikai alkotás* lenni. A megtalálni vélt értelem új nyelvi formában való megfogalmazása egyenrangúként vél a műalkotás mellé lépni – valójában azonban inkább a helyébe lép és kiszorítja.

Vegyük röviden szemügyre, mi szól az adott meghatározások, jellemzések mellett. Az irodalmi szöveg nyelviségének értelem és hangzás egységeként való meghatározását kellőképpen indokolja az irodalmi műalkotás *esztétikai* megértésének törekvése. Hogy az érzéki oldal elhanyagolása a műalkotás esztétikai oldalát számolja föl, úgy gondolom, közvetlenül nyilvánvaló. Gadamer elemzéseiből azonban az is kitűnik, hogy az ellentétes törekvés – az érzéki oldalnak az értelem rovására való egyoldalú előtérbe helyezése – ugyancsak a műalkotás intellektualizálásához vezet. Ez a fejlemény Gadamernek a strukturalista művészetelméletet illető kritikai megjegyzéseiből rekonstruálható. A hangzásnak, illetve az érzéki mozzanatnak a strukturalisták általi kitüntetettsége ugyanis nem annyira azt jelenti, hogy az értelem, a jelentés mozzanata itt kiküszöbölődne, mint inkább azt, hogy a kettő közötti összefüggés külsődlegessé, önkényessé válik, ezáltal eltávolodik az élő beszéd jellegétől, túlintellektualizálja azt. Ugyanakkor elősegíti az érzéki megjelenési forma mögött minduntalan valamely szubjektív jelentésadó aktus által (azaz külsődlegesen, mesterségesen) hozzárendelt értelmet kereső gyanakvás attitűdjének meggyökerezését. Az érzéki mozzanat kitüntetettsége paradox módon épp leértékelődéséhez vezet, amennyiben önmaga csupán a nem-érzéki jelentés pusztja, külsődleges (utalás-, illetve jelszerű) hordozójaként jön tekintetbe, specifikus (ilyen és nem más) érzéki (vizuális-akusztikus) megjelenése pedig éppen hogy másodlagossá válik: érzékisége úgyszólván függetlenedik, azaz „szellemtelenedik” (eltávolodik, megfosztódik a szellemitől), s pusztja utalásfunkciója marad csak meg. Az érzéki elem közömbössége folytán a jelek ily módon teljességgel „szellemiek”, „amennyiben jelnek tekintik, tehát mindentől elvonatkoztatva, csak utaláslétükben veszik figyelembe őket”.<sup>57</sup> Érzékiségük ily módon éppannyira veszendőbe megy, mintha eleve másodlagosnak tekintettük volna őket.

Ami a filozófiát illeti, a gadameri meggondolások mellett szól az az erős érv, hogy plauzibilis magyarázatot szolgáltatnak valamiféle negativitásra, negatív ta-

<sup>57</sup> GW, I., 417. (IM, 289.)

pasztralatra. Arra tudniillik, hogy ismételt erőfeszítések ellenére miért nem jött létre mind a mai napig – s ha Gadamer elemzése megállják a helyüket, akkor miért nem jöhet létre egykönnyen ezután sem – valamiféle meghaladhatatlan, abszolút filozófia. A gadameri elemzés szemszögéből ez azzal egyjelentésű, hogy a filozófiában nem beszélhetünk az irodalom értelmében vett „szövegről” – s emiatt azután minden korok filozófiai állandó nyelvinséggel küszködnek<sup>58</sup> –, más szóval, hogy *a filozófiának nincs sajátlagos értelemben vett „nyelve”*. Ennek hátterét Gadamer meghatározott történeti (pontosabban: Heidegger által művelt destruktív-hermeneutikai) elemzésben igyekszik elénk tárni. Ha a filozófia a platóni jellemzésnek megfelelően a lélek önmagával folytatott beszélgetése, akkor e beszélgetés – amint a *Kratülosznak* a nyelvfogalom történeti vázlatába illesztett gadameri elemzése megmutatja – Platónnál végső fokon „néma” marad;<sup>59</sup> „az »ész nyelve« nem külön, önmagáért való nyelv”.<sup>60</sup> A szavakkal való szofista visszaélés miatt Platónnak ugyanis a nyelvi helyességet a tárgyi igazságtól el kellett választania; eszerint szavak nélkül, tisztán önmagából kell megismernünk a létezőt. „Azt, hogy a dialektika révén túl kell lépni a szavak (*onomata*) birodalmán, természetesen nem úgy kell érteni”, pontosítja Gadamer, „mintha valóban lenne szavak nélküli megismerés (*wortfreies Erkennen*), hanem csupán úgy, hogy nem a szó nyitja meg az utat az igazság felé, hanem fordítva: a szó »adekvátságát« csak a dolog ismeretében lehet megítélni”.<sup>61</sup> Ezzel a szavak már Platónnál elvesztik megismerési jelentőségüket, ismeretértéküket (*Erkenntnisbedeutung*).<sup>62</sup> A szavak e tökéletlenedés-degradációja (s nem kevésbé magáról erről a folyamatról számot adni hivatott „nyelv” tökéletlenedés-degradációja, hiszen a szavak degradációjáról hírt adó szó – ha nem akar saját „hírével” vagy „szavával” ellentétbe kerülni – önmaga is csak tökéletlen-degradált lehet) megszünteti annak a lehetőségét, hogy az irodalmi szöveg értelmében beszélhessünk filozófiai szövegről. A szavak ezen ismeretérték-vesztése teszi lehetővé másfelől a hermeneutika létrejöttét, ezáltal lépünk csak be a hermeneutika univerzumába, ebbe az „idegenség és ismerősség két szélsősége” között<sup>63</sup> elhelyezkedő „köztes” térbe, mely „a hermeneutika igazi helye”.<sup>64</sup> „A hermeneutika szükséglete akkor keletkezik”, írja Gadamer, „amikor megszűnt a magától értés”;<sup>65</sup> s ehhez a jelen kontextusban azt tehetjük hozzá: amikor (s egyúttal ezzel összefüggésben) a szavak ismeretértéke elvesztette a maga nyilvánvalóságát, „amikor a gondolkodás

<sup>58</sup> Vö. GW, II., 83., 507.

<sup>59</sup> GW, I., 411. (IM, 285. Kiemelés tőlem.)

<sup>60</sup> GW, I., 425. (IM, 294. Kiemelés tőlem.)

<sup>61</sup> GW, I., 411. (IM, 285.)

<sup>62</sup> GW, I., 413. (IM, 286.)

<sup>63</sup> IM, 144.

<sup>64</sup> GW, I., 300. (IM, 210.)

<sup>65</sup> GW, I., 187. (IM, 141.)

[...] különválnak a szavak saját lététől”, amikor „a szó teljesen másodlagos viszonyba kerül a dologgal”.<sup>66</sup> Csak ekkortól fogva lesz nem csupán értelmes, de egyáltalán *lehetséges* az értelmezői erőfeszítés – tudniillik az interpretáció fáradtságos munkája az (elidegenedett) értelemnek a szavakon keresztül való megragadására s új nyelvi formában való felelevenítésére, elsajátítására. *Miután a filozófiában nincsenek (végsőleges) szövegek – ezért lehetséges csak a filozófia mint hermeneutika!*<sup>67</sup>

„A szó »adekvátságának« csak a dolog ismeretében való megítélhetősége” – mely tényállás itt negatívumként, valamely bukástörténet fontos állomásaként jelenik meg –: épp ez az, ami az előzetes (pre-ontológiai) megértésnek a kimondott (leírt) kijelentéshez-szóhoz képest játszott – mind Gadamer, mind Heidegger által osztott – elsődleges szerepét lehetővé teszi. Mivel a platóni *Kratüloszban* – írja Gadamer – „ad absurdum viszik, hogy a szó képmás, úgy látszik nem marad más hátra, mint elismerni: a szó jel. [...] ettől fogva a kép (eikón) fogalmát a nyelvre irányuló valamennyi reflexióban a jel (szémeion vagy szémainon) fogalmával helyettesítik. *Ez nem csupán terminológiai változás, hanem a nyelv mibenlétéről való gondolkodás döntő irányvétele, mely korszakot alkotott.* Hogy a dolgok igazi létét »a szavak nélkül« kell kutatni, épp azt akarja jelenteni, hogy nem a szavak sajátos létében rejlik az igazsághoz való hozzáférés [...] a gondolkodás [...] eloldódik a szavak sajátos lététől, (és) pusztá jelnek tekinti őket [...]”<sup>68</sup>

A filozófiai szöveg által létrehozott „szóttés” felbontásának újból és újból fel-támadó szükségességét annak a Gadamer hermeneutikájára teljességgel jellemző

<sup>66</sup> IM, 289.

<sup>67</sup> Más kontextusban Gadamernél is megtalálható ez az összefüggés: „[...] a hermeneutikai történet [...] elvileg előfeltételezi az emberi egzisztencia végességét. [...] A hermeneutikai tapasztalat univerzalitása [...] elvileg hozzáférhetetlen volna egy végtelen szellem számára, amely mindent, ami értelem, minden noéontot önmagából bontakoztat ki, s önmaga teljes önszemléletében minden gondolható gondolt. Az arisztotelészi isten (és a hegeli szellem) a »filozófiát«, a véges egzisztenciának ezt a mozgását maga mögött hagyta. Az istenek nem filozofálnak, mondja Platón.” GW, I., 489. sk. (IM, 336.); a Platón-utalást lásd *A lakoma*, 204 a 1.) Lásd még GW, I., 480. (IM, 330.): „Amikor a megértés nyelviségéből indulunk ki, [...] a nyelvi történet végességét húzzuk alá, melyben a megértés mindenkor konkretizálódik. A nyelv, amelyen a dolgok beszélnek, nem a *logos ousias*; nem valamely végtelen intellektus önszemléletében teljeseedik ki, hanem a nyelv, amelyet a mi véges-történeti lényünk fog fel. Ez arra a nyelvre is érvényes, amelyen a hagyomány szövegei beszélnek [...]”. Innen szemlélve már maga a nyelvre utaltság is a végesség indexe. Egy végtelen és tökéletes lény nem szorulna rá a hermeneutikára, amelynek előfeltevése mint másutt utaltam rá (lásd FEHÉR, *Hermeneutikai tanulmányok*, I., 80. sk.) valamely már mindig is előzetesen bekövetkezett értelemhomályosulás, értelemvesztés (ami egy tökéletes lény fogalmával nem férne össze). Ezen értelemhomályosulás, értelemvesztés az, amiből az értelem keresésének, azaz a megértésnek a projektuma mindenekelőtt értelmesen fakadhat. Befejezett avagy tökéletes megértés eszerint nem létezik: a megértés mindenkor csupán a hozzátartozó (és veszteségként érzékelt) nem-értéssel szemközt, reá vonatkoztatva az, ami.

<sup>68</sup> GW, I., 418. (IM, 289. Kiemelés tőlem.)

gondolatnak a segítségével is be lehet látni, mely szerint a tradíció által ránk hagyományozott filozófiai művek megértése (ez pedig annyit tesz: igazságigényük megértése, a dolognak avagy a dolog igazságának megértése) az időbeli távolság áthidalását, a jelenre s önmagunkra való – már mindig is végbemenő – alkalmazását,<sup>69</sup> saját szituációnk számára való elsajátítását, *sajáttá*, azaz önmagunkká tételét jelenti (a „minden megértés önmegértés” tétel mindezt összegzően fejezi ki, azt nevezetesen, hogy a megértetthez hozzátartozunk, részünket alkotja).<sup>70</sup> Így épp az alkotó elsajátítás végett kell múlt korok bölcseleti szövegeinek „szöttesét” újra és újra fölbontanunk. Nem azért, mintha nem tisztelnénk őket, hanem éppen azért, mert nagyon is tiszteljük őket. Abból a célból tudniillik, hogy a jelen megváltozott nyelviségével újra és újra birtokba vegyük, elsajátítsuk, magunkévá tegyük őket; „hogy az igazság honába való hazatérésre újólág fölkészüljünk”. Az „igazság honába való hazatérés” pedig, úgy tűnik, történetiségünk, a nyelv történetisége és végessége folytán,<sup>71</sup> eleve csupán más nyelviség révén lehetséges. Itt új oldalról válik beláthatóvá az, hogy miért nem lehetséges valamilyen végleges filozófia, avagy miért „nem lehetséges valamilyen »magábanvalóan« helyes értelmezés”.<sup>72</sup> Beláthatóvá válik – más szempontból – az is, hogy „az egyedül helyes bemutatás eszméjében egyáltalán van valami képtelenség”,<sup>73</sup> s így „problematikussá válik a »magábanvaló világ« fogalmának használata”.<sup>74</sup>

A filozófia nyelvinségére vonatkozó, a fő műben megfogalmazott tézisét új oldalról erősíti meg Gadamer egy 1981-ben íródott tanulmányban: „Mindenfajta filozofálás közös előfeltevése”, írja, „hogy a *filozófiának mint olyannak nincs nyelve*, mely megfelelő volna saját megbízatásához. A mondat formája, a predikáció logikai struktúrája [...] elkerülhetetlen ugyan [...]. Ám azt a félrevezető előfeltevést táplálja, mintha a filozófia tárgya adott és ismert volna, a világban megfigyelhető dolgok és folyamatok hasonlatosságára. A filozófia azonban kizárólag a *fogalom* közegeiben mozog [...]”.<sup>75</sup> Ennek a fogalomnak azonban nincs adekvát nyelvi alakja, azaz nincs külön, saját testére szabott formája. Vagy ami ugyanennek másik oldala:

<sup>69</sup> Lásd GW, I., 401. sk. (IM, 279): „Egy szöveget megérteni már mindig is azt jelenti, hogy önmagunkra alkalmazzuk”; „a megértés: a mondottak olyan elsajátítása, hogy nekünk magunknak válnak sajátunkká”.

<sup>70</sup> Vö. GW, I., 265. (IM, 188.)

<sup>71</sup> Hangsúlyosan támasztja ezt alá a következő megjegyzés: „Amikor a megértés nyelviségéből indulunk ki, [...] a nyelvi történés végességét húzzuk alá, melyben a megértés mindenkor konkretizálódik. A nyelv, amelyen a dolgok beszélnek [...], nem valamely végtelen intellektus önszemléletében teljesedik ki, hanem az a nyelv, amelyet a mi véges-történeti lényünk fog fel. Ez arra a nyelvre is érvényes, amelyen a hagyomány szövegei beszélnek [...]”. GW, I., 480. (IM, 330.)

<sup>72</sup> GW, I., 401. (IM, 278.)

<sup>73</sup> GW, I., 125. (IM, 99.)

<sup>74</sup> GW, I., 451. (IM, 311.)

<sup>75</sup> GADAMER, *Philosophie und Literatur*, 237. (Kiemelés tőlem.)

bármilyen nyelvi alakot magára ölthet. Ez pedig a műalkotással szemben a filozófiát éppúgy jellemzi, mint a tudományos prózát az értekezést általában. A filozófia – a hagyományos megfogalmazás szerint, melyet több kiemelkedő gondolkodó osztott<sup>76</sup> – a fogalom elemében mozog: a fogalomnak azonban nincs sajátos nyelve.

Az ész univerzalitását Gadamer is igényli; ennek árát, úgy tűnik, nyelvtelenségével (sajátos, saját testére szabott nyelvviségének hiányával) kell megfizetni. Míg az isteni szó egy és tökéletes, addig az emberi szó sok és tökéletlen, szétaprózott. Az emberi gondolkodás szétszórt, véges,<sup>77</sup> tárgyát nem képes egy aktussal átfogni s ilyenformán kimondani sem; újból és újból neki kell rugaszkodnia, az újbóli erőfeszítések terméke pedig rendre új és új nyelvi forma lesz. „Diszkurzív értelmünk végességét” az jelzi – írja Gadamer –, hogy „azt, amit tud, nem egyetlen gondolkodó pillanatban fogja át”.<sup>78</sup> Intellektusunk „tökéletlen, azaz nincs tökéletesen jelen abban, amit tud. Egyáltalán nem tudja valójában, mit is tud.”<sup>79</sup> Innen van az, hogy újra és újra nekigyürkőzik kimondani új és új alakban azt, amit tud („mikor ezt és ezt tudom, mit is tudok igazán?”). A gondolkodás befejezetlen és befejezhetetlen, „egyre újabb szellemi folyamatokban halad túl önmagán”,<sup>80</sup> s „ebben áll a szellem igazi végtelensége”.<sup>81</sup> Ezen fejtegetések során fölbukkan egy fontos kiegészítő megfontolás, mely a hermeneutikai nyelvfelfogás középponti fogalmának hátterét világítja meg. „[...] az emberi szónak *beszédjellege* van” – írja Gadamer –, „tehát a szavak *sokaságának* az egyberendelése révén juttatja kifejezésre egy gondolat *egységét*”.<sup>82</sup> Miután a beszéd – mint utaltunk rá – a hermeneutikai nyelvfelfogás kiindulópontja és középponti szervező elve, itt azt látjuk, hogy a szó beszédjellege az emberi szó végességével, tökéletlenségével és (ami ebből folyik) *sokaságával* áll összefüggésben. E ponton kiderül: *már a beszélgetésre utaltság* is a tökéletlenség és

<sup>76</sup> Vö. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *A szellem fenomenológiája*, ford. SZEMERE Samu, Akadémiai, Budapest 1961, 11.: „csakis a *fogalom* az igazság egzisztenciájának eleme” (Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, s. a. r. H.–F. WESSELS – H. CLAIRMONT, Meiner, Hamburg, 1988, 6. Kiemelés az eredetiben.); „a tudománynak csak a fogalom saját élete által szabad szerveződni” (*Uo.*, 35.; német kiad., 39.); „csak a fogalom hozhatja létre a tudás általánosságát”; „azt, ami által a tudomány egzisztál, a fogalom önmozgásába helyezem”; „a tudományt a fogalom számára igényelem és ebben az ő sajátos elemében fejtem ki” (*Uo.*, 45., német kiad., 52.). Lásd ugyancsak Martin HEIDEGGER, *Az idő fogalma*, ford. FEHÉR M. István, Kossuth, Budapest, 1992, 29.: „ez a vizsgálódás [...] abból az [...] előfeltevésből táplálkozik, hogy a filozófia s a tudomány a fogalom elemében mozog”.

<sup>77</sup> Vö. GW, I., 429 skk. (IM, 297. sk.) Lásd különösen a következő megfogalmazást: „[...] az emberi szellem tökéletlensége, hogy soha nincs teljesen önmagánál, hanem ennek vagy annak a gondolásában szóródik szét.”

<sup>78</sup> GW, I., 426. (IM, 295.)

<sup>79</sup> GW, I., 429. (IM, 297.)

<sup>80</sup> GW, I., 430. (IM, 297.)

<sup>81</sup> GW, I., 429. sk. (IM, 297.)

<sup>82</sup> GW, I., 431. (IM, 298. Kiemelés tőlem.)



a végesség jele. Az „isteni szó egységével” – hogy tudniillik „az isteni szó valóban csak egyetlen szó” – „az emberi szavak sokasága” áll szemben.<sup>83</sup> Innen szemlélve érthető meg az, hogy „a szó egysége (az ember esetében) szavak sokaságában teríti szét, magyarázza önmagát (*sich auslegt*)”.<sup>84</sup>

*Párhuzamok irodalom és filozófia gadameri elhatárolásával:  
József Attila és Benedetto Croce*

A filozófia nyelvtelenségével (érzékiesség-hiányával, szürkét szürkébe festő alkonyati homályával) az irodalmi műalkotás nyelvisége, érzékiessége áll szemben. A Gadamer nyomán eddig ecsetelt különbség jelentős irodalmi alkotók számára sem maradt rejtve. Valamely (tudományos) értekezés tartalmát ki lehet mondani, írja például József Attila, a kimondás pedig nem változtat rajta: „igazsága igazság marad akkor is, ha egy mondatban, vagy ha tizenöt mondatban mondom el”.<sup>85</sup> Az értekezést ilyenformán kivonatolni is lehet, teszi hozzá, „ám a költeményt kivonatolva nemcsak hogy nem kapok ihletet, hanem azt egyenesen megölöm,” szögezi le nyomatékkal.<sup>86</sup> A műalkotás nyelvisége és a műalkotásról való beszéd nyelvisége (a tudományos beszéd, az értekezés nyelvisége) között megállapított ezen hiátus alkalmas alátámasztani azt a fentebbi megállapításunkat, melyre Gadamer vonatkozó gondolatainak rekonstrukciója során jutottunk: ami előny az irodalom, az hátrány az irodalomtudomány számára. József Attila fenti – Gadamer vonatkozó nézeteivel nem csupán nagy mértékben egybevágo, de azokat új oldalról megvilágító, kiegészítő, gazdagító – megállapítása szerint ami sikerül az értekezés esetében, az sikertelen marad a költeménynél. „Most mondjuk ki mindegyiknek a tartalmát – kér rá bennünket József Attila – az értekezésnél ez minden nehézség nélkül sikerül [...]. De amilyen könnyen megtehettem ezt az értekezéssel, annyira lehetetlen megtenni a költeménnyel”.<sup>87</sup>

Ebből viszont az a következtetés adódik, hogy a költemény tartalmát egyszerűen nem lehet kimondani! Gadamer fenti megfontolásainak fényében ez immár

<sup>83</sup> GW, I., 430. (IM, 298.) Gadamer az isteni szó egységét az egyházban való megjelenésével összefüggésben tovább differenciálja, s kimutatja történeljességét; ebbe itt elemzési szempontunkból nem szükséges belebocsátkoznunk.

<sup>84</sup> GW, I., 431. (IM, 298.)

<sup>85</sup> JÓZSEF Attila, *Estétikai töredékek* = Uő., *Cikkek, tanulmányok, vázlatok*, s. a. r. SZABOLCSI Miklós, Akadémiai, Budapest, 1958, 235.; illetve JÓZSEF Attila, *Tanulmányok és cikkek 1923–1930. Szövegek*, s. a. r. HORVÁTH Iván és mások, Osiris, Budapest, 1995, 104.

<sup>86</sup> JÓZSEF, *Estétikai töredékek*, 235.; JÓZSEF, *Tanulmányok és cikkek*, 104.

<sup>87</sup> JÓZSEF, *Estétikai töredékek*, 235.; JÓZSEF, *Tanulmányok és cikkek*, 104.

aligha csodálható.<sup>88</sup> A költemény tartalmát nyilván azért nem lehet kimondani, mert a „tartalom” oly mértékben nőtt össze a nyelviséggel, az alakkal, hogy elválaszthatatlan tőle. Ha sikerülne e tartalmat valaha is „kimondanunk”, akkor e kimondás értelemszerűen csak más, új nyelviség segítségével történhetnék – akkor azonban műalkotást éppen saját mibenlététől, vagyis esztétikai jellegétől fosztanánk meg. Ha sikerülne e tartalmat „kimondanunk”, illetve ha e „kimondás” sikeres volna, úgy ez azt jelentené, hogy „tartalom” és nyelviség nem nőtt egymással organikusan össze. Fenti összefüggésünk ezért a fonákjáról így hangzik: ami előny az irodalomtudomány, az hátrány az irodalom számára. Az a költői műalkotás, amelynek cserélhető, változtatható a nyelvi öltözete, nem (hiteles) műalkotás többé. Ahhoz, hogy valamit új, más formában tudjunk kimondani, az szükséges, hogy ne létezzék tökéletes kimondás. Az értekezés nyelvisége éppen ezért változhat; ugyanazt a tartalmat nagyon is lehetséges más-más formában kimondani. Ami annyit tesz: nem lehet végleges, tökéletes formában kimondani. Az egyik, többé-kevésbé tökéletlen formát föl lehet váltani, ki lehet egészíteni egy másikkal. Mondhatom azt: „innen szemlélve”, „ebből a szempontból”, „új oldalról véve szemügyre a dolgot”, „más szóval” stb. – a gondolatot semmiképpen sem tudom adekvát formában kimondani, mivelhogy az észnek nincs külön nyelve; az emberi szó továbbá – szemben az isteni szóval – szétaprózott, szétszórt, „lényegszerűen tökéletlen”, „befejezhetetlen”, „nem egyetlen, hanem szükségképpen sok szó”, mely „nem tudja egészként tartalmazni a dolgot”, így hát *innen tekintve* is egyre újabb és újabb oldalról kell szemügyre vennie, *más szóval* kell megközelítenie és hatalmába kerítenie, „újabb és újabb koncepciókhoz lépve előre, miközben alapjában véve egyikben sem teljeseedik be.” Az egyik tökéletlenség fölváltható egy másikkal – a mindig egyedi – tökéletesség ezzel szemben helyettesíthetetlen. A költeményt nem lehet „más szavakkal” elmondani, a benne kifejezésre jutó dolgot „más oldalról szemügyre venni”, avagy éppenséggel a mondottakat az értekező próza efféle tipikus fordulataival pontosítani: „ez pedig azt jelenti, hogy”, „ami annyit tesz, mint”.<sup>89</sup> A szó itt nem *jele* a dolognak: a nyelvi műalkotásban szó és dolog tö-

<sup>88</sup> Lásd a fentiekhez még GW, VIII., 145. Az irodalmi beszéd olyan, hogy önmagában megáll, és nem utal vissza valamiféle megfelelőbb mondásra („nicht mehr auf ein eigentlicheres Sagen zurückweist”).

<sup>89</sup> Ez félreérthető, és „pontosításra szorul”. Ha valaki most előállna azzal, hogy fölmutat egy költeményt, melyben a fenti kifejezésék némelyike („ez pedig azt jelenti, hogy”, „ami annyit tesz, mint”, „pontosabban szólva” stb.) előfordul, akkor ez cáfolatnak tűnhet. Kérdés azonban, hogy ugyanaz a nyelviség „ez pedig azt jelenti, hogy”, „ami annyit tesz, mint” a költeményben ugyanúgy szerepel-e (ugyanazt jelenti-e), mint az értekező prózában, s nem megy át valamely metamorfózison, azaz nem jelent-e gyökeresen mást. Végül is nem a szószerintiség a döntő. A költemény szavai és az értekezés szavai, kifejezései ugyanabból a nyelvből vétetnek. Az értekezésben egy olyan fordulat, mint: „ami annyit tesz, mint” *más szóval* próbál egy gondolatot kifejezni;

kéletes egységbe forrott össze. A szó közvetlenül maga a dolog; ha megváltozik a szó, megváltozik a dolog.<sup>90</sup>

Megállapításunk: „ami előny az irodalom, az hátrány az irodalomtudomány számára”, a fonákjáról egy másik megfogalmazásban így hangozhat: ami egy bizonyos beállításban hátrány, az más szempontból előny. Szemben az irodalmi műalkotással, olvashattuk Gadamernél, „a filozófia nyelve állandóan meghaladja önmagát, túllép önmagán”, s jószerével ez a tudományos próza sajátossága általában. Egy tudományos szöveg ebben az értelemben sohasem befejezett, mindig javítható. Ebben az összefüggésben a tudományos alkotás saját nyelvének hiánya avagy nyelvi tökéletlensége – lezáratlansága, befejezetlensége – egyenesen annak lehetőségfeltételeként nyilvánul meg, ami a filozófia esetében a dialógus lezárhatatlanságaként, a szöttes újrászövéseinek szükségességeként mutatkozott meg számunkra. Ezt az előnyt fentebb Gadamerrel szólva „a lélek önmagával folytatott gondolkodó beszédének *folytatásaként*” jellemeztük. Hogy az „ész nyelve» nem külön, önmagáért való nyelv”, hogy „a filozófiának mint olyannak nincs nyelve, mely megfelelő volna saját megbízatásához”: ezen negatívum pozitív, azaz előnyös oldala az, hogy bármely nyelven képes megszólalni. Mint József Attilánál olvashatjuk, „a fogalom bár szükségképpen alakban jelenik meg, de ugyanaz a fogalom nem szükségképpen kívánja ugyanazt az alakot, alakja lehet bármi”.<sup>91</sup>

Érdeemes kitérnünk röviden e ponton a filozófus Benedetto Croce-ra, akire József Attila esztétikai nézetei kidolgozásában több szempontból is hivatkozott. Croce fejtegetései során találkozunk egy olyan megfontolással, amely a filozófiai szöveg illetve az értekezés Gadamer és József Attila által osztott közös álláspontjához nagy mértékben hasonló belátást fogalmaz meg. „Egy filozófiai állítást, úgy tűnik, csak akkor birtokolunk igazán, ha egyszer *lefordítottuk* – mint mondani szokás – *saját nyelvünkre* – írja Croce – [...] Ezért semmilyen (filozófiai) könyv nem elégít ki igazán [...]”.<sup>92</sup> Amiről itt szó van, nem más, mint annak *más szavakkal* való kifejezése, hogy a megértés-értelmezés során csak akkor sajátítjuk el a múltból hozánk eljutott hagyomány vagy szöveg értelmét, ha azt az ismerősség és idegenség közötti hermeneutikai térben új nyelviséggel keltjük életre; mint Croce fogal-

e fordulat egy költeményben lehet ugyanakkor valamely értelem és hangzás egységét kifejező nyelvi történet hordozója.

<sup>90</sup> Ldásd ezzel kapcsolatban *Szó és jel. A strukturalista-szemiotikai nyelvfelfogás hermeneutikai nézőpontból* c. dolgozatomat (*Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet*, szerk. FEHÉR M. István – KULCSÁR SZABÓ Ernő, Osiris, Budapest, 2004, 54–81.).

<sup>91</sup> JÓZSEF, *Esztétikai töredékek*, 235.; JÓZSEF, *Tanulmányok és cikkek*, 104.

<sup>92</sup> Benedetto CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, Laterza, Bari, 1971 (1905<sup>1</sup>), 187.: „[...] una proposizione filosofica non ci pare di possederla se non quando l'abbiamo *tradotta*, come si dice, *nel nostro linguaggio* [...]”. Perciò nessun libro (filosofico) ci contenta mai del tutto [...]” (Kiemelések az eredetiben.)

maz, „saját nyelvünkre lefordítjuk”, vagy ahogy József Attila írta: „saját szavainkkal” fejezzük ki.<sup>93</sup> Fontos kiegészítő belátás az, hogy ilyen körülmények közepette – szemben az önmagában zárt és tökéletes műalkotással, melyen nem lehet semmit sem változtatni – egy filozófiai mű „sohasem elégít ki” – tudniillik azért nem, mert nyelvisége nem eredeti, a dologgal nem forrott egységbe. Nem elégít ki mindaddig, amíg nem találtuk meg azt a módot, hogy a leírt gondolatokat „saját szavainkkal” fejezzük ki. Míg egy műalkotás esetében ezzel szemben nem csupán nincs szükség arra, hogy saját szavainkkal keltsük életre, de ilyesmi egyáltalán szóba sem jöhet.

Croce kapcsolódó megfontolásait érdemes még egy kicsit tovább követnünk. A vázolt tényállással magyarázható ugyanis az a már érintett tény, hogy „egy filozófiai állítás szerzője maga mindig elégedetlen, s úgy érzi, beszéde vagy írása épp csak egy pillanatra kielégítő, s nyomban azután többé-kevésbé elégtelennek mutatkozik.”<sup>94</sup> Jó példa erre maga Heidegger, akinek a fő művéhez írott fölöttébb önkritikus margó megjegyzései mutatják, hogy az évek múltával milyen mértékben lett egyre elégedetlenebb saját, húszas évekbeli megfogalmazásaival; a fenomenológiai vizsgálódásokról pedig azt mondta, nem lehet eredményeket kiemelni belőlük, hanem mindenkor újra és újra meg kell ismételni és be kell futni őket<sup>95</sup> – ami értelemszerűen annyit tesz: *nyelviileg, azaz új nyelviséggel* megismételni és be-futni őket. Ez gadameri terminusokban fogalmazva annyit tesz, hogy a szövegben objektiválódott értelem elidegenedése már szerzője számára megkezdődik, s innen az újabb és újabb nyelvi megfogalmazások és újrafogalmazások szükségességének főntebb már említett gyötrelme, kínja. (Ismét Heideggert hozhatjuk föl példának, aki időskori *Idő és lét* című írásával kapcsolatban számolt be arról, időnként mennyire idegennek tűnik számára ez a szöveg.)<sup>96</sup> „Ahhoz, hogy filozófiai elégedettséget érezzen”, folytatja Croce, „a szerzőnek mozdulatlanra kell merednie a *formulában*, s a az olvasónak hasonlóképpen a formulával kell megelégednie.” *Formula* itt nyilvánvalóan az értelem nélküli pusztán nyelvi burkot jelenti, a merő szószerintiséget, s ez volna a félresiklás-elfajulás amaz esete, melyről fentebb az irodalmivá váló filozófia megnevezéssel próbáltam számot adni: a szöveg szövegszerűségére való koncentráció háttérbe tolja és feledésbe burkolja a szöveg

<sup>93</sup> JÓZSEF, *Esztétikai töredékek*, 235.; JÓZSEF, *Tanulmányok és cikkek*, 104.: „Ugyanazt a gondolatot »kiki elmondhatja saját szavaival« [...]”.

<sup>94</sup> CROCE, *I. m.*, 188.: „[...] l'autore stesso di una prososizione filosofica è sempre insoddisfatto, e sente che il suo discorso o il suo scritto basta appena per un istante, e subito poi si dimostra dal più al meno insufficiente.”

<sup>95</sup> Vö. Marin HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, XX., Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, 32.

<sup>96</sup> Vö. Carl Friedrich von WEIZSÄCKER, *Begegnungen in vier Jahrzehnten = Erinnerung an Martin Heidegger*, szerk. G. NESKE, Neske, Pfullingen, 1977, 247.: „Néha olyan idegen számomra ez a szöveg, mintha valaki más írta volna [...]”.

*értelmét* – azt az értelmet, amely szükségképpen csak új, más szavakkal kelthető életre. Egy halott formula ismételtetése persze – ne feledjük – nem éppen ugyanaz, mint egy költemény újra és újra (értelemszerűen: azonos szószerintiséggel) történő felmondása, vagy még inkább elszavalása.<sup>97</sup> Amit éppen ezért inkább „végbevitelenek” kell neveznünk. Míg egy filozófiai gondolatsor „végbevitelle”, „újonnan való lejátszása” nemigen tűri a szószerintiséget. „Aki viszont nem akar mozdulatlaná merevedni”, folytatja az érvelést Croce, „annak azzal kell vigasztalódnia, [...] hogy a filozófia végtelen. A filozófia végtelensége” azonban nem más, teszi hozzá – s itt egy szó szerinti gadameri formulába ütközünk –, mint „állandó önmeghaladása”.<sup>98</sup> Ez és nem más a jelentése – folytatja – „a filozófia nevezetes örökkévalóságának”. Ez az örökkévaló filozófia ugyanakkor mégiscsak „reális dologként csupán történetileg meghatározott állításokban található”.<sup>99</sup> Az örökkévaló filozófiának Crocénál sincs neki megfelelő, adekvát „nyelve”. Örökkévalósága, végtelensége állandó önmeghaladásában rejlik. Ez utóbbit Gadamer pedig beszélgetésként határozza meg.

A hermeneutikai beszélgetés, a filozófia mint beszélgetés – Gadamertől tudjuk – nem zárható le, a végtelenbe tart, így anélkül, hogy a crocei párhuzam boncolgatását kimerítettük volna, elégedjünk meg még egy jellemző gondolat idézésével. Az, hogy a filozófia állandóan meghaladja önmagát: ez magyarázza a crocei perspektíva horizontján belül filozófia és filozófiai kritika szoros összefüggését; azt, hogy – mint Croce fogalmaz – a „filozófia és a filozófia kritikája ugyanaz a dolog”. A filozófusok egymást bírálva, egymás fogalmait korrigálva fejtik ki gondolataikat. A filozófiában filozófia és filozófiatörténet, alkotó filozófia és filozófiai kritika ily módon szorosan összefügg – fogalmaztam ezzel összefüggésben egy korábbi írásomban<sup>100</sup> –, s most azt láthatjuk, hogy innen kiindulva új lehetőség nyílik filozófia és irodalom, filozófiai szöveg és irodalmi szöveg elhatárolására. A filozófiában, írja ugyanis Croce, „a kritikai vagy negatív aspektus elválaszthatatlan a pozitívtól, s ezért minden filozófia mindig *polémikus*”. Majd következik a je-

<sup>97</sup> A nyelvi műalkotás szerzőjének ebben a tekintetben éppen hogy „mozdulatlaná kell merevednie a formulában”.

<sup>98</sup> CROCE, *I. m.*, 188. sk. („continuo *superas*” kiemelés az eredetiben.) Gadamer pontosabban a filozófia igaz tételei „minden egyes fogalmának állandó önmeghaladásáról” beszélt („Philosophie kennt keine wahren Sätze, die man nur zu verteidigen hat und die man als die stärkeren zu erweisen sucht. Philosophieren ist vielmehr eine *beständige Selbstüberholung aller ihrer Begriffe*”; lásd GADAMER, *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache*, 430. Kiemelés tőlem.) Mivel azonban a filozófia a fogalom elemében mozog, így a kettő között (a filozófia önmeghaladása és igaz tételei fogalmainak önmeghaladása között) nemigen van különbség.

<sup>99</sup> CROCE, *I. m.*, 190.

<sup>100</sup> *A filozófia a nyolcvanas években*, Literatura 1995/1., 25. A tézis ott némileg bővebben, Crocéra való hivatkozás nélkül kerül kifejtésre.

lentőségteljes kiegészítés: „csak a művész képes kifejezni magát polémia nélkül”.<sup>101</sup> Amit valahogy így kell olvasnunk: az igazi művész polémia nélkül képes kifejezni önmagát.

A polémia nélküli önkifejezés a műalkotás tökéletességének, zártságának indexe, ám – hogy egy korábbi gondolathoz térjek vissza – nem a róla való tudományos beszédé. Az irodalmi műalkotás szöttesét nem lehet tovább szőni, de nagyon is a róla szóló irodalomtudományi beszéd szöttesét. E beszéd – a mindenkori történeti hozzáférések változása, az olvasónak a műhöz való lényegi hozzátartozása, a megközelítés irodalomtudományi horizontjainak kimeríthetlensége folytán – éppannyira befejezhetetlen és lezárhatatlan, mint a filozófia végtelenbe tartó beszélgetése. A filozófia és a tudományos próza „szürkét szürkébe festő”<sup>102</sup> érzéki

<sup>101</sup> CROCE, I. m., 191.

<sup>102</sup> Lásd Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlatja*, ford. SZEMERE Samu, Akadémiai, Budapest, 1971, 23. Hegel nevezetes mondása, mint a fordító megjegyzi (*Uo.*, 373.), Mefisztó szavára utal Goethe *Faustjában*: „Grau, teurer Freund, ist alle Theorie / Und grün des Lebens goldner Baum” (Jékely Zoltán és Csorba Győző fordításában: „Fiam, fakó minden teória, / s a lét aranyló fája zöld”). A „szürkét” e helyen az érzékiség csökkenéseként, az élénk színekben pompázó festménnyel vagy az érzékileg csengő költői szóval szemben éppen hogy a filozófia „fakó” nyelviségeként szeretném felfogni. A filozófia – írja Hegel – azaz „Minerva baglya a beálló alkonnal kezd meg röptét” (*Uo.*) az alkonatkor pedig a színek fakóvá válnak, éppen hogy szürkévé (nevezük ezt a napszakot ezért magyarul szürkületnek is). A filozófia ilyenkor építi fel – írja Hegel – az ideális világot a reális mellett és vele szemben, a gondolat világát, ez a világ pedig, mint Hegel utalásából kikövetkeztethető, ugyancsak szótlán, nyelv nélküli. Gondolat és szó ugyan Hegel szerint szorosan összetartozik: „a szó adja meg a gondolatoknak a legméltóbb és legigazibb létezésüket”; s a szó Hegel számára a külsővé válás, az objektivitás mozzanata: „csak akkor tudunk gondolatainkról [...], ha a tárgyiaság, [...] a külsőség alakját adjuk nekik”. (Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*, III., *A szellem filozófiája*, ford. SZEMERE Samu, Akadémiai, Budapest, 1981, 272. Kiemelés az eredetiben.) A költészetre ez pedig kiváltképpen érvényes, hiszen „a kimondott szó csak azért létezik számára, hogy kimondott legyen” (Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Estétikai előadások*, III., ford. ZOLTAI Dénes, Akadémiai, Budapest, 1980, 187.), ami a gadameri „Klangwerden der Sprache”-t előlegzi. Ám, mint épp az *Estétikában* olvassuk, amikor a költői beszéd felől a spekulatív gondolkodásba lépünk át, „a realitás formája a tiszta fogalom formájává enyészik”. „A gondolkodás csupán az igaznak és a reálisnak a kibékülése a gondolkodásban; a költői teremtés és alkotás ellenben kibékülés magának a reális jelenségnek a formájában” – írja Hegel (*Uo.*, 189.). Mivel a realitás, objektivitás, külsőség mint hallottuk épp a szónak, a nyelvnek a léte, ebből az következik, hogy a tiszta gondolkodás, az ész önszemlélete mint a reális mellett fölépülő ideális birodalma nemcsak Platónnál: Hegelnél is (majd pedig Crocénál) néma marad (vagy legföljebb halkán, szintelenül, csöndesen, szürkén beszél; ami egyébiránt Hegelnek a filozófia történetében ismert notóriusan gyötrelmes nyelviségére is valamiféle magyarázatul szolgálhat). Ugyanebbe az irányba mutat Hegelnek a számára teljességgel középponti filozófiai diszciplínára, a metafizikával azonosított logikára vonatkozó meghatározása: „A logika rendszere az *árnyak birodalma*, az egyszerű lényegiségek világa, melyek megszabadultak minden *érzéki* konkrétációtól.” (Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *A logika tudománya*, I., ford. SZEMERE Samu, Akadémiai, Budapest, 1979, 34.;

oldalával, azaz nyelviségével szemben az irodalmi műalkotás nyelvi formáján viszont nem lehet túllépni.

### *Lehetséges következtetések*

Nem lesz haszontalan, ha röviden megpróbáljuk számba venni mind Gadamer értelem és hangalak, tágabban: értelem és érzéki megjelenés kettősségében artikulálódó hermeneutikai nyelvfelfogásának, ill. az annak alapjául szolgáló képelméletnek, mind a bírálata tárgyaként vele szembeállított (a rövidség kedvéért szemiotikainak nevezendő) felfogásnak az előnyeit és hátrányait. Ezzel annak az alapvető hermeneutikai elvnek is eleget teszünk, hogy a bírált elmélet (jelen esetben egy, a hermeneutika által bíralt elmélet) érveit megerősíteni próbáljuk.

A gadameri felfogás vitathatatlan pozitívumának tekinthető, hogy az esztétikai műről s az esztétikumról általában teljeséggel átfogó filozófiai keretben képes számot adni – olyan átfogó filozófiai horizontban, mely végkövetkeztetéseit tekintve a szép metafizikája körül összpontosul s benne csúcsosodik ki. Eszerint az érzéki (képi-nyelvi) megjelenésben, kifejezésben maga a dolog van jelen, e megjelenés továbbá nem létének degradációja, épp ellenkezőleg: létének folyamata, sőt egyfajta létgyarapodás (*Zuwachs an Sein*).<sup>103</sup> A haragos homlokráncolás például nem *jele* a haragnak – maga a harag. Mint Gadamer írja: „A kifejezés sohasem pusztán jel, melyen keresztül egy másikra, belsőre utalnak vissza bennünket. A kifejezésben maga a kifejezett van jelen, a haragos homlokráncolásban maga a harag.”<sup>104</sup> Vagy, ami a költői műalkotást illeti, a vers – mint fentebb más összefüggésben idéztük – „olyan nyelv, amely nem csupán jelent valamit, hanem *az*, amit jelent”.<sup>105</sup> A szemiotikai, azaz a jelfogalomra orientálódó műelemzés ugyan-

lásd Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe*, V., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, 55. „Reich der Schatten”. Kiemelések tőlem.) Lásd még Gadamer Hegellel összefüggésben tett megjegyzéseit a „tudományos gondolkodás prózajáról” az „abszolútum érzékiségmentesebb megragadásáról”. (GW, VIII., 223.)

<sup>103</sup> GW, I., 145. (IM, 111.) Vö. GW, I., 153. (IM, 115.): „Minden kép a lét gyarapodása” („Jedes Bild ist ein Seinszuwachs”), továbbá GW, I., 158 sk. (IM, 119.); GW, VIII., 126. („Das Kunstwerk bedeutet einen Zuwachs an Sein”). A „létfolyamat” („Seinsvorgang”) kifejezéshez lásd például GW, I., 148 sk., 152., 156., 164. (IM, 112., 114., 117., 123.)

<sup>104</sup> GW, II., 385.

<sup>105</sup> GW, VIII., 248. (Kiemelés tőlem.): „[Ein Gedicht ist] Sprache, die nicht nur etwas bedeutet, sondern *das ist, was sie bedeutet*”. Jelentés és lét effajta viszonyát-megkülönböztetését illetően érdemes idéznünk Schelling által a mitológiáról mondottakat: „[...] az olyan megszemélyesített alakokat, [...] mint például Eriszt (a vizsály megszemélyesítőjét), egyáltalán nem tekintik olyan lényeknek, amelyek valamit jelenteni hivatottak, hanem reális lényeket látnak bennük, amelyeknek a léte egyszersmind megfelel jelentésüknek.” „[...] a mitológia valamennyi alakját annak

akkor a műalkotásnak éppen specifikus érzékiségéről („szépségéről”), azaz pregnáns értelemben vett *esztétikai* jellegéről nem képes számot adni, sőt, merő utalásfunkcióra szorítva, egyenesen elnyomja azt.

Az esztétikai dimenzió Gadamer általi – a szép metafizikájában történő – ontológiai lehorgonyozása képes egyúttal pregnáns értelmet kölcsönözni az inkarnáció teológiai gondolatkörének, s – mondjuk – a bizánci képvitát illetően további teológiai hasznosítható potenciállal rendelkezik. A jelzett metafizikai struktúra túlhajtott általánosítása viszont egyoldalúságokhoz vezethet. Mindenfajta érzéki megjelenésről aligha lehetne egyaránt állítani, hogy egyszersmind létfolyamat vagy létgyarapodás volna (ez olyasféle „folytonos teremtéshez” vezetne, amit Marx vélt kritikailag megállapítani Hegel filozófiájában: „annyi inkarnációhoz”, „ahány dolog van”).<sup>106</sup> A jelfogalom hermeneutikai kritikáját ezért a nyelvfelfogás tekintetében gyengített formában tanácsos fölfogni, ekképp: „A szó nem csupán jel” (nem pedig abban az erősebb formában, mely szerint „a szó nem jel”). Hiszen a szó – csakúgy, mint bármely más érzéki megjelenés – lehet éppenséggel (és pedig jogosan) jel is.

Nézzünk egy példát. Egy ember érzéki megjelenése – arckifejezése, hanghordozása, járása, testtartása – nyilván hozzátartozik magához. Ő maga jelenik meg

kell tekinteni, ami [...]. A jelentés itt egyszersmind maga a lét, amely átment a tárgyba, egyesült vele. Mihelyt valami jelentést engedünk ezeknek a lényeknek, immár nem léteznek többé. [...] Mi persze nem elégszünk meg a pusztá jelentés nélküli léttel, ilyenfélét nyújt például a pusztá kép, de nem elégszünk meg a pusztá jelentéssel sem, hanem azt akarjuk, hogy ami az abszolút művészi ábrázolás tárgya kíván lenni, az legyen olyan konkrét, csak önmagával azonos, mint a kép, és mégis olyan általános és értelmes, mint a fogalom [...].” (Joseph Wilhelm SCHELLING, *A művészet filozófiája*, ford. ZOLTAI Dénes, Akadémiai, Budapest, 1991, 115. sk.; lásd SCHELLINGS *Sämtliche Werke*, V., s. a. r. K. F. A. SCHELLING, Cotta, Stuttgart–Augsburg, 1856, 410. skk.: „[...] Personificata, [...] wie z.B. die Eris (Zwietracht) doch durchaus nicht bloß als Wesen, die etwas bedeuten sollen, sondern als reelle Wesen, die zugleich das sind, was sie bedeuten, behandelt werden. [...] Die Bedeutung ist hier zugleich das Seyn selbst, übergangen in den Gegenstand., mit ihm eins. Sobald wir diese Wesen etwas bedeuten lassen, sind sie selbst nichts mehr. [...] Wir begnügen uns allerdings nicht mit dem bedeutungslosen Seyn, dergleichen z.B. das bloße Bild gibt., aber ebensoweing mit der bloßen Bedeutung, sondern wir wollen, was Gegenstand der absoluten Kunstdarstellung seyn soll, so concret, nur sich selbst gleich wie das Bild, und doch so allgemein und sinnvoll wie der Begriff [...]”. Kiemelés tőlem.) Schelling szemléletes példáját úgy érthetjük, hogy az archaikus népek számára nem létezett valami olyasmi, mint jelentés – illetőleg érzéki dolog és érzékietlen jelentés megkülönböztetése –: a mitológiai alak közvetlenül volt a maga dolog; Erisz nem a vizályt *jelentette*, hanem ő maga volt az. Ha azt mondjuk, Erisz a vizályt *jelentette*, ezen ugyanis azt értjük: a vizály időtlen (ideál-identikus) ideáját, miközben ő maga ezen idea érzéki formája-megtestesülése volt, ám ezzel már hallgatólagosan egy platonista álláspont talajára helyezkedtünk.

<sup>106</sup> Karl MARX – Friedrich ENGELS, *A szent család*, VI. 2. *A spekulatív konstrukció titka* = MARX–ENGELS *művei*, II., Kossuth, Budapest, 1958, 59., 58. Lásd még Karl MARX, *A hegeli államjog kritikája* = MARX–ENGELS *művei*, II., I., Kossuth, Budapest, 1957, 242.: „(Hegelnél) minden fokon Isten emberréválásával találkozunk.”



benne. Ám ha kinézete megváltozik, mondjuk szakállat növeszt vagy megkopaszodik, hanghordozása átalakul (arról már nem is beszélek, hogy álszakállat ragaszt föl) – jelenti-e ez vajon egyúttal „ontológiai lényegének” megváltozását? Ha az érzéki megjelenésben maga a dolog van jelen, ha az érzéki megjelenés valóságos létfolyamat, akkor a különböző érzéki megjelenésekben föltáruló dolog azonossága – avagy azonosságának kontinuitása –, úgy tűnik, nem biztosítható. Ez utóbbi megkövetel valamiféle, a dolog és annak érzéki megjelenése közötti nem teljes egybeesést, mint annak lehetőségfeltételét, hogy különböző – például egymást követő – érzéki megjelenéseket *egyazon* dolog megjelenéseként, előviláglásaként foghassunk föl. Két egymást követő, egymástól érzékileg (esztétikailag) különböző megjelenést csak akkor foghatunk föl *ugyanazon* dolog megjelenéseként, ha föltételezzük, hogy első megjelenésével a dolog nem esett teljesen egybe. Ellenkező esetben a második megjelenés nem az *ő* megjelenése volna. Az esztétikum ama pontszerűségével van dolgunk, mely – más beállításban – Kierkegaard-nál az esztétikai és az etikai közti különbségben jelenik meg; az utóbbival szemben az előbbi nem ismeri az időt, a kontinuitást és – amennyiben úgy fogjuk fel, hogy az előbbiekre rászorul – az azonosságot sem.

Az esztétikai nézőpontjából szemlélve a helyzet ez: ha más a szó, más a dolog. A dolog csak akkor lehet nem más, hanem ugyanaz, ha a szó *nem* tartalmazza teljességgel a dolgot, ha a dolog *nem* merül ki a szóban. Csak ebben az esetben lehet ugyanazt *más szavakkal* elmondani – akkor tudniillik, ha semmilyen szó nem képes teljességgel tartalmazni/kimondani a dolgot. Ha Gadamert ezen a ponton Heideggerrel vetjük össze, azt mondhatjuk: mindketten bizonyos tekintetben ugyanazt a folyamatot írják le,<sup>107</sup> ám Heidegger figyelme – elsősorban második gondolkodói korszakában – mintha fokozottabban állapodnék meg egy olyan mozzanaton – és térne minduntalan vissza hozzá –, amely Gadamernél – legalábbis az épp tárgyalt összefüggésben – a háttérben marad avagy a háttérbe húzódik. Ez a mozzanat pedig épp a háttérben maradás, a háttérbe húzódás (heideggeri kifejezésekkel: visszahúzódás, megtagadás, elrejtés, visszavonás) mozzanata. Persze a lét maga az, ami Heidegger számára időről időre *ideaként*, *phiszisz*ként stb. fedi fel magát, ám e felfedésben egyúttal el is rejti magát. Az, hogy a lét *ideaként* fedi fel magát, azt az illúziót kelti, hogy a lét: *idea*. (Ami nem hamis állítás, amennyiben a kopulát úgy fogjuk föl, mint ami nem teljes, kétoldalú

<sup>107</sup> Heideggernél gondolhatunk mindenekelőtt a fenomenológia ontológiával való egyesítésének programjára a *Lét és idő*ben, ezen belül is arra, ami ennek metodikai hordozója: a fenomenológiai fenoménfogalomnak „önmegmutatásként” való értelmezésére és a jelenség (*Erscheinung*) fogalmától való elvi elhatárolására (ld. HEIDEGGER, *Lét és idő*, 7. §.). Eszerint szemben a jelenséggel, mely a lényeg–jelenség fogalompár tagja, s ahol a lényeg elvileg mindig a háttérben marad és nem mutatkozik meg, a fenomén teljes és tiszta önmegmutatkozás, az, ami mögött ebben az értelemben nincs „lényeg”.

azonosulást, hanem a szubjektum alap-, illetve hordozójellegét fejezi ki.) A lét azonban tökéletesen-kimerítően soha semmilyen fogalomban nem nyilvánul meg. Ami épp annak lehetőségfeltétele, hogy mindenkor más fogalomban nyilvánulhasson meg. Minden felfedéshez hozzátartozik az elfedés, ez pedig nem csupán lét és fogalom, de éppannyira – mindenekelőtt és elsősorban – lét és létező viszonyára érvényes. A lét a létezőben fedi fel – és fedi el – magát.<sup>108</sup> Az előtérbe lépéshez, az elővilágításhoz szükségképpen hozzátartozik a háttérbe húzódás. Létre kell ugyanis hoznia, előtérbe kell tolnia azt, amiben magát – nem csupán fel-, de egyúttal – el-fedi. (Mivel létező nincs lét nélkül, az előbbi egyedül és csakis az utóbbi „hozhatja létre”.) Nem két különböző folyamatról, hanem egy és ugyanazon folyamat két oldaláról van szó. Két, egymást kiegészítő, egymást kölcsönösen feltételező, egymással ellentétes irányú mozgásról, melyek egyike sincs a másik nélkül. Mihelyt van előtérbe lépés, nyomban van – vele párhuzamosan, sőt épp általa kiváltva – visszahúzóódás is. Az adó (adakozó) – megjelenik és – eltűnik az adományban. Ha viszont nincs adomány, akkor nincs adakozó sem – ahol nem adnak semmit, ott nem ad senki. Adományában, mely az előtérbe lép, melyet az adakozó előtérbe hoz, ő maga a háttérbe húzódik. Mikor adományát előrenyújtja, átadja, neki szükségképp vissza kell húzódnia adománya mögé. Különben nem tudná adományát átnyújtani, s így nem volna egyáltalán semmiféle adomány (s így adakozó) sem. Ugyanez érvényes Heidegger igazságfelfogására: elrejtetlenség és elrejtettség kölcsönös feltételezettségére. Hogy Gadamer ezt a heideggeri jellemzést ne fogadná el, vagy kifejezetten vitatná, valószínűtlennek tartom, mindenesetre nincs rá nézve adalékom – számos helyen pozitíve hivatkozik rá,<sup>109</sup> illetve kapcsolódik hozzá, például ott, ahol azt írja: amit a művészet végbevisz, nem csupán *Offenlegung von Sinn*, de egyúttal *Bergung von Sinn ins Feste*<sup>110</sup> –, mégis, úgy gondolom, hogy – gondolatvilágának Hei-

<sup>108</sup> Aminek kitüntetett értelemben fenoméné kell válnia, amit a fenomenológiának mindenekelőtt „láttatnia” kell – írja fő művének fenomenológia és ontológia összekapcsolását előkészítő meg gondolásaiban Heidegger –, nem más, mint ami többnyire és legnagyobbbrészt éppen hogy nem mutatja meg önmagát, ami az önmegmutatóval szemben rejtve marad, ám mégis lényegileg hozzátartozik. Ám ami ilyenformán kitüntetett értelemben rejtve marad, nem ez vagy az a létező, hanem a létező léte. (HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 35. [§ 7 C.]) Ezekben a fejtegetésekben – csakúgy, mint a fő mű egészében – még eldöntetlen marad, vajon lehetséges-s a lét ebben az értelemben vázolt teljes önmegmutatása, azaz a fenomenológiával összekapcsolt ontológia vajon célhoz érhet-e. A fő mű befejezetlenségének tanulságait azután Heidegger több lépésben vonja le, így kerül előtérbe második korszakának gondolkodásában – a kudarc konzekvenciáinak konzisztens átgondolásakor – az elvonás, elfedés (tárgyilag már persze a fő műben is jelenlévő) gondolata.

<sup>109</sup> Vö. például GW, III., 233., 259., 387.; GW, X., 43.

<sup>110</sup> Vö. GW, VIII., 125. Ugyanitt Gadamer megjegyzi, Heideggernek köszönhetjük felfedés és elrejtés „kettősségét” („Doppelwendung von Aufdecken, Entbergen, Offenlegen und von Verborgenheit und Geborgensein”). Lásd még GW, III., 259. sk.

deggerénél sokkal inkább platonikus, illetve „esztétikai” beállítottsága-vonzódása folytán – az előviláglás mozzanatára helyezi saját gondolkodásában a hangsúlyt. S bár *expressis verbis* nyomatékosan elhatárolódik például attól, hogy a képnek a képben jelenlevővel való azonossága, a kép általi reprezentáció valamifajta „kép- vagy bálványimádást”<sup>111</sup> implikálna – egyszerűen arról van szó, hogy a palota vagy a tanácsház halljában kifüggesztett kép „nem pusztán az emlékezet felkeltésére szolgáló jel, utalás valamilyen létre avagy annak valamiféle pótléka” –, mégis, úgy tűnik, mintha hiányoznának a fogalmi eszközei ahhoz, hogy ezt az elhatárolódást konzisztensen végigvigye.

A Gadamer által bírált – jelen összefüggésben szemiotikainak nevezett – felfogás előnyének tűnik tehát, hogy képes biztosítani valamely dolog érzeki megjelenéseinek sokaságát, egymásutánját, a dolognak a maga érzeki megjelenései közepette fennálló azonosságát-kontinuitását. A műalkotás nyelviségének autonómiája, önreferenciája, önmagába zártsága ugyanis, úgy tűnik, a dialogikus jelleg ellen hat. Ha Croce szerint a művész polémia nélkül képes kifejezni önmagát, akkor ebben a másikra való – nem csupán polémikus, de bármiféle egyéb – vonatkozástól való eloldódást, tökéletes függetlenséget kell megpillantanunk. Egy beszélgetésben – amennyiben az „költői” nyelven zajlanék – nem mondhatnám például azt: „az előttem szólóhoz kapcsolódom”, „ezt egy másik oldalról szeretném megközelíteni”, „ezzel nem értek egyet”, „ezt nem így látom”, „ehhez hozzá lehet tenni ...”, „ezt kiegészíteném azzal...” stb. Ami önmagában tökéletesen ott áll, azt nem lehet semmivel kiegészíteni. Amennyiben másfelől az esztétikailag tökéletes megvalósulás, a szép – ahogy mondani szokták – „lenyűgöz”, „rabul ejt”, „fogva tart”, illetve „magához láncol”, e megjelenés a szubjektumnak, úgy tűnik, nem hagy meg semmiféle aktív viszonyulási lehetőséget: egyfajta passzivitásra kárhóztatja.<sup>112</sup> Egy műalkotással ebben az értelemben nemigen lehet „vitába elegyedni” avagy „dialógusba bocsátkozni”. Ami épp függetlenségének, önállóságának *másik* oldala – abból ered és azzal áll összefüggésben, hogy a szóttest nem lehet tovább szőni.

Ez az értelmezés a művészet, illetve a műalkotás közlés- vagy közösségképző jellegének elvitatását sugallja, s ennyiben szembeállíthatók vele olyan felfogások, melyek e jelleget nemhogy elvitatnák, de épp benne pillantják meg a művészet lényegét. Egy ilyen felfogás látszik körvonalazódni például a fiatal Lukács heidelbergi kézírataiban. Egész valóságunkat eltölti, írja, „a megingathatatlan hit a művészet embereket összekötő, örömeiket és szenvedéseiket kimondó, megkönnyítő és feloldó hatalmában. [...] Az emberek nagy közlésigénye, mely csupán közösség

<sup>111</sup> GW, VIII., 126. A következő idézet ugyanitt.

<sup>112</sup> Lásd ezzel kapcsolatban „Az eszme érzéki ragyogása”. *Esztétika, metafizika, hermeneutika* (Gadamer és Hegel) című tanulmányomat (*Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet*, 264–332.)

és egység utáni még mélyebb vágyuk tompított formája, itt az életben maradandó beteljesülést és élet-igenlő igazolást talál. És az embernek ez a minden más emberrel való testvériesülése [...] áttöri az ember tér- és időbeli korlátozottságát; az ember megszabadul társadalmi, nemzeti és kortörténeti elszigeteltségétől, ama világhoz való kötöttségétől, melybe beleszületett [...] A művészet csupán szerv, melynek a segítségével az igazi közlésre rendeltetett lélek, a zseni lelke szólni képes”, „a lélektől lélekig zúgó ár”.<sup>113</sup> Amit itt Lukács leír, annak föllelhető a megfelelője Gadamernél is, éspedig a játék fogalmában, mint amiben a szubjektum feloldódik, s teljes értékű részvevővé válva különállása, különös szubjektivitása megszűnik. Amit Lukács „maradékalan közölhetőségnek” nevez,<sup>114</sup> és ami végső fokon „valamiféle általános és közös világba torkollik”,<sup>115</sup> gadameri nézőpontból inkább a művészet játékában a dráma, az ünnep, a theoria szakralitásának eseményében való részvétel általi feloldódás története, melynek ilyenformán – amennyiben végbemegy – aligha van immár bármiféle „közölnivalója”.

#### *Irodalmi szöveg és filozófiai szöveg fenomenológiája*

Ezen a ponton lesz célszerű rátérnünk a bevezetőben jelzett tanulmánykötet né-mely, elemzési szempontjuktól releváns gondolatának számbavételére s ezáltal vizsgálati bázisunk kiszélesítésére. Fenti következtéseinket ezáltal szélesebb kontextusba helyezhetjük, és – mint látni fogjuk – részben megerősíthetjük, részben tovább árnyalhatjuk. A Fenomenológiai kutatások tematikus számaként megjelent *A filozófiai szöveg fenomenológiájához* címet viselő kötetéről van szó, melynek jelen diszkusszióknak szempontjából leginkább releváns tanulmánya Adriaan Peperzak *Fenomenológiai megjegyzések irodalom és filozófia különbségéről* című dolgozata. Hogy filozófia és irodalom között a fentebbi tézis értelmében vett dialogikus jelleg megléte vagy hiánya alkotja az egyik alapvető különbséget: ez ugyanis Peperzak egyik alapvető tézise. „Noha a gondolkodást önmagáért csak az egyén viheti végbe”, írja, „a filozófiának lényegileg dialogikus struktúrája van; az irodalom ezzel szemben nem dialogikus, noha lényegileg kommunikatív és az olvasót vagy hallgatót történésében való aktív részvételre szólítja fel.”<sup>116</sup> Az iroda-

<sup>113</sup> LUKÁCS György, *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete*, ford. TANDORI Dezső, Magvető, Budapest, 1975, 21. sk.

<sup>114</sup> *Uo.*, 22.

<sup>115</sup> *Uo.*, 59.

<sup>116</sup> ADRIAAN PEPERZAK, *Phänomenologische Notizen zum Unterschied zwischen Literatur und Philosophie = Zur Phänomenologie des philosophischen Textes*, szerk. E. W. ORTH, Alber, Freiburg–München, 1982, 98–122.; idézet: 118.

lom ebben az értelemben egyfajta „manifesztálódó monológ”, mely ugyanakkor csak mások számára áll fenn: saját igazságát interpretációkban bontja ki, ezekre pedig egyenesen fölív.

A dialogicitás hiányát, mint látható, nem szükséges összekapcsolni a kommunikativitás hiányával: noha egy monológ nem dialogikus, ettől még lehet – alkalmasint kiemelkedő mértékben – kommunikatív; és a részvételből olyannyira nem kell kizárnia, hogy egyenesen fölív rá. A Lukács által többé-kevésbé szinonimaként kezelt és egymással azonosított „közlésigény” és „közösség utáni vágy” tehát nem esik szükségképpen egybe. Az irodalom kommunikatív és participatív, ám nem dialogikus. A közösségképző, participatív jellegnek, tehetjük hozzá, Gadamer-nél a játék fogalma teljes mértékben igazságot látszik szolgáltatni; a művészet történésebe a szubjektum teljes egészében bevonódik – hiszen a műalkotás, illetve annak létmódja, a játék nélküle, azaz ő részvétele, illetve a befogadó nélkül<sup>117</sup> egyszerűen nem valósulna meg<sup>118</sup> –, mégis, mindez még nem alkalmas a dialogikus jelleg állítására. Dialógus egyfelől ott lehetséges ugyan, ahol a résztvevők a dolgot tartják szem előtt, és különös szubjektivitásukat a háttérbe szorítják. Másfelől *annyi* szubjektív különállást mégiscsak meg kell őrizniük, amennyi ahhoz szükséges, hogy a dolgot *saját* nézőpontjuknak megfelelően tudják érvényre juttatni. S mivel az emberek egymással helyettesíthetetlen véges-történeti lények, ezért nézőpontjaik nem eshetnek egybe. A szubjektivitás teljes-totális föloldása, úgy tűnik, megszünteti azokat a lehetőségfeltételeket, melyek fennállása mellett dialógus lehetséges egyáltalán. A játékban való részvétel nagyon is tekinthető efféle teljes-totális föloldódásnak; ám nehezen látni, mifajta közlés mehet itt végbe. Ha valamely sportjátékra gondolunk, akkor az itt végbemenő közlés többnyire elliptikus felkiáltásokra, maximálisan kontextus-

<sup>117</sup> Egy bizonyos szempontból Gadamer számára „megszűnik a játékos és a néző különbsége”. (IM, 93.)

<sup>118</sup> Gadamer számára „a néző bekerül a tragédia lényegének meghatározásába” (GW, I., 134. [IM, 104.]), s a néző lényegileg hozzátartozik a játékhoz (lásd GW, I., 134 sk.; vö. 114 sk., 129., 131. [IM, 104 sk., 86., 101., 102.]) A műalkotás oly kevésbé „tisztá műalkotás” (GW, I., 91. [IM, 78.]), „magábanvaló műalkotás” (GW, I., 161. [IM, 121.]) – miképp a műalkotást az esztétikai tudat illetve a rá jellemző esztétikai megkülönböztetés valamely időtlen szimultaneitás állapotában, a hozzáférés minden feltételétől eltekintve érti –, hogy a helyzet sokkal inkább a fordítottja: a befogadó már mindig is eleve hozzátartozik. Gadamer nem lebecsülendő fontosságot tulajdonít annak, hogy Arisztotelész „a tragédia lényegének meghatározásába a nézőre gyakorolt hatást is belevette”. (GW, I., 134.; vö. 133. [IM, 104., 103.]) A tragédia „lényegének meghatározásába” – a „nézőre gyakorolt hatás” tehát nem valamely kiegészítő, mellékes, a lényeg szempontjából közömbös ismertetőjegy. Így jut el Gadamer a következő tézishez: „A néző lényegi mozzanata a magának a játéknak, melyet *esztétikainak* nevezünk” (GW, I., 133. [IM, 103.]); „a műalkotás léte játék, mely csak akkor válik teljessé, amikor a *nézők* befogadják” (GW, I., 169. [IM, 126.]). A színjáték „mintegy nyitva áll a néző oldala felé. A színjáték csak benne nyeri el teljes jelentését”. (GW, I., 115.)

függő, rövid technikai utasításokra szorítkozik (*Balra!, Ide!, Vigyázz!, Laposan!, Keresztbe!* stb.), ez azonban aligha „a lélektől lélekig zúgó ár”. (A gadameri játékelemzés szempontjából különösen szemléletes tánc esetében a közlés hasonló nyelvi megnyilvánulásokban megy végbe: „balra zár”, „és vissza”, „kifordul”; a karmester beintéseit kísérő közlések hasonló rövid utasítások.) Ha Gadamer szerint a játéknak nem a játékosok a szubjektumai, hanem fordítva: úgyszólván a játék játssza őket,<sup>119</sup> akkor azt mondhatjuk, a játékban végbemenő közlés sem annyira a benne résztvevőktől ered: ide-oda mozgásában maga a játék hozza létre őket. „A részt vevő játékosok úgyszólván feloldódnak a bemutató játékban”<sup>120</sup> – írja Gadamer, s így nemigen látni, miféle „lényegi” közlendőjük lehetne még egymás számára. Akinek ilyesmi volna, alighanem „játékrontónak” számíthatna.<sup>121</sup> „Közlésigény” kifejezhet talán „közösség utáni vágyat”, ám az utóbbi megvalósulása esetén nemigen marad már (lényegi) közölnivaló.

Érdemes azonban Peperzak fejtegetéseit tovább követnünk. A filozófia (illetve a filozófiai szöveg) lényegi befejezetlensége mellett látszanak szólni a következő megfontolásai. Mivel a filozófiai gondolkodás az általa létrehozott szövegeket az igazi „igazság” irányában transzcendálja, ezért a filozófia lényegileg kritikai reflexió valami már elértre, kísérlet új kérdések feltevésére, az eddig mondottak elmélyítésére, kiszélesítésére, átalakítására. Mindez új szavak keresésére ösztönöz. Végső szó azonban – a filozófus empirikus-konkrét (de azt is mondhatnánk: véges-történeti) helyzete folytán – nem lehetséges.<sup>122</sup> Másképp szólva: nincs olyan beszéd, melyben az átfogó logosz minden más szót fölöslegessé tenne.<sup>123</sup> A nyelv a filozófia számára a gondolati mozgás ideiglenes kifejezéseként és segédeszközeként funkcionál. A gondolati munka eredményét a gondolkodás időben egymást követő, diszkurzív lépésekben tudja csak kibontani. A filozófia által létrehozott nyelvi alkotások mind csupán az emlékezet támaszául szolgálnak.<sup>124</sup> A filozófiai szövegek „csupán valamely örökké jövőbelinek maradó jövő megcélzott jelenében haladják meg ideiglenességüket. [...] Az adekvát fogalom az idő vége, az igazság szemlélete *sub specie aeternitatis*”. A filozófia szövegei „egy bevégzett, ám le nem zárt út dokumentációjának jelentésével bírnak; valamely soha be nem végződő utazás útjelzői.”<sup>125</sup> Ezek a megfogalmazások más oldalról látszanak kiegészíteni, megerősíteni és árnyalni a Gadamer által mon-

<sup>119</sup> Lásd IM, 89. skk.

<sup>120</sup> IM, 93.

<sup>121</sup> Lásd IM, 88.

<sup>122</sup> PEPERZAK, *I. m.*, 118. sk.

<sup>123</sup> *Uo.*, 106.

<sup>124</sup> *Uo.*, 107. Ez a gondolat Platónra nyúlik vissza. Lásd *Phaidrosz* 275a–278a. Itt többször esik szó arról, hogy az írás a feledékenység ellenszere, jelentősége és funkciója az emlékeztetés.

<sup>125</sup> *Uo.*, 107.

dottakat: a filozófiai szöveg olyan szöttes, mely mindig ideiglenes állapotban van, és sohasem készül el. Az idő végére, illetve az igazság *sub specie aeternitatis* szemléletére vonatkozó megállapítások pedig hegeli reminiscenciákat tükröznek – ami aligha véletlen, hiszen a szerző egyúttal kiváló Hegel-kutató –, és ennyiben Croce Hegelhez sok tekintetben közel álló, a filozófia örökkévalóságát, végtelenségét, és állandó önmeghaladását illető gondolatainak horizontjába illeszkednek.

Ami az irodalmat illeti: mivel annak igazsága valamely önmagában zárt nyelvi egész, így nem szólít fel sem kritikára, sem ellentmondásra.<sup>126</sup> Az irodalmi alkotás nyelve „nem argumentatív részvételle, hanem aktív-befogadó együtt-létre való felhívás, melynek során a befogadó eredeti módon a játék részvevője és értelmezője. A műalkotásban való nyelvi részvétel dicséretként vagy kommentárként megy végbe, nem pedig argumentációként, mely a szerző mondatait javítja, vagy cáfolja. A hallgató beleszólása az irodalmi műalkotást széttörné vagy valamilyen más játékká vagy művé változtatná.”<sup>127</sup> „A sikerült irodalmi alkotás esetében nem lehetséges a lényegét a szövegből kihámozni abból a célból, hogy »más szavakkal« elmondjuk. [...] Az egyetlen »definíció«, mely pontosan a valódi »tartalomhoz« illik, nem más, mint éppen ez az egy szöveg, melynek jelentését újra és újra, megszüntethetetlenül, az olvasóknak kell befogadniuk [...] anélkül, hogy valaha is kimeríthetnék.”<sup>128</sup> Ezekben a helyeken a fenti Gadamer-, József Attila- és Croce-elemzéseknek az irodalmi, illetve nyelvi műalkotás „kimondhatatlanságára” vonatkozó tanulságait láthatjuk új formában fölbukkanni.

Szemben az irodalommal, a filozófiai gondolkodás célja sohasem szövegekre irányul: minden nyelvi megfogalmazást kezdettől fogva „égbe vezető létrájának segédeszközévé fokoz le.” A nyelv csupán közvetítésként funkcionál egy első, közvetlen és nyelv-előttés evidencia és egy végső, metanyelvi és nyelv fölötti belátás között; az utóbbi nem szorul rá sem az időre, sem a nyelvre, mivel általuk csupán tisztátalanná válnék.<sup>129</sup> Egy filozófiai szövegnek nem az a célja, hogy elidőzzünk nála, hanem hogy oly mértékig elsajátítsuk, ahogy csak lehetséges.<sup>130</sup>

Elemzési szempontunkból hasonlóképpen releváns megfontolásokat fogalmaz meg a kötet egy másik tanulmányában Samuel IJsseling. Különböző szövegek különböző olvasási módokat követelnek meg, írja. Az olvasás tipikus módja

<sup>126</sup> *Uo.*, 118. skk. Az említett „kritika” nem tévesztendő össze az „irodalomkritikával”, azaz a műalkotás megítélésével. A kritika, ami itt nem jön szóba, a műalkotás kibontakozásának megakasztása volna, „beleszólás”, „belebeszélés” annak szövegébe, a szöveg félbeszakítása, esetleges kiigazítása, át- vagy felülírása.

<sup>127</sup> *Uo.*, 121.

<sup>128</sup> *Uo.*, 102.

<sup>129</sup> *Uo.*, 108. sk.

<sup>130</sup> *Uo.*, 117.

filozófiai szövegek esetén az igazságra tekintettel történő olvasás. Az olvasás során azt nézzük, vajon a leírtak igazak-e, vajon ami a szövegben áll, helyes-e. Ám egy ilyesfajta olvasat, „amikor egy szöveg igazságára kérdezzük rá, általában *a szöveget mint szöveget figyelmen kívül hagyja*. Közvetlenül a tényállásra vagy a gondolatra irányulunk, melyet a szöveg kifejez. A szöveg itt pusztán kifejezés, jel avagy eszköz.”<sup>131</sup> Filozófiai szövegek egy másik lehetséges olvasási módja a hermeneutikai olvasat. Itt a figyelem a szöveg értelmére vagy jelentésére irányul. Ez az olvasási mód nem esik egybe az igazságra tekintettel történő olvasással. Jó példa erre Feuerbach, akinek a filozófiai programja „a teológiának és a metafizikának antropológiává változtatása és benne való feloldása”. Nem a teológia és a metafizika tagadásáról van szó, nem arról, hogy hamisak lennének, hanem arról, hogy etikai humanizmusként értelmezzük őket. Ám a szöveg mint szöveg a hermeneutikai olvasatban is figyelem körén kívül marad.<sup>132</sup> Egy harmadik olvasási mód a retorikai, mely fogékonyra tehet számos olyan probléma iránt, mely sok olvasó figyelmét elkerüli. A retorikai olvasat egyebek mellett a szöveg argumentatív struktúráira irányítja a pillantását. Itt kétféle dolgot kell azonban megkülönböztetnünk. Egyrészt a retorikát nem szabad argumentáció-elméletre redukálnunk. Arisztotelész *Retorikájának* mégoly felületes olvasata vagy bármely hagyományos retorikát illető értekezés világossá teszi, hogy itt nem pusztán argumentálásról, hanem egyúttal hatalomról és autoritásról, vágyról és bizalomról van szó. Másodsor az argumentáció struktúráit semmiképpen sem szabad logikai vagy kvázi-logikai argumentumokra visszavezetni.<sup>133</sup> IJsseling tovább részletezi a retorikai olvasat sajátosságait, s a fenti motívum itt nem tér vissza, vélhetően azonban éppannyira megállapíthatjuk: amennyiben a hatást kiváltó jellegre összpontosítja figyelmét, úgy ez a fajta – retorikai – olvasat sem a szövegre mint szövegre irányul.

A filozófia irodalomfüggőségéről (*Literaturgebundenheit der Philosophie*) beszél a kötet szerkesztője, E. W. Orth, s többek között hangsúllyal említi, hogy az irodalmi feldolgozás egyrészt magához a tudományos teljesítményhez számít, másrészt – legalábbis elvileg – megkülönböztetendő tőle.<sup>134</sup> Munkájában a tudós háttértudásra és előzetes ismeretekre támaszkodik – a dologra való pusztán koncentráció pátozására szűkíteni tevékenységét egyszerűen pontatlanság, illetve szűklátókörűség volna –, a háttértudás és a téma megközelítése viszont közvetlenül tudományos irodalomként, azaz szöveggként van adva. A filozófia mint tuda-

<sup>131</sup> Samuel IJSEELING, *Philosophie und Textualität. Über eine rhetorische Lektüre philosophischer Texte = Zur Phänomenologie des philosophischen Textes*, 57–76.; idézet: 69. (Kiemelés tőlem.)

<sup>132</sup> *Uo.*, 69. sk.

<sup>133</sup> *Uo.*, 71. sk.

<sup>134</sup> *Zur Phänomenologie des philosophischen Textes*, 7. sk.



mány ennél fogva különös mértékben irodalomra van utalva, s hermeneutikával való azonosítása alkalmasint ebben lelheti a magyarázatát.

Az irodalom-megjelölés itt láthatóan a tágabb gadameri irodalomfogalom értelmében szerepel: „mint írásbeliségre vonatkoztatott nyelvi megformálás és ábrázolás”. Amiről nem lehet semmiképpen sem lemondani, az valamely médium, melyben a megértés és a kölcsönös szót értés végbemegy. Az irodalom ebben az értelemben „az orientálódás medialitásának történetileg és kulturálisan érthető, számunkra paradigmaticus kifejeződése”.<sup>135</sup> A médium már a dolog kutatásánál jelen van, nem pedig pusztán utólagos reflexió irányul rá: a médium segítségével megy végbe filozófia és tudomány. Ami megfelel annak a ténynek, hogy a kutatási pozíció kiindulópontja történeti és nem a világon kívül helyezkedik el. Orth hangsúllyal utal Husserl ama megállapítására, mely szerint a tudatélet minden nyelvi kötődése ellenére „midőn szövmegjelenítéseket élünk meg, nem a szó képzetében élünk, hanem kizárólag a szó értelmének, jelentésének végbevitelében”<sup>136</sup> – e megállapítás pedig jelen kontextusunkban a filozófiai szöveg szövegszerűségének háttérbe tolására és értelmének előtérbe helyezésére vonatkozó tézist erősíti.

\* \* \*

Irodalmat és filozófiát, irodalmi szöveget és filozófiai szöveget számtalan fontos vonatkozásban lehet összevetni egymással. A gadameri hermeneutika horizontjának rekonstrukciójából kiinduló fenti diszkusszió ennél fogva – ha önmagát épp hermeneutikailag nem akarja félreérteni – nem léphet fel sem azzal az igényvel, hogy a témát bármilyen értelemben kimerítette volna, sem azzal, hogy a témát ne lehetne különböző egyéb szempontok alapján termékenyen tárgyalni. Valamely megközelítés általánosságban szólva annyit ér, amennyit a tárgyból látni képes, ha a vonatkozó tárgyterület tudomány-előttés tapasztalatának valamilyen mértékben képes igazságot szolgáltatni. Amennyiben irodalmi és filozófiai szövegek olvasásakor szerzett tapasztalatok egy meghatározott dimenziójának, e tapasztalati dimenzió jellegének az elemzés megfelelt, annyiban a maga szerény keretei között betöltötte a célját.

<sup>135</sup> *Uo.*, 9.

<sup>136</sup> *Uo.*, 15. Lásd HUSSERL, *I. m.*, 39. sk.