



LUDOVIKA  
EGYETEMI KIADÓ

Szabó Márton

# Társadalompoétika III. Irodalomelmélet

Szabó Márton  
Társadalompoétika

Vákát

Szabó Márton

# Társadalompoétika

A retorika, a nyelvészet és az irodalomelmélet  
társadalomtudományi státusa

Harmadik kötet  
Irodalomelmélet



**LUDOVIKA**  
EGYETEMI KIADÓ

Budapest, 2022



Szerző  
Szabó Márton

Szakmai lektor  
Cs. Kiss Lajos

A borítón Salvator Rosa (1615–1673) *Lucrezia as Poetry* című festményének részlete látható

Kiadja a Nemzeti Közszerzői Társaság  
Ludovika Egyetemi Kiadó  
A kiadásért felel: Deli Gergely rektor

Székhely: 1083 Budapest, Ludovika tér 2.  
Kapcsolat: [kiadvanyok@uni-nke.hu](mailto:kiadvanyok@uni-nke.hu)

Felelős szerkesztő: Pordány Katalin  
Olvasószerkesztő: Szabó Ilse  
Korrektor: Bíró Csilla  
Tördelőszerkesztő: Stubnya Tibor

Nyomdai kivitelezés: Pátria Nyomda Zrt.  
Felelős vezető: Orgován Katalin vezérigazgató

DOI: <https://doi.org/10.36250/00904.03>

össz ISBN 978-963-531-667-0 (nyomtatott) | ISBN 978-963-531-664-9 (nyomtatott)  
össz ISBN 978-963-531-668-7 (elektronikus PDF) | ISBN 978-963-531-665-6 (elektronikus PDF)  
össz ISBN 978-963-531-669-4 (ePub) | ISBN 978-963-531-666-3 (ePub)

© A szerző, 2022  
© A kiadó, 2022

Minden jog védve.

# Tartalom

Bevezetés a harmadik kötethez: Az irodalomelméletek és a társadalomtudományok	9
1. Az irodalomértelmezés társadalomtudományi lehetőségei	9
2. Paradigmák, iskolák, fejlődési fázisok	11
3. Kapcsolódások a társadalomtudományhoz	15
Első rész: A formák és struktúrák	21
I. fejezet. Roman Jakobson: Nyelvészet és a formalista poétika	23
1. Az irodalomtudományi formalizmus eredete és eredetisége	23
2. A nyelvi kommunikáció funkciói	29
3. Poétikai funkció mint általános attitűd	35
4. A domináns elem szerepe	39
5. A költészeti referencia többértelműsége	42
II. fejezet. Roland Barthes: Strukturálizmuson belül és kívül	47
1. A társadalmi elkötelezettség nyelvi alapja	47
2. Politikai beszédmódok: választás és elköteleződés	50
3. Strukturálizmus és aktivitás	54
4. Mű helyett szöveg	59
III. fejezet. Roland Barthes: A plurális valóság plurális írása és értelmezése	67
1. Ami írható, és ami olvasható	67
2. A konnotáció bejelentkezése	70
3. A lépésről lépésre módszer	74
4. Az értelmezés kódjai	77
IV. fejezet. Jacques Derrida: A struktúra dekonstrukciója és az írásfordulat	81
1. A logocentrizmus és a struktúra decentrállása	81
2. Az írásfordulat jelentősége	85
3. A jelenlét nyitott tere és a delinearizált idő	88
4. Logocentrizmus a differencia fénytörésében	90
V. fejezet. Jacques Derrida: Textualitás és az irodalom	95
1. A dekonstrukciós tettek valósága	95
2. A szöveg, amely önmagát írja	98
3. Az irodalom paradigmaticus jellege	102
4. A szöveg négy tulajdonsága és az elmélet dekonstruálása	105
VI. fejezet. Jacques Derrida: A dekonstrukciós humán tudomány lehetősége	111
1. A textuális társadalmi valóság	111
2. Dekonstruált valóság	114
3. Játék és barkácsolás	118
4. A társadalmi általános	121
Második rész: Olvasáselméletek	125
VII. fejezet. Robert Jauss: Az alkotások befogadói értelmezése	127
1. A klasszikus irodalomtudomány válsága	127
2. Recepcióelmélet és hatáselmélet	131

3. Az objektivitásprobléma	135
4. Az esemény: múlt és jelen viszonya	138
5. Az irodalom társadalomformáló funkciója	142
6. Élvezet és gondolkodás	147
VIII. fejezet. Wolfgang Iser: Az interaktív olvasás	155
1. A mű dialogikus értelmezésének lehetősége	155
2. A konstitutív hiány	160
3. A mű szövege mint kommunikációs tényező	164
4. A kommunikatív olvasó	168
IX. fejezet. Wolfgang Iser: A fiktív valóság realitása	173
1. Az irodalom antropológiai felfogása	173
2. A fikcionális tevékenység: szelekció és kombináció	176
3. A rejtett és a megmutatkozó: a „mintha”-lét	181
4. A fikció mint ködkép és modalitás	186
5. A fikció mint tételezés és világgalkotás	190
X. fejezet. Wolfgang Iser: Értelmezéstípusok	197
1. A hermeneutika státusa	197
2. Szövegek önreflektáló értelmezése	203
3. A történeti valóság hermeneutikája	208
4. A rejtőzködő kettős valóság feltárása	214
5. Az ember és a kultúra rekurzív értelmezése	217
XI. fejezet. Eric Donald Hirsch: Jelentés és jelentőség	223
1. A szerző száműzésének problémái	223
2. Érvek a szerző eljelentéktelenítése ellen	226
3. A jelentésfelfogás revíziója: a példázás	231
4. A jelentőség jelentősége	236
XII. fejezet. Stanley Fish: Az értelmező közösség teóriája	241
1. A belülről történő értelmezés	241
2. „Soha nem vagyunk nem-helyzetben”	245
3. Azonosítás és jelentésadás	248
4. Az értelmező közösség két típusa	251
Harmadik rész: Posztmarxista nézőpontok	255
XIII. fejezet. Lukács György: A művészet lét- és visszatükrözés-elmélete	257
1. A marxizmus és Lukács György	257
2. A művészet társadalomontológiája	261
3. Az irodalom mint visszatükrözés	265
4. Az egyes, különös, általános	268
5. Az író és a költő politikai elkötelezettsége	272
XIV. fejezet. Lucien Goldmann: A műalkotások eredete	277
1. Az irodalom szociológiai szemlélete	277
2. Az irodalomvizsgálat metodológiája	282
3. Világszemlélet, lehetséges tudat, környezet	285
4. A tragikus világlátás: Pascal és Racine	289
5. Objektív magyarázat vagy beleérző értelmezés	294

XV. fejezet. Theodor Adorno: A társadalom megismerésének nehézségei	297
1. Az empirikus és az elméleti megismerés divergálása	297
2. A domináló empirikus kutatások kritikája	300
3. Az adekvát társadalomértelmezés alapjai	304
4. Empirikus kutatás és a társadalomelmélet közelítése	309
5. A kutató és vizsgálati tárgyának viszonya	313
XVI. fejezet. Theodor Adorno: A társadalom és az irodalom kapcsolata	317
1. Társadalom az irodalomban	317
2. A művészet metasztintű valóságának megértése	321
3. Az élmény és az elmélet megismerési értéke	325
4. A kultúrivar működése és hatása	328
XVII. fejezet. Raymond Williams: A kulturális materializmus	333
1. Az angliai marxizmus specifikumai	333
2. Társadalmi változás – fogalmi változás	337
3. Eszmény, mű, életmód	342
4. A kultúraértelmezés komplexitása és az életérzés	344
5. A szelektív tradíció kultúrája	347
6. Tömegtársadalom és tömegkultúra	351
XVIII. fejezet. Alan Sinfield: Kultúra, politika, irodalom	357
1. A kulturális materializmus kialakulása	357
2. Szakadár olvasás	360
3. A költészet politikuma	365
4. A megosztottság politikája és kultúrája	369
Negyedik rész: Materialitás és medialitás	373
XIX. fejezet. Friedrich Kittler: Technikai médiumok és a verbalitás	375
1. Az újrarahallható hang: a fonográf	375
2. A látvány rögzítése: a fotográfia	379
3. A mozgó realitás képi valósága: a film	383
4. A távolbalátás varázslata: a televízió	388
5. Minden médiumok médiuma: a számítógép	392
6. A technikai médiumok értelmezésemélete	396
7. A verbalitás új státusa	399
XX. fejezet. Hans Ulrich Gumbrecht: Az irodalomtudomány átalakulása	405
1. Az irodalomelmélet halk búcsúja	405
2. A mű mint hangulat és a hangulatok olvasása	409
3. Közel kerülni a dolgokhoz és jelen lenni az írásban	414
4. Kockázatot vállalni a valóság komplex szemléletéért	418
XXI. fejezet. Hans Ulrich Gumbrecht: Egy új episztemológia felé	423
1. Jelenlét kontra jelentés	423
2. A taktilitás (tapintás) jelentősége	426
3. Tágas jelen és kitágult tér	430
4. Az e világi transzcendencia	433
5. Az átélés ereje	437

XXII. fejezet. Hans Ulrich Gumbrecht: Az újragondolt valóság	441
1. Az erőszak természete	441
2. Halálos játékok	445
3. A társadalommérnöki gondolkodás	448
4. Kommunikáció és jelenlét	452
XXIII. fejezet. Jerome McGann: Metafilológia és a szöveg új teste	457
1. A szöveg státusának változása	457
2. Az idealista és a materialista szövegfelfogás	459
3. Imaginatív írás és az információhordozó szöveg	463
4. Elektronikus szöveg a hipertext vonzásában	467
Korollárium 1. Fogarasi György: A terror(izmus) esztétikuma és teatralitása	473
1. A terrorizmus értelmezési lehetőségei	473
2. A terror irodalomtudományi vizsgálata	475
3. A „fenséges” terror	478
4. A terrorizmus teatralitása	482
5. A partizán mint előkép	486
Korollárium 2. Hites Sándor: Gazdaságtan az irodalomtudomány fénytörésében	491
1. Az ökonómia kétes egzakttsága	491
2. A gazdaságtan irodalomtudományi kritikái	494
3. Fiktív és valóságos a gazdaságtanban	498
4. A <i>Hitel</i> példája	502
5. A gazdasági-pénzügyi válság előrejelzése	507
Korollárium 3. Gyáni Gábor: A történeti valóság megismerésének esélyei	513
1. Tény és fikció a történetírásban	513
2. A történetírás mint jelentésadás	518
3. A számok és a statisztikai adatok bizonyító ereje	521
4. A történeti idő és a narratív történelem	525
Irodalomjegyzék	531
A szerzőről	543

## Bevezetés a harmadik kötethez

# Az irodalomelméletek és a társadalomtudományok

### *1. Az irodalomértelmezés társadalomtudományi lehetőségei*

Az irodalom tudós értelmezőinek alapvető törekvése egy olyan különleges verbális produktum megragadása, amely sok ember figyelmét felkelti. Jóllehet kevesen képesek verset, drámát, novellát és regényt írni, s nem is „napi rendszerességgel” születnek ilyen művek, az irodalmi alkotások mégis sok ember számára fontosak, és igen erős az értelmezésre felszólító erejük. Vajon hogyan születik a mű? Hogyan képesek a napi rutinjuk szerint „mindközönséges” emberek ilyen csodás műveket létrehozni? Miért ilyen és nem másmilyen egy vers vagy egy regény? Mitől műalkotás a műalkotás? Miként lehet jól megérteni a műveket? Milyen a szerepe az irodalomnak a társadalom életében? És így tovább, sorjáznak a kérdések Arisztotelész *Poétikájától* kezdve a 21. század elejének irodalomtudományáig.

A *Társadalompoétika Harmadik kötetében* én *nem* ilyen vagy ehhez hasonló kérdésekre próbálok válaszolni, nem bonyolodok bele tehát az irodalomtudomány belső problémáiba, miközben számtalan vonatkozásban „megidézem” ezeket. Az irodalmi alkotások és az irodalomtudósok műveinek olvasójaként csupán megpróbálok rákérdezni *az irodalom és az irodalomelméletek lehetséges társadalomtudományi státusára*. Azt a kérdést teszem fel itt is, mint munkám előző két könyvében: tekinthető-e a vizsgált humán diszciplína, jelesül az irodalomelmélet, társadalomtudománynak is, amely az irodalmi műveket elemezve és értelmezve nem pusztán csak valamilyen fantáziavilágról szóló exkluzív szöveget vizsgál, és mond el valamit a művekről, hanem a műalkotásokból kiindulva a társadalom reális valóságának megismeréséről és természetéről is közöl érvényes és igaz ismereteket. Ez nyilvánvalóan egy *külső* nézőpontból feltett kérdés, amely nem érinti közvetlenül az irodalomtudomány vitatott belső problémáit, vagyis „belpolitikáját”, inkább támaszkodik ezek megoldásaira.

Néhány irodalmár persze feltette már az általam is fontosnak tartott kérdést, főleg akkor, amikor az irodalmi művek *funkcióit* vizsgálta. Az „irodalom a társadalomban” probléma elemzésében azonban dominál a művek éppígy létének a megmagyarázási feladata, sőt kényszere. Konkrétan az, hogy „milyen fokú az irodalom függése a társadalomtól”,<sup>1</sup> hogy miként *határozza meg* a társadalmi valóság az író tevékenységét és a mű természetét. Könyvemben ezzel a problémával azért sem foglalkozom, mivel itt két egymástól külön lévőnek gondolt terület *külsődleges* egymásra vonatkoztatását próbálják kimutatni, ami persze meggyőző azok számára, akik szerint a „lét határozza meg a tudatot”, és „a tudat meg visszahat a létre”. Az összefüggések azonban itt

<sup>1</sup> René Wellek – Austin Warren: *Az irodalom elmélete*. Ford. Szili József. Budapest, Osiris, 2002. 109.

ennél sokkalta összetettebbek és egyben érdekesebbek, s az én kérdéseim pedig erre a „bonyolult” viszonyrendszerre vonatkoznak, itt próbálnak néhány releváns összefüggésre rámutatni.

De tanulhat-e egyáltalán bármely társadalomtudomány az irodalomtudománytól, egy társadalomtudós az irodalmároktól? A válasz határozott igen, így volt ez már a 20. század elején kialakult első nagy paradigma, a strukturalista-formalista irodalomtudományi iskola esetében, s különösen így van ez, ha a végkifejletet nézzük. Az irodalomtudomány ugyanis századunkban fokozatosan hagyta el a szépirodalmi szövegek zárt világát, s vizsgálatát kiterjesztette a társadalom értelmezésekkel átszőtt más területeire, használva közben az irodalomértelmezésben kialakult tudományos szemléletet és metodológiát. Konkrétabban: meghatározó szerepet játszott a kultúra, a színház, a film, a kommunikáció, a média tanulmányozásában és a kapcsolódó diszciplínák kialakulásában. Sőt olyan hagyományosan társadalomtudományi témák kutatására is vállalkozott, mint például az erőszak, a pénz, a hatalom, a társadalmi-gazdasági válság. Ezenközben újraértelmezte, pontosabban kitágította saját legfontosabb tudományos kategóriáját, az *értelmezést*. Egyrészt kivette a tudósok praxisából, és általános értelmezési-olvasási gyakorlatnak fogta fel, mondhatni demokratizálta, ezáltal megváltoztatta a státusát. Másrészt a jelentés egyetemessége mellé beemelte a *jelenléte*t, ezáltal az ember testi valóját a maga egészében és *hic et nunc* létében juttatta meghatározó szerephez. Harmadrészt pedig a jelentésadás egyoldalúan individuális akcióját a kölcsönös értelemadások gyakorlatához vitte igen közel, vagyis dialógusnak fogta fel.

Közismertek az ellenvetések ezekkel a törekvésekkel és az általam (is) favorizált szemlélettel szemben, hiszen állítólag a próza, a vers, a dráma csupán fantáziadús és érdekes szöveg, nem pedig a tudományos munkákkal vetélkedő, netalán egyenrangú ábrázolója a társadalmi realitásnak, vagyis az irodalmi alkotásoknak csak „élvezeti értéke” van, de nincs igazságértéke. Ebben a szemléletben két kritikai kifogás tűnik alapvetőnek. Az egyik szerint az irodalmi művek nem a valóság pontosan ábrázolására törekszenek, mint egyébként a tudományos munkák, hanem *újraalkotására*, esetleg képi-figuratív megismétlésére, durvább esetben pusztán képzelgések és illúziók, sőt hazugságok. A másik ellenvetés szerint pedig a műalkotásokat, szemben a tudományos munkákkal, nem terheli bizonyítási kényszer, mert bizonyosságukat önmagukban hordják; az olvasók bennük és általuk vagy magukra ismernek, vagy nem, fejtette ki ezt például Jürgen Habermas egyik tanulmányában.<sup>2</sup> A két alapkifogásból további kifogások is következnek. Az például, hogy egy irodalmi alkotás több értelmezést tesz lehetővé, mert hiszen szövege erősen képi jellegű, és több jelentést sűrít magába, míg a tudományos szöveg szerzője kifejezetten egyértelműsége és pontos beszédre törekszik. Vagy az, hogy az irodalmi mű individuális és személyes jellegű, a tudományos munkák pedig sokkal inkább kollektív tudást fejeznek ki, az elődök ismereteit rekapitulálva hoznak létre új tudást, sőt olykor még kollektív alkotások is.

<sup>2</sup> Jürgen Habermas: Irodalom-e a filozófia és a tudomány? Ford. Király Edit. *Holmi*, 5. (1993), 9. 1259–1270.



Így aztán – szól a kritika – súlyos tévedés az irodalmat és a tudományt összeházasítani, netalán összekeverni egymással. Illyés Gyula politikára és irodalomra vonatkozó híres hasonlatát használva: olyan lenne ez, mintha a görényt és a hattyút, esetleg a galambot és a héját párosítanánk össze, persze „tudományos alapon”. Ennek kapcsán csak annyit jegyeznek meg, hogy ezeknek a kritikáknak van egy feltűnően közös magjuk: a kritizálók a társadalomtudományt erősen a *természettudományok mintája* és normái szerint képzelik el, amiben persze – és ezt el kell ismerni – maga a főáramú társadalomtudományi praxis is erősen „besegít”. Kivételek persze vannak, mint például az előző könyvben tárgyalt Habermas és mások. Így aztán a két területnek valóban nem sok köze lesz egymáshoz; az egyik a tárgyiasult szubjektív szövegek tanulmányozásának tudománya, a másik az embertől független objektív társadalmi valóságot vizsgálja. A kettő ég és föld.

## 2. Paradigmák, iskolák, fejlődési fázisok

A nyelvészethez hasonlóan az irodalom tanulmányozásának is jól azonosítható iskolái és paradigmái követték egymást a 20. században. Ezek természetesen reflektáltak egymásra, mintegy a korábbi iskola által nem vizsgált vagy hiányosan vizsgált, esetleg félreértett mozzanatokból építkeztek. Az első és egyben radikálisan új paradigma a századelőn feltűnt *formalista-strukturálista* (1) irányzat volt, amely egyébként még kritizált formájában is igen erősen hatott az irodalomtudomány későbbi alakulására. Az irányzat egy régi szemlélet meghaladása volt, amely szerint egy irodalmi alkotás nem más, mint a valóság művészi újraalkotása, amit a művész személyes sorsa és a mű létrejöttének történeti-társadalmi körülményei határoznak meg. Az alkotó személyére és a társadalmi feltételekre kihegyezett felfogás egyrészt kettéválasztotta a szubjektív művet és annak objektív feltételeit, másrészt a mű tartalmára, mondandójára koncentrált, s ezt a szubjektív tartalmat az objektív feltételekből igyekezett megmagyarázni közvetlen összefüggéseket keresve a kettő között. Ezt haladta meg a század elején fellépő formalista irodalomtudományi iskola.

Az újítás radikális volt. Hívei, a fiatal orosz irodalmárok, zárójelbe tették mind az alkotó zseni, mind a mű társadalomba való ágyazottságát, mind a mű tartalmát vagy üzenetét. Magát az alkotást, annak struktúráját, szerkezetét és formai (avagy formáló) elemeit helyezték a vizsgálataik fókuszába. Nem az érdekelte őket, hogy a szerző *miben* gondolkodik (népben, nemzetben, haladásban, elmaradásban, szegénységben, a lélek mélységeiben, megváltásban és így tovább), hanem az, hogy *hogyan* gondolkodik (alanyban, állítmányban, metaforában, struktúrában stb.). Ugyanis, vélték jó okkal, minden műnek van nyelvi szerkezete, amely keretezi és megszabja, hogy általa *mit lehet egyáltalán elgondolni* akár irodalmi alkotásként, akár tudományos munkaként, akár mindennapi beszédként.

Az iskola fellépése nagyjából egybeesett Saussure strukturálista nyelvtudományának a kialakulásával, ezért is az orosz formalizmus a saussure-i felfogás irodalomtudományi

testvére. A kettő együttes hatása rendkívüli volt, amely máig erően áthatotta és áthatja a társadalomtudományi gondolkodást. Véltetően azért, mert mind a nyelv, mind a társadalom struktúráját eleve adott objektív realitásnak tekintette, s hívei ennek feltárására törekednek. Sok eredeti tudományos életmű bontakozott ki a strukturalizmus keretei között, amelyek számtalan különleges meglátással gazdagították nemcsak a filozófiát és az irodalomtant, hanem a társadalomtudományt is. Ilyen például Roland Barthes munkássága, vagy a strukturalizmus pozitív önkritikája elsősorban Jacques Derrida munkásságában.

Az *olvasáselméletek* (2) az irodalom sokáig mellőzött szereplőjét vonták be a vizsgálatokba: magát az olvasót. Mi más ez, kérdezhetjük jó okkal, mint az irodalomtudomány vizsgálati tárgyának első komoly (nem külsődleges) kiterjesztése a *társadalmi* valóságra, legalábbis egy adott vonatkozásban, hiszen a paradigma hívei a mű létébe igyekeztek az olvasót is beszámítani. A külső társadalmi valóságból és a szerző szubjektumából „levezetett” mű vagy annak önmagában vett formai vonásai helyett ez egy *belső viszony*, amely nem általában veti fel alkotás és környezet viszonyát, hanem belsővé teszi és konkretizálja. Mű és olvasója ugyanis egyetlen realitás két oldala: a szerző az olvasóinak ír, az olvasás pedig nem külsődlegesen járul hozzá az irodalmi alkotás létéhez, hiszen a mű ezzel teljeseedik ki. A nem olvasott mű talán nem is létezik, papíron talán igen, de társadalmilag bizonyosan nem.

A paradigma elindító és meghatározó alakjai a konstanzi reformmegyetem „iker-csillagai”, Hans Robert Jauss és Wolfgang Iser. Jauss az olvasáselméletnek inkább a recepciós (befogadói) oldalát hangsúlyozta és vizsgálta, Iser pedig a mű hatásbeli oldalát. Mindketten egyetértettek azonban abban, hogy az irodalomtudomány új tárgya a szerző-mű-olvasó hármasságában képzelhető csak el, legyen a vizsgálati fókusz a befogadás vagy a hatás. Könyvünk szempontjából Iser munkássága tűnik különösen jelentősnek. Mégpedig azért, mert a hatást nem determinációnak, hanem kommunikációnak, vagyis *interakciónak* tekinti. Szerinte a hatás egy párbeszédben formálódik ki a mű (szerző) és az olvasó között, s ennek során az olvasó nem reprodukál, hanem újraír, újraformál. Így kerül Iser munkásságának egyik fókuszpontjába a fiktív valóság vizsgálata, hiszen ha már az olvasó sem egyszerűen csak tükröz, hanem újraír, és maga az irodalmár is olvasó, akkor a fikció nem korlátozható a szépirodalmi alkotásokra. Pozíciója szerint minden verbális megnyilatkozásunk valóság és fikció keveréke, kitüntetetten persze az irodalmi mű, de tegyük hozzá, ilyen a tudományos szöveg és a mindennapi élet szövege is. Ám ha ez így van, akkor újragondolandó a fikció és az imaginárius kategóriája, s ezek realitáshoz való viszonya, ami egyben kifejezetten társadalomtudományi probléma is.

Az olvasáselméletnek azonban kidolgozták még két olyan irányzatát, amely az irodalomtant ugyancsak közel hozta a társadalomtudományokhoz. Az egyik Eric Hirsch *jelentőségtana*, amely egyrészt azt hangsúlyozza, hogy a megnyilatkozásokból nem számítható a szerzői és beszélői értelmezési szándék. Az értelmező pedig mindig szelektál és konkretizál, tehát *a jelentést önmagára vonatkozóan jelentőssé változtatja*, azaz nem passzívan befogadja, hanem használja; cselekedve olvassa. Ezáltal

az elvileg több irányba tartó jelentést leszűkíti, a kiemelt részeket pedig fontossá teszi. Így lett nála a jelentés használati módja jelentőssé. A másik irányzat Stanly Fish *értelmezői közösség* elmélete, amely az olvasáselmélet egy jellegzetes hiányát igyekezett pótolni. Az olvasó ugyanis, hangsúlyozta, legyen bár szakértő vagy laikus, individuális tevékenységet végez ugyan, de mindenkor benne él egy gazdasági és politikai, érdek- és érték-, életmód- és gondolkodásmódbeli közösségben, vagyis másokkal együtt zajlik az élete. Ennek következtében az a történelmi és társadalmi közeg és kontextus, amely körülveszi, értelmezésének és jelentésadásának is a kerete és feltétele. Az értelmezői közösség ezért nem is más, mint életformák és gondolkodásmódok közössége, amelynek tagjai többé-kevésbé közös elköteleződések, értékek és célok mentén, nagyjából egyforma szabályokat követve gondolják el és élik az életüket, és egyben olvassák az irodalmi műveket.

A *posztmarxista* (3) irodalomelméletek az irodalomtudomány fontos iskoláját alkotják. Ezzel együtt is Európa keleti felében erős averziók kísérik a paradigmát, ami nem a tudósok tényleges tudományos teljesítményének ismeretén alapul, hanem azon a keserves történelmi tényen és tapasztalaton, hogy ezekben az országokban a nyilvánosság színterein évtizedeken át kötelező volt marxistának lenni, s aki mégsem így viselkedett, netalán kritizálni merte Marx tanait, az „megnézhette magát”. Ennek ellenére a marxizmusnak van egy nagy magyar alakja, Lukács György, akinek a vonatkozó munkássága mindmáig megkerülhetetlen az irodalomtudomány és a társadalomelmélet művelői számára. Nevezhetnénk az iskolát neomarxizmusnak is, hiszen elkötelezett hívei számtalan és lényeges ponton megújították a nagy előd 19. századi tanait. A marxi szemlélet egyik általános vonása azonban maradandónak bizonyult: a társadalom szellemi teljesítményei és termékei nem az emberek feje fölött lebegő entitások, amelyeket legfeljebb más eszmékből és ideákból lehet „levezetni”, hanem alapvetően történelmi produktumok, amelyek az adott társadalomba vannak beágyazódva. A posztmarxisták azonban már differenciált és bonyolult összefüggéssel váltották fel Marx néhány durva és leegyszerűsített tételét.

Nemcsak Lukács *Eszétikája* példázza ezt, hanem Lucien Goldmann és Theodor Adorno munkássága is. Lucien Goldmann saját tudományos szemléletét „genetikai strukturalizmusnak” nevezte, és a tudati struktúrákat hozzákötötte a társadalom konkrét létviszonyaihoz, ezekből eredeztette és ezek által gondolta meghatározottnak, mégpedig egy közvetítő tudati struktúrán, a *világnézet*en keresztül. Ez az emberek létviszonyai által meghatározott, koherens mentális struktúra, amely legkifejlettebb formában filozófiai, irodalmi és tudományos művekben ölt testet. Munkássága, különösképpen *A rejtőzködő isten*, ennek a felfogásnak a konkrét demonstrálása. Theodor Adorno a marxi *materialista* társadalomfelfogás jegyében a társadalom és az irodalom lényegének megismeréséről Lukácséhoz és Goldmannhoz hasonlóan gondolkodott, ugyanakkor hozzájuk képest máshová helyezte a hangsúlyokat. A társadalmi kérdésekben leginkább egy kritikai társadalomfelfogást és megismerést képviselt: mindennek a középpontjában nála az *empirikus szociológiai kutatások bírálata* állt, amelyet ő abszolúte a fennálló társadalmi-hatalmi szisztéma implicit igazoló tudományának

tekintett. A pozitívizmust bíráló társadalomepisztemológiájához kapcsolódott irodalom- és művészetfelfogása is.

Az angliai posztmarxizmus két jelentős alakja, Raymond Williams és Alan Sinfield azonban nemcsak elfogadták a társadalom materialista felfogásának marxi alaptanát, hanem ezt olyan irányba vitték tovább, amely már kivezetett az irodalomtudomány hagyományos keretei közül. Egyrészt hangsúlyozták az irodalom erős politikumát, másrészt elfogadták azt a hermeneutikai pozíciót, amely szerint az értelmezés általános társadalmi praxis, amit ráadásul az új technikai médiumok egyre kiterjedtebbé tesznek. Ebből a kettős kiindulásból egy új diszciplína, a *kultúratudomány* kialakítására tettek kísérletet. A változás politikai hátterében a szegény munkásközegből származó fiatal irodalmár értelmiségieknek az a tapasztalata állt – Williams és Sinfield közöttük tartozott –, hogy az uralkodó kánon szerint az őket kibocsátó társadalmi közeg vészesen műveletlen, ők pedig kulturálatlanok. Ezt a kirekesztő és lenéző attitűdöt számtalanszor megtapasztalták, és többször is nyilatkoztak róla. Az így létrejött sokknak a feloldása, mint írják, a kultúra új felfogásához, a kulturális materializmushoz, illetve kritikai kultúrakutatáshoz vezetett. Az irányzatnak két alapvető vonását tudjuk rögzíteni. Az egyik a kultúra kiterjesztése a társadalom egészére, amely attitűd maga mögött hagyja a kultúrának *magas* kultúraként való felfogását, exkluzív jellegét. Szerintük a kultúra nemcsak a művészetet jelenti. A másik a művészetek, főleg az irodalom erősen hatalmi-politikai jellegének a kimutatása.

Az irodalom *medialitása és materialitása* (4) bizonyos értelemben a materiális kultúrafelfogás továbbvitele, de sokkal több annál. Ez alapvetően eklektikus irányzat, amelynek van egy fontos közös jegye: minden képviselője igen határozottan kilépett a hagyományos irodalomtudósi pozícióból, és utána már legfeljebb mellékesen foglalkozott irodalmi alkotások vizsgálatával. A kutatók az irodalmi művek vizsgálatának bizonyos elveit és szempontjait átvitték a nem irodalmi szövegek és társadalmi valóságterületek vizsgálatára is. Például Friedrich Kittler a 19. század végén kezdődő és mind a mai napig tartó elektronikus jelentés-előállító, -tároló és -közvetítő technikai eszközök (fonográf, fénykép, film, rádió, televízió, komputer) kiterjedt vizsgálatát végezte el abból a szempontból, hogy milyen ezeknek az eszközöknek az értelem-előállító képessége, kapacitása, és mik ennek a határai.

Hans Ulrich Gumbrecht talán még Kittlernél is messzebb távolodott az irodalmi alkotások zárt világának a vizsgálatától, jóllehet Kittlerhez hasonlóan ő is irodalmárként kezdte a pályáját. Ő egész egyszerűen azt az európai tudományos tradíciót tartja súlyosan egyoldalúnak, amelynek a középpontjában az elvont értelmezés és jelentés áll. Szerinte a kortárs nyugati gondolkodást a metafizika szelleme és a karteziánus gondolkodás uralja, amely elválasztja egymástól az alanyt és a tárgyat, az objektumot és szubjektumot, ennek megfelelően (komolyan veendő) létezőnek már több évszázada azt tekintjük, hangsúlyozza, aminek valamilyen fogalmi jelentést adunk. Márpedig életünk fontos dolgainak jelentős része *nem fogalmilag* van felfogva, nem logikai jelentésekben áll a rendelkezésünkre. Ezeket nevezi ő a „világ dolgainak”, és úgy látja, hogy mi, emberek kifejezetten vágyunk a világ dolgaihoz való *közvetlen* hozzáférésre.

Ez elsődlegesen *érzéki* befogadás, átélés és élmény révén történik meg, és csak másodlagosan fogalmi feldolgozás révén.

Mindezek a változások elérték a filológiát is, amely egy *kiterjesztett szövegtest* közép-pontba állításával lép ki a művek és szövegek zárt világából. Hívei a filológia természetére rákérdező önreflexív gondolkodás révén elindultak a szövegek materialitása és a szövegtani tevékenység társadalmi feltételeinek vizsgálata felé, rákérdeztek a szövegek és a „szövegтанászat” társadalmi beágyazottságára, amely a *Társadalompoétika* szempontjából is fontos összefüggés. Jerome McGann munkásságát elemezve tetten érhetjük ennek az új filológiának több meghatározó vonását, leginkább azt, hogy a pontos jelentés érdekében nemcsak a szöveg nyelvi jelentését kell számba vennünk, hanem a szöveg *teljes testét* és működésének átfogó viszonyrendszerét. Így jut el McGann addig a gondolatig, hogy az elektronikusan rögzített, tárolt és terjesztett szöveg teljesen új státusú szövegvalósághoz vezet, ami olyan jelentős társadalmi változás, mint a könyvnyomtatás feltalálása volt anno.

### 3. Kapcsolódások a társadalomtudományhoz

A *Bevezetés* első pontjában arról esett szó, hogy az irodalomtudomány – minden esetleges fenntartásunk ellenére – képes a társadalomtudomány számára használható tudást és ismereteket szállítani, már amennyiben a társadalomtudós hajlandó a feléje nyújtott kezet elfogadni. Úgy vélem, a *Harmadik kötet* egésze ennek meggyőző és egyben részletes bizonyítékát nyújtja. Tanulmányozva az irodalomtudomány paradigmaticus alkotóinak a munkáit meglepően nagy mennyiségben és invenciózus értelmezésben találkozhatunk ilyen gondolatmenetekkel. Sorolnék közülük néhányat: tükrözés versus konstrukció, az alkotói (poétikai) attitűd egyetemessége, az értelmezési és történeti-társadalmi konnotáció meghatározó jellege, a társadalmi általános előállása, a tudomány tárgyának a létrehozása, az irodalmi és a társadalmi cselekvések hasonlósága, a múlt és a jelen viszonya, a fiktív valóság realitása, a kommunikatív ember jelenléte, a kettős reprezentáció kérdése, a jelentőség mint szelekció, a társadalomértelmezés alapjai, a jelentés és a jelenlét viszonya, a kultúra politikai természete és az elkötelezettség kérdése, a technikai médiumok jelentést és társadalmat formáló vonásai, az erőszak jelenségei, a dialogikus valóság, a multimédiás elektronikus szövegtestek megjelenése a társadalom életében. A *Bevezetésben* – mintegy demonstráció gyanánt – ezek közül csupán kettőt szeretnék röviden bemutatni, hogy jelezzem ennek a kapcsolódásnak a lehetőségét. Az egyik a tükrözés vagy konstrukció kérdése, a másik a tudomány vizsgálati tárgyának a létrehozása. A két probléma nyilvánvalóan összefügg egymással.

A *tükrözés vagy konstrukció* azt a sok vonatkozásban megtárgyalt kérdést érinti, hogy a művészi (irodalmi) és a tudományos mű, de bátran ide lehet venni a köznapi értelmezést is, vajon a megismerő embert és a megismerő szándékot körülvevő valóság minél pontosabb eszmei képmása-e, pontosabban az akar-e lenni, vagy ennek a valóságnak az aktív újraalkotása. Az egész 20. századi irodalomtudomány nagy meggyőzőerővel

tanítja, hogy az irodalmi mű nem tükör, amibe belenézve a művészileg ábrázolt „igazi” valóságot pillanthatjuk meg, mármint abban az esetben, ha a „tükör” jól működik és betölti funkcióját. Valamit persze „tükröz”: egy bizonyos nézőpontból nézve tárgyának valamely részletét, átszűrve a „tükröző” személy igényein és adottságain. Ez pontosan így van a tudományos és a mindennapi tudás esetében is. Egy határolt ismeretről van tehát szó, ami nem eleve tévedés vagy egyoldalúság, miközben lehet az is, hanem *lehetőségeink* kiaknázásának egy esete.

Sokkal közelebb juthatunk a tényleges helyzethez, ha – örökös mentegetőzésre kényszerülve – nem erőltetjük a tükör metaforát, hanem elfogadjuk azt az evidenciát, hogy az ember aktív megismerése során folyamatosan *a teremtés állapotában* van. Természetesen senki nem démiurgosz, aki semmiből teremt valamit, ám *valamit* mindig hozzátesszünk ahhoz, ami éppen eddig volt; konstruálunk, és nem reprodukálunk. A tiszta reprodukálás vagy utánzás képzete a naiv empirizmus velejárója és egy pozitivista előítélet következménye, amelynek híve abban a tudatban él, hogy a hit, a művészet és a tudomány képes a „tiszta” tények és az abszolút objektív valóság kimerítő és teljesen pontos képét létrehozni. Ezzel szemben ezek a „képek” létrehozóik *szellemi konstrukciói*, amelyek vonatkoznak ugyan a rajtuk kívüli valóságra, de tartalmaik sohasem közvetlenül azonosak vele.

Az irodalmi műveknél ez egészen nyilvánvaló, de vajon mi a helyzet a társadalomtudomány esetében? Talán nem próbálja a tudomány saját nyelvezetével minél adekvátabban „lefedni” az adott valóságterületet? Természetesen erre törekszik, de ez akkor is egy olyan léterület szöveges megalkotása, nevezetesen maga a tudomány, illetve annak egy darabja, amely ennek előtte nem létezett. És ez még a természettudományokra is igaz, amelyek önképéhez szervesen hozzátartozik az a tudat, hogy a tudós a valóság igazoltan pontos leírását adja. Legyen így, de ez akkor is *leírás*, vagyis a tudományos tudás *megalkotása*. A nyelvészek számára soha nem volt kétséges, hogy még a tudományos kutatásuk tárgyát (azaz a vizsgált nyelvi valóságot) is ők maguk konstruálják meg. Nincs ez másként a társadalomtudományok esetében sem, amelynek művelői a kimeríthetetlen társadalmi valóság egy-egy *darabját adott szempontból* teszik meg kutatásuk tárgyává, létrehozva ezzel a társadalom *tudományos valóságát*. Vagyis van egyszer az emberek élete, amely tudományos tudás nélkül is létezik, folyik és zajlik, van másrésről a rávonatkozó tudományos tudás, amely ennek a zajló életnek a tudományos tradíciók szerinti újraalkotása. Ennek az összetett viszonynak végtelen leegyszerűsítése, ha itt pusztán csak tükrözést és reprodukálást látunk, sőt követelünk meg.

Az irodalmi művek számtalan analógiát kínálnak a probléma megértéséhez. Közülük csak egyre utalnék itt; *a fantázia és a képzelet* szerepére. A tudományban szinte mindenki már-már kétségbeesetten védekezik az állítólag elszabaduló képzelet ellen, azonosítva a nélkülözhetetlen tudományos invenciót a szabad fantáziálással, a pusztá kitalációval, a tudománytalan handabandázással, sőt a hazudozással. Természetesen van ilyen is, de annak az erőteljes hangoztatása, hogy mi, tudósok, ha jól végezzük a munkánkat, tisztán csak az objektív valóságot mutatjuk meg, azzal jár, hogy a fürdővízzel együtt a gyerek is a csatornába kerül. Wolfgang Iser munkássága ennek a retardált



nézetnek az erőteljes cáfolata, de különböző megközelítésben felmerül a probléma Roman Jakobson, Lukács György, Hans Ulrich Gumbrecht és mások munkáiban is. Vagy visszautalnék itt a beszédaktus-elméletre. John Austin szerint ugyanis már egy egyszerű állító mondat egyéni megfogalmazása is „teremtő aktus”, hiszen ilyenkor létrejön valami, ami annak előtte nem létezett, azaz a megfogalmazott mondat. De érdemes itt a retorikatanokra is gondolnunk, amelyeknek művelői Arisztotelésztől kezdve Paul de Manig bezáróan tárgyalták a retorikai cselekvés ingénium jellegét. A beszéd entrópiakussága ellen természetesen védekezni kell, de ha van valami, amit a *Társadalompoétika* talán kellő mértékben bizonyít, az nem más, mint az, hogy minden emberi cselekvés teremtés, amit talán vállalnunk kellene, nem pedig szorongóan és gyáván elutasítani azzal, hogy mi csak „tükrözünk”. Jó, ha tudjuk, ez az attitűd egyáltalán nincs ellenére semmilyen kis és nagy hatalomnak.

*A tudomány vizsgálati tárgyának a létrehozása* akár az előbbi pont folytatása is lehetne. Arról van ugyanis szó, hogy mind az irodalomtudomány, mind a társadalomtudomány saját vizsgálati tárgyát nem készen találja, mint például egy természettudós, hanem maga alkotja meg. Állításom persze nem vonatkozik a tudományüzem betanított munkásaira, akik készen kapják mind a tudományszemléletet, mind a vizsgálati tárgyat, mind a metodológiát. Emlékeztetnék arra, hogy Ferdinand de Saussure azt írta, hogy a nyelvtudomány tárgyát mint a nyelv struktúráját ő maga konstruálta meg, miközben a nyelvészetnek elvileg lehetne más vizsgálati tárgya is, de ő ezt tartja fontosnak, meghatározónak. Az irodalomtudomány mind a négy itt bemutatott nagy irányzatának és iskolájának kiindulópontja *az irodalmi mű mint vizsgálati tárgy új szempontok szerinti megkonstruálása*. A forma, az olvasó, a társadalom, a kommunikáció bekapcsolása és középpontba helyezése mind-mind az irodalomtudomány új vizsgálati tárgyát hozta létre, és természetesen új tudással gyarapította az irodalmi művekre vonatkozó tudásunkat.

Vajon ez-e a helyzet a társadalomtudományok esetében? – kérdezhetjük. A válaszom az, hogy még inkább ez a helyzet. „Annyira” ez a helyzet, hogy a társadalomtudomány diszciplinárisan is ennek megfelelően differenciálódik. Én ezt elkerülhetetlennek gondolom. A társadalom ugyanis nem kevésbé összetett valóságterület, mint a természet, márpedig a természettudomány igencsak differenciált tudományterületté vált az elmúlt pár száz évben. A társadalomtudományban ez a differenciálódás a 20. században bontakozott ki. A jogtudomány és közgazdaságtan mellé elsőként a szociológia és az etnográfia zárkózott fel, majd jöttek az újabbak, nem kevés küzdelmek árán: a kulturális antropológia, a politikatudomány, a kommunikáció- és médiatudomány. Ráadásul várhatóak újabbak is, és a meglévők egy része is tovább osztódott és osztódik azáltal, hogy híveik új és új tárgyat mint kutatási területet definiálnak és jelölnek ki maguknak. Azt hiszem felesleges „eljátszani” azt a nyelvjátékot, hogy itt eleve adott tárgyterületek vannak: ez a differenciálódás nyilvánvalóan kiemelések, szelekciók és hangsúlyok „működése”, gyakran még egy diszciplinán belül is. Példaként mondanám, hogy egészen más politikatudományt művel az, aki a politikát vég nélküli és mindent átható hatalmi küzdelemnek definiálja, mint az, aki a közös ügyek küzdelmes és szabályozott



intézésének tekinti. Az irodalomtudomány művelői számára – talán azért, mert az irodalmi alkotásokat nehéz a természeti objektivitás mintájára elképzelni – nem kétséges a vizsgálati tárgy konstruált természete.

Ám a vizsgálati tárgy létrehozott természete kapcsán mind a humán, mind a társadalomtudományban meg kell küzdeni azzal a felfogással, amit Ann Jefferson irodalmár egyszer *pozitivistá mennyországnak* nevezett. A kifejezésen azt a területet és tudomány-szemléletet érti, amely „a megfigyelhető tények és adatok vég nélküli rögzítésére nyújt lehetőséget”.<sup>3</sup> Jóllehet ezt az antropológia kapcsán említi meg, de jó okkal állítható, művelői szerint *minden* pozitivista és objektivista szemléletű humán és társadalomtudomány efféle mennyországnak tűnik. Ugyanis lehetőséget nyújt a megfigyelhető tények és adatok szinte korlát nélküli felkutatására, rögzítésére, gyűjtésére, valamint ezek csoportosítására és elsődleges értelmezésére. Vagy ahogyan Robert de Beaugrande és Wolfgang Dressler írták: az ilyen tudományfelfogás hívei „a jelenleg elfogadott »való világról« szóló ismeretek szaporítását és terjesztését tűzik ki maguk elé”.<sup>4</sup> Úgy tűnik, hogy a kimerítően pontos ismeretek elérése itt csupán kapacitás kérdése.

Ebben rejlik egyébként a pozitívizmus *csábereje* is. Ha ugyanis van egy mindenki által osztott szemléletünk és egy jól működő metodológiánk, akkor innen kezdve a kutatás mennyiségi kérdés csupán. Egyrészt még több felmérés, még kiterjedtebb közvélemény-kutatás, még több emberre kiterjedő empirikus adatfelvétel, még több ismeretlen terület feltérképezése, amihez még több anyagi és emberi erőforrás szükséges. Másrészt a szemlélet azt implikálja, hogy ha elegendő kapacitásunk lesz, akkor egy mindent *átfogó* és kimerítően *pontos*, *sőt cáfolhatatlan* ismerethalmazunk lesz a társadalom adott területéről, esetleg egész társadalmi valóságunkról. És vajon ki ne vágyna egy efféle *kollektív mindentudás* világának a lakója lenni? Én elég közelről láttam már néhány olyan empirikus kutatást, amelynek során óriási apparátussal és rengeteg pénzzel megtámogatva hatalmas mennyiségű adatot gyűjtöttek össze és tároltak. Majd elmúlt néhány év, és minden el lett felejtve.

Két súlyos problémával kell szembenézniük a pozitivistá mennyország híveinek, akár a humán tudományok, akár a társadalomtudományok területén dolgoznak. Egyrészt azzal, hogy a vágyukat nem lehet *beteljesíteni*: lehet ugyan vég nélkül gyűjteni a különféle adatokat, lehet ezekből még tudományos „adatbankokat” is létrehozni, de mindig sokkal, de sokkal több a tény, mint amit külön-külön és együtt képesek vagyunk elérni. És ez nem kapacitás kérdése, hanem emberi létezésünk egyik alapvonása. Kapálódzhatunk ellene, de múltunknak és jelenünknek mindig csak egy szűk szeletét vagyunk képesek rögzíteni és elérhetővé tenni. A többit elnyeli a múltó idő. Mint a mesében; volt és nincs. Szelektálunk tehát, amit nem szabadna teljességnek feltüntetni, vagy legalábbis azt a látszatot kelteni, hogy ezen az úton járva egyszer majd

<sup>3</sup> Ann Jefferson: Strukturális és posztstrukturális. Ford. Babarczy Eszter. In Ann Jefferson – David Robey (szerk.): *Bevezetés a modern irodalomelméletbe. Összehasonlító áttekintés*. Budapest, Osiris, 1999b. 106.

<sup>4</sup> Robert de Beaugrande – Wolfgang Dressler: *Bevezetés a szövegnyelvészetbe*. Ford. Siptár Péter. Budapest, Corvina, 2000. 239.

elérkezünk az összes tény mennyei birodalmába. Másrészt a pozitívista mennyország híveinek azzal a problémával is szembe kellene nézniük, hogy nincs önmagában vett tény; a tény mindig más tényekkel való viszonyban létező *értelmezett* tény. Vagyis az, amit mi esetleg aggálymentesen tekintünk ab ovo ténynek, az egy adott nézőpontból és egy adott vonatkozásban számít egyáltalán ténynek, és csak valamilyen *elmélet* vonatkozásában beszélhetünk egyáltalán tényekről. Más elméletnek mások a tényei.

Ugyanis mind a humán tudományok, mind a társadalomtudományok esetében egy kettős közvetítettséggel vagy reprezentációval állunk szemben. Az első közvetítettség magának a cselekvő embernek az értelmezési aktusa, az őt körülvevő valóság értelemmel való felruházása köznapi beszélgetéssel, rábeszéléssel, nyelvi megnyilatkozással, irodalmi művekkel. A második reprezentációs szint ennek a tevékenységnek az értelmezése a jelzett tanok révén, ami nyilvánvalóan nem a természetismeretre jellemző elsőfokú értelmezés. A humán és társadalomtudományok tehát egy értelmezői létben létező ember tevékenységét igyekeznek megragadni, így aztán az *értelmezések értelmezéseinek* tekinthetők, ezért is teljesen más a státusuk és céljuk, mint az emberfüggetlen élő és élettelen természetet vizsgáló tudományoké. Megtehetjük persze, hogy a társadalomból kiiktatjuk az emberek értelmezői aktivitását, ennek jelentőségét. Ez esetben a kutató abban a hitben ringathatja magát, hogy ő adja meg a társadalmi valóság első (és egyben igazi) értelmét, és mindenki más csak tévelyeg. Az irodalomtudomány művelői ezt sohasem gondolták, hiszen mindig ott van előttük az irodalmi szöveg, amiről ők újabb szöveget hoznak létre. Az ő munkásságuk sokkal inkább párbeszéd, ami ezért is lehet egyik paradigmája a társadalomtudományoknak.

Vákát

Első rész

A formák és struktúrák

Vákát

## I. fejezet

### Roman Jakobson: Nyelvészet és a formalista poétika

#### *1. Az irodalomtudományi formalizmus eredete és eredetisége*

A 20. század első évtizedeiben mind a nyelvészet, mind az irodalomtudomány – egymástól nem függetlenül – radikális változáson ment át. Az irodalomtudományi változások földrajzi helye Kelet- és Közép-Európa, konkrétan Pétervár, Moszkva és Prága volt. A fiatal orosz és cseh irodalmárok munkálkodása – írja Ann Jefferson összefoglaló munkájában – „az egyik legkorábbi szisztematikus kísérlet az irodalomtudomány önállóságának a megteremtésére, és arra, hogy az irodalom tanulmányozása autonóm és specifikus tudománygá váljék”.<sup>5</sup> Nagyjából ezzel egy időben a nyelvtudományban játszódott le hasonló változás, mégpedig Ferdinand de Saussure korszakos jelentőségű munkássága nyomán. Jóllehet korábban mások is fontosnak tartották az irodalomtudomány önállóságát, de nem dolgoztak rajta az orosz és a cseh irodalmárokhoz hasonló következetességgel, de az is lehet, hogy nem volt megfelelő a kiindulópontjuk. Az új paradigmát *formalizmusnak* nevezték el, aminek a legfontosabb jegye, hogy az irodalmi művek megértésének és elemzésének középpontjába az alkotások nyelvi elemeit és formáit, ezek viszonyait állították.

A kutatásokat fiatal kutatók kezdeményezték: az Orosz Tudományos Akadémia égisze alatt létrehozott Nyelvész Kör, valamint a leningrádi egyetemen megszületett „A költői nyelv tanulmányozására alakult társaság” (OPOJAZ) tagjai. A két társaság legismertebb személyiségei a következők voltak: Viktor Sklovszkij, Borisz Eichenbaum, Oszip Birk, Borisz Tomasevszkij, Jurij Tyihonov, Jurij Lotman, Vlagyimir Propp. Szellemiségük és munkájuk később a Prágai Nyelvész Körben talált folytatásra, amelynek ismert tagjai Jan Mukařovský, Vilém Mathesius, Bohuslav Havránek, Nyikolaj Trubeckoj voltak. Mind közül azonban az orosz Roman Jakobson (1896–1982) a legjelentősebb tudós, aki mind az orosz, mind a cseh törekvések egyik meghatározó alakja volt. A formalista irodalomtudomány elemzését az ő munkásságának a vizsgálatára korlátozzuk, ugyanis nemcsak aktívan jelen van mindkét iskolában (a 20-as évek elején Prágába költözött), hanem talán ő reprezentálja leginkább a formalisták strukturalista-nyelvi orientációjának legfontosabb vonásait.

Az irodalomtudományban, mint ez elég jól ismert, a 20. század elejéig az objektivizmus és a pozitívizmus szelleme uralkodott. Ennek jegyében a kutatók radikálisan kettéválasztották vizsgálatuk tárgyát egyrészt a szubjektíve létrehozott művekre, másrészt

<sup>5</sup> Ann Jefferson: Az orosz formalizmus története és képviselői. Ford. Babarczy Eszter. In Ann Jefferson – David Robey (szerk.): *Bevezetés a modern irodalomelméletbe. Összehasonlító áttekintés.* Budapest, Osiris, 1999a. 28.

a rajtuk kívül lévő objektív valóságra, és azt keresték, hogy milyen okilag determinált, törvényszerű kapcsolat lehet a kettő között. Vizsgálták a művek keletkezését, a műveket körülvevő történeti-társadalmi viszonyokat, a szerző életrajzát, szándékait és lelki diszpozícióját, valamint az uralkodó eszmét, merthogy szerintük ezek determinálják a műveket, a művek pedig mindezt az objektív valóságot „tükrözik vissza”. Ha ezekkel a tartalmi összefüggésekkel tisztában vagyunk, állították, akkor az irodalmi alkotások meg vannak magyarázva, megértettük „végre” őket, hiszen feltártuk lényegüket és éppígy létük törvényeit. Jó okkal állítható azonban, hogy az efféle inautentikus irodalomkutatás konstruált tárgya alig más, mint „a filozófia, a történelem, a pszichológia, az esztétika, az etnográfia, a szociológia stb. laza aggregátuma”.<sup>6</sup> Hozzátenném: az a feltételezés pedig, hogy itt oksági determinációk, szükségszerű összefüggések mutathatók ki, erősen kétséges. Talán ezért is, az irodalom új értelmezői radikálisan másként gondolkodtak az irodalomról. Határozottan elvetették a művek genetikai, szociológiai, expresszív és mimetikus meghatározását. Kérdés persze, hogy az általuk fontosnak tartott nyelvi viszonyok felől konkrétan miként értelmezhető az irodalmi alkotások, számunkra pedig még inkább az a kérdés, hogy az irodalmi formalizmusnak milyen jelentése és jelentősége van a társadalomtudományra nézve.

A mozgalom kezdetét Viktor Sklovszkij *A szó feltámadása* (1914) című munkájához szokták kötni, vagyis fellépésük minimális eltéréssel egybeesik Ferdinand de Saussure *Bevezetés a nyelvudományba* (1916) című munkájának megjelenésével, a strukturalista nyelvudomány alapművének a publikálásával. Kezdetben az új irodalmárok inkább a formát és nem a struktúrát hangsúlyozták, később azonban világossá lett számukra a saját céljaik és Saussure törekvései közötti hasonlóság, főleg Jakobson munkásságában lehet megfigyelni az erre vonatkozó recepciót és adaptációt. Mint írja, végül is a formalisták az irodalmi művet „strukturált rendszernek, művészi eljárások meghatározott és hierarchizált együttesének tekintették”.<sup>7</sup> A formalizmus ebből a szempontból hasonlít ahhoz, ahogyan például Lévi-Strauss alkalmazta Saussure nyelvészeti kutatásait az antropológiára. Annyival viszont egyszerűbb volt a helyzetük, mint Lévi-Straussnak és más strukturalista társadalomtudósoknak, hogy irodalmi művek esetében *par excellence* szövegekről van szó. Kétség sem férhet hozzá, hogy az irodalmi művek elsősorban *nyelvi formált* valóságok, amelyek elemzésében evidens módon alkalmazható *valamilyen* nyelvészeti tudás és eszköz.

Figyelemre méltó, hogy ezek a fiatal irodalmárok nem nevezték formalistának magukat, legalábbis a kezdetek kezdetén. A formalizmus homályos és félrevezető címkéjét, panaszkodik erről mintegy fél évszázaddal később Jakobson, „a becsmérők tábora ragasztotta a mozgalomra, hogy megbélyegezzen mindenfajta elemzést a nyelv költői funkciójáról”.<sup>8</sup> És hogy miért a „formalizmus” kifejezést ragasztották rájuk? Egyrészt

<sup>6</sup> Jefferson (1999a): i. m. 29.

<sup>7</sup> Roman Jakobson: A domináns elem. Ford. Albert Sándor. In Roman Jakobson: *A költészet grammatikája*. Budapest, Gondolat, 1982a. 21.

<sup>8</sup> Roman Jakobson: A költészet tudománya felé. Ford. Albert Sándor. In Roman Jakobson: *A költészet grammatikája*. Budapest, Gondolat, 1982b. 11.



azért, mert valóban vizsgálták az irodalmi alkotások nyelvi elemeinek a viszonyrendszerét, persze nem úgy, mint önmagában vett és mindentől független formát, hanem például „a jelentő és jelentett, a jel és a fogalom közötti viszony” természetét,<sup>9</sup> sőt „a költészet és a kultúra, illetve a társadalmi valóság más területei közötti kapcsolatot” sajátosságait.<sup>10</sup>

Másrészt azért, mert ezzel a címkével az adott korban és helyen diszkreditálni lehetett őket. Jakobson hosszabban idézi erről a velük szimpatizáló Szemjon Kirszanov költő szavait.

„Nem érinthetjük a költői forma, a metaforák, a rím vagy a jelző problémáját anélkül, hogy fel ne hangzana azonnal a válasz: állítsátok le a formalistákat! [...] Ez a szó valósággal *punching bag* [pofozósák] lett, amely csak arra jó, hogy a kritikusok az izmaikat próbálgassák rajta. A »fonikus képnek« vagy a »szemantikának« már a pusztá említése is automatikusan az »Úsd-vágd a formalistákat!« goromba fogadtatását váltja ki. Bizonyos emberevő kritikusok ebből a jelszóból csatakiáltást gyártottak, hogy ezzel védjék meg saját tudatlanságukat a költészet gyakorlati és elméleti kérdéseit illetően, és megskalpoljanak mindenkit, aki arra vetemedik, hogy maradiságuk wigwanját háborgatni merészeli.”<sup>11</sup>

Természetesen, teszi ehhez hozzá Jakobson, a mozgalom néhány tagja közzétett olyan kiáltványt, megfogalmazott néhány olyan jelszót, amelybe ezek az „emberevők” viszonylag könnyen bele tudtak harapni. De az igazán elképesztő, kesereg utólag, hogy azok az emberek, akiknek mégiscsak az lett volna a dolguk, hogy alaposan tanulmányozzák a megszületett munkákat, nem voltak hajlandók erre a minimális erőfeszítésre. Miközben evidencia lenne, hogy „valamely tudományos vagy irodalmi mozgalmat elsősorban a létrehozott produktumai alapján kell megítélni, nem pedig kiáltványaik hangzatossága szerint”<sup>12</sup>

Mindehhez hozzá kell számítanunk Kelet- és Közép-Európa országainak 20. századi nyomorúságát. A világnak ezen a vidékén nemcsak a tudomány szemlélet általános elmaradottsága és némely tudósféle ember mélységes konzervativizmusa akadályozta az újító törekvéseket, ami meglehetősen általános jelenség, hanem az elnyomó hatalom is. Irodalomtörténeti tény, hogy Oroszországban a kommunista hatalom csak kevés ideig tűrte a „formalisták garázdálkodását”, Csehszlovákiában pedig az ország német megszállása nyomán számolták fel a Prágai Iskolát. Leningrádban, Moszkvában és Prágában nem kifulladt az irodalmi formaelv híveinek munkálkodása, merthogy esetleg belső szakmai viták és további újítások tették ad acta, hanem a bolsevik és a náci politika számolta fel a működését. Az öntelt és ostoba hatalom megtehetett efféle gonoszságot, amivel komolyan hátráltatta a tudósok munkáját, ám az is tény, hogy az iskola teljes ignorálására nem volt képes.

<sup>9</sup> Jakobson (1982b): i. m. 12.

<sup>10</sup> Jakobson (1982b): i. m. 11–12.

<sup>11</sup> Jakobson (1982b): i. m. 14–15.

<sup>12</sup> Jakobson (1982b): i. m. 11.

A formalista szemléletnek később Észak-Európában jöttek létre iskolái, és sok híve lett máshol is. Szimptomatikus az is, hogy később a „formalizmus” kategória elvesztette megbélyegző természetét. A tudományos hatástörténetben már csak egyszerűen megnevező vagy specifikáló szó maradt, és „a költészet belső törvényszerűségeinek [...] kutatása” jelentésben lett használatos.<sup>13</sup> Ez adja jelentőségét egyébként a társadalomtudomány szempontjából is. Egyelőre csak jelezném ennek két fontos vonását: a formalista irodalomtudomány egyrészt rámutat minden tudományművelés nélkülözhetetlen *önreflexiójára*, mondhatni a *módszertani és a szemléleti tudatosság* fontosságára, másrészt ennek kapcsán is kiderült: az alkotó ember *eszközeinek tanulmányozása* nélkülözhetetlen az érvényes tudás eléréséért folytatott küzdelemben, márpedig ehhez és ebben a folyamatban a nyelv a mi legáltalánosabb eszközünk. A nyelven ugyanis semmilyen tudományban nem lehet átnézni abban a naiv hitben, hogy ez valamiféle átlátszó ablaküveg, amely mögött a csupasz valóság látható. Az irodalmi formaelv hívei, a strukturalista nyelvészet eredményeire támaszkodva, egyértelművé teszik, hogy ez valóban így van: nemcsak az fontos kérdés, hogy *mit* tudunk, hanem az is, hogy *hogyan* tudunk, milyen *eszközök* használatával jutunk az ismeretek birtokába.

A pozitívizmus szellemében és a törzsökös objektívizmus rögválóságán állva mondhatjuk persze, hogy csak a társadalom „valódi” tényei számítanak, és a tudomány ezt írja le. Csakhogy mindezt szavakkal, mondatokkal és szövegekkel fejezzük ki, ami súlyos következményekkel jár a „valódi tényekre” nézve is. Merthogy valóságunk és tényeink természetét *átszövi* nyelvünk és beszédünk természete, az az eszközrendszer és a *forma*, amivel és ahogyan magyarázatot vagy értelmet adunk a létezőknek. Alacsony szintű gondolkodás az, amely ettől eltekint, és hívei minden keménykedése ellenére roppant törékeny, sőt éppen az olyan nagyon ambicionált *realis valóság elvesztésével jár*. Ha ugyanis a fogalom és a jel, a szó és a megnevezett dolog közötti kapcsolatot szükség-szerűnek és automatikusan működőnek gondoljuk el, akkor a megismerési „események folyamata leáll és a realitás tudata elhal”.<sup>14</sup> Nem is lehet más következménye annak a gondolkodásnak, amely szerint a valóság számunkra állítólag az emberi érzékek pusztá működése révén áll elő.

A formalisták fellépésének idején a nyelvészek számára kezdtek új utak feltárulni a nyelv kutatásában, ami a *strukturalista szemlélet* megjelenését jelentette. A formalisták vállalkozása pedig, írja Jakobson, éppen erre épült, vagyis a költeményeknek a strukturalista jellegű „nyelvi aspektusát szándékozott előtérbe helyezni” minden más, addig szokásos megközelítéssel szemben.<sup>15</sup> Ez igen ígéretes vállalkozásnak tűnt. Egyrészt azért, mert a hagyományos nyelvészet, az úgynevezett „újgrammatika” elhanyagolta az irodalmi-költői nyelv vizsgálatát, másrészt azért, mert a strukturalista szemlélet akkortájt szinte mindenkinek azt jelentette, hogy ennek segítségével az irodalomkutatás

<sup>13</sup> Jakobson (1982b): i. m. 11.

<sup>14</sup> Roman Jakobson: Mi a költészet? Ford. Albert Sándor. In Roman Jakobson: *A költészet grammatikája*. Budapest, Gondolat, 1982c. 258.

<sup>15</sup> Jakobson (1982b): i. m. 10.

„utolérheti a »törvényalkotó« tudományokat”.<sup>16</sup> Vagyis a természettudományok, a geometria, a logika és a matematika eredményeit.

A lelkes orosz fiataloknak a munkálkodása azonban nem egyszerűen az irodalmi művek nyelvi *struktúrájának* a feltárására irányult. Később sok ilyen statikus jellegű „agyonformalizált” strukturalista munkát lehetett olvasni, hazánkban is egyébként, annak a szemléletnek a jegyében, hogy csak a kész művek számítanak. Csakhogy az orosz és a cseh formalisták nem efféle statikus természetű, szinkrón módon létező szövegvalóságnak képzelték el az irodalmi műveket. Ők egyidejűleg a strukturális törvények és „a nyelv kreatív aspektusa közötti kapcsolatok” megismerésére törekedtek. Sőt: „A fiatal orosz tudósok a költői nyelvnek éppen [...] a teremtő és finalista jellegét igyekeztek feltárni.”<sup>17</sup> Ezért sem tekinthető törekvésük szimplán csak a strukturalista nyelvtudomány irodalomtudományi alkalmazásának.

Jakobson ezt a szellemet és törekvést vitte magával később az USA-ba és Nyugat-Európába. Ferdinand de Saussure-t is, akivel később komoly kapcsolatba került, éppen a nyelvi struktúra statikus és absztrakt szemlélete miatt bírálta, merthogy radikálisan elválasztotta egymástól a nyelv szinkrón és diakrón vizsgálatát. Ebből a szemléletből nőtt ki aztán Jakobson talán leghíresebb és legmaradandóbb meglátása: a *nyelvi funkciók* feltárása. Jakobson továbbá úgy látta, hogy az orosz és cseh csoport 1910-es és 20-as évekbeli tevékenysége komoly hatást gyakorolt a későbbi tudományos fejleményekre is. Például: „Azok a dolgozatok, amelyek a szintaktikai elveket teljes szövegekre és azok párbeszédes felcserélődésére is kiterjesztve elemezték, végül az orosz poétika egyik legnagyobb felfedezéséhez, a folklorisztikus alkotások (Propp, Szkaftimov) vagy az irodalmi művek (Bahtyin) kompozíciós törvényszerűségeinek a feltárásához vezettek.”<sup>18</sup>

Minden későbbi elemző kiemeli, hogy a formalisták az irodalmi művek *specifikumát* keresték, míg az objektivisták egy vagy több determináló jellegű „mágikus összetevőjét”, mégpedig azért, hogy megértsék végre, miért pont ezt a művet hozta létre az alkotó. Ettől radikálisan különbözik a formalizmus értelmezési eljárása. „Az irodalom formalista definíciója egy differenciális (megkülönböztető) vagy szembeállító definíció: az irodalom egyszerűen az, amiben különbözik más jellegű tényektől.”<sup>19</sup> Ez volt már Sklovszkij kérdése is: milyen eljárás, *приём* (prijom) révén lesz egy szöveg poétikai textussá. Az eljárás neve: *остранение* (*osztranyenyije*), amit fordítottak már eloldalazásnak, eltávolításnak, furcsává tevésnek is. „Sklovszkij szerint a művészet különössé teszi a megszokott vagy automatikussá vált dolgokat. A járás például olyan tevékenység, amelynek már nem vagyunk tudatában a mindennapokban, amikor azonban táncolunk, a járás automatikusan végzett mozdulatai újra tudatosulnak.”<sup>20</sup>

A költészet specifikumának értelmezésében fontos kiindulópont a mindennapi nyelv, hiszen az irodalmi alkotások ilyen nyelven íródnak, de ez a sajátossága a humán

<sup>16</sup> Jakobson (1982b): i. m. 11.

<sup>17</sup> Jakobson (1982b): i. m. 11.

<sup>18</sup> Jakobson (1982b): i. m. 13.

<sup>19</sup> Jefferson (1999a): i. m. 30.

<sup>20</sup> Jefferson (1999a): i. m. 31.

tudományoknak is. „A mindennapi nyelvben egy szót automatikusan mondunk ki, »úgy dobjuk ki, mint egy szelet csokoládét az automata«, a költészet hatása azonban »homályossá«, »nehézzé«, »bonyolulttá«, »kínzóvá« teszi a nyelvet.”<sup>21</sup> És ez radikális különbség, ami olykor a művek hangtestére is kihat. „Az orosz formalisták számára tehát az irodalomtudomány feladata azon különbségek elemzése, amelyeket a gyakorlati s a költői nyelv szembenállása von maga után, s ezeket a különbségeket az eltávolítás fogalmára támaszkodva tudják megvilágítani.” Vagyis a költészetet, hangsúlyozzák a formalisták, „csak úgy határolhatjuk körül az elemzés sajátos területéeként, ha összehasonlítjuk azzal, ami nem költészet”.<sup>22</sup>

Ennek a különbségnek a kiderítéséhez a formák és a technikák elemzését tartották megfelelőnek. Mint írták, a mi egyetlen hősünk a formát létrehozó *eszköz*, mert a művészet alapvetően technika. „A formalisták érdeklődése a forma iránt az irodalmiság specifikus jellegzetességének kutatásából eredt, sosem volt öncélú.” De ez is változott, csak a kezdetekben azonosították a formát és az irodalmiságot. Később már számításba vették azt is, hogy az eszközök használata is automatizálódhat, és az általa létrehozott forma elvesztheti különös és megkülönböztető jellegét. „Az irodalmiság nem pusztán a gátolt beszédként értett forma jellemzője, de – s ez még fontosabb – a gátolt formáé is.”<sup>23</sup>

A problémát megoldandó megkülönböztették az eszközt és a funkciót, és úgy tartották, az eltávolító erő és annak specifikuma attól függ, hogy az adott eszköz milyen *funkciót* tölt be. Ezeket a problémákat azonban már a Prágai Iskola igyekszik megoldani, amely „az irodalmi szöveget funkcionális struktúrájának tekinti, ezzel totalitását hangsúlyozza, amelyet az egyes alkotórészek – köztük a tartalom – kölcsönhatása hoz létre”, és amit legkiérleltebb formában Jakobson dolgozott ki, de mint nyelvész „ragaszkodik ahhoz, hogy a költői és a nem költői szövegek közti különbséget meghatározhatjuk tisztán nyelvészeti eszközökkel is”.<sup>24</sup> Az irodalom funkcióját és jelentését tehát elvileg képesek vagyunk *saját keretein belül* specifikálni, „»szemantikai kompozícióként« [...] nem pedig külső tényezők visszatükröződéseként. Ugyanakkor ez a jelentés a »való« világgal is kapcsolatba kerül, az eltávolítás formalista elvének értelmében.”<sup>25</sup>

Látszólag ezek a törekvések az irodalom „belügyének” számítanak. A valóság birtokbavételének nyelvére vetett komoly figyelem, jelen esetben irodalmi alkotások nyelvi specifikumának keresése azonban messze túlmutat a költészettanonon. „A mindennapi világról való tapasztalatunk az általunk használt konvencionális jelrendszerbe van zárva, abba, amit Fredric Jameson a nyelv »börtönének« nevezett. A művészet a konvencionális jelrendszerek felborításával, valamint azzal, hogy figyelmünket a jelekre irányítja, amelyeket így nem tekinthetünk magától értetődőnek, segít kitörni ebből a börtönből. E folyamat révén vezet a művészet – mint Mukařovský mondja – »a valóság sokszínű

<sup>21</sup> Jefferson (1999a): i. m. 31.

<sup>22</sup> Jefferson (1999a): i. m. 32.

<sup>23</sup> Jefferson (1999a): i. m. 33.

<sup>24</sup> Jefferson (1999a): i. m. 62.

<sup>25</sup> Jefferson (1999a): i. m. 59.

és sokrétegű természetének újbóli tudatosításához».<sup>26</sup> És vajon mi más a társadalomtudomány is, mint „a valóság sokszínű és sokrétegű természetének” az elfogadása és megismerése? Valamit képes felmutatni a nyelv börtönébe zárt valóságból a tudomány is, de csak azt és annyit, amit az öntudatlanul működtetett nyelvi konvenció lehetővé tesz. A költészettani eredmények figyelembevétele segít áttörni ennek korlátait.

## 2. A nyelvi kommunikáció funkciói

Mínderre teljes egyértelműséggel mutat rá Roman Jakobson költészettani nyelvértelmezése, amely szerint a költőiség abban mutatkozik meg, hogy „a szót szónak érezzük, s nem a megnevezett tárgy egyszerű helyettesítésének, sem pedig érzelmi kitörésnek. Abban, hogy a szavak és szintaxisuk, jelentésük, belső és külső formájuk nem közömbös mutatói a valóságnak, hanem megvan a saját súlyuk és értékük.”<sup>27</sup> Ergo „a szó saját maga szabja meg törvényeit”.<sup>28</sup> A formalisták kezdetektől egyetértettek ebben a tételben, mondhatni ez a „védjegyük”, jóllehet ennek módozatairól különböző elképzelések voltak. A formalista eszme kialakulása idején az orosz kutatók az irodalmi *eszközök és a formák* felmutatása révén próbálták igazolni a szavak súlyát és erejét, míg „a prágai iskola a formalizmust és a saussure-i elméletet egyetlen elméleti programban egyesítette”.<sup>29</sup>

Ez a kiegészítés azonban meg is változtatta az irodalmi formalizmus karakterét. Ez esetben ugyanis az irodalmi forma nem egy másik irodalmi formához való viszonyban értelmeződik, hanem a funkcionálisan strukturált *nyelv* általános természetéhez és lehetőségeihez képest. Ám ha az irodalmi szöveget strukturaként értelmezzük, akkor egyrészt „ezzel a saussure-i jelek soraként, vagy (mint Mukařovský javasolta) egyetlen jelként értelmezzük, melyben a jelölőket és a jelölteket egyetlen bonyolult kapcsolatrendszer szabályozza. A hagyományos formafelfogással szemben és az eszköz bizonyos formalista felfogásával szemben ez az elképzelés a szöveg egészének szervezettségére hívja fel a figyelmet, mivel a szöveg struktúrája nem más, mint a benne érvényesülő kapcsolatok összessége.”<sup>30</sup> Másrészt pedig szembesülnünk kell azzal, hogy „a struktúra fogalma önmagában nem különbözteti meg az irodalmi szöveget a mindennapi kommunikációs aktustól, hiszen nyilvánvalóan ezeknek is van struktúrájuk”.<sup>31</sup> A különbség így csak az eltérő funkciókban ragadható meg, pontosabban a funkciónak a nyelv egészére (*langue*) történő formalista kiterjesztésével. Ennek legismertebb és legnagyobb hatása

<sup>26</sup> Jefferson (1999a): i. m. 59–60.

<sup>27</sup> Jakobson (1982c): i. m. 257.

<sup>28</sup> Jakobson (1982c): i. m. 256.

<sup>29</sup> David Robey: *A modern nyelvészet és az irodalom nyelve*. Ford. Beck András. In Ann Jefferson – David Robey (szerk.): *Bevezetés a modern irodalomelméletbe. Összehasonlító áttekintés*. Budapest, Osiris, 1999a. 56.

<sup>30</sup> Robey (1999a): i. m. 57.

<sup>31</sup> Robey (1999a): i. m. 57–58.

változatát dolgozta ki Roman Jakobson, aki az elvont nyelvi rendszer egyik funkciójaként értelmezi a költészetet.

Jakobson a nyelvi struktúra Saussure által leírt egységes rendszerét felbontja *alrendszerek* egységeire, s azt a kérdést teszi fel, hogy funkcionálisan tekintve milyen alkódrendszerek léteznek, és mi jellemzi az így elkülönülő nyelvi funkciókat. Azt írja: „Nem kétséges, hogy minden nyelvközösségben, minden beszélő számára a nyelv egysége egészként létezik, de ez az átfogó kód egy egymással összekapcsolt alkódszisztémát képvisel; minden nyelv egy időben különféle modelleket tartalmaz, amelyek közül mind-egyiket különféle funkciók jellemeznek.”<sup>32</sup> Ezért is – javasolja – a nyelvi struktúrát nem egységes egészként kell vizsgálni: „A nyelvet funkcióinak sokféleségében kell tanulmányoznunk.”<sup>33</sup> Ennek megfelelően a *Nyelvészet és poétika* című tanulmányában igyekszik körvonalazni ezeket a funkciókat. Vagyis itt „bármely beszédesemény, a nyelvi kommunikáció bármely aktusa összetevő elemeinek tömör áttekintését” végzi el.<sup>34</sup> Mindezt azért, hogy ezekhez viszonyítva a poétikai funkciót értelmezni, annak specifikumát elemezni tudja.

Roman Jakobson modellje, bátran mondhatjuk, hihetetlen karriert futott be. Manapság, vagyis bő fél évszázaddal később, nemigen találunk olyan kommunikációelméleti tankönyvet, amelyben tipológiája, az általa leírt hat nyelvi funkció ne kerülne említésre és bemutatásra. De más társadalomtudományi munkákban is sűrűn előfordul, ahol felmerül a nyelv szerepe és a kommunikáció kérdése. Pedig modelljét még csak ki sem dolgozta, igazán a poétikai funkció részletes vizsgálata érdekében tett róluk említést, jöllehet elsőként ő tette meg ezt az „említést”. Mint írta: „Mielőtt a poétikai funkciót elemeznénk, meg kell határoznunk a helyét a nyelv többi funkciói között.”<sup>35</sup> Mindezt „mennyiségileg” is alátámaszthatjuk: a tanulmánynak körülbelül hatoda foglalkozik a nyelvi funkciókkal, mindössze pár oldal.<sup>36</sup>

Először is Jakobson számba veszi, hogy egyáltalán milyen *alkotórészei* vagy elemei vannak a kommunikációnak. Szerinte hat elemet vagy alkotórészt tudunk elkülöníteni: feladó, üzenet, címzett, kontextus, kód és kontaktus. „A *feladó* küld egy *üzenetet* a *címzettnek*.” Mondhatni, ez idáig semmi különös, ezt akár még az „utcáról” is lehet tudni, legfeljebb az ember másként nevezi meg a három elemet. A kontextus már érdekesebb. „Hogy hatékony legyen az üzenet, egy *kontextust* kíván, amire utal, ami a címzett által megragadható, és ami vagy verbális, vagy verbalizálható.” Azaz egy kommunikációs üzenet azok nélkül az értelmileg felfogható, verbálisan kifejezhető *körülmények* nélkül, amelyekben megszületik, és amelyekre akár indirekt módon utal, nem érthető. Mondhatni, nem általában üzenünk és kommunikálunk, hanem konkrétan, kontextuálisan kötött módon, adott körülmények között, valóságos embereknek. A kód pedig az üzenet

<sup>32</sup> Roman Jakobson: *Nyelvészet és poétika*. Ford. Barczán Endre et al. In Roman Jakobson: *Hang – jel – vers*. Budapest, Gondolat, 1969b. 215.

<sup>33</sup> Jakobson (1969b): i. m. 216.

<sup>34</sup> Jakobson (1969b): i. m. 216.

<sup>35</sup> Jakobson (1969b): i. m. 216.

<sup>36</sup> Jakobson (1969b): i. m. 216–223.



közös vonatkozásait jelenti: az eredményesség „a feladó és a címzett (vagy más szavakkal a kódoló és a dekódoló) számára teljesen vagy részben közös *kódot* kíván”. Nevezhetjük ezeket közös értelmezési mintáknak is. Míg az üzenet a kommunikált tartalomra, a kód ennek *felépülésére* vonatkozik. A kontaktus pedig nyilván azokat a fizikai eszközöket vagy médiumokat és viszonyokat jelenti, amelyek szükségesek ahhoz, hogy bármilyen kommunikációs kapcsolat egyáltalán létrejöjjön. Például jelentheti a „fizikai csatornát, pszichológiai kapcsolatot a feladó és a címzett között, ami lehetővé teszi számukra, hogy kommunikációs kapcsolatba lépjenek és abban maradjanak”.<sup>37</sup>

Jakobson ehhez a hat alkotóelemhez köti a nyelvi kommunikáció hat funkcióját. Ezek a funkciók azonban, írja, nem úgy jönnek létre és működnek, hogy közülük valamelyik kiszorítja az összes többit. Ugyanis „nehezen tudnánk olyan nyelvi üzenetet találni, amely csupán egyetlen funkciót teljesít”. Akkor mi alapján beszélünk egyáltalán különböző funkciókról? Válasza: az alkotóelemek különböző *elrendeződése*, strukturálódása okán. Vagyis: „A különbözőség alapja nem e különféle funkciók valamelyikének az egyeduralmában rejlik, hanem e funkciók különféle hierarchikus elrendezésében. Egy üzenet nyelvi szerkezete elsődlegesen az uralkodó funkciótól függ.”<sup>38</sup> Ez a hat funkció pedig a következő: referenciális (a külső valósághoz való viszony), emotív (saját magunkhoz való viszony), konatív (másokat felszólító, befolyásoló viszony), fatikus (másokkal kontaktust fenntartó viszony), metanyelvi (beszéd a nyelvről), poétikai.

A referenciális (1) funkciót emlegetjük talán leggyakrabban, a közbeszédben, de még a tudományos kutatások prezentálása kapcsán is ezt tekintjük a nyelv „igazi” funkciójának, amihez képest minden más funkció lényegtelen, sőt mintha nem is létezne. Az kétségtelen, hogy „a *kontextusra* irányulás – röviden az úgynevezett utaló *referenciális* »denotatív«, megismeréssel kapcsolatos funkció – számos üzenet elsődleges feladata”. De még ezeknél sem csak ez a funkció létezik. „A megfigyelő nyelvésznek a többi funkciónak az ilyen közleményekben való járulékos részvételét is figyelembe kell vennie.”<sup>39</sup> Már ha megközelítőleg is pontosan szeretné számba venni a referenciális megnyilatkozásokat. Például a nyelven kívüli valóságra vonatkozó referálások is ki szokták fejezni, bár járulékosan, a szerző-beszélő viszonyát saját megnyilatkozásához vagy önnön megnyilatkozásának elfogadtatási szándékát. A tudományos szövegeket nem egy gép írja, és senki sem azért nyilatkozik meg, hogy ne higgyenek neki. S mindez benne van a „tisztán csak” leírónak tekintett szövegekben.

Ezzel együtt is a referenciális funkció a nyelv túlhangsúlyozott funkciója, amely „elnyeléssel” fenyegeti a többi, nem kevésbé fontos nyelvi funkciót. Túlságosan hosszú ideje feltételezzük, és túlságosan sokan gondolják azt, írja például John Austin, hogy „egy »állítás« egyetlen feladata a dolgok pillanatnyi állásának leírása vagy valamilyen »ténymegállapítás«, amely aztán igaz vagy hamis lesz”.<sup>40</sup> Avagy minden mondat „pusztán

<sup>37</sup> Jakobson (1969b): i. m. 216.

<sup>38</sup> Jakobson (1969b): i. m. 217.

<sup>39</sup> Jakobson (1969b): i. m. 217.

<sup>40</sup> John Austin: *Tetten ért szavak*. Ford. Pléh Csaba. Budapest, Akadémiai, 1990. 30.



valami olyasmit mond ki, aminek egyetlen igénye, hogy igaz vagy hamis legyen, s amit ezért semmilyen más szempont szerint nem lehet mérlegelni”.<sup>41</sup> Roman Jakobson is azt mondja, hogy a referenciális funkció mellett vannak a nyelvnek más feladatai is a mindennapi életben, vagyis a beszédet az igazság elérése mellett másra is használjuk.

Az „»expresszív« funkció (2) arra van hivatva, hogy közvetlenül kifejezésre juttassa a beszélő magatartását azzal szemben, amiről beszél”. Ez tehát a megnyilatkozó ember önviszonya, amely az ő nehezen ellenőrizhető belső valóságának alkotóelemeiről tudósítja a hallgatóit. Jakobson ezek közül csak az érzelmi komponenst vizsgálta, ezért nevezte ezt *emotív* funkciónak is. Mint írta, a funkciónak „az a rendeltetése, hogy bizonyos emóciónak, akár igaz, akár színlelt”, valamilyen létező érzelem benyomását keltse. Vannak olyan nyelvi megnyilatkozások, írta továbbá, amelyek tisztán emocionális jellegűek; ezek az *indulatszavak*. „A tisztán emotív réteget az indulatszók képviselik a nyelvben. Ezek az utaló (referenciális) nyelvi eszközöktől különböznek mind hangzás síkján (sajátos hangsorok, sőt másutt egyáltalán nem használatos hangok), mind szintaktikai szerepük tekintetében (nem összetevői a mondatoknak, hanem ekvivalensek velük).”<sup>42</sup>

Ha a nyelvet „az általa hordozott információ szempontjából elemezzük, nem korlátozhatjuk az információ fogalmát a nyelv kognitív aspektusára. Az az ember, aki expresszív jegyeket használ azért, hogy kifejezésre juttassa mérgét vagy iróniáját, nyilvánvalóan információt továbbít”, pontosabban szólva információt közöl *magáról*.<sup>43</sup> Az emóciók kifejezése és információs ereje szempontjából azonban radikálisan különbözik egymástól az írás és a beszéd: a beszéd sokkal több lehetőséget kínál erre, mint a leírt szöveg. Ugyanaz a mondat igazán sokféle módon elmondható: a színészet például ezen a tényen alapszik. Jakobson ennek alátámasztására egy kísérletet is felidéz. Egy színészt egyszer arra kértek, hogy a „*ma este*” kifejezést próbálja különböző szituációkban elgondolva különböző érzelmi töltettel és jelentéssel kifejezni és magnóra mondani. A mintegy ötvenféleképpen elmondott mondatot aztán lejátszották, s „e közlemények legtöbbször helyesen és részletesen dekódolták a moszkvai hallgatók”.<sup>44</sup>

Az önkifejező expresszív nyelvi funkció azonban nem korlátozódik az érzelmek kifejezésére. E mellett a *szándék* is része a nyelvi expresszióknak. Habermas ezt együttesen a nyelv dramaturgiai aspektusának nevezte, utalva arra, hogy az önmegmutatás mindig nézők és hallgatók előtt folyik, tartalmának ezért kettős meghatározottsága van: amit a beszélő akar kifejezni, és amit a néző gondol ugyanazon önprezentáció kapcsán. A belső élmények kifejezései hasonlíthatók ugyan az objektív tényállásokról szóló megnyilatkozásokhoz, de „a megnyilatkozásra képes személynek nem ugyanabban az értelemben »vannak« kívánságai vagy érzelmei, mint ahogyan egy megfigyelhető tárgynak kiterjedése, súlya, színe és hasonló tulajdonsága. A cselekvőnek abban az értelemben vannak kívánságai és érzelmei, hogy ezeket az élményeit tetszés szerint, s méghozzá

<sup>41</sup> Austin (1990): i. m. 84.

<sup>42</sup> Jakobson (1969b): i. m. 217.

<sup>43</sup> Jakobson (1969b): i. m. 217–218.

<sup>44</sup> Jakobson (1969b): i. m. 218.

úgy nyilváníthatja ki egy közönség előtt, hogy e közönség a kinyilvánított kívánságokat és érzelmeket [...] valami szubjektívként öhozza számítja.<sup>45</sup> Az érzelmekek és a szándékok a megnyilatkozás két külön területét jelentik. Az érzelmekek spontánabb és elemibb természetével szemben a kívánságok, szándékok és akaratok megnyilvánulása ellenőrzöttebb és áttételesebb – hangsúlyozza Habermas.

A nyelv harmadik funkciója éppen a szándékkifejezés, azaz a megszólított rávevése valaminek a megtételére. Ezt nevezi Jakobson *konatív* funkciónak (3). Neologizmusának alapja vélhetően a latin *conatus* (fáradozás, ösztönzés) kifejezés. „A *címzett* felé irányuló *konatív* funkció legtisztább grammatikai kifejeződése a *vocativus* és az *imperativus* (vagyis a megszólítás és a felszólítás nyelvtani kategóriája), ami szintaktikailag, morfológiailag és gyakran még fonológiai szempontból is eltér más főnévi és igei kategóriáktól.” Ezeknek a mondatoknak nyilvánvaló vonása a következő: „*Igyál!*» – a parancs nem vitatható azzal a kérdéssel, hogy »igaz-e ez, vagy sem?«, amit pedig teljes joggal megkérdezhetünk olyan mondatok után, mint »valaki ivott«, »valaki inni fog«, »valaki inna.«<sup>46</sup>» Vagyis a kijelentő mondat alávethető igazságérték-vizsgálatnak, a felszólító mondat nem.

Mindez jól ismert a nyelvtudományban, azaz a nyelvészek már régóta leírtak különböző nyelvi funkciókat, jóllehet nem elégséges módon. „A nyelv hagyományos modellje [...] erre a három funkcióra – *emotív*, *konatív*, *referenciális* – korlátozódott, és a modell három csúcspontján az első személyű feladóra, a második személyű címzettre és a harmadik személyre, akiről vagy amiről szó van.” Mindez arra is lehetőséget adott, hangsúlyozza Jakobson, hogy ebből további funkciók levezethetők legyenek. Ilyen például a *mágikus* varázsfunkció, amely „főleg egy távollévő vagy élettelen »harmadik személy« valamiféle átalakítása egy *konatív* közlemény címzettjévé».<sup>47</sup> A nyelvnek azonban, írja Jakobson, van három további olyan funkciója, amely nem vezethető le ebből az „én, te, ő” modellből.

A *fatikus* funkciónak (4) az a szerepe, hogy beszéd révén fenntartson egy beszédkapcsolatot vagy kommunikációs szituációt. „Vannak üzenetek, amelyeknek elsődleges céljuk, hogy létrehozzák, meghosszabbítsák vagy megszakítsák a kommunikációt, ellenőrizzék, hogy a csatorna működik-e (*Halló, hall engem?*), felébresszék a beszélő figyelmét, vagy meggyőződjenek folyamatos figyelméről (*Figyel?*). [...] És a csatorna másik végén: »*Ühüm!*«.” A funkció létét és szerepét „szertartásossá vált formulák bőséges változatai»<sup>48</sup> támasztják alá, amelyek feleslegesnek, sőt értelmetlennek tűnnek, amennyiben ezt nem a beszédkapcsolat fenntartásaként értelmezzük. Felidézném ezzel kapcsolatban egy személyes élményemet. Egyetemisták voltunk, amikor a pesti barátom néhány napig vendégeskedett nálunk. A faluban tett első séta után megjegyezte; te meg az ismerőseid sok felesleges dolgot mondtatok egymásnak és kérdeztetek egymástól:

<sup>45</sup> Jürgen Habermas: *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Ford. Ábrahám Zoltán et al. Budapest, Gondolat, 2011. 82.

<sup>46</sup> Jakobson (1969b): i. m. 219.

<sup>47</sup> Jakobson (1969b): i. m. 219.

<sup>48</sup> Jakobson (1969b): i. m. 220.

Itthon vagy? Hazafelé? A barátoddal jöttél? Sötét van! Na, menjünk! Meg ilyesmik. Úgy emlékszem, azt válaszoltam, hogy itt ez a szokás; a jó ismerős mellett nem rohanunk el egy „Jó napot!” vagy „Szevasz!” köszönéssel.

Jakobson Dorothy Parker amerikai írótól idéz néhány mondatot, illusztrálандó a fatikus funkció természetét. „Well! – mondta a fiatalember. Well! – mondta a lány. Well, itt vagyunk – mondta a fiú. Itt vagyunk – mondta a lány. Valóban? Azt mondanám, itt volnánk – mondta a fiú. *Eeyop!* [indulatszól], itt vagyunk. Well! – mondta a lány. Well! – mondta a fiú.” Olyan fontos funkciója ez a nyelvnek, hogy olykor alárendelődik, mint ebben a példában látjuk, az ismétlések, a szószaporítás elkerülése általános tilalmának, sőt még az értelmes mondatok alapkívánalmának is, mint ezt az „értelmes gügyögés” esete bizonyítja. Ugyanis a pici gyermek és a szülei közötti kommunikáció is ezzel indul, ez „az első verbális funkció, amelyet elsajátítanak a gyerekek. Ők készek a kommunikációra, mielőtt képesek volnának informatív közlemények adására és vevésére.”<sup>49</sup>

A *metanyelvi* funkció (5), vagyis a nyelv *értelmező, magyarázó* szerepe a nyelvi megnyilatkozás két szintjéhez kapcsolódik: „»tárgnyelven« beszélünk a tárgyakról és »metanyelven« a nyelvekről.” Jakobson felhívja a figyelmet arra, hogy ez a megkülönböztetés nemcsak a logikusok és a nyelvészek számára fontos, hanem „jelentős szerepet játszik a mindennapi nyelvünkben is”,<sup>50</sup> jóllehet úgy használjuk a metanyelvi mondatainkat, hogy általában nem vagyunk tudatában ezek metanyelvi jellegének, műveleteink metanyelvi természetének. Ám valahányszor rákérdezzünk egy-egy kijelentés értelmére, valahányszor azt igyekszünk másoknak elmagyarázni, hogy mit jelentenek a szavaink, metanyelvi kijelentést teszünk. Merthogy ilyenkor nem a nyelven kívüli valóságról, a tárgyiságokról esik szó, hanem magáról a nyelvről, a nyelv adott használati módjáról. A metanyelv tehát nyelv a nyelvről, beszéd a beszédről.

Jakobson szemléletes példákkal illusztrálja a nyelvnek ezt a funkcióját. „»Nem tudom követni önt – mit mondott?« – kérdezi a címzett.” Akihez pedig beszélnek, az a személy ilyen mondatokkal igyekszik megelőzni az iménti mondatokat: „»Érti, hogy mit mondots?«” A diáknyelvből vett elképzelt párbeszéd további érdekes adalék a metanyelvi funkcióhoz. Képzeljük el a következő idegesítő párbeszédet, javasolja Jakobson: „A gólyát elválták. Mi az, hogy »elválták?« »Elválták« annyit tesz, mint »elbuktatták«. Na és mit jelent az »elbuktatták?« »Elbukni« azt jelenti, hogy »elégtelenül szerepelni a vizsgán«. És ki az a »gólya?«” A metanyelvi funkció „működtetése” tehát nem különleges eseménye a nyelvhasználatnak, sokkal inkább közönséges eseménye, miközben a metanyelvi beszéd létezése a nyelvtudomány, de mindenféle szövegtudomány alapját képezi. Ennek ellenére van specifikus megjelenési területe a mindennapi életben is. „Minden nyelvtanulási folyamat, különösen az anyanyelv gyermekkorban való elsajátítása bőségesen használ metanyelvi műveleteket.”<sup>51</sup>

<sup>49</sup> Jakobson (1969b): i. m. 220.

<sup>50</sup> Jakobson (1969b): i. m. 220.

<sup>51</sup> Jakobson (1969b): i. m. 221.

### 3. Poétikai funkció mint általános attitűd

Az elnevezés ellenére a nyelvi közlés hatodik funkciója – a poétikai – nem egyszerűen a költői gondolkodásra utal. Jakobson írja: „A közleményre mint olyanra való »beállítás«, a koncentráció a közleményre magáért a közleményért; a nyelv *poétikai* funkciója.” Ez a nyelvi közlés olyan funkcióját jelenti, amelynek középpontjában a közlemény áll, *maga a szöveg* tehát, amelyen *bármely* közlemény megfogalmazásra került. Ezért is „minden olyan kísérlet, amely a poétikai funkció szféráját a költészetre akarja korlátozni, vagy a költészetet a poétikai funkcióra, megtévesztő egyszerűsítés”. Természetesen az elnevezés nem véletlen: az irodalmi alkotásokban dominál a poétikai funkció, míg más nyelvi megnyilatkozás esetén nem ez a helyzet. „A poétikai funkció a verbális művészetnek nem egyetlen, hanem csupán uralkodó, meghatározó funkciója, míg minden más nyelvi tevékenységben másodlagos, járulékos alkotóelemként vesz részt.”<sup>52</sup>

De hogyan áll elő egyáltalán a poétikai funkció akár a mindennapi beszédben, de a tudományos nyelvben is? Jakobson egy érdekes példával világítja meg a funkció jelenlétét egy köznapis párbeszédben. „Egy lány »Horrible Harry«-ról [szörnyű Harryről] szokott beszélni. »Miért horrible?« »Mert utálok«. – »De miért nem *dreadful, terrible, frightful, disgusting?*« [a *horrible* »visszataszító« értelmű szinonimái] »Nem tudom miért, de a *horrible* jobban illik rá.«”<sup>53</sup> Nyilvánvalóan arról van itt szó, hogy ha valaki egy személlyel kapcsolatos ellenszenvét akarja kifejezni, akkor több jelző is a rendelkezésre áll véleménye megfogalmazásához: szörnyűséges, félelmetes, rémes, utálatos. Továbbá; ijesztő, bántó, elviselhetetlen, gusztustalan és így tovább. A rendelkezésre álló kifejezések közül természetesen többet is felhasználhatunk egy mondatban, mintegy halmozhatjuk a jelzőket, de ez esetben is *választunk*. Azaz azt vagy azokat a jelzőket használjuk fel, amelyekről azt vélelmezzük, hogy leginkább ráillenek a „visszataszító” személyre. A hangsúly *a mindig fennálló választáson* van, ennek a lehetőségén, jóllehet ezen a mindennapi beszédben persze ritkán szoktunk elgondolkozni, egyszerűen csak mondjuk azt, amit megfelelőnek gondolunk, mintegy ösztönösen: »Nem tudom miért, de a *horrible* jobban illik rá«.

Nincs ez másként a referáló tudományos nyelvben sem. Amikor valaki az iskolai oktatás hosszú éveit alatti „beletanul” egy tudományba, akkor egyebek mellett azt tanulja meg, hogy miként beszél az adott tudományág tárgyának valóságáról: mik a szakkifejezések, milyen jelentést adnak az adott tudomány vizsgálati tárgyának és metódusainak, hogyan definiálnak és bizonyítanak, milyen stílusban beszélnek a tudósok, és így tovább. Így van ez nagyon sok szakma esetében is, ezért lehet például összeállítani a különböző szakmai szótárakat, lexikonokat. Akár szellemi, akár kétféle munkáról van tehát szó, annak művelői abszolút evidenciaként beszélnek saját tevékenységük nyelvét. Ritkán merül fel, hogy mindez választás kérdése is, tehát elvileg lehetne másként is gondolkodni és beszélni, sőt az ilyen kísérleteket, ha egyáltalán felmerülnek, heves elutasítás kíséri.

<sup>52</sup> Jakobson (1969b): i. m. 221.

<sup>53</sup> Jakobson (1969b): i. m. 222.

Közismert például, hogy a hatóságok bürokratikus nyelvét sokszor próbálták már megreformálni, azaz a közember számára is érthetővé tenni. Ezek a kísérletek azonban rendre elbuktak az érintettek ellenállásán, akik azzal védték ki a változtatási törekvéseket, hogy ez a nyelvezet fedi le pontosan az általuk „kezelt” valóságot. Murry Edelman mutatott rá, hogy saját „érthetetlen nyelvvel” a bürokrácia leginkább a saját identitását védi, elkülönült és privilegizált társadalmi státusát.<sup>54</sup> Mindez elég világosan jelzi, hogy a tudományművelés, az asztalosmesterség és a bürokratikus tevékenység nyelve, és sok más tevékenység nyelve, egyszerre gyökerezik a hagyományban és a választhatóságban. A „bürokrácia poétikája” kifejezés ezért sem képtelen oximoron, hanem azt jelzi, hogy mondataink választhatóak, hogy elvileg lehetséges lenne másként is kifejezni magunkat és máshogyan beszélni, mint ahogyan éppen tesszük.

Ezt a tényt írta le más aspektusból Noam Chomsky a „cselekvő mondat”, John Austin pedig a „beszédaktus” középpontba állításával. Chomsky szerint a beszélő ember nemcsak a szavait tudja megválasztani; mondatait is bizonyos szabályok szerint *szabadon* kombinálhatja. Austin beszédaktus-elmélete pedig arról szól, hogy a denotatív (állító) mondatok sem pusztán a nyelven kívüli valóság szükségszerű referenciái, már ha igaz állításokat fogalmazunk meg, hanem *választott* mondatok, még az igaz állításokra vonatkozóan is, amelyek éppen a beszélő egyén valódi cselekvései, nem pedig passzív tükröződések. A poétikai funkció *alapja és lehetősége* benne van tehát a nyelvben, annak minden használati módjában. Ezért is mondja Jakobson, hogy „a poétikai funkció nyelvészeti tanulmányozásának át kell lépnie a költészet határait”.<sup>55</sup> Más kérdés, hogy milyen módon és milyen mértékben van jelen ez a funkció a különböző verbális megnyilatkozási típusokban.

A verbális műalkotásokban nyilvánvalóan ez van a középpontban, itt ez az uralkodó beszédmód. De hát, teszi fel a kérdést Jakobson, „mi a poétikai funkció empirikus nyelvészeti kritériuma? Közelebbről, mi az az elengedhetetlen jegy, amely benne rejlik a költészet minden megnyilvánulásában?”<sup>56</sup> Mellesleg ez az irodalomtanok egyik legrégebbi kérdése, mármint az, hogy mitől költészet a költészet, mi teszi a verbális műalkotást egyáltalán művészi munkává. Közismert ez ügyben Arisztotelész válasza, aki szerint a költészet lényege a mimézis, azaz a valóság verbális „leutánzása” s egyben a benne rejlő lehetőségek felmutatása. Ez a válasz mérhetetlenül hosszú ideig uralta az irodalmi művek értelmezését, mígnem a 20. század elején éppen az orosz formalisták a valóság-ábrázolási mód helyett az ábrázolás *eszközére, formájára és struktúrájára* helyezték a hangsúlyt. Mint Jakobson írta: a poétikai funkció jelenléte „a jelek érzékelhetőségének elősegítése által elmélyíti a jelek és a tárgyak kettéválását”.<sup>57</sup> Nem más ez az attitűd, mint az irodalmi mű specifikumát adó nyelvi vonás középpontba állítása, vagyis az irodalmi

<sup>54</sup> Murray Edelman: *A politika szimbolikus valósága*. Ford. Hidas Zoltán. Budapest, L'Harmattan, 2004. 39–58.

<sup>55</sup> Jakobson (1969b): i. m. 223.

<sup>56</sup> Jakobson (1969b): i. m. 223.

<sup>57</sup> Jakobson (1969b): i. m. 222.

nyelv önállóságának a tézise. Avagy „a közleményre mint olyanra való »beállítás«, a koncentráció a közleményre magáért a közleményért; a nyelv poétikai funkciója”.<sup>58</sup>

Kérdés, hogy miként szerveződik meg a nyelvben ez a közleményre vagy üzenetre koncentráló, a műalkotást műalkotássá tevő, az irodalmat önértéknek tekintő funkció. Mindenekelőtt azt érdemes tudni, hogy ez nem az irodalmi művek képszerűségét és költői díszítettségét jelenti, amely mintegy rátelepszik az erősen referenciális jellegű mindennapi nyelvre, s ugyanazt mondja el „szép szavakkal”, amit köznapi ember is el szokott és el tud mondani. Mint Jakobson megjegyzi: „a költőiség nem a szövegek retorikus építményekkel való kiegészítése, hanem a szövegnek és mindennemű alkotórészének teljes átértékelése”.<sup>59</sup> A fentiek alapján nem kétséges, hogy az átértékelt vagy másként szervezett nyelv az önmagában vett nyelvet, a saját magára utaló nyelvi funkciót jelenti.

Ennek feltárásához Jakobson azt javasolta, hogy tegyünk különbséget a nyelv két alapvető elrendezési módja, a *szelekció* és a *kombináció* között. Valójában nem bonyolult összefüggésről van szó. A szelekció a kifejezések megválasztásának a lehetősége és szabadsága. Korábban már volt erről szó, mint a nyelvi funkciók létezésének egyik alapjáról, emlékezzünk az „utálatos Harry” példájára és lehetséges jelzőire. Itt most Jakobson főnevek és igék kapcsán mutatja be ugyanezt. „Ha az [alvó] »gyerek« a közlemény témája, akkor az angolul beszélő választhat a meglévő, többé-kevésbé hasonló főnevek közül, mint *child* [gyerek], *kid* [kölyök], *youngster* [gyerkőc], *tot* [pici gyerek] [...]. Majd e témára vonatkozó állítás kifejezéséül kiválaszthatja a következő szemantikailag rokon igék valamelyikét: *sleeps* [alszik], *dozes* [szendereg], *nods* [bóbiskol], *naps* [szundikál].” Ez eddig a szelekció. A kombináció pedig az, ahogyan a kiválasztott szavakat mondattá vagy mondatokká fűzzük össze egy írás- vagy beszédláncban. „A szelekció az egyenértékűség, hasonlóság és különbözőség, szinonimitás és antinomitás alapján történik; a kombináció pedig az egymásutániságon (szekvencián) és az érintkezésen.”<sup>60</sup>

A költői mű szerveződésének tipikus módja az, hogy a szerző „az egyenértékűség elvét a szelekció tengelyéről a kombináció tengelyére vetíti. Az egyenértékűség a szekvencia lényeges eszközévé lép elő.” Miről van itt szó? Például arról, hogy egy költeményben egyenlő értékű formai elemek vannak, például „a költészetben egy szótag egyenlőnek számít ugyanannak a szekvenciának [egymás után következő] minden más szótagjával”, a rövid szótag a röviddel, a hosszú a hosszúval egyenlő, ez alapja egyébként az időmértékes verselésnek. Ugyanez a helyzet más formai elemekkel is, például a hangsúlyos és hangsúlytalan szavakkal, a szóhatárokkal, a rímekkel. Természetesen lehet egyenlőséget teremteni más módon is, például rokon jelentésű szavakból valamilyen egyenletszerű mondatot hozunk létre, és metanyelven azt mondjuk például: „A kanca a ló nőténye.” De ez két különböző dolog: „a metanyelvben a szekvencia által jön létre az egyenlőség; a költészetben viszont az egyenlőség hozza létre a szekvenciát.”<sup>61</sup> Mondhatni, a formai

<sup>58</sup> Jakobson (1969b): i. m. 221.

<sup>59</sup> Jakobson (1969b): i. m. 257.

<sup>60</sup> Jakobson (1969b): i. m. 224.

<sup>61</sup> Jakobson (1969b): i. m. 224.



elemek alkotják meg a művet. Mindezt Jakobson sok konkrét elemzéssel igyekszik alátámasztani.

Az önmagára való vonatkozás pedig olyan módon jön létre, hogy a mű referenciális – és minden más – funkciója is háttérbe szorul. Nyilvánvalóvá válik a szöveg  *kreatív* jellege, a formák szabad kombinációja, amelyből mégis valamilyen „egységes egész” jön létre. Ennek következtében az általában átlátszónak gondolt és tapasztalt nyelv valahogy és valamilyen mértékben átlátszatlaná válik: nem lesz teljesen világos, hogy miről szól a mű, mit is jelent valójában. *Bejelentkezik* a nyelv, magára vonja a figyelmet, és nem tűnik el önmagában. Bókay Antal szellemes hasonlata szerint: „A referenciális szöveg úgy működik, mint egy ablaküveg, rajta keresztül lehet látni a dolgokat. A poétikai funkciójú szöveg sem használhat más szavakat, de itt a nyelv úgy működik, mint a templomok festett üvegablaka, kell az érzékeléséhez a külvilág fénye, de a lényeg ő maga, átlátszatlanságának játéka.”<sup>62</sup> A referencia szempontjából azonban nem a tiszta és a homályos üveg a jó hasonlat, inkább a különböző mértékben homályos üveg.

Idézném a problémáról Fónagy Iván gondolatait. „Általában azt mondhatjuk, hogy a »költői funkció«, amely a vers formális elemeire, a hangokra, a hangtulajdonosságokra, a prozódiaira, a szavak szerepére, a grammatikai struktúrára vet éles fényt, érzékelhetővé teszi számunkra azt, ami a hétköznapi beszéd vagy a tudományos publikációk folyamán szükségképpen észrevétlen marad: a nyelvi formákat, magát a nyelvet. A gondolatritmus, a parallelizmus tagolja a beszédet, felfedi a beszéd mondaton belüli és mondaton túli egységeit. A szavakkal való játék, a metafora és a metonímia a jelentést bontja elemeire, amikor egy szó egyik jelentés-elemének vágányán siklik ki eredeti jelentésköréből.”<sup>63</sup>

Ezután Fónagy utal három tipikus eszközre, amelyekkel efféle kisiklatást el tudunk érni. „Az *antiteton* (antitézis) a szó leglényegesebb elemét emeli ki azáltal, hogy a szót olyan szóval állítja szembe, amelyben ez az elem ellentétes előjellel szerepel (fehér/fekete). Máskor szinte változatlanul tér vissza a szó: a jelentés egyik legkevésbé lényeges elemét, néha csak stílári árnyalatát cserélik fel; de ez is elég ahhoz, hogy az árnyalati különbséget érzékeljük, amint ezt az alakzat neve, *disztinkció*, elárulja. [...] A szórenddel való játék (*antimetabolé*) tette érzékelhetővé magát a szórendet. A személyek, az esetek, az igeidők szokatlan használata tudatosította a nyelvi kategóriákat és a használatukat meghatározó szabályokat.” Azt sem mondhatjuk, hogy mindez 20. századi felfedezés. „A retorika tízegynéhány jelentésmódosító szóalakzatot különböztetett meg, csaknem két évezreddel a jelentéstan kialakulása előtt.”<sup>64</sup>

<sup>62</sup> Bókay Antal: *Bevezetés az irodalomtudományba*. E-book.

<sup>63</sup> Fónagy Iván: Utószó. In Roman Jakobson: *A költészet grammatikája*. Budapest, Gondolat, 1982. 268–269.

<sup>64</sup> Fónagy (1982): i. m. 269.

#### 4. A domináns elem szerepe

Az természetesen változó és bizonytalan megítélésű, hogy az emberek mit tekintenek költeménynek egy adott korban, „de a költői funkció, a *költőiség* – amint a formalisták hangsúlyozzák – *sui generis* elem, olyan elem, amelyet nem lehet mechanikusan redukálni más elemekre. [...] Általában a költőiség csak egyik összetevője egy komplex struktúrának, de olyan összetevő, amely szükségképpen átalakítja a többi elemet, és velük együtt az egész rendszer magatartását meghatározza.”<sup>65</sup> Vagyis a műalkotások *domináns* eleméről van szó. Azt írja Jakobson: a domináns elem „irányítja, meghatározza és átalakítja a többi elemet. A struktúra összetartó erejét is ez biztosítja. A domináns elem jelleget ad a műnek.”<sup>66</sup>

Mondhatjuk tehát, hogy a formaelv hívei szerint egy irodalmi műnek, például egy versnek, nem egyszerűen csak valamilyen struktúrája-formája van, hanem ezt valamilyen domináns elem, valamilyen központi rész *mozgatja* és uralja. Ez azért is figyelemre méltó gondolat, mert a klasszikus strukturalista felfogás szinkrón rendszert ír le, amelyben a struktúra egésze elemeinek viszonyai alapján, az elemrész pedig az egész felől érthető meg. Vagyis ez bonyolultan strukturált és *egy időben* fennálló egyneműség, érte az egyneműségen az elemek egyenrangúságát és az egészben való egyenlő részvételi lehetőségét. A domináns elem léte viszont *megettöri* az egyneműséget, sőt dinamikát, időbeli változást visz a struktúrába, mégpedig nem kívülről, hanem belülről. Vagyis ha magában a struktúrában van egy domináns elem és ennek megfelelő elrendeződés, akkor ez egyrészt jellegadó az egészre nézve, másrészt ennek esetleges változása belülről kiindulva változtatja meg magának az egésznek is a jelleget.

Nézzük például – javasolja Jakobson – az *esztétikai* minőséget és funkciót, amelyet sokan tartanak az irodalmi művek legfontosabb vonásának, vagyis akár domináns elemnek is tekinthetjük. Legyen így, mondja Jakobson, de ez esetben azt is látnunk kell, hogy „egy költői művet nem lehet az esztétikai funkcióra redukálni; ezen kívül számos más funkciója is van. Egy költői mű szándékai valójában szoros kapcsolatban állnak a filozófiával, bizonyos társadalmi erkölccsel stb.” Másrészt pedig „az esztétikai funkció nem [...] kizárólag a költői mű sajátja; egy szónok beszéde, a hétköznapi társalgás, az újságcikkek, a reklám, a tudományos értekezések: ezen tevékenységek mindegyike tartalmazhat esztétikai megfontolásokat”.<sup>67</sup>

Vagyis ha az esztétikai funkció kizárólagossá tevésén fáradozunk, akkor „félre-kutatjuk” és félreértjük a műalkotásokat, valójában a *l'art pour l'art* eszménye szerint értelmeznénk a költészetet. Ehelyett annak kimutatásával kell foglalkozni, javasolja Jakobson, hogy *milyen módon és eszközökkel*, milyen domináns formák révén éri el a költő az esztétikai hatást. Elfogadott, írja, hogy a versek domináns elemének a prozódia-t tekintjük, aminek több formája is van. Ennek bizonyításaként utal a cseh költészet három

<sup>65</sup> Jakobson (1982c): i. m. 257.

<sup>66</sup> Jakobson (1982a): i. m. 16.

<sup>67</sup> Jakobson (1982a): i. m. 19.



korszakára: mindegyikben más számított versnek. A 16. századtól a rím, a 19. században a szótagszám, a 20. században pedig az intonáció volt a vers domináns eleme és az esztétikai funkció formai megvalósítója.<sup>68</sup> Vagyis a domináns elem koronként is változhat.

Ha a dinamika benne van a struktúrában, és formaként is testet ölt, akkor a változás és a fejlődés is értelmezhető a domináns elem „működése” révén. Jakobson szerint a költészet és az irodalom fejlődését hajlamosak vagyunk úgy tekinteni, hogy itt „bizonyos elemek eltűnéséről és mások felbukkanásáról van szó”.<sup>69</sup> Úgy hiszem, megállapítása érvényes a társadalom más területeire is: a különböző fejlődésmodellek és fejlődéseméletek manapság éppen arról szólnak, hogy mi tűnt el és mi született meg. Reinhart Koselleck és munkatársainak fogalomtörténeti kutatásai arra világítottak rá, hogy a modern korban miként váltotta fel a *visszatérő* időt a *soha nem volt* idő tudata, az ennek megfelelő fogalmak sokasága. Például a *forradalom* kifejezés a 17. század előtt a kívánatos múlt-hoz, az aranykorhoz való visszatérést jelentette, később azonban történetfilozófiai cél- és akciófogalommá változott, amely egy soha nem volt, de a jövőben lehetséges valóságot testesített meg. Egyáltalán, írja Koselleck, a modernitásban megszületik és elterjed az a filozófiai, tudományos és köznapi szemlélet, amely a társadalom jelenségeit átfogó *fejlődési sorba* rendezi el, és amelyben a fejlődés önértéknek számít, tartalmát pedig elsősorban a radikális újdonságok megjelenése hordozza. A temporalizálódott gondolkodás (*Verzeitlichung*) számára a múlt értéktelen, ezért az a jó dolog, ami eddig még nem volt, a fejlődés nem is más, mint folyamatos szakadások sorozata.<sup>70</sup>

Igazán figyelemreméltó, hogy Roman Jakobson és a formalisták mennyire másként értelmezik az irodalom fejlődését. „A költői forma fejlődésében nem annyira bizonyos elemek eltűnéséről és mások felbukkanásáról van szó – írja –, mint inkább a rendszer különböző elemei közötti kölcsönös viszonyok eltolódásáról, vagyis a domináns elem megváltozásáról”, ami konkrétan azt jelenti, hogy „az eredetileg másodlagos elemek most lényegessé válnak és előtérbe kerülnek, és megfordítva: az eredetileg domináns elemek a háttérbe szorúlnak, elveszítik jelentőségüket és fakultatívak lesznek.”<sup>71</sup> Leegyszerűsítve: a fejlődés *átrendeződés*, nem pedig elemek eltűnése és soha nem volt dolgok megjelenése. Ami az irodalomban történik: például „olyan műfajok, amelyek azelőtt csupán másodlagos érdeklődésre tarthattak számot, kisebb rendű variánsok voltak csupán, most hirtelen az érdeklődés homlokterébe kerülnek, viszont a kánonná merevedett műfajok a háttérbe szorúlnak”.<sup>72</sup> Ilyen szempont szerint elemezte például Gukovszkij az orosz költészet fejlődését a 17. században, Eichenbaum Tolsztoj prózáját vagy Vinogradov a Gogol utáni próza változásait.<sup>73</sup>

<sup>68</sup> Jakobson (1982a): i. m. 17.

<sup>69</sup> Jakobson (1982a): i. m. 21.

<sup>70</sup> Reinhart Koselleck: Einleitung. In Reinhart Koselleck – Otto Brunner – Werner Conze: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. I. kötet. Stuttgart, Klett-Cotta, 1972. xvii.

<sup>71</sup> Jakobson (1982a): i. m. 21. (*Kiemelés – Sz. M.*)

<sup>72</sup> Jakobson (1982a): i. m. 21–22.

<sup>73</sup> Jakobson (1982a): i. m. 22.

Mindez a tudományos gyakorlatban is testet ölt, részévé válik az *érvényes* tudományért és művészetért zajló küzdelemnek. „Az, ami a régi rendszer szemszögéből nézve lényegtelennek tűnt vagy tökéletlennek, dilettantizmussal, tévelygéssel vagy egyszerűen a tévedéssel egyértelműnek minősült, az, amit eretneknek, dekadensnek, értéktelennek tüntetett fel, egy új rendszer szemszögéből nézve pozitív értéként is megjelenhetett és elfogadottá válik.”<sup>74</sup> Szó sincs tehát arról, hogy a változás és a fejlődés egy „soha nem volt valóság” megjelenése. „Az újítás a hagyomány háttéréből kiemelkedve válik érzékelhetővé”, és a formalista kutatások éppen azt mutatták ki, hogy az újítás és a fejlődés egyidejűleg „a hagyomány fenntartása és a hagyománnyal való szakítás”.<sup>75</sup>

Vajon tematikusan tudunk-e különbséget tenni a dominánsan költői és tudományos munkák között? Mondhatjuk-e, hogy ez a téma művészi, ez pedig tudományos? Először is a tudományos munkák és az irodalmi munkák tárgyai nem különíthetők el egymástól. Nem mondhatjuk, hogy ez irodalmi, ez meg tudományos tárgy lehet csak. Megállapításunk még a természettudományokra is igaz, gondoljunk például Juhász Ferenc „kozmosz” költészetére, kiváltképpen igaz az emberi-társadalmi valóság tudományaira. A tudomány művelői számára soha nem volt kétséges, hogy elvileg bármit vizsgálatuk tárgyává tehetnek, magát a művészeteket is például, de a fordított összefüggés már nem volt magától értetődő, és sokak számára ma sem az. Jakobson a mögöttünk hagyott mintegy százötven év irodalmi változásai nyomán azt hangsúlyozza, hogy *nincs specifikus irodalmi tárgy*. S ez kétségtelenül így van. Gondolhatunk itt például Petőfi Sándor költészetére, aki a köznapi ember életét vagy Baudelaire költészetére, aki a csúnyaságot tette meg költészete témájává szemben a romantikus kánon témáival. Manapság pedig már egyáltalán nem tudunk ilyen elválasztást tenni: „A költői téma kérdése [...] ma már tárgytalan.”<sup>76</sup> Az más kérdés, hogy egyes alkotóknak vannak specifikus témái, de elvileg nincs olyan tárgy, amely kívül esne a költészet és az irodalom birodalmán.

Érdemes azonban itt egy fogalmi distinkciót megtenni tárgy és téma között, annál is inkább, mivel a két szót többnyire egymás szinonimáiként használjuk. A *tárgy* az, amiről egyáltalán gondolkodhatunk és beszélhetünk akár művészként, akár tudósként. Erre nézve igaz Jakobson megállapítása: nincs olyan tárgy, amely pusztán létezése okán tilalom alá esne, legfeljebb olyan van, amelyet inkább egyik vagy másik területhez tartozónak gondolunk, amelyik egyik vagy másik alkotó embernek az érdeklődéséhez inkább közelebb áll, ezért ezzel és nem mással foglalkozik. A *téma* viszont az, *amiről* az író vagy a tudós az adott tárgy kapcsán *éppen* gondolkodik és beszél, amit bevon a vizsgálatába.

*A tárgy adott, a témát megalkotjuk.* Ez a művészet esetében általánosan elismert, a tudomány esetében viszont nem. Mind a természettudós, mind a társadalomtudós hajlamos vizsgálati témájáról úgy gondolkodni, hogy ez maga az objektív valóság. Vagyis tárgy, nem pedig téma, holott a tárgyat mindig témává tesszük, és témaként beszélünk róla. Ha nem így lenne, akkor minden igaz megállapítás teljes mértékben lefedné azt

<sup>74</sup> Jakobson (1982a): i. m. 23.

<sup>75</sup> Jakobson (1982a): i. m. 25.

<sup>76</sup> Jakobson (1982c): i. m. 243.

a valóságos tárgyat, amelyről szól, amelyre a tematizációnk vonatkozik. A nyelvészek számára például ez nem kétséges, de nincs ez másként a társadalomtudományokban sem. Gondoljuk meg: már az elemi társadalmi tények tekintélyes részét is elnyeli a múltó idő. Tárgyi valóságként léteztek ugyan, de eltűntek a „feledés homályában”, mert senki sem tette őket témává.

Köztudott, hogy sok művész (ritkábban tudós) naplót is ír, így összevethető egymással a mű és az alkotó által fontosnak tartott dolgok keletkezésének háttere. Jakobson kérdése: „A költészet és a naplóírás közötti viszony ugyanaz lenne, mint a *Dichtung* [költészet] és a *Wahrheit* [igazság] közötti kapcsolatot? Bizonyára nem. Mindkét aspektus igaz, csak más-más jelrendszert használ [...]: ugyanaz a tárgy, ugyanaz a tapasztalat különböző szemantikai szinteken jelenik meg. Egy filmrendező azt mondaná, hogy ugyanannak a jelenetnek két különböző beállításáról van szó.”<sup>77</sup> Ugyanazon tárgy más-más nézőpontból, más „beállításból” történő szemlélete során két lehetőségünk van.

Lehetséges ugyanazon a szemantikai szinten beszélni a különböző nézőpontok nyomán előálló témákról és ismeretekről. Ilyen például az, amikor a tudósok az objektíve adott vizsgálati tárgyukról különböző nézőpontból és különböző metodológiát használva eltérő, de egymást kiegészítő megállapításokat tesznek. Ilyenkor az ismeretek kulminálnak, jóllehet ez csak egy paradigmán belül lehetséges. A másik lehetőség az, hogy *más szemantikai szinteken* fogalmazzuk meg ugyanazon tárgyra vonatkozó tudásunkat, azaz a megnyilatkozásunk témái közvetlenül nem korrelálnak egymással, és nem is egészítik ki egymást. Ilyen Jakobson példája is, vagyis az, amikor egy költő verset és naplót is ír ugyanarról az eseményről. De ilyen az is, amikor a társadalomtudósok ugyanazt az absztrakt, de létező tárgyat (nyelv, társadalom, politika, szegénység, kultúra stb.) különböző módokon elgondolva teszik meg vizsgálatuk témájává, kutatják és értelmezik. A humán tudományokban ez egészen általános attitűd. Ilyenkor az ismeretek párhuzamosan futnak egymás mellett, és az elvileg kimeríthetetlen társadalmi valóság más-más szerintük domináns oldalát értelmezik és világítják meg. Differenciálják tehát a tárgyat, ahogy Clifford Geertz mondja. De kérdezhetjük azt is: vajon hányféle arca van egy embernek, s közülük vajon melyik az „igazi”?

### 5. A költészeti referencia többértelműsége

Jakobson nem azt állította, hogy az irodalmi műveknek csak poétikai funkciójuk van, hanem azt, hogy dominál bennük a poétikai funkció, amely nem más, mint a nyelvi megjelenő formai elemek specifikus kombinálásával elért esztétikai hatás. De ha van referenciája a költészetnek, akkor ezt a referenciát hogyan kell érteni, különösképpen „formalista alapon”? Könyvünk témája szempontjából vizsgálódva: lehet-e köze az így felfogott irodalomnak a társadalomtudományokhoz? Jakobson válasza ezekre a kérdésekre az, hogy a költői mű referenciális funkciója a *többértelműség* révén van jelen.

<sup>77</sup> Jakobson (1982c): i. m. 247–248.

„A poétikai funkciónak a referenciális funkcióval szemben megállapítható felsőbbsege nem szünteti meg magát a referenciát, hanem csupán többértelművé teszi.”<sup>78</sup> Ennek alapja az a tény, hogy „a többértelműség minden önmagára irányuló közleménynek elidegeníthetetlen, belső jellemzője, röviden a költészetnek lényegéből következő jegye”<sup>79</sup> Kétségtelen, hogy a műalkotások összetett jelentésűek, többértelműek. Csakhogy a referenciális nyelv, köztük a tudomány nyelve is, egyértelműsége törekszik: a tudós lehetőleg pontosan azt akarja mondani, amire gondolt, s amire mások is gondolhatnak, ha hallják vagy olvassák prezentált gondolatait. De akkor miről és hogyan referál az irodalmi mű, ha *ab ovo* többértelmű, ezáltal ellentétes irányba mozog, mint a tudományos közlemény?

Először is a költemény *minden elemében* többértelmű – hangsúlyozza Jakobson. „Nemcsak a közlemény maga, hanem adója és címzettje is részese a többértelműségnek.” Ennek megfelelően a művekben „a szerzőn és az olvasón kívül jelen van a lírai hős vagy a költött elbeszélő »én«-je, a drámai monológok, könyörgések és levelek állítólagos címzettjének »Ön«-je vagy »te«-je”.<sup>80</sup> Hogy kik pontosan ezek a szereplők, és mik pontosan a mű egyéb alkotóelemei, nos, azt nem könnyű „tűpontosan” megmondani, jöllehet a művek értelmezése során erre ismételt kísérleteket szoktunk tenni. Vagyis egyértelműen referálni akarunk arról, ami eleve többértelmű, nyilvánvalóan abból az előfeltevésből kiindulva, hogy egy metanyelvi funkcióban a két- vagy többértelműségről egyértelműen lehet beszélni. Úgy vélem, ez nem reménytelen vállalkozás, hiszen ha egy többértelmű realitásról azt az egyértelműséget állítjuk, hogy az többértelmű, akkor pontosan beszéltünk. Csak *azt* nem állíthatom érvényesen, hogy az én egyértelműsége törekvő értelmezésem beszédem témáját is egyértelművé teszi.

A pontos beszéddel azonban, érdekes módon, megteremttem önmagam konkurens értelmezését, merthogy a többértelmű valóság *nyitott* valóság, amely így lehetőséget ad más értelmezésekre is. Ezért aztán nem könnyű eldönteni, hogy egy mű miről szól, miről referál, mondhatni, több mindenről szólhat. És ha én elköteleztem magam az egyik lehetséges és szerintem pontos értelem mellett, akkor ezzel még nem zártam ki más lehetséges és ugyancsak pontos értelmezéseket. „A kettős jelentésű közleménynek megfelel a kettős adó, a kettős címzett és ezenkívül a kettős referencia.”<sup>81</sup> Ha tehát azt a kérdést tesszük fel, hogy miféle valóságról szólnak az irodalmi művek, akkor erre jó szívvel csak azt tudjuk mondani, hogy ha nem is bármiről, de erről is, meg arról is. Vagy ahogyan sok nép meséje kezdődik: *hol volt, hol nem volt*.

Jakobson jelzi, hogy ez a probléma a „grammatika költészet”<sup>82</sup> alapján nyelvészetileg is megragadható. Azt írja, hogy tárgyunk szempontjából kétféle szekvenciát tudunk megkülönböztetni, az egyikben „a »hasonlóság« az »érintkezés« fölé van rendelve”, a másikban az érintkezés a hasonlóság fölé.<sup>83</sup> A költészetben és az irodalomban a hasonlóság

<sup>78</sup> Jakobson (1969b): i. m. 245.

<sup>79</sup> Jakobson (1969b): i. m. 244.

<sup>80</sup> Jakobson (1969b): i. m. 245.

<sup>81</sup> Jakobson (1969b): i. m. 245.

<sup>82</sup> Jakobson (1969b): i. m. 251.

<sup>83</sup> Jakobson (1969b): i. m. 245.

dominál, ezért a metaforizáltság jellemzi, míg az erősen referenciális művekben, ahol pedig az érintkezés dominál, a *metonímiák* erős jelenléte figyelhető meg, jöllehet „a metonimikus szerkezetek kevésbé vannak felderítve, mint a metaforák világa”.<sup>84</sup> De még ha így is van, a metonímia is szókép, amely kettősen referál egy kettős valóságról.

A metonímia olyan alakzat ugyanis, amelyben a tartalmi érintkezés okán az egyik szót egy másik szó helyettesítheti, ennek felel meg egyébként az elnevezése is, latinul *denominatio*, azaz szófelváltás. A kapcsolat sokféle lehet: ok-okozat, elvont-konkrét, teremtő-teremtmény, ember-eszköz, cselekvő-cselekvés, tulajdonos-tulajdon, nyersanyag-termék, jelző-jelzett és így tovább. Valójában annyi metonímia képezhető, ahány kapcsolat van a dolgok között, azaz elvileg végtelen számú. Természetesen nem ugyanazt a mondatot mondjuk ki, amikor azt mondjuk, hogy „hallgat a város”, vagy „hallgatnak a városban élő emberek”. Ám egyik sem könnyen értelmezhető megállapítás, legfeljebb a „hallgató város” metonímia esetében a nehézség nyilvánvaló, de a városban élő és hallgató emberek kijelentés elemeit (város, emberek, hallgatás) se lenne egyszerű feladat pontosan megnevezni, merthogy ezek is többértelmű valóságra vonatkoznak. A metonimikus kép pusztán csak felfedi azt, amit a „szigorúan referenciális nyelv” elfedni látszik: a társadalmi valóság *léte szerint* összetett és többértelmű.

Nyilvánvalóan a többértelműség más vonatkozásban *nyitott* értelmezési formákat jelent. Fónagy Iván írja erről a problémáról Jakobson műveinek válogatójaként és szerkesztőjeként: „A költő, a tudományos nyelvhasználattól eltérően »nyitott« formákkal dolgozik; olyanokkal, mint a metafora, mely természeténél fogva sokértelmű. Ez teszi lehetővé és szükségessé, hogy évszázadok, esetleg évezredek folyamán felhalmozott elemzések sokasága ellenére, ma is lehet újat mondani a klasszikusok verseiről.”<sup>85</sup> Ez azonban szerintem egyoldalú állítás, kétszeresen is. Egyrészt, mert nincs tekintettel a metafora és a köznyelv természetére, arra, hogy az egyértelműnek tetsző szavaink tekintélyes része „megalvadt metafora”, amelynek mélyén egy rejtett metaforikus jelentés van. Ilyen legtöbb igénk, mint ezt Zsilka János (1990) elemzése kimutatta.<sup>86</sup> Másrészt az a gond, hogy Fónagy a tudományos nyelvet azonosítja a természettudomány, a matematika és a logika nyelvével, így hozva magát könnyű helyzetbe az ellentét megkonstruálása érdekében. Ugyanis a társadalomtudományok nyelve sokkal nyitottabb, mint a természettudományoké, kivéve a számokba és logikai szimbólumokba „fojtott” társadalommagyarázatokat. Az sem állja meg a helyét, hogy a tudományos munkáknak csak egyetlen jelentése van, hogy nem lehet őket újraolvasni és róluk újat mondani. A tudomány története tele van a jelentős humán és társadalomtudományi munkák újraértelmezésével. A *Társadalompoétika* is ilyenféle könyv próbál lenni.

Amikor azzal az állítással találkozunk, mégpedig elég sűrűn, hogy a tudományos nyelv egyjelentésű, az irodalmi művek nyelve pedig többjelentésű, legalábbis a kulcsszavakra vonatkozóan, akkor átgondolatlan közhellyel találkozunk. A sikeres fogalomtörténeti

<sup>84</sup> Jakobson (1969b): i. m. 251.

<sup>85</sup> Fónagy (1982): i. m. 267–268.

<sup>86</sup> Zsilka János: *Szemantika*. Budapest, Tankönyvkiadó, 1990.

kutatások éppen arról szólnak, hogy egy-egy korszak mindennapi, tudományos, politikai, művészi stb. kulcsfogalmai mennyire összetettek, sőt homályos jelentésűek, ám éppen ez a funkcióképességük alapja. Természetesen, ha a költői nyelvet s a mindennapi beszédet mikroszkopikus elemeire bontjuk,<sup>87</sup> s ezek strukturálódásának törvényszerűségeit igyekszünk feltárni, mint ezt sok elemzésében maga Jakobson és mások is tették, akkor könnyen juthatunk arra a következtetésre, hogy *van* általánosan egyértelmű jelentés és objektíve érvényes törvény még az olyan kifejezetten szubjektív szövegek esetében is, mint a költemények. Sőt maga a tudomány ilyen.

A *szándék* irányát persze nehéz vitatni. Attól azonban, hogy a tudós igyekszik minél egyértelműbben megfogalmazni állításait, az eredmény még egyáltalán nem lesz „vitathatatlanul egyértelmű”. Egyszerűen azért nem, mert nemcsak a költemény, hanem a köznapis beszéd és a tudományos szöveg is *nyitott* fogalmakkal dolgozik, jóllehet a nyitottság mértéke különböző. És a szándékok is különbözőek persze: a költő tágítani igyekszik a jelentést, a tudós szűkíteni próbálja, olykor specifikus eszközökkel. Például definíciókkal védi fogalmait az ő szándékától eltérő értelmezéstől vagy a félreértéstől. Így ad lokálisan-kontextuálisan egyetlen jelentést a szavainak, amivel aztán abszolúte nyilvánvalóvá teszi, hogy lehetséges lenne más formában és jelentésben is érteni azokat a kifejezéseket, amiket ő itt éppen ebben a leszűkített jelentésben használ.

Jakobson tesz egy számunkra fontos további distinkciót is: azt írja, hogy a tudományos értekezés domináns eleme a *referencialitás*. Ám azt is mondja, hogy ez a domináns, és nem az egyetlen funkciója. Gondolatmenetét így folytatja: mondhatjuk azt, hogy egy tudományos műnek van például esztétikuma, politikuma és erkölcsé, de ezek alá vannak rendelve a valóságbrázoló és értelmező szerepnek, hiszen benne ez a domináns elem. Ami persze sokféle módon és szinten, sőt igen különböző színvonalon valósul meg, de ha egy szövegben nem a referencialitás a domináns elem, akkor nem tudományos munkáról van szó, hanem, mondjuk, szónoklatról, politikai kiáltványról, erkölcsi tanról. Vegyük ehhez hozzá, hogy a tudomány referenciális funkciója nem akárhogyan, hanem *racionális érvelés* során érvényesül. Ahogyan költői művek esetében dominál az emotív tartalom és ennek expresszív kifejezési módja, ugyanígy dominál a tudományos értekezésekben a racionális érvelés. Vagyis nem az érzelemkifejezés, nem a misztikus tanítás vagy az akaratkinyilvánítás. A tudományos értekezés észszerű és logikus állítások, következtetések, igazolások és magyarázatok révén referál a valóságról.

Mindez a tudományos nyelvet is speciális helyzetbe hozza. „A referenciális funkció folytán a jel csupán minimális belső kapcsolatot tart fenn a jelölt tárggyal, aminek következtében a jel maga is minimális jelentőségűvé válik.”<sup>88</sup> Úgy vélem, ezen azt kell értenünk, hogy ugyanazt a tudományos fogalmat más szavakkal is ki lehet fejezni, avagy ugyanarról a valóságdarabról vagy valóságterületről tudományosan más módon is lehet igazat szólni, nem csak úgy, ahogyan egy adott kutató teszi. A tudomány dominánsan nem is azzal foglalkozik, hogy ő maga miként beszél, hanem azzal, hogy mit állít

<sup>87</sup> Fónagy (1982): i. m. 264.

<sup>88</sup> Jakobson (1982a): i. m. 20.



a valóságról. Ebben egyébként osztozik a mindennapi gondolkodással. A referenciális funkció dominanciája esetén a nyelv maga érdektelen lesz, egyszerűen nem fontos, hiszen hagyományként rendelkezésünkre áll, mint hálnak a víz; elvégezve a megfelelő tudományos iskolákat, minden további nélkül tudjuk használni.

Erre mondta Gadamer azt, hogy a nyelvnek van egy különös természete: eltűnik önmagában. Igaz ugyan, hogy emberként csak nyelvileg tudunk létezni, ám ez a tény ritkán tárgya a megnyilatkozásainknak, *többnyire nem arról beszélünk, hogy miként beszélünk*. „Aki benne él egy nyelvben – írta –, azt az az érzés tölti el, hogy a szavak, amelyeket használ, a legnagyobb mértékig megfelelnek a dolgoknak, amelyekre gondol.”<sup>89</sup> Ha tehát valaki ismeri a tudomány nyelvét, és érti azt a problémát, amelyről egy közlemény szól, akkor tárgyilag fog beszélni róla, nem pedig metanyelven, azaz nyelvről nyelvről módon, legfeljebb akkor, ha egy adott szituációban valamilyen súlyos értelmezési probléma merül fel. Vagyis: „Az értelmező fogalmak mint olyanok a megértésben egyáltalán nem válnak tematikussá. Ellenkezőleg: az a rendeltetésük, hogy eltűnjenek amögött, amit értelmezve megszólaltatnak.”<sup>90</sup> Miközben persze a nyelvnek, jóllehet eltűnésre hivatott, valamilyen módon mégiscsak meg kell mutatkoznia. A tudományban is, ami azt jelenti, hogy létezik a tudomány poétikája.

<sup>89</sup> Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Osiris, 2003. 446.

<sup>90</sup> Gadamer (2003): i. m. 441.

## II. fejezet

### Roland Barthes: Strukturális szemléletű és kívül

#### 1. A társadalmi elkötelezettség nyelvi alapja

Roland Barthes (1915–1980) rendkívül sokoldalú tudós volt, aki egyaránt foglalkozott nyelvészeti, irodalmi és társadalmi kérdésekkel.<sup>91</sup> Sokan őt tartják a francia strukturális szemléletű atyjának, jóllehet a strukturális szemléletet korántsem olyan rigorózusan értelmezte, mint ezt például Ferdinand de Saussure tette a *langue* esetében. Felfogásának kiindulópontja nem egy kvázi mozdulatlan struktúra, amit aztán időbeli változásnak vet alá, hanem a *strukturális aktivitás*, ami oly mértékig kitágítja a struktúra fogalmát, hogy abba elvileg belefér minden differenciált emberi tevékenység és produktum.

Témánk szempontjából munkáinak egy részét különösen figyelemreméltóvá teszi, hogy miközben jelentős az irodalomtudományi munkássága, a verbális műalkotások tanulmányozásának lehetőségeit kitágította egy általános írás- vagy szövegértelmezés felé, mintegy ezek részeként fogva fel az irodalmi műveket. Már első jelentős irodalomtudományi munkájában (*Az írás nulla foka*, 1953) felváltja a *mi az irodalom* kérdést a *mi az írás* kérdése, hogy aztán később határozottan és kategoriálisan elkülönítse egymástól a művet és a szöveget, egyben egy új vizsgálati tárgyat jelöljön meg: ez a szöveg (*A műtől a szöveg felé*, 1971). Ez számunkra azért is fontos, mert a szöveg *közös* pontja a mindennapi megnyilatkozásoknak, a verbális műalkotásoknak és a tudományos munkáknak, ezért nem minden tanulság nélküli az, amit Barthes a nyelvről mint szövegről – az irodalmi szövegről is – írt.

Ebben a fejezetben három nagyobb témakört vizsgálunk meg munkássága kapcsán. Először az elkötelezettség problémáját, két részletben. Barthes ezt a jól ismert politikai és tudományos témát, szokatlan módon, a nyelvhez és a szöveghez kapcsolja. Egyrészt ennek az általános vonatkozásait nézzük meg, másrészt azt, hogy miként specifikálja ezt a politikai nyelvezetre. Másodsor azt a sokat vitatott kérdést vizsgáljuk fel, hogy milyen módon és mértékben volt strukturális szemléletű Roland Barthes, azaz hogy értette ő a strukturális szemléletű attitűdöt. Harmadsor azt nézzük meg, hogy miként választotta szét a művet és a szöveget, azaz hogyan tette a verbális műalkotásokat egy olyan szöveg részévé, amelybe már a tudományos szövegek is beleférnek. Ezt követően külön fejezetben vizsgáljuk meg híres könyvének, az *S/Z* (1970) címűnek témánk szempontjából különösen fontos megállapításait.

A művelt és tudós ember számára mindig is alapvető kérdés, hogy írásai révén vajon mi vagy kik mellett kötelezi el magát. Ez a probléma Barthes-ot is foglalkoztatja, főleg pályája elején, ő azonban a kérdést másként értelmezi, mint ezt kortársai teszik. Úgy véli,

<sup>91</sup> Lásd Angyalosi Gergely: *Roland Barthes, a semleges próféta*. Budapest, Osiris, 1996.



hogy az elköteleződés alapvetően nem egyik vagy másik ideológia, esetleg valamelyik párt melletti kiállást jelenti, hanem saját tudományos magatartásának és munkásságának lényegére irányuló kérdés. Könnyen adódó vulgárszociológiai elképzelés, véli, egy kiválasztott csoport képviselője vagy a befogadó szája íze szerint megítélni az írást. Mint monográfiája írja: „Nála a társadalmi állásfoglalás azonos a nyelv lényegének felismerésével.”<sup>92</sup> Ez pedig minden látszat ellenére sokkal *erőteljesebb és radikálisabb* elköteleződés, mint egy könnyen adódó eseti állásfoglalás az ideológiai harcokban és a pártküzdelmekben. Ez pedig elsődlegesen a nyelv (a beszéd és az írás) jelentősége melletti *lételméleti* elkötelezettség, amely Barthes szerint nemcsak egy új társadalomszemlélet alapja lehet, hanem egyben a kutató személyes programja is, aminek a célját önmagára vonatkoztatva így fogalmazta meg: „én egész valómmal át akarom élni korunk ellentmondását”.<sup>93</sup> Tekinthejtük ezt elsődleges vagy alapvető elköteleződésnek. Ezért is állítja Barthes, hogy a nyelvválasztás, azaz *az általunk használt beszédmód és az írásmód a mi legalapvetőbb elköteleződésünk*. Olyannyira alapvető és fontos ez, hogy nem is reflektálunk rá, valami olyasmiként fogjuk fel, mint a levegőt: léte evidens és természetes.

Jóllehet még bárminek a megírása előtt adott számunkra a történelem adott szintje és állapota, de ez nem determinálja az író embert, hanem a lehetőségek adott körét és horizontját kínálja fel számára, hangsúlyozza Barthes. Ebből kell választania, ami alapvetően valamilyen beszéd- és írásmód megválasztása. Itt egyetlen szükségszerűség létezik csupán, maga a választás aktusa. Barthes meggyőződése, hogy ez belső tudati aktus, ennek következtében az írás nem semleges tevékenység, hanem „morális aktus is, a teljes embert mozgósító egzisztenciális döntés”.<sup>94</sup> Ebben rejlik az író-ember felelőssége. Megőrzi példaképe, Sartre attitűdjét az elköteleződésről, de áthelyezi egy másik síkra, a nyelvre. Az esetleges látszat ellenére Barthes ezzel a tettel „nemhogy feloldozta volna az író a szociális felelősségvállalás alól, vagy legalábbis függetlenítette volna tőle; éppen ellenkezőleg: az írói praxis legbelsőbb, a nyelv létével legszorosabban összefüggő bugyrában mutatta fel a felelősségvállalás elkerülhetetlenségét”.<sup>95</sup> Ezzel a gesztussal Barthes egyben kihúzta az ideológiakritika méregfogát is. Ugyanis „ha mindenki azonnal állást foglal, amint tollat vesz a kezébe (tehát *morálisan is megítélhetővé válik*, nem mint személy, hanem mint az írást létrehozó és az írás által létrehozott szubjektum), akkor szükségtelen és értelmetlen valamiféle közvetlen, a műben mintegy beépített társadalmi vagy politikai állásfoglalást várni tőle”.<sup>96</sup> Ezzel együtt is az írás „a társadalmi meghatározottság és az egyéni szabadság kényes egyensúlya”.<sup>97</sup>

De hogyan lehet realizálni ilyen elsöre igen általánosnak és absztraktnak tűnő programot? Mindenekelőtt úgy, hangsúlyozza Barthes, hogy nem valamilyen tartalom mellett vagy ellene érvelünk, hanem figyelünk érveink *formájára* is, amit ő hol stílusnak, hol

<sup>92</sup> Angyalosi (1996): i. m. 16.

<sup>93</sup> Roland Barthes: *Mitológiák*. Ford. Ádám Péter. Budapest, Európa, 1983. 7.

<sup>94</sup> Angyalosi (1996): i. m. 33.

<sup>95</sup> Angyalosi (1996): i. m. 34.

<sup>96</sup> Angyalosi (1996): i. m. 34–35.

<sup>97</sup> Angyalosi (1996): i. m. 20.

beszéd- és írásmódnak nevez. A forma és a mód pedig a *mit* mondunk helyett a *hogyan* beszélünk kérdést állítja a középpontba, vagyis gondolataink nyelvi formáltságát. Ezzel a gesztussal kerül egyébként a strukturalista felfogás közelébe. A nyelvi formáltság jelentőségének elismerése pedig azt jelenti, hogy megkezdjük *lehetőségeink* minél teljesebb ki- és felhasználását, legyen ez a nyelv köznapi beszéd, verbális művészet vagy éppen politikai beszédmód. Ha kizárólag tartalmi kérdésekről beszélünk és vitatkozunk, és a formát nem tartjuk fontosnak, akkor bezárjuk magunkat az elsődleges és közvetlen jelentések börtönébe, állítja. Észre kell vennünk, írja Barthes, hogy a denotált jelentések mellett beszédünkben mindig van valami más is, nemcsak az, hogy milyen a valóság, s erről igazat állítunk-e, netalán elhazudjuk vagy eltitkoljuk igaznak tartott ismeretünket. Ez a másvalami először is az a tény, hogy a valóság birtokba vétele mindig *a nyelv segítségével* történik. Barthes intenciója szerint bármely tudós ember számára ennek az elfogadása jelenti az elsődleges és egyben alapvető elkötelezettséget. Másodszor, annak felismeréséről van szó, hogy a jelentések mindig összetettek, ezért az elsődleges értelem mellett mindig vannak további jelentések beszédünkben és szövegünkben.

Mindez magára a tudós-kutatóra is vonatkozik. A *Mitológiák* előszavában írja Barthes: „a mítosz nyelv.”<sup>98</sup> Ez a tudósi magatartás azonban nemcsak a konkrét mítoszok jobb megértését segíti elő, hanem magára a tudósra is súlyos kötelezettséget ró. Ez a kötelezettség az *önreflexió*, hiszen a mítoszokról szóló tudományos beszéd is nyelv, ezért fel kell tenni azt a kérdést: „vajon a mitológusnak is megvan a maga mitológiája?”<sup>99</sup> A nyelv és valóság radikális kettéválasztása és a nyelv észre nem vevése és eljelentéktelenítése esetén ez a probléma igen egyszerűen elintézhető: a nyelvbirtokosok referálnak birtokuk tárgyára, a valóságra, és csak annyi közöttük a különbség, hogy tárgyilagosan vagy szubjektíve, jól vagy rosszul teszik-e ezt. Barthes erről másként gondolkodik: „nem tudom elfogadni azt a hagyományos elképzelést, amely élesen megkülönbözteti egymástól a tudós objektivitását és az író szubjektivitását, mintha az egyik »elhivatottsággal«, a másik »szabadsággal« volna megáldva.”<sup>100</sup> Ugyanis az efféle korlátozott értelmű kettősség „csak arra jó, hogy elsinkófálja vagy szublimálja helyzetük korlátait”.<sup>101</sup>

A nyelvi elkötelezettség éppen arról szól, hogy ne elégedjünk meg felszínes differenciákkal és jól hangzó dichotómiákkal. Ehelyett próbáljuk olyan alaposan, ahogyan erre képesek vagyunk, feltárni saját *valóságunk összetettségét, jelentésadásaink rétegzettségét és bonyolultságát*. Például ne tegyünk úgy, mintha mi magunk, tudós emberek nem lennénk benne ebben a nyelvi valóságban, ne vonuljunk újra és újra fedezékbe saját kérdéseink nyilai elől, ne sinkófáljuk el helyzetünk korlátait. Vagyis legyünk önreflexívek; jelezzük megállapításaink érvényességének határait, nyissunk utat más értelmezések előtt, vagy éppen mutassuk be előfeltevéseinket. Az irodalomra Barthes ezt olyan módon vonatkoztatja, hogy szerinte az irodalmi alkotás attól lesz az, ami, hogy jelzi önmaga

<sup>98</sup> Barthes (1983): i. m. 6.

<sup>99</sup> Barthes (1983): i. m. 6.

<sup>100</sup> Barthes (1983): i. m. 6.

<sup>101</sup> Barthes (1983): i. m. 6–7.

irodalmisságát. A tudós pedig attól tudós, hogy nem érdektelenségbe burkolja vagy elrejtí önmaga tudományos nyelvi valóságát, hanem *megmutatja* benne magát.

Kérdés azonban az, hogy miként értelmezi Barthes ezt a tudósi létet befolyásoló nyelvet. Felfogására először is jellemző „a nyelv instrumentalista felfogásának ingerült elutasítása. Ezen a ponton pályája során véleménye sohasem módosult: a nyelv számára sohasem redukálódott a kommunikáció eszközévé.”<sup>102</sup> Nem mintha tagadta volna a kommunikáció fontosságát, azt viszont határozottan állította, hogy a sikeres és sikertelen kommunikációra redukált nyelvértelmezés csak egy aspektusát veszi figyelembe a nyelvnek, és nem is a legfontosabbat. Ez leginkább csak a nyelv ontológiai státusának egyik jelzése, annak ugyanis, hogy a nyelv a társadalmi emberi létezés éltető és közvetítő közege, amit ezért minden szinten figyelembe kell venni, a tudományban, a művészetben és a mindennapi életben is.

Ebből a tényből Barthes szerint elsőrendűen a választás lehetősége következik a mindennapi ember, a tudós és az író számára is. Ezért aztán, amikor az író kiválasztja azt a nyelvet, amelyen ír, egyben elkötelezettséget is választ, tehát morális döntést hoz. Ez „a forma morálja, a társadalmi terület kiválasztása, amely területre az író telepíteni kívánja nyelvezete természetét. De ez a társadalmi terület nem igazán fogyasztói terület. Nem arról van szó, hogy az író kiválasztaná a társadalmi csoportot, amelynek írni fog: az író nagyon jól tudja (hacsak nem forradalomra számít), hogy mindig csak ugyanarról a társadalomról lehet szó. Az író lelkiismerete szerint, nem pedig hatékonysági alapon választ. Írásmódja az irodalom elgondolásának egy lehetséges módja.”<sup>103</sup> Ezek a választások és írásmódok természetesen történelmileg változnak, és nem is lehet akármit megtenni. „[V]alamely írásmód választása, majd felelőssége bizonyos szabadságot jelöl ki, ám e szabadságnak nem azonosak a határai a történelem különféle pillanataiban”, mégpedig azon egyszerű oknál fogva, mert „a történelem mindig és mindenekelőtt a választással és e választás határaival azonos”.<sup>104</sup> És ez nemcsak az írókra vonatkozik. Verbális megnyilatkozásával mindenki társadalmi valóságot választ, a tudós is, akár akarja és tudja ezt, akár nem.

## 2. Politikai beszédmódok: választás és elköteleződés

A keretek vagy horizontok alapján Barthes-nál kettős tettel találkozunk; minden választás egyben elköteleződés a választott tárgy mellett. A két kifejezés szorosan összetartozik: a választás az aktust, az elkötelezés a magatartást nevezi meg. Az első választás az, amit Barthes „a társadalmi terület kiválasztásának” nevez,<sup>105</sup> illetve a hozzá tartozó tevékenységi mód melletti elköteleződésnek. *Az írás nulla foka* című munkájában

<sup>102</sup> Angyalosi (1996): i. m. 19.

<sup>103</sup> Roland Barthes: *Az írás nulla foka*. Ford. Romhányi Török Gábor. In Roland Barthes: *A szöveg öröme. Irodalomelméleti írások*. Budapest, Osiris, 1996c. 11.

<sup>104</sup> Barthes (1996c): i. m. 12.

<sup>105</sup> Barthes (1996c): i. m. 11.

a következő területeket nevezi meg: politikai, művészi, tudományos, mindennapi-polgári valóság, illetve ezen típusú tevékenységek melletti elköteleződés, amelyek persze egyben beszédmodok, írásmódok is. A második választás már ezen az alapvető írásmódon *belüli* további differenciálás. Így különbözteti meg például a verbális művészeteken belül a prózai és a költői írásmódot, a politikai írásmódon belül pedig a forradalmi és a restaurációs írásmódot. És vélhetően van egy harmadik szintje is az írásmódok tagolódásának: ez a konkrét megnyilatkozások egyedi jellegében ölt testet, jöllehet Barthes ezt nem vizsgálja. Nyilvánvaló ugyanis, hogy bárki rá jellemző módon ír verset, fogalmaz meg egy politikai felhívást, ír meg egy tudományos dolgozatot.

Példaként Barthes-nak a politikai írásmódról adott elemzését nézzük meg. Ez az egyik választott beszédmod a művészi, a mindennapi-polgári és a tudományos nyelvezet mellett. A következőképpen helyezi el a politikai írásmódot a nyelvi megnyilvánulások valóságában: „Minden írásmódban egy tárgy kétértelműségével találkozunk: e tárgy nyelvezet, ám ugyanakkor kényszer: az írás mélyén a nyelvezettől idegen »körülmenyek« találjuk szembe magunkat, amely olyan, mintha a nyelvezethez már nem tartozó szándék pillantása volna. E pillantás lehet a nyelvre magára irányuló szenvedély, mint az irodalmi írásmódban; valamely szankció fenyegetése is lehet, mint a politikai írásmódban: az írásnak itt az a feladata, hogy a cselekvések realitását a célok idealitásához kapcsolja.”<sup>106</sup> Ennek következtében a politikai írásmód „finom kétértelműsége folytán tartalmazza mind a hatalom létét, mind pedig annak látszatát, tehát olyannak látszik, amilyen, és ugyanakkor olyannak, amilyennek mutatni szeretné magát”.<sup>107</sup>

A hatalom szándéka és árnyéka nyomán így lesz a politikai nyelv alapvetően *értékelő* írásmód, „amelyben a tény az értékeléstől elválasztó távolságot a szó terén belül megszüntetik: a szó leírás és egyben ítélet lesz. A szó alibi lesz (azaz valami más, valaminek az igazolása).” Ilyesmi persze az irodalmi nyelvezetben is van: „Mindez az irodalmi írásmódokra is igaz, amelyben a jelek egységét minduntalan befolyásolják a nyelven inneni és a nyelven túli zónák.”<sup>108</sup> Az író számára rendelkezésre álló választás második szintje pedig az, hogy a politikai írásmódon *belül* konkrétan *milyen politikai* írásmódban szólal meg. Barthes ennek négy lehetséges típusát írja le: forradalmi, restaurációs, marxista és értelmiségi beszédmod.

A *forradalmi* írásmódot (1) a nagy francia forradalom kapcsán mutatja be; alapvetően dekoratív, dagályos, színpadias megnyilvánulási módnak látja. Mindez a helyzettel függött össze. A forradalom kivételes élethelyzet: „felfordul” az egész világ, az emberek gyilkolnak, és tömeges a halál. Ezért is „a francia forradalmi írásmód [...] véres joggyakorlatot vagy morális igazolást alapozott meg”.<sup>109</sup> Ennek eszköze színpadias fokozás, az eltúlzás volt, ami a forradalom későbbi szakaszában elveszti érvényességét, hiszen itt „a vérpadot [...] hétköznapivá” tették.<sup>110</sup> A forradalmi írás- és beszédmodot ezért a maga

<sup>106</sup> Barthes (1996c): i. m. 13–14.

<sup>107</sup> Barthes (1996c): i. m. 16.

<sup>108</sup> Barthes (1996c): i. m. 14.

<sup>109</sup> Barthes (1996c): i. m. 15.

<sup>110</sup> Barthes (1996c): i. m. 14.

történelmi kontextusában kell látni, hiszen „ami ma dagályosnak tűnik, az akkoriban a valóság mérhető formája volt”.<sup>111</sup> Vagyis ez a színpadias és dagályos forradalmi beszéd roppant *pontos* volt: „nyelvezet sohasem volt még valószínűtlenebb és kevésbé csalóka. Ez az emfázis nem csupán a drámára méretezett forma volt, hanem maga a dráma tudata is.”<sup>112</sup> Így volt képes a forradalmi beszéd „az egész eljövendő eszméjét megtermékenyítő mitikus esemény” lenni.<sup>113</sup>

*A restauráció vagy a rend* írásmódja (2) a forradalmi beszéd ellenpólusa. Egy olyan helyzet megalapozását szolgálja, amelyben a fennálló viszonyok és állapotok, a hatalmi struktúra mozdulatlanok tűnik, illetve az uralkodó erők változatlanok akarják ezt láttatni. „Ez az írásmód [...] az összes tekintélyelvű rendszerre jellemző. Ezért rendőri írásmódnak is nevezik.”<sup>114</sup> Hiányoznak belőle az érzelmek; itt minden szürke és közönséges, bürokratikusán túlbonyolított. Szemantikailag alapvető jellemzője, írja Barthes, a negatív jelenségek jelentéstani eliminálása. Az elnyomást, a kiszolgáltatottságot és a szegénységet úgy mutatják be, mintha ez a világ természetes rendjéből eredő büntetés lenne. A sztrájkoló munkás kommunista, a sztrájk törő családjaért felelős nyugodt ember. A szolgálalkú bírót hivatástudat és atyai éberség vezérli, és így tovább. Barthes az *Afrikai nyelvtan* (1956) című írásában a gyarmati elnyomás szókészletének tíz alapszavát tekinti át ebből a szempontból: *banda, becsület, háború, isten, meghasonlás, misszió, népességpolitika, sors, szociális*. Mit írja, olyan nyelv ez, hogy „benne a szó vagy semmilyen, vagy ellenétes viszonyban van a tartalmával. Kozmetikai írásnak is nevezhetnénk, mivel az a célja, hogy a tényeket a nyelv lárvájával vagy, ha úgy tetszik, a nyelv elégséges jelével fedje le.”<sup>115</sup>

*A marxista* írásmódot (3) Barthes szerint az jellemzi, hogy eredetileg a megismerés nyelvezete volt, mint ez Marx műveiben jól tetten érhető, majd fokozatosan a politikai cselekvés nyelvezetévé vált. Mint írja, a marxizmust „eredetileg a megismerés nyelvezeteként határozták meg; az írásmód itt egyértelmű”, mert egy egységes valóság kohéziójának fenntartására szolgál.<sup>116</sup> Ennek megfelelően specifikus írásmódja „egy különleges és funkcionális lexikából, egyfajta technikai szókészletből” ered, ugyanis a marxizmusban „a szókészlet azonossága teszi lehetővé, hogy ez az írásmód szilárd magyarázatokkal és megbízható módszerrel szolgáljon; a marxizmus nyelvezete csak legvégső stádiumában kapcsolódik a tisztán politikai viselkedéshez”.<sup>117</sup> Van persze különbség itt is. Alapvetően más az írásmód Marxnál, Engelsnél, Leninnél és Sztálinnál, de akár Trockijnál is. Sőt létezik itt egy taktikai írásmód is, ilyen a francia kommunistáké. Ők a munkásosztályt a néppel és a derék emberekkel helyettesítik, szándékosan kétértelműen használják a béke, a szabadság és a demokrácia kifejezéseket.

<sup>111</sup> Barthes (1996c): i. m. 15.

<sup>112</sup> Barthes (1996c): i. m. 14–15.

<sup>113</sup> Barthes (1996c): i. m. 15.

<sup>114</sup> Barthes (1996c): i. m. 16–17.

<sup>115</sup> Roland Barthes: *Afrikai nyelvtan*. Ford. Kelemen János. In Roland Barthes: *Válogatott írások*. Budapest, Európa, 1976. 93.

<sup>116</sup> Barthes (1996c): i. m. 15.

<sup>117</sup> Barthes (1996c): i. m. 15.

Az *értelmiségi* írásmód (4) úgy jött létre, írja Barthes, hogy „összekeveredett” egymással az író és a politikus. Az értelmiségi szerinte félig író, félig káder, sőt „az értelmiségi félresikerült író csupán”. Amikor közéleti-politikai kérdésekben az értelmiségi megszólal, akkor használ ugyan szépírói eszközöket, de alapvetően politikusként viselkedik, érveljen bármi ellen vagy mellett. Jellegzetessége, hogy miközben kifejezetten pártos és ideologikus álláspontot képvisel, elhárítja magától a pártosságot, hiszen tartalmilag tekintve a nép, a nemzet, a haza, az emberiség vagy az igazság, a tisztesség nevében nyilatkozik meg, amely túl van a pártküzdelmek világán. Ezt Barthes nem elkötelezettségnek tartja, hanem *csatlakozásnak*. Ez esetben arról van szó, hogy a csatlakozó személy „megtakarítja magának a választás összes premisszáját, annak okait ismerni véli és magáénak vallja”. A szervezet és a hely szabja meg, legfeljebb árnyalhatok, hogy miként beszél, hiszen ott mindenki ezt a nyelvet beszéli: „az írásmód olyasmis lesz itt, mint mondjuk az aláírás.”<sup>118</sup> Úgy vélem, hogy itt Barthes az újságírói, a politikusi és az értelmiségi nyelv összetalálkozását jelöli meg, amelyben valójában mindenki párt-harcos, még ha rejtegetik is ennek „lidércnyomásos” természetét.

Minden politikai írásmód alapvető strukturáló jegye, hangsúlyozza Barthes, hogy dominál benne az értékelés, már a dolgok megnevezése, vagyis a *szavak* szintjén is. Általában nincs kimondva az, hogy mit tartanak értékesnek vagy értéktelennek, hiszen az értékelő mondatot vagy szöveget vitatni lehet. Az értékelés *elrejtése* ugyanis sokkal hatásosabbá teszi a beszédet, mint a nyílt kimondása. A politikai beszéd igazán hatásosan olyan módon értékelvű, saját értékei mentén persze, hogy eleve értékelő szavakat használ, de olyan módon, hogy azok a dolgok evidens és leíró megnevezéseinek tűnjenek, így alig merül fel, hogy másként is lehetne a dolgokat hívni és elgondolni. Ez a politikai nyelv jól működő csapdája. Ilyen például nemcsak a gyarmatosítás nyelve, hanem a cselekvési programmá változtatott marxizmus is. Marx írásmódja még általában kifejtő jellegű, ám „a diadalmas sztálini írásmódot” már „teljességgel elárasztotta” az értékelő nyelvezet.<sup>119</sup> Megfigyelhető, hogy „bizonyos formálisan azonos fogalmakat, amelyeket a semleges szóhasználat nem jelölne kétszer, az érték segítségével kétfelé választottak, s mindkét oldalon más nevet adtak; például a »kozmpopolitizmus« az »internacionalizmus« negatív neve”.<sup>120</sup> Vagy azt mondják például, hogy „ez és ez a bűnöző [egyén] az állam érdekeire ártalmas tevékenységet fejt ki; ami annyit tesz, hogy bűnöző az az ember, aki bűnt követ el”. Ez egy valóságos tautológia.<sup>121</sup> Egy ilyen értelmezés és definiálás „már nem igyekszik megalapozni a tények marxista magyarázatát, vagy a tettek forradalmi racionalitását, hanem eleve megítélt formában adja vissza a valóságot, a kárhoztató ítélet közvetlen olvasatát biztosítva”.<sup>122</sup> Ennek megfelelően „a sztálini univerzumban, ahol

<sup>118</sup> Barthes (1996c): i. m. 17.

<sup>119</sup> Barthes (1996c): i. m. 15.

<sup>120</sup> Barthes (1996c): i. m. 15.

<sup>121</sup> Barthes (1996c): i. m. 15.

<sup>122</sup> Barthes (1996c): i. m. 15.



a *definíció*, vagyis a Jó és a Rossz szétválasztása uralkodik az egész nyelvezeten, már nincsen szó érték nélkül”.<sup>123</sup>

Külön figyelemre méltó ebben a megjegyzésben a definíció szó használata. Barthes szerint ugyanis a definiálás során szétválasztunk egymástól dolgokat, sőt azt is állítja, hogy definíció révén nem egyszerűen az identikust a nem identikustól különítjük el, hanem az igazat a tévestől, a jót a rossztól, a hasznosat a károstól, az erkölcsöt az erkölcstelentől és így tovább. A definíció ugyanis körülhatárol egy tárgyterületet, és szembeállító módon elválasztja mindentől, ami nem ez. Ám azonosíthatok valamit úgy is, hogy felsorolom a tulajdonságait, elmesélem a kialakulásának a történetét, számba veszem a kapcsolódásait. Ezek nem határokat jelölnek, hanem csomópontokat, amelyeknek a szélei elmosódtak és bizonytalanok; ilyen módokon tehát *nyitott* identitást adunk meg. Az értékelő jellegű logikai definíció ezzel szemben úgy azonosít valamit, hogy kizár minden más területet és értelmezést. A hangsúly itt azon van, ami más, ami nem az azonosított dologhoz tartozik. Kivétel ez alól az a gesztus, amikor maga a megnyilatkozó nyíltan és egyértelműen *saját fogalomhasználatáról* beszél, azaz azt mondja meg, hogy bizonyos fogalmakat, általában kulcsfogalmakat, milyen jelentésben használ. Egy ilyen öndefiníció korlátozás ugyan, de a pontos beszédet szolgálja, ráadásul még vitatható is, hiszen az adott kifejezést lehet másként is érteni és használni.

### 3. *Strukturalizmus és aktivitás*

A hatvanas évek közepén Roland Barthes írt egy tanulmányt *A strukturalista aktivitás* (1964) címmel. Ezt azzal a gondolattal indítja, hogy „a strukturalizmus se nem iskola, se nem mozgalom”. A szó használata legalábbis ezt bizonyítja. Mint írja: „*Struktúra*: csak egy szó ez, egy már régi, manapság igen köznapivá vált (anatómiai és nyelvészeti eredetű) fogalom: minden társadalomtudományi ág igen nagy mértékben igénybe veszi, és a szó alkalmazása nem jellemezhet senkit, hiszen eltérő jelentéssel használják.” A kifejezés olyasmit jelent, hogy valami részekből áll, s ezeket viszonyok kapcsolják össze, vagyis ez így igen általános tudást jelent csak, amit különböző tartalmakkal szoktak feltölteni. Specifikálni persze lehet, s ehhez Barthes-nak van egy praktikus javaslata: „figyeljék meg, ki alkalmazza a *jelölő és jelölt, szinkronia és diakronia* jelentéspárokat, és felfedezik a strukturalista látásmódot.” Az első pár azért fontos, mert a kifejezés a strukturalizmus nyelvészeti eredetére utal, a második azért, mert ez „a történelmi fogalom bizonyos revízióját látszik magában foglalni”.<sup>124</sup>

Nem szabad tehát a kifejezést leszűkíteni „intellektuális metalingvisztikára” vagy elvont „tudományos gondolatra” – javasolja Barthes, ugyanis „vannak írók, festők, zenészek, akiknek a szemében a struktúra *gyakorlati alkalmazása* (és nem csupán annak

<sup>123</sup> Barthes (1996c): i. m. 15–16.

<sup>124</sup> Roland Barthes: A strukturalista aktivitás. Ford. Jávori Jenő. *Helikon Világirodalmi Figyelő*, 14. (1968), 1. 101. (*A fordítást néhány helyen korrigáltam: Sz. M.*)

az elve) egy megkülönböztetési kísérletre emlékeztet, és hogy bizonyos analitikusokat és alkotókat egyaránt *strukturális embereknek* nevezhetnénk”.<sup>125</sup> Ezeket az embereket „képzetük vagy még inkább a *képzeletük* jellemez”,<sup>126</sup> vagyis az a mód, ahogyan elgondolják és kifejezik a struktúrát, mégpedig produktumaik révén, alkotásaik által, mondhatni a gyakorlati-mindennapi életben. Lehet persze a struktúrát igen bonyolult *stabil* szerkezetként elgondolni, mint teszi ezt például a strukturalista metalingvisztika a nyelv, az anatómia az emberi csontváz vagy a jogtudomány az államszervezet esetében. A strukturalizmus azonban nem a dolgok „végső rendjét” keresi, hanem *látásmódot* érvényesít, mint Barthes írja. Vagyis eleve valamilyen aktivitás megjelenése: „a strukturalizmus lényegénél fogva aktivitás, vagyis egy bizonyos számú szellemi művelet szabályszerű egymásutánja.”<sup>127</sup> Láthattuk, Roman Jakobson szintén aktivitásnak tekintette a strukturalizmust.

Mi lehet a célja egy ilyen strukturalista aktivitásnak? – teszi fel a kérdést Barthes, legyen ez az aktivitás „elmélkedő vagy költőies”. A célja mindig az, hogy „rekonstruáljon egy »tárgyat«, hogy e rekonstrukcióban kifejezésre juttassa e tárgy működésének szabályait (»funkcióit«)”. Nyilvánvaló tehát, hogy szó sincs itt a realitás eredeti impressziójáról vagy az érzékekben feltáruló „tiszta valóság” felmutatásáról, amelynek a létezése sehogy másként nem lehetséges. A strukturalista aktivitás egy *elgondolt* valóságot mutat be, Barthes megfogalmazása szerint, a struktúra „lényegében *látszata* a tárgynak”, jóllehet olyan látszata, amely valami fontosat képes megmutatni belőle. Mivelhogy az utánzat olyasmit tár fel, „ami láthatatlan, vagy ha tetszik, felfoghatatlan maradt a természeti tárgyban”. Pontosabban minden evidens módon adódó természeti, társadalmi és emberi „tárgyban”.<sup>128</sup>

Ez a közvetlenül nem érzékelt, de valóságosnak elgondolt valóság azonban nemcsak egy rejtett realitás feltárása, hanem egyben egy *új, konstruált* valóság is. *A strukturalista aktivitás ugyanis azt jelenti, hogy az ember a valóságot „részeire bontja, aztán újra összeállítja”.* Vagyis ez egy alkotó-teremtő tevékenység, és a legkevésbé „realista tükrözés”, amiből állítólag illendő kivonni az emberi aktivitást. Ez sokkal inkább az érzékelt-megtapasztalt „világ valódi újjáalkotása, amely az elsőhöz hasonlít, nem azért, hogy másolja, hanem hogy érthetővé tegye”. A tevékenységnek ezért is két tárgya van: az *érezkelt* és az *elgondolt* valóság. Az elgondolt valósággal pedig olyan új dolog jön létre, amely egyrészt korábban nem létezett, másrészt az ember ehhez *hozzátesz* valamit, ami eredetileg nem létezett, legalábbis struktúraként. Ahogy Barthes írja: a strukturalista aktivitás nyomán előálló új tárgyban van egy „hozzáadott értelem, és ennek a hozzáadott értelemnek antropológiai értéke van”. Benne van ugyanis az ember tudása, tapasztalata, történeti-társadalmi szituáltsága, kényszere és szabadsága, érzelme és célja. Ennek következtében nincs jelentősége annak, hogy „az első tárgy a társadalmi valóságból vagy

<sup>125</sup> Barthes (1968): i. m. 101.

<sup>126</sup> Barthes (1968): i. m. 102.

<sup>127</sup> Barthes (1968): i. m. 102.

<sup>128</sup> Barthes (1968): i. m. 102.



a képzelt valóságból van-e kiemelve, ez kevésbé érdekes: nem az utánzott tárgy természete határozza meg a művészetet (minden realizmusnak mégis makacs előítélete ez), hanem az, amit az ember tesz hozzá, amikor rekonstruálja”. És ez az állítás nyilván vonatkozik a társadalomtudományokra is. Ezért is mondhatja Barthes, hogy „nincs semmiféle gyakorlati különbség a tudományos strukturalizmus és az irodalom, általában a művészet között: egyik sem a szubsztanciák (miként a realistának nevezett művészetben), hanem a funkciók analógiájára (amit Lévi-Strauss *homológiának* mond) alapozott mimesis birodalmába tartozik”.<sup>129</sup>

Így kerül a strukturalista tevékenység középpontjába *a forma és a technika*, szemben a tartalommal, a hogyan tehát, szemben a mittel. A gyakori vádaskodások ellenére, írja Barthes, „a strukturalizmus nem vonja ki a világból a történelmet: arra törekszik, hogy ne csupán a tartalmakat kapcsolja hozzá (ezt ezerszer megtette), hanem a formákat is, ne csak az anyagot, hanem az értelmet is, ne csak az ideológiát, hanem az esztétikát is”.<sup>130</sup> De ha ez így van, és ha ezen van a hangsúly, akkor a következő kérdés az, hogy miként, milyen technikával vagy eljárással konstruálja meg a strukturalista saját strukturált tárgyát, hogyan hozza létre saját művészi és tudományos strukturalista produktumát. Barthes szerint itt kétféle eljárást tudunk megkülönböztetni. Az első a „szétdarabolás”, amely a készen talált első tárgyra vonatkozik, a második az „elrendezés” művelete, amely révén az ember a létrehozott egységekből másodlagos tárgyat, új realitást, vagyis kompozíciót alkot.<sup>131</sup>

A *szétdarabolás* (1) az egyik legfontosabb és legizgalmasabb szellemi tevékenység: nem könnyű ugyanis jellemző és adekvát részeket beazonosítani egyetlen tárgy esetében sem. „Szétdarabolni az első tárgyat [...] annyi, mint megtalálni benne a mozgékony részeket, amelyeknek differenciális helyzete bizonyos értelmet szül; a részleteknek nincs önmagában értelme, de ugyanakkor olyan, hogy a külső alakjában alkalmazott legkisebb változás az egység megváltozását idézi elő.”<sup>132</sup> Vagyis amikor valamely egésznek a részeit keresem, akkor ezeknek a részeknek kettősen is értelmet kell hordozniuk: egyrészt önmagukban is beazonosítható módon, másrészt az értelmeknek az egészre is kell vonatkozniuk, vagyis már előzetesen és hipotetikusán tudnom kell valamit arról a konstrukcióról, amelyhez taroznak. Ismert kategóriával kifejezve ez a hermeneutikai kör egyik esete, amelyben előfeltevésként a részt az egész, az egészet pedig a részek felől értelmezzük.

Ezek a részek és darabolt egységek azonban nem szabadon lebegő monászok, ezért nem önmagukban bírnak jelentéssel, és nem is csak az egészhez való konstruált viszonyuk révén, hanem – mint Barthes hangsúlyozza a saussure-i jelfogalomhoz kapcsolódva – *határaik* révén. Azaz „csak határaik által bírnak jelentéshordozó léttel: azon határok által, amelyek őket elválasztják a beszéd többi aktuális egységeitől [...], és azok

<sup>129</sup> Barthes (1968): i. m. 102.

<sup>130</sup> Barthes (1968): i. m. 105.

<sup>131</sup> Barthes (1968): i. m. 103.

<sup>132</sup> Barthes (1968): i. m. 103.

is, amelyek megkülönböztetik őket más virtuális egységektől, amelyekkel bizonyos osztályt képeznek (amit a nyelvészek *paradigmának* neveznek).<sup>133</sup>

A paradigma pedig azonosság és különbözőség egysége. „Ami a paradigmátikus tárgyat jellemzi, az az, hogy osztályának többi tárgyaihoz viszonyítva bizonyos kapcsolati és különbözőségi viszonyban van: ugyanazon paradigma két egysége kell, hogy némileg hasonlítson egymáshoz, *azért hogy* a különbség, mely elválasztja őket, egy zajos megnyilvánulás bizonyossága legyen.” Példája szerint kell, hogy az s és a z hangok egyszerre bírjanak közös és megkülönböztető vonással, „hogy a francia nyelvben ne tulajdonítsuk ugyanazt az értelmet a *poisson*-nak és a *poison*-nak”. Avagy „kell, hogy az Oidipusz-mítosz epizódjai (Lévi-Strauss elemzésében) egyszerre azonosak és különbözőek legyenek, azért, hogy e nyelvek és e művek felfoghatók legyenek”.<sup>134</sup>

Az *elrendezés művelete* (2), az „elrendezési aktivitás” nyilvánvalóan arra irányul, hogy a kutató-alkotó ember megteremtse a vizsgált tárgy egészének az egységét, hogy a szétdarabolt részek valamilyen értelemmel bíró egységes egészzé álljanak össze, értelmes organizmust alkossanak. Ezt bizonyos kapcsolódási szabályok révén tudjuk elérni, amit a nyelvészetben *szintaxisnak* neveznek, s tudható, hogy „a beszéd szintaxisa [...] rendkívül változatos”.<sup>135</sup> Ezeknek a szintaktikai szabályoknak kényszerítő ereje van, amit ugyan el lehet véteni, de generális mellőzésük nem lehetséges, hiszen így a jelentéssel bíró részekből értelem nélküli egészet hozunk létre. Barthes azonban azt hangsúlyozza, hogy az elrendezési művelet során a szabályosan formált átfogó egységeknél sokkal fontosabb az így létrehozható *stabilitás*. „Ezért van az, hogy az egységek visszatérési kényszerűségeinek majdnem démiurgoszi értéke van.”<sup>136</sup>

A stabilitás elérésében meghatározó szerepe van az ismétlődésnek, a részek szabályozott és szabályos visszatérésének, legyen ez tisztán csak a forma vagy a formához kapcsolható, vele asszociálható jelentés, ahogy ezt Saussure is kiemelte. Vagyis „a mű az egységek és az egység-asszociációk szabályos visszatérése révén tűnik megszerkesztettnek”.<sup>137</sup> A megszerkesztettség – ezt nevezik a nyelvészek formának – pedig stabilitást ad a produktumnak. Általa ugyanis lehetővé válik, hogy „az egységek összefüggései ne úgy jelenjenek meg, mint a véletlen tiszta következményei”.<sup>138</sup> A strukturalista aktivitás nem is más, „mint egyfajta harc a véletlen ellen”,<sup>139</sup> és minden emberi produktum, köztük a műalkotás is olyan valami, „amit az ember a véletlentől ragad el”.<sup>140</sup> Értve mindezen azt, hogy emberi beavatkozások nélkül is a dolgok mindenképpen megtörténnek, de hozzánk képest esetlegesen és véletlenszerűen. Amikor pedig mi, emberek beavatkozunk a dolgok menetébe, például részekre bontjuk az előttünk lévő tárgyat, aztán a részekből új

<sup>133</sup> Barthes (1968): i. m. 103.

<sup>134</sup> Barthes (1968): i. m. 103.

<sup>135</sup> Barthes (1968): i. m. 103.

<sup>136</sup> Barthes (1968): i. m. 103–104.

<sup>137</sup> Barthes (1968): i. m. 104.

<sup>138</sup> Barthes (1968): i. m. 104.

<sup>139</sup> Barthes (1968): i. m. 103.

<sup>140</sup> Barthes (1968): i. m. 104.

egészet hozunk létre, akkor az újraformált valóságnak megszüntetjük véletlenszerűségét, a mi tudásunk és akaratumk szerinti valósággá formáljuk, amit persze el lehet véteni, de a tévedés is a véletlentől elragadott realitás.

„Az így felépített látszólagos kép nem úgy adja vissza a valóságot, ahogyan fölfogta, és a strukturalizmus fontossága ebben van.” Ennek a másodlagos konstruált tárgynak két alapvető vonása van, hangsúlyozza Barthes. Először is ez a tárgy „se nem valóságos, se nem racionális, hanem *funkcionális*”. Megjegyezném, hogy eddig alapvetően erről volt szó. Másodszor megvilágítja azt az eljárást, „amely által az emberek értelmet adnak a dolgoknak”. Ebben azonban semmi újdonság nincs, hiszen „a világ sohasem szűnt meg az értelmét keresni az adott és az általa alkotott dolgoknak”. A strukturalizmus újítása az attitűd, amely „nem annyira arra törekszik, hogy teljes értelmeket rendeljen az általa felfedezett tárgyakhoz, hanem inkább arra, hogy megtudja, hogyan lehetséges az értelmezés, milyen áron és milyen utakon”.<sup>141</sup>

A strukturális kutatás embere a *homo significans*, írja Barthes, vagyis a jelentést adó ember, aki „nem bizonyos értelmekkel gazdagon ellátott ember, hanem értelmet-alkotó ember”. A strukturalista aktivitás világossá teszi ugyanis, hogy nem az értelmek változó tartalma az igazán lényeges az emberiség jelentésadási törekvésében, sokkal inkább „a pusztá cselekedet, amelyen át a történelmileg változó, esetleges értelmek létrejöttek”. Ez még akkor is így van, ha a *Milyen a világ?* és *Mi az, ami előttünk van?* egyáltalán nem lényegtelen kérdések. Az viszont már hiba, ha ezek teljesen háttérbe szorítják a *homo significans* kérdésfelvetését: milyen módon és formákban adunk értelmet a világ dolgainak. A valóságot állítólag tükröző attitűd alapján, mint Barthes írja, a történeti-társadalmi valósághoz eddig sok ezerszer pusztán csak tartalmakat kapcsoltunk, vagyis *elmaradt a mód és hogyan* kérdése. A „tiszta valóság” megszállottjait nem érdekli az értelemadás módja és formája, hanem csak az, ami az értelemben feltárul, jöllehet ezt erősen befolyásolja a mód, ahogyan ismereteket szerzünk. Ennek mellözése azért is súlyos hiba, mert az értelemadás és jelentésfejtés módjainak a kiiktatása az embert a legemberibb vonásától fosztja meg, hiszen az ember „fáradhatatlan munkálkodik az értelem teremtésén, amely nélkül nem lenne többé emberi”.<sup>142</sup> Mármint a léte nem lenne emberi létezés.

De hát akkor mit mond ki a világról, konkrétan a társadalmi valóságról a *homo significans*? Nem szabad azt gondolni, hogy csak azt, *milyen* ez a világ. Ezzel együtt „a művész, az elemző újra végigjárja az értelem útját”.<sup>143</sup> Nem ír le egy tuti biztos valóságot (ennek hitét meghagyja a köznapi embernek), amit leginkább tesz: „*megmondja* az értelem helyét, de nem nevezi azt meg”.<sup>144</sup> Mindez az irodalmi alkotásokra vonatkoztatva azt jelenti, hogy ezek olyan emberi produktumok, amelyekben van valami jóslatszerű összetettség: egyszerre érthetők és homályosak, beszámolók és kérdezők, kijelentők és párbeszédre hívók, általánosak és egyediek. Nehezen dönthető el, hogy

<sup>141</sup> Barthes (1968): i. m. 104.

<sup>142</sup> Barthes (1968): i. m. 104.

<sup>143</sup> Barthes (1968): i. m. 104.

<sup>144</sup> Barthes (1968): i. m. 105.

merrefelé mozognak, hová mutatnak. Hozzátennem, ehhez képest a tudományos munkák megpróbálnak egyértelműek lenni, ám az összetettségéből adódó bizonytalanságokat ezek sem tudják elkerülni. Mindez szerénységre inti mind a művészt, mind a tudóst. Tisztában kell lennünk azzal, figyelmezteti végül olvasóit Barthes, hogy „a strukturalizmus maga is a világ egy bizonyos *formája*, amely a világgal együtt meg fog változni, és ahogyan tapasztalja jogosultságát [. . .], hogy új módon beszélje a világ régi nyelveit, éppúgy tudja, hogy ahhoz, hogy feladata véget érjen, elegendő lesz az, hogy a történelemből egy új nyelv emelkedjék ki, amely őt beszéli el”.<sup>145</sup>

#### 4. Mű helyett szöveg

Az irodalomtudomány társadalomtudományi jelentősége és hatása jól kifejezhető abban a Roland Barthes által specifikált kategoriális megkülönböztetésben, amely szerint a 20. században az irodalmi vizsgálatokban *a művet a szöveg váltotta fel*. A mű helyére került szöveg ugyanis két radikális változást fejez ki. Egyrészt azt, hogy az irodalmárok a verbális műalkotásra másként tekintenek, mint ezt korábban tették. Ezt azonban akár az irodalom belügyének is lehet tekinteni. Másrészt viszont azért – és ez a mi szempontunkból az igazán fontos –, mert ez a tény megváltoztatja a verbális megnyilatkozások társadalmi státusát. A zártnak és egységesnek vélt kanonikus műalkotásoknak természetesen kevés közülük van önmaguk külső valóságához, bár megújulóan komoly kísérletek folynak az így kettéválasztott valóság összefüggéseinek a kimutatására.

A társadalomtudósok is ennek megfelelően gondolkodtak korábban; éppen a verbális megnyilatkozástól függetlenül – hogy ne mondjam: szöveg- és beszédmentesen – igyekeztek a társadalmat megragadni, értelmezni és tudományosan leírni. Miután azonban bebizonyosodott, hogy az irodalom *szöveg*, annak minden konzekvenciájával egyetemben, megnyílt az út – legalábbis ebben a vonatkozásban – az irodalmi és a társadalmi valóság közeledése előtt. A szöveg léte és kategóriája ugyanis, szemben a művel, kiterjeszhető a társadalomra. Ráadásul az is bebizonyosodott, hogy ez nem erőszaktevés a valóságon, hanem a társadalom adekvátabb szemlélete és egyben differenciáltabb vizsgálata, vagyis innovatív megközelítése. Ennek jegyében írt például Paul Ricœur tanulmányt *Szöveg mint modell* címmel.<sup>146</sup> De Hans-Georg Gadamer munkásságában is erőteljesen jelen van ez az attitűd, nevezetesen az értelmezések realitást kifejező és alakító vonása.<sup>147</sup> Vagy amikor magyar társadalomkutatók 1997-ban kötetet jelentettek meg

<sup>145</sup> Barthes (1968): i. m. 105.

<sup>146</sup> Paul Ricœur: A szöveg mint modell: a hermeneutikai megértés. Ford. Szabó Márton. *Szociológiai Figyelő*, II/6. (2002), 1–2. 60–76.

<sup>147</sup> Gadamer (2003): i. m. Lásd Szabó Márton: A társadalom mint beszélgetés. Hans-Georg Gadamer hermeneutikája. *Holmi*, 15. (2003), 5. 652–665. Újraközölve: Szabó Márton: *A diszkurzív politikatudomány alapjai*. Budapest, L'Harmattan, 2006. 15–29.

*Szövegvalóság* címmel, akkor pontosan ezt a tényt kívánták hangsúlyozni, konkrétan a politikai valóság *diszkurzív* karakterét.<sup>148</sup>

Mindez szorosan összefügg a nyelvi valóság értelmezésének átalakulásával, a nyelvészetben lejátszódott forradalmi változásokkal. Vagy ahogyan Barthes írja; „Az utóbbi néhány év során megváltozott elképzelésünk a nyelvről, és ennek következményeképpen az (irodalmi) műről is, mivel az fenomenális létét legalábbis a nyelvnek köszönheti.”<sup>149</sup> A változások legátfogóbb fogalmi kifejeződése a jelzett összefüggés, nevezetesen, hogy a műből szöveg lett. „A mű fogalmával szemben – e hagyományos fogalmat régóta, sőt ma is amolyan newtoni szellemben fogjuk föl – ma föltűnik az igény egy új tárgy iránt, amely a korábbi kategóriák elcsúsztatásával vagy kifordításával jön létre. Ez a tárgy a *szöveg*.”<sup>150</sup> A vizsgálók számára objektíve adott tárgy persze még mindig ugyanaz: az irodalmi alkotás és a társadalmi valóság. Ám ennek értelmezése, vagyis a kutatások *témája* megváltozik, mindkettő *szövegszerű* létező lesz, s ezzel megszűnik a *newtoni szellemben* elgondolt irodalom és társadalom témája, ezek külsődleges egymásra vonatkoztatása. Pontosabban megjelenik ennek meghaladási lehetősége. Barthes *hét pontban* válaszolja fel ezt a változást, amit itt követni fogunk, azzal, hogy közben megkísérlem észrevételeit a társadalomtudományok szempontjából is értelmezni.

(1) *A vizsgálati módszer kérdése.* Barthes hangsúlyozza, hogy a szöveg nem egy konkrét és lezárt mű, hanem inkább „egy módszertani mező”,<sup>151</sup> amely a szöveg létrehozásában tapasztalható meg. Lacani fogalmakat használva jegyzi meg, hogy a szöveg inkább *valós*, mint valóság, mármint olyan értelemben, hogy a valóság látszik, a valós viszont *megnyilvánul*. Ezért aztán „a művet láthatjuk a könyvesboltokban, katalóguscédulákon és olvasmánylistákon, míg a szöveg feltárja, artikulálja magát bizonyos szabályok szerint vagy azok ellenében. A művet kézben, a szöveget nyelvben tartjuk, csak diskurzusként létezik. [...] Más szóval, a *Szöveg csak a cselekvésben, a létrehozásban tapasztalható meg*. Ebből következik, hogy a Szöveg nem állhat meg például egy könyvtári polc végén; a Szöveg alapvető mozgása a *keresztülvágás [traversée]*: keresztülvág egy, akár több művön.”<sup>152</sup> Mondhatjuk, hogy nem egyes művek írott formája és tartalma, hanem minden mű leírt anyaga, ennek általános karaktere.

Az irodalom ilyen felfogása azt is implikálja, hogy szöveggént fogható fel nemcsak az irodalmi alkotás, hanem minden emberi cselekvés, alkotás és mű. A kissé lakonikus megfogalmazás ellenére világos, hogy a szöveg valamiféle szervező erő, amely többféle tárgyban testet ölthet, irodalmi alkotásban csakúgy, mint cselekvésben vagy társadalmi realitásban. Afféle általános mozgás, amely „keresztülvág” többféle anyagon, összeköt eltérő területeket. Egyetemes társadalmi realitás tehát, amely közvetlenül nem látható

<sup>148</sup> Szabó Márton (szerk.): *Szövegvalóság. Írások a szimbolikus és diszkurzív politikáról*. Budapest, Scientia Humana, 1997.

<sup>149</sup> Roland Barthes: A műtől a szöveg felé. Ford. Kovács Sándor. In Roland Barthes: *A szöveg öröme. Irodalomelméleti írások*. Budapest, Osiris, 1996a. 67.

<sup>150</sup> Barthes (1996a): i. m. 68.

<sup>151</sup> Barthes (1996a): i. m. 68.

<sup>152</sup> Barthes (1996a): i. m. 68.

ugyan, de valós, mert megnyilvánulásai vagy realizálódásai valóságosak. Következésképpen a szöveg nem pusztán irodalmi valóság vagy köznapi fecsegés, hanem létet és realitást konstituáló dolog, amely ezért lehetőséget teremt arra, hogy magát a társadalmat is szövegvalóságnak tekintsük. A kérdés persze az, hogy ez miként lehetséges.

(2) *A szöveg műfajai.* „A szöveg nem »áll meg« a (jó) irodalomnál, nem fogható fel egy hierarchia vagy egyszerűen műfaji osztályozás részeként.” Műfajilag a szöveg nem magvas irodalom, és nem is egy osztályozásban előálló kategória, mondjuk, a diskurzus, a beszéd, az írás, a dialógus vagy más verbális megnyilatkozás közül az egyik. A szöveg ellenáll az ilyen osztályozásoknak. Barthes példaként Georges Bataille munkáságát hozza fel. Ki volt ő? – kérdezi. „Regényíró, költő, esszéista, közgazdász, filozófus vagy misztikus?” Szinte lehetetlen besorolni: „mégis, Bataille szövegeket írt – sőt, talán inkább mindig ugyanazt a szöveget.”<sup>153</sup> Ennek ellenére a különböző verbális megnyilatkozásokat mégis képesek vagyunk egymástól megkülönböztetni, tudjuk, hogy vannak különböző karakterű szövegek. Ám egy-egy szöveg *maga* jelöli meg önmaga típusát, mutatja meg saját kategóriáját. Ez *paradox* jellegűvé teszi a szövegeket, ami a határok megjelenése magában a szövegben.

„A Szöveg azért vet fel osztályozási problémákat, mert magában foglalja a határok megtapasztalását.” A határon tapasztalja meg magát, avagy a határain mutatkozik meg a természete. Ez azt jelenti: sokféle lehet, és hogy éppen miféle, az akkor derül ki, amikor más szövegekkel érintkezik. Példája ehhez a *doxa*, a vélemény: „vajon a közvéleményt – demokratikus társadalmaink alapelemét, melyet erőteljesen segít a tömeg-tájékoztatás – nem korlátai, kirekesztő ereje, *cenzurája* határozza-e meg?” Vagyis az, amit kizár, amit korlátoz, amit nem fogad be, amit kritizál. Ami ellenében az, ami. A *doxa* addig *doxa*, amíg nem lesz belőle műalkotás vagy éppen tudomány. A határokat persze nem könnyű világosan kijelölni, és az is igaz, hogy minden szöveg magában foglalja a Szöveg bizonyos elemeit, műfajától függetlenül. Vagyis „a Szöveg mindig *paradox*”.<sup>154</sup>

Ez a szöveg *önteremtő* természetét jelenti, jöllehet ez *paradox* jelenség, merthogy a szöveg „a megnyilatkozás szabályainak (racionalitás, olvashatóság stb.) határáig megy el”.<sup>155</sup> És ha szétválaszt összetartozó dolgokat – emitt a szellemi, amott a reális valóság –, akkor az efféle newtoni módon megkonstruált valóságban a művet (a műként szemlélt szöveget is) egy hozzá képest külső valósággal való oksági összefüggés révén tarthatjuk csak létezőnek és megmagyarázottnak. Vagyis egy objektív külső valóság határozza meg, hogy mi a mű, milyen a mű szövege. A szöveg létének akceptálása viszont azt jelenti, hogy nincs szükség ilyen külső determináló tényezőre, mert ez *magamagát* teszi olyanná, amilyennek megtapasztaljuk. Barthes szerint a határainak kijelölése révén, ami visszahat arra is, ami a határai között van. Ez ütközéseket, elhatárolódásokat jelent, de ezt maga a szöveg végzi el, pontosabban a szöveg létrehozója, működtetője.

<sup>153</sup> Barthes (1996a): i. m. 69.

<sup>154</sup> Barthes (1996a): i. m. 69.

<sup>155</sup> Barthes (1996a): i. m. 69.



(3) *A jel és a jelölt viszonya.* A szöveg elsőrendűen a jellel, vagyis a képi és auditív megjelenési móddal való viszonyában létezik, a mű viszont a jelöltre, vagyis az általa kifejezni vagy érteni vélt fogalmakra, értelmi tartalmakra korlátozódik, vagy záródik rá, ahogy Barthes írja. Ez a mű vizsgálatában kétféle eljárési móddal párosul. „Egyrészt feltételezhetjük, hogy a jelölt nyilvánvaló, s ebben az esetben a mű a »betű tudományának« (filológia) tárgya lesz, másrészt feltételezhetjük, hogy a jelölt valami titkos és végső, s kutatnunk kell utána.” Vagyis ha előttünk van egy mű határolt és konkrét szövege, s azt gondoljuk róla, hogy csak a fogalmi tartalma fontos, az tehát, hogy a szerzője mit akar mondani, akkor ezt evidensnek vagy rejtélynek – illetve ezek fokozatainak – tudjuk csak tekinteni. Az első esetben az evidens jelentés eltérő kifejezési módozatait fogjuk kutatni, a második esetben pedig valamilyen cáfolhatatlannak vélt végső alapra visszavezetett vég nélküli értelmezési küzdelmekbe fogunk belebonyolódni. Mindez azzal is jár, írja Barthes, hogy a mű lesz a kizárólagos jel, s így „a Jel kultúrájának intézményes kategóriájává válik”.<sup>156</sup> Mondhatjuk, hogy elorozza magát a Szöveget is, mert ezen felfogásban csak a közvetlen nyelvi megnyilatkozás tekinthető egyáltalán szövegnek. Ergo: vannak a szövegtudományok és vannak a valóságtudományok, s a kettőnek semmi köze egymáshoz.

„Ezzel szemben a Szöveg a jelölt vég nélküli elhalasztódását végzi: a Szöveg késleltető; tere a jelölőé. A jelölt nem szabad »a jelentés első pillanatának«, a jelentés előszobájának tekintenünk, inkább utóhatásának.”<sup>157</sup> Vagyis a szöveg jelentése mozog, változik, szemben a művel, amely rögzíteni próbálja az egyetlen, „igazi” jelentést. A jelentés elhalasztódása azonban nem valamilyen végső és kimondhatatlan jelentésre utal, „hanem inkább az elmozdulások, átfedések és variációk sorozat-mozgásával” azonosítható.<sup>158</sup> Ezt Barthes *játéknak* nevezi, de nem a jelentéktelenség, a játszadozás, hanem a szabadság értelmében, amely a Szöveg immanens vonása. „A Szöveg logikája nem átfogó (nem azt akarja meghatározni, hogy »mit jelent a mű«), hanem metonimikus; az asszociációk, kapcsolódások és utalások mozgása szimbolikus energiák felszabadulásával jár.”<sup>159</sup> Sőt: „a Szöveg [...] radikálisan szimbolikus”, valamint „strukturált, mint a nyelv, de közép-pont nélküli, lezárhatatlan”.<sup>160</sup> Hozzátennem, éppen ebben rejlik a szöveg szabadsága és átfogó ereje, ez teszi minden tudomány számára megkerülhetetlenné.

(4) *A szöveg pluralitása.* Ebből a szempontból Barthes radikális álláspontot képvisel. „A Szöveg nem jelentések egymás mellett létezése, hanem átjárás, keresztülvágás; vagyis nem az értelmezés felel meg neki, legyen az bármilyen liberális, hanem a robbanás, a szétterjedés [disszemináció]. A Szöveg pluralitása nem tartalmának többértelműségéből ered, inkább az azt összeszövő jelek *sztereografikus pluralitásából* (etimológiailag a szöveg szövet; a *textus*, amiből a szöveg szó ered, »szötte[s]« jelent).” Barthes-nak van egy végigvitt hasonlata a pluralitás érzékeltetésére: a völgy peremén sétáló ember. Amit

<sup>156</sup> Barthes (1996a): i. m. 69.

<sup>157</sup> Barthes (1996a): i. m. 69.

<sup>158</sup> Barthes (1996a): i. m. 69.

<sup>159</sup> Barthes (1996a): i. m. 69–70.

<sup>160</sup> Barthes (1996a): i. m. 70.

innen allegorikus emberünk lát, „az sokrétű és egyszerűsíthetetlen; heterogén, különálló anyagokból és szintekből bomlik ki: fényekből, rikoltó madárhangokból, a völgy túldaláról jövő gyermekzsivajból, ösvényekből, taglejtésekből, közel és távol lakók ruháiból”.<sup>161</sup> Mindezek ismert kódok révén részben azonosíthatók.

A sétáló, barangoló ember számára azonban mindez különbségek összességéként jelentkezik be, azaz válik szöveggé, amelynek azonban a kombinációja különös, nem rögzíthető előre. Vagyis „a szövegnek nem létezik »nyelvtana«”, átfogó logikája, ami viszont jellemzi; „teljesen át van szöve idézetekkel, utalásokkal és visszhangokkal”.<sup>162</sup> Barthes a szöveg kulturális jellegét emeli ki, amely szerint egyik szöveg a másikba épül, ez a szervezőereje, nem egy elvont logika. „Minden szöveg, egy másik szöveg intertextusa lévén, maga is az intertextualitáshoz tartozik. [...] Az idézetek, amelyekből a szöveg felépül, anonimek, visszakereshetetlenek és mégis *már olvasottak*; idézőjel nélküli idézetek.”<sup>163</sup> Kicsit önironikusan Barthes a szöveget „plurális vagy ördögi szövetnek” nevezi, mint írja: „A mű nem borítja fel a monisztikus filozófiákat vagy a monologizmus törvényeit, ám a műhöz viszonyítva „maga az ördög”,<sup>164</sup> amely teljesen szétzilálja a magyarázatok bizonyosságát, egységét és evidenciáját.

(5) *A leszármazás kérdése.* A mű foglya a leszármazás vagy eredet eszméjének, hangsúlyozza Barthes, majd azt írja: „Három dolgot értek ezalatt: a műnek a külvilág általi *meghatározottságát* [...], a művek *egymásra következését* és a mű kapcsolódását a *szervőhöz*.” Ezek közül a szerző különös státusban van: „A szerzőt a mű atyjának vagy tulajdonosának tartják; az irodalmi kutatás ezért megtanulja tisztelni a kéziratot és a szerző kinyilvánított intencióját”, a társadalom pedig jogilag is tulajdonának tekinti a művét, ez az úgynevezett szerzői jog kérdése. „A Szöveg ellenben az atya kézjegye nélkül is olvasható. A Szöveg metaforája is különbözik a műétől. Az utóbbi egy *organizmusra* utal, amely az élő kiterjeszkedése, »fejlődés« [...]. A szöveg *metaforája a Háló*: a Szöveg kiterjedését valamilyen *kombinatorika, rendszertan* [...] szabályozza.”<sup>165</sup>

Ez a helyzet a verbális megnyilatkozáshoz való viszonyt is alapvetően megváltoztatja. A művet tisztelni kell, a szöveget nem. Vagyis „semmilyen alapvető »tisztelettel« nem tartozunk a Szövegnek: az széthúzható (éppen ezt tette a középkor két, tekintélyes szöveggel, a Bibliával és Arisztotelésszel). A Szöveg atya garanciája nélkül olvasható: *az intertextualitás helyreállítása paradox módon eltörli a leszármazás fogalmát.*” Ezzel együtt a szerzői én is átalakul, a mű szerzőjéhez képest a szöveg szerzőjének más lesz a státusa. Egyrészt konkrét személye nem lesz többé fontos, másrészt viszont beleírhatja magát saját szövegébe, „mint egy szereplőt, mint egy másik, szőnyegbe szőtt figurát”. Ez azonban már nem valóságos testi szerző lesz, hanem „papírszerző”, amivel „az »életrajz« szó visszanyeri etimológiájának megfelelő, erős értelmét”.<sup>166</sup>

<sup>161</sup> Barthes (1996a): i. m. 70.

<sup>162</sup> Barthes (1996a): i. m. 70.

<sup>163</sup> Barthes (1996a): i. m. 71.

<sup>164</sup> Barthes (1996a): i. m. 70.

<sup>165</sup> Barthes (1996a): i. m. 70.

<sup>166</sup> Barthes (1996a): i. m. 72.



Az itt bemutatott nézet a strukturalista irodalomtudomány egyik sokat vitatott témája, amiről Barthes külön esszét is írt *A szerző halála* címmel. Kérdés, hogy a társadalomtudományt milyen módon érinti ez a felfogás. Úgy vélem, igen is, meg nem is. Nem érinti, mert a társadalomtudomány művelése *egzisztenciális* kérdés is, ezért a szerzőség nyilván van tartva és jogilag is védve van: a tudományban tiltott és plágiumként van elmarasztalva az intertextualitás itt jelzett anonimitása. Viszont igen, amennyiben a tudományos szövegek mindenki szabad rendelkezésére állnak akár általános tudásként, akár egy konkrét tudós megnevezett teljesítményeként. A tudós viszont igyekszik személyes motívumait és elköteleződését kivonni saját tudományos szövegeiből, tehát „személyteleníteni” próbálja a tudományát, miközben ez teljesen sohasem sikerül, ám ez, a közhiedelemmel ellentétben, nem a torzítás forrása, bár lehet az is, hanem a „jól értés” egyik feltétele. Hiszen aki nem él benne egy adott közösségben, kultúrában és nyelvben, mondja például Jürgen Habermas, az nem érti ezt a kultúrát és az ott élő embereket, s tudományos megállapításai csak elvontan igazak, az érintettek szempontjából érdektelen megállapítások lehetnek csupán.

(6) *Az olvasás szempontja*. Ez a szempont kivezet a strukturalista irodalomfelfogás keretei közül. Az olvasás bekapcsolása ugyanis azzal jár, hogy a szöveg végképp nyitottá válik, határa és értelme ki van szolgáltatva a nehezen lokalizálható olvasói értelmezésnek, ezért a szöveg belső struktúrájával szemben a külső, értelemalkotó „cselekvő folyamat” válik fontossá. Ez lesz egyébként az irodalomtudomány egyik nagy paradigmája. Barthes ezt a tényt itt a *fogyasztás* jelenségeként értelmezi: „A mű általában a fogyasztás tárgya.” Mint írja, ilyen szempontból „nincs strukturális különbség a »művelt« olvasás és az esetleges, metrón történő olvasás között”. A Mű még magára záródhat, de a „Szöveg [...] lecsapolja a mű fogyasztói lényegét, és újra föltölti mint játékot, feladatot, létrehozást és cselekvést”. Az olvasás szempontjából radikális különbség van a mű és a szöveg között. „A Szöveg előírja az írás és az olvasás távolságának eltörlését (vagy legalábbis csökkentését), de nem azzal a céllal, hogy létrehozza az olvasó projekcióját a szövegbe, hanem hogy a kettőt egyetlen jelentési folyamattá kapcsolja össze.”<sup>167</sup>

A társadalom tudományos értelmezése számára az olvasó bekapcsolása a szövegek jelentésalakításába két szempontból is komoly jelentőséggel bír. Egyrészt az olvasói *aktivitás*, másrészt a szöveg *interaktív* jellege folytán. A játék, avagy a játszó ember – írja Barthes – itt „teljes többértelműségében értendő”.<sup>168</sup> Az olvasó játssza a szöveget és játszik a szövegen. Nem kimerítően reprodukálja, nem passzívan leutánozza, nem leegyszerűsíti valamilyen feltételezett lényegre, hanem úgy kezeli, mint egy zenei partitúrát, írja Barthes. Vagyis nem tolmácsol, hanem előad, nem utánoz, hanem kiegészít, mert vele együtt lesz teljes az alkotás, a szöveg jelentése. A szerzői indító tevékenység mellé így társul a szövegértelmezői aktivitás, hagyományos kategóriákban fogalmazva, az író és az olvasó együtt adja ki a szöveg létét és jelentését. Ez vezet el a másik összefüggéshez, az interaktivitáshoz. A mű kapcsán még lehet azt mondani, hogy ennek egyetlen

<sup>167</sup> Barthes (1996a): i. m. 72.

<sup>168</sup> Barthes (1996a): i. m. 72.

létrehozója van, és ehhez képest mindenki más csak függelékféle, de a szöveg általános-sága és nyitottsága ezt már nem teszi lehetővé. A szöveg mindig folytatódik egy másik szövegben, amely, és ez az újítás itt, *egyenértékű* az reflektált szöveggel, még ha nem is egyenrangú vele. Státusuk különbözhet ugyan, de összetartoznak, mert kölcsönösen beszámítják egymást: az író az olvasónak ír, az olvasó pedig a létrehozott szöveget hozza működésbe, egészíti ki. Így van ez a társadalom minden más viszonyában is, ott is, ahol nem irodalmi alkotással indul a kölcsönös értelmezői-cselekvői kapcsolat.

(7) *A szöveg mint öröm és gyönyör*. Ez a pont egyrészt az iménti fogyasztás „tovább-értelmezése”. Azt írja Barthes: „Élvezem olvasni és újraolvasni Proustot, Flaubert-t, Balzacot, és még – miért ne? – Alexander Dumas-t is: de ez a gyönyör [...] a fogyasztás gyönyöre marad. Ha olvashatom is ezeket a szerzőket, tudom, hogy nem írhatom újra őket.”<sup>169</sup> A szöveg is élvezhető, de ehhez nem kell a művek élvezetével együtt járó elválasztottság. Éppen fordítva van: a szöveg a benne való felolvasást, a vele való egygyé válást teszi lehetővé, ez benne az öröm forrása. „A Szöveg megvalósítja – ha a társadalmi viszonyok áttetszőségét nem is – legalább a nyelvi viszonyok áttetszőségét. Olyan térre lesz, melyben egyik nyelv sem tarthatja hatalmában a másikat, melyben minden nyelv szabadon terjedhet.”<sup>170</sup> Legalábbis elvileg hordozza ezt a lehetőséget, azaz „a jelölő rend-jéhez tartozó Szöveg a maga társadalmi utópiájának a része”.<sup>171</sup>

Mindez azonban a szöveget önmagára záródóvá teszi. „A Szövegről szóló diskurzus maga is csak »szöveg« lehet, keresés és textuális erőfeszítés, hiszen a Szöveg *társadalmi tér*; amely egy nyelvet sem hagy biztonságban, érintetlenül, amelyben egyetlen beszélő szubjektum sem sajátíthatja ki a bírót, a tanárt, az elemzőt, a gyóntatót vagy a megfejtő szerepét.”<sup>172</sup> Konklúzió: „a Szöveg elmélete metanyelvi beszédben nem kifejthető”, ami viszont lehetséges: „A Szöveg elméletének azonosulnia kell az írás gyakorlatával.”<sup>173</sup> Azaz a szövegről nem vezethető elő egy egységesnek gondolt, zárt elmélet, formális vagy nem formális kategóriarendszerre építve, mint tette ezt például Petőfi S. János, hanem a szöveg mibenléte a szövegről szóló különböző írások és specifikus értelmezések segítségével ragadható meg. Egy nyitott valóságról nem lehet valamennyire is adekvátnak tekinthető zárt elméletet konstruálni; sem a nyelvi, sem az irodalmi, sem a társadalmi valóságról.

<sup>169</sup> Barthes (1996a): i. m. 73.

<sup>170</sup> Barthes (1996a): i. m. 74.

<sup>171</sup> Barthes (1996a): i. m. 74.

<sup>172</sup> Barthes (1996a): i. m. 74.

<sup>173</sup> Barthes (1996a): i. m. 74.

Vákát

### III. fejezet

#### Roland Barthes: A plurális valóság plurális írása és értelmezése

##### 1. *Ami írható, és ami olvasható*

Roland Barthes alapvetően elégedetlen a strukturalista irodalomfelfogással és az obligát elemzési eljárásokkal. Kifogása szerint általános gyakorlat, hogy „minden történetből kiemeljük a modelljét, e modellekből nagy elbeszélő szerkezetet alkotunk, amelyet aztán (igazolásképpen) bármelyik elbeszélésre ráhúzhatunk”. Tudható, hogy nemcsak az irodalmi alkotásokat, hanem magát a nyelvet és a szövegeket, valamint a társadalmi valóságot is lehet efféle elvont és egyetemes struktúrák szerint modellezni és elemezni. Ez valójában Saussure nyelvelméletének az öröksége. Vajon mit tudunk ilyen módon rögzíteni az adott valóságterületből? – kérdezi Barthes. Vélhetően nem olyasmit, ami nincs, ám ha így teszünk, akkor például „a szöveg elveszti megkülönböztető jegyeit”.<sup>174</sup> Azaz nem tudjuk megragadni a dolgok specifikumát, sajátos minőségét. Igazunk lesz ugyan, de a konkrét valóság mégis *kisiklik* a kezeink közül.

Az ilyen absztrakt struktúra ugyanis néhány egyetemesnek gondolt vonás (tény) és összefüggés felmutatása csupán, ami olyan *egyneműsítési* gyakorlat, amely a „minden mindennel összefügg” és „minden dologban van valami közös” közhelyszerűségének a „tudományosítása” csupán. Nem az a gond, hogy az efféle összefüggések és sajátosságok közül melyik a felszínes és melyik a „mély”, hanem az: ilyen módon eleve elvétjük a társadalom tényleges specifikumait és minőségét, vagyis realitását és értékeit. Nem az a kérdés, mondja Barthes, hogy valaki – legyen az illető szeretve tisztelt pedagógus, tekintélyes értelmiségi, híres tudós vagy nagy hatalmú politikus – mit mond a mi emberi valóságunkról, hanem hogy milyen szöveget „fogadnék el érvényes erőnek világomban”.<sup>175</sup> Nyilván nem azt, ami igaznak tűnik ugyan, de semmi közöm hozzá, hanem azt, ami számomra is fontos és értékes. Ezt a nekem vagy nekünk szólót nevezi Barthes *írható* szövegnek

Mindenekelőtt: „Az írható szöveg nem dolog.” Mint azt az előző fejezetben láthatuk, semmilyen produktum, legyen az irodalmi alkotás vagy tudományos dolgozat, nem tekinthető kész és lezárt műnek, amelyet csak tisztelni és áhítatosan ismételni lehet és kell. Vagy csak belekóstolni, aztán eldobni, egyiket a másik után. Ilyenkor csupán dolognak tekintjük mások produktumát, amit vagy tisztelettel körbejárunk, vagy tiszteletlenül elfogyasztunk: „a regényes regény nélkül, a költészet a költemény nélkül, az esszé az értekezés nélkül, az írás a stílus nélkül, produkció a produktum nélkül,

<sup>174</sup> Roland Barthes: *S/Z*. Ford. Mahler Zoltán. Budapest, Osiris–Gond, 1997. 13.

<sup>175</sup> Barthes (1997): i. m. 14.

a strukturálás a struktúra nélkül.<sup>176</sup> Nem kétséges, hogy Barthes a tevékenységre, a létrehozásra helyezi a hangsúlyt a dologi produktummal szemben. Nem azt mondja, hogy dologi nincs, hanem azt, hogy ha ebből eltüntetjük a *létrehozás folyamatát*, akkor egyrészt ezzel a gesztussal elszakítjuk egymástól a művet és a befogadót, az író és az olvasót, sőt, mondanám tovább a sort, a tanárt és a diákot, a mestert és a tanítványt, a tudóst és a társadalmat, másrészt könnyen absztrakt struktúrák halmazává változtatjuk az életünket.

Amit tehát Barthes írhatónak tekint, az nem a regény, a költemény, az értekezés vagy egy adott stílus és struktúra, összességében tehát a produktum, hanem az, ami regényszerű, ami költészet, ami esszéféle, ami stílus, és ami strukturálás. Azaz „strukturálás a struktúra nélkül”. Ez pedig nem a mintaadóan egységes dolgok világa, ebben nem az egység, hanem a *különbözőség* dominál. Merthogy „újraírni az írhatót nem jelent mást, mint disszeminálni, szétszórni a különbözőség végtelen terében. Az írható szöveg örök jelen [...]. Az írható szöveg *mi vagyunk írás közben*, mielőtt még valamely kizárólagos rendszer (Ideológia, Műfaj, Kritika) átszelné, feldarabolná, megdermesztené, formába öntené a világ végtelen játékát (a világot mint játékot), megnyesve a bejáratok sokféleségét, a hálózatok nyíltságát, a nyelvek végtelenségét.”<sup>177</sup> Kétségtelenül nem írunk meg mindent, ami adott helyen és időben elvileg írható (és mondható) lenne, de az, *amit* írunk és mondunk, egyrészt fontos a számunkra, másrészt az is fontos, *ahogyan* írunk és beszélünk.

Ma könyörtelen és tragikus szakadás van *az író és az olvasó* között, írja Barthes, s ezt a kettősséget maga az irodalom mint intézmény tartja fenn. A műveket ugyanis „el lehet olvasni, ám nem lehet megírni. Ez az *olvasható*.”<sup>178</sup> Ilyen művek például a klasszikusok. És egyáltalán, a kanonikusnak tekintett „szent szövegek”, amelyeket csak csodálni lehet és beajulni nekik, de beszélgetni velük nem. Az olvasó sohasem ír művet, ő erre nem képes, ő csak passzívan befogadja azt, persze csak egy-egy elemét. Marad az igen vagy nem: ma az olvasó elfogad vagy elutasít, többnyire érzelmi alapon; az olvasás így lesz népszavazás. Amit ma olvashatónak, illetve olvasásnak tekintenek, nem más, mint a szövegek elvékonyítása, elszegényítése, valamiféle egyetlen lényeg keresése vagy kijelölése: mit ábrázol a mű, miért született meg, mi volt a szerző szándéka, mit akart üzenni, egyáltalán; mi a mű lényege, ezek közül egyik vagy másik, esetleg több is. Bármelyik is, hangsúlyozza Barthes, mindegyik felszámolja minden szöveg eredendő sokrétűségét és *pluralitását*.

Az egylényegű szöveggel szemben képzeljünk el egy olyan szöveget – nem nehéz, mert sok ilyen van –, „amely maga a diadalmas pluralitás, amelyet nem szegényít el az ábrázolás (utánzás) semmiféle kényszere. [...] Ez a szöveg nem a jelentettek struktúrája, hanem a jelentők galaxisa; nincs kezdete, reverzibilis, több bejáratral rendelkezik, melyek közül egyik sem nyilvánítható nyugodt szívvel főbejáratnak. A szövege által mozgósított kódok a *végtelenbe vesznek*, eldönthetetlenek.” Egy ilyen szöveget ezért nem

<sup>176</sup> Barthes (1997): i. m. 15.

<sup>177</sup> Barthes (1997): i. m. 15.

<sup>178</sup> Barthes (1997): i. m. 15.

elolvasunk, hanem *értelmezünk*, és egyben újraírjuk, újraalkotjuk. Ki-ki úgy, ahogyan erre képes. Az értelmezés pedig „nem (többé-kevésbé megalapozott, többé-kevésbé szabad) értelemtulajdonítást jelent, hanem éppen ellenkezőleg, annak a felbecslését, hogy milyen jellegű a szöveg pluralitása”. Ez pedig alapvetően nem minőségi, hanem *mennyiségi* kérdés. Az értelmezés kiindulópontja ezért annak megvizsgálása, hogy „a szövegek *többet vagy kevesebbet hoznak mozgásba*”. Ez a kiindulópont azonban azt is jelenti, hogy „az értelmezésnek [...] éppen a szöveg pluralitására kell igent mondania, ami nem azonos az igazsal, a valószínűvel, de még a lehetőséggel sem”.<sup>179</sup>

Nyilvánvalóan más attitűd ez, mint az, amely „holtbiztos” tippeket szállít vagy cáfolhatatlan érveket és bizonyítékokat prezentál egy-egy szöveg és bármely emberi megnyilatkozás értelméről. Merthogy „a plurális szövegnek nincs elbeszélő szerkezete, nyelvtana vagy logikája; ha ezek egyike vagy másikja esetleg mégis megközelíthető, akkor is csak *abban a mértékben* (a szó teljesen mennyiségi értelmében), amennyiben korlátozott pluralitású szöveggel van dolgunk, olyan szövegekkel, amelyek pluralitása többé-kevésbé szűkre méretezett”.<sup>180</sup> Barthes nem veti el a szövegek lehetséges logikáját, csupán arra figyelmeztet bennünket, hogy ez nem zárja ki más *lehetséges* logikák és szerkezetek létezését. Ahogyan írni, ugyanúgy értelmezni (egy szövegnek értelmet adni) is sokféleképpen lehet. Az értelemadásban is szabadok vagyunk.

Az olvasók általában a kötöttségeket hangsúlyozzák, a szabályokat, amelyek „előírják”, hogy mit tehetünk, írhatunk és mondhatunk. Barthes viszont a *pluralitás* kiemelésével azt hangsúlyozza, hogy szabadok vagyunk, sőt, de ezt már én teszem hozzá, ebben a tevékenységünkben vagyunk *leginkább* szabadok. Ezt hangsúlyozta Foucault is, de ő azt is hozzátette, hogy ez a tény *félelemmel* tölti el az embereket, ezért különböző módokon próbálják korlátozni a szavak burjánzását.<sup>181</sup> De az értelmező olvasás nem élősdi tevékenység, „nem az alkotás és nem a korábbiság presztízsével felruházott írás reaktív kiegészítője. Az olvasás munka (ezért helyesebb lenne esetében lexeológiai, sőt – mivel végül is írom az olvasatom – lexeográfiai aktusról beszélni), olyan munka, mely topologikus módszerrel dolgozik: nem vagyok elrejtve a szövegbe, csupán fellelhetetlen vagyok benne. Feladatom az, hogy mozgassam, tologassam a rendszereket, melyek perspektívája nem záródik le se a szövegben, sem »énbennem«. [...] Olvasni végső soron nyelvi munka – annyi, mint értelmeket találni, értelmeket találni pedig annyi, mint megnevezni azokat. A megnevezett értelmek azonban más nevek felé sodródnak; a nevek más neveket szólítanak, összesűrűsödnek és csoportjaik újabb nevet követelnek. Megnevezek valamit, megfosztom a nevétől, új nevet adok neki – így halad a szöveg. Folytonos nevesítés, lankadatlan közelítés, metonimikus munka.”<sup>182</sup>

Nincs tehát teljes és *kimerítő* értelmezés. „Ami a plurális szöveget illeti, nem szabad hibaként felfogni, ha netán elfeledkezünk valamelyik értelméről. Mert ugyan mihez

<sup>179</sup> Barthes (1997): i. m. 16.

<sup>180</sup> Barthes (1997): i. m. 17.

<sup>181</sup> Michel Foucault: A diskurzus rendje. Ford. [Romhányi] Török Gábor. *Holmi*, 3. (1991), 7. 868–889.

<sup>182</sup> Barthes (1997): i. m. 22–23.

képezt felejtünk el? Mi a *teljes* szöveg? Csak akkor fordulhat elő, hogy megfelelünk bizonyos értelemről, ha egy bizonyos szempontból vesszük szemügyre a szöveget.” Márpedig ez elkerülhetetlen, ám ez nem jelentheti azt, hogy azt állítjuk, ezzel mindent elmondunk az adott szövegről. A felejtés és a mellőzés ezért sem hiba. „Az értelemfeledés nem megbocsátani való vétek, nem kínos teljesítménydefekt, hanem affirmatív érték, a szöveg felelőtlenségének, a rendszer pluralitásának egyfajta hangsúlyozása (ha lezárnám a jelentéslehetőségek listáját, azzal elkerülhetetlenül visszahelyezném jogaiba az egyes számú, teológiai jelentést): pontosan azáltal olvasok, hogy felejték.”<sup>183</sup> Vagyis a mellözéssel meghagyom a lehetőséget más értelmezések előtt, a plurális valóság minél teljesebb megismerése előtt.

## 2. A konnotáció bejelentkezése

Egyszerre igaz két állítás, írja Barthes. Egyrészt az, hogy „semmi sem létezik a szövegen kívül, valamint az, hogy nincs *teljes* szöveg”. De vajon hogyan lehet elemezni és érteni a *majdnem* teljes szövegeket? Minden értelmezés szöveg szövegről, új szövegek egy régebbi, már létező szövegről, új értelem egy már létező értelemről. Mert egyetlen szöveg sincs önmagában, mindegyikhez más szövegek kapcsolódnak, amiben új jelentések jelentkeznek be, és új értelem tárulnak fel. A megnyilatkozó ad a szövegének valamilyen (elsődleges) jelentést, az erre reflektáló egyén pedig egy másik (másodlagos) jelentést; ez maga a konnotáció. Mint Barthes írta: „A konnotációt Hjelmslev olyan másodlagos értelemként definiálta, amelynek jelentője maga is jel vagy elsődleges jelentésrendszer, azaz denotáció.”<sup>184</sup>

A konnotatív jelentéseket sokan nem szeretik, mert csupán a valóság elsődleges megragadására szolgáló, azaz a denotatív nyelvet tartják *komoly* beszédnek. „Egyesek (nevezzük őket filológusoknak) minden szöveget egyszólamúnak, egyetlen igaz, kanonikus jelentést hordozónak nyilvánítva a szimultán, másodlagos jelentéseket a kritikus zagyvaságok légüres terébe utalják.”<sup>185</sup> Valahogy így: az író, a költő, a tudós megmondta, leírta, hogy milyen a valóság, s ő mit tart erről, ezért minden hozzáadás ehhez nem más, mint az „igazi” jelentés elferdítése, esetleg pusztán kitaláció. A felfogás hívei túlságosan tisztelik a kész műveket és azok elsődleges (denotatív) jelentéseit, s úgy vélik, a legfontosabb ezek tiszta felmutatása, az eredeti szövegek rekonstruálása vagy kijavítása, ha valamilyen oknál fogva „elromlottak”. Minden külső hozzáadás csak ronthat a művön, az értelmezés ezért nem lehet más, mint a szerző gondolataihoz és szándékaihoz való minél teljesebb hozzáférés.

A filológusi attitűd mellett a másik elutasító magatartás a szemiológusoké, véli Barthes, akik viszont úgy vélik, hogy nincs hierarchia denotált és a konnotált, elsődleges

<sup>183</sup> Barthes (1997): i. m. 23.

<sup>184</sup> Barthes (1997): i. m. 17.

<sup>185</sup> Barthes (1997): i. m. 17.



és másodlagos jelentések között. „A nyelv, mondják, amely a denotáció nyersanyaga, a maga szótárával és szintaxisával ugyanolyan rendszer, mint bármely másik. Semmi sem jogosít fel [bennünket] arra, hogy kiemelt jelentőséget tulajdonítsunk neki, hogy az elsődleges, eredeti jelentés helyévé és normájává tegyük, amihez azután a további, asszociált jelentéseket hozzámérjük.” Ha tehát a denotatív jelentéshez ab ovo hozzákapcsoljuk az igazságot, az objektivitást és a törvényt, „akkor ezt csak azért tesszük, mert még nem sikerült kiszakadni a nyelvészet büvköréből, amely mindmáig a mondatra, valamint annak lexikai és szintaktikai összetevőire redukálta a nyelvet”.<sup>186</sup> Egyetemes és egyenértékű jelrendszerek vannak tehát, mondják a szemiológusok, semmi okunk nincs arra, hogy ezek közül kitüntessük a nyelvet és a hozzá kapcsolható denotatív jelentéseket.

Ezek a kritikák azonban nem veszik figyelembe a szövegek és az emberi megnyilatkozások összetett természetét. A konnotáció teljes elutasítása ugyanis „egyenlő lenne a szövegek különbözőségi *értékének* tagadásával, és az olvasható szöveg sajátos (poétikai és kritikai) apparátusának el nem ismerésével”. Mi több csak a konnotáció elismerésével érthetjük meg a klasszikusokat, a kanonizált szövegeket is. Merthogy „a konnotáció segítségével férhetünk hozzá a klasszikus szövegek többértelműségéhez, a behatárolt pluralitáshoz, melyen a klasszikus szöveg nyugszik”. Nem arról van tehát szó, hogy a konnotatív (másodlagos vagy többedleges) jelentést az olvasó-értelmező személy ragasztja hozzá önkényesen a meglévő szövegekhez, hanem arról, hogy nincs egyjelentésű szöveg. Ezért aztán „meg kell mentenünk a két tűz közé szorult konnotációt”.<sup>187</sup>

„Mi tehát a konnotáció?” – kérdezi Barthes. Elsősorban a szövegvalóság olyan vonása, „mely a korábban, későbbben vagy az adott szövegen kívüli említettekre, a szöveg (vagy egyéb szövegek) más helyeire utalhat. Semmiképpen sem szabad korlátoznunk e relációt, melyet sokféleképpen nevezhetünk [...], csupán arra kell vigyáznunk, nehogy összekeverjük a képzettársítással.” A képzettársítás ugyanis valamilyen szubjektumhoz tartozik, „míg a konnotáció a szöveg(ek)hez képest immanens korreláció. Talán úgy is fogalmazhatunk, hogy a konnotáció a szövegálmány saját rendszerén belül maradó képzettársítása.” Felfedi és megmutatja a szövegek azon vonását, amely szerint „az értelem sajátos rendje jellemzi őket”, „e rend alapja pedig a konnotáció”.<sup>188</sup>

Ennek a konnotatív rendnek Barthes hét vonására mutat rá, illetve hét olyan szemléletmódra, amelyben feltáruznak a szövegek másodlagos, de egyben immanens jelentései. (1) „Strukturálisan két, szokás szerint különbözőnek tekintett rendszer – a denotáció és a konnotáció – létezése lehetővé teszi, hogy a szöveg játékként működjön, amennyiben mindkét rendszer [...] a másikkra utal.” S ha ez az egymásra utaló lehetőség-játék nem lenne, minden verbális megnyilatkozásunk dologszerű börtönként működhetne csak. (2) „Funkcionálisan, szükségképpen kettős értelmet generálva, a konnotáció megzavarja a kommunikáció tisztaságát: akaratlagos, műgonddal kimunkált, az író és az olvasó

<sup>186</sup> Barthes (1997): i. m. 17.

<sup>187</sup> Barthes (1997): i. m. 19.

<sup>188</sup> Barthes (1997): i. m. 19.

párbeszédébe bevezetett »zörej«, egyszerűen ellenkommunikáció.” Vagyis egy párbeszédben teszi lehetővé a jelentések kölcsönös bővítését, ezzel együtt a másik értését és félreértését. (3) „Analitikusan tekintve a konnotáció két térben fogalmazódik meg: egyrészt egy szekvenciális térben, sorrendiségben, az egymást követő mondatok terében, melyek mentén a jelentések egymásra rakódva szaporodnak; másrészt olyan agglomeratív [felhalmozódó] térben, ahol a szöveg egyes helyei kölcsönösen összefüggésben vannak a szövegen kívüli más jelentésekkel.”<sup>189</sup>

Továbbá: (4) „Topikus konnotáción azokat a jelentéseket értjük, melyek nem találhatóak meg sem a szótárában, sem a nyelvtanában annak a nyelvnek, melyen az adott szöveg íródott.” Vélhetően ezen a ponton lép be a képbe az írói-költői fantázia, amit oly sokan, indokolatlanul, az irodalmi mű egyetlen specifikumának látnak, jóllehet ez „a szövegfeleleten aranyorként szétterülve biztosítja a jelentések (behatárolt) szóródását”. (5) „Szeimiológiai minden konnotáció egy – sohasem helyreállított – kód kiindulópontja, egy, a szövegbe beleszótt hang artikulációja. Dinamikus inga, melynek a szöveg alávetettik, illetve ezen inga lehetősége (a jelentés erő).” Úgy vélem, hogy ez a kissé rejtélyes állítás arra a tényre utal, hogy magában a nyelvben és a nyelvi konnotációkban adott az, hogy a nyelven kívüli (képi, mozgásbeli, zenei stb.) jelrendszerek egyaránt valamilyen értelmi rendet képezzenek. (6) „Történeti szempontból a konnotáció, amely kétségkívül megragadható (még ha nem is lexikai) jelentéseket indukál, a jelentett (időben elhelyezhető) irodalmának alapja.” Vagyis egy szövegnek helye és ideje van, amely adott korhoz köti őt mind elsődleges, mind másodlagos jelentését illetően. (7) „Végül ideológiailag e játék a klasszikus szöveg számára előnyös *ártatlanságot* biztosít: a két rendszer – a denotatív és a konnotatív – közül az egyik önmaga felé fordul, magára mutat, mégpedig a denotáció.”<sup>190</sup>

A legutolsó pont felveti azt a kérdést, hogy lehet-e a denotációt valóban úgy tekinteni, mint amely mentes minden konnotatív vonástól, tisztán csak ábrázolás, a dolgok elsődleges és igaz értelme, nem pedig ideológia. Tudható, hajlamosak vagyunk saját nyelvünkre így tekinteni. Ez azonban, figyelmeztet bennünket Barthes, nem állja meg a helyét. Ugyanis „a denotáció nem elsődleges értelem, ám úgy tesz, mintha az lenne. Ennek az illúzióknak a leple tulajdonképpen nem más, mint a *legutolsó* konnotáció (mely egyszerre megalapozni és lezárni látszik az olvasást). A denotáció a végső mítosz, mely segítségével a szöveg visszatérést színlel a nyelv természetéhez, a nyelvhez mint természetéhez.”<sup>191</sup> És erre a nyelvi bravúrra azért vagyunk képesek, mert az értelmezése során mellőzzük önmagunkat, úgy teszünk, mintha mi nem is lennénk, rajtunk, mint ablaküvegen, csak átáramlik a tényleges valóság, esetleg valami tiszta tükrök lennénk, amelyben minden dolog a maga eleve meglévő objektívitasában jelenik meg. Holott

<sup>189</sup> Barthes (1997): i. m. 20.

<sup>190</sup> Barthes (1997): i. m. 20.

<sup>191</sup> Barthes (1997): i. m. 20–21.

„a szöveghez közelítő »én« maga is más szövegek végtelen, pontosabban (eredetében) végtelenbe vesző kódok sokasága”.<sup>192</sup>

Mindez látszólag nem vonatkozik a *tudományos* szövegekre. Hiszen ezek minden mondata nem valami „szó szerintit, eredendőt látszik-e közölni”? – teszi fel a kérdést Barthes. „Valami igazat, melyhez képest minden egyéb (ami *azután, ráadásul* jön) irodalom.”<sup>193</sup> Vagyis az irodalmi művet lehet a denotatív és konnotatív jelentések játéknak tekinteni, és konnotációkat itt több szempont szerint is feltárni (pontosabban hét szempont szerint), de a tudományos dolgozatokban ez nem „játszik”, itt referencialitás van, a dolgok elsődleges és minél kevésbé félreérthető vagy kiegészíthető megnevezése. A tudós-kutatónak ugyanis ez a célja; az objektív valóság egy-egy részének minél pontosabb megnevezése. Ami esetleg ehhez ráadásul jön, az csak irodalom lehet, ahogy Barthes írja, fantáziálás vagy éppen tudatos torzítás.

Ez az állítás azonban, bármilyen gyakran írják és mondják is egyesek, csak akkor lenne tartható, ha a tudományos szövegek csak *egyetlen* jelentéssel rendelkeznenek. Ez azonban nincs így. A társadalomtudományoknak nemcsak a korszakos nagy munkái összetett jelentésűek, hanem a közönséges dolgozatok, a tudományos folyóiratokban tucatszámra közölt írások is. Ha nem így lenne, nem lennének tudományos viták és nem lenne tudományos haladás, értelmezzük ezt bárhogy. A társadalomtudományban legalábbis nem lenne. Itt ugyanis nem halmozódik a tudás, hanem *differenciálódik*. Már a pluralitás kapcsán láthattuk, hogy az egyetlen igaz (társadalmi) jelentés és lényegkeresés, mint Barthes is írta, teológiai ihletettségű idea, amely elszegényíti a társadalmi valóságot, s éppen a beszélőnek tetsző értelemmel, és csakis azzal, ruházza fel. Mindezt felöltöztethetjük a valóságot megragadó denotatív jelentések ruhájába, de tudnunk kell, hogy a denotáció egy régi, ravasz és teátrális istenség, „mely a nyelv kollektív ártatlanságát hivatott *megjeleníteni*”.<sup>194</sup> Nemcsak politikai, hanem tudományos ideológiák is léteznek, aminek központi eleme az, hogy „egy szöveg összes jelentését a denotáció tüzhelye köré rendezi (a tüzhely középpont, őrláng, menedék, az igazság fénye)”.<sup>195</sup>

Természetesen nem egyszerű egy tudományos szöveg konnotációit feltárni. De például a Barthes által jelzett strukturális és történeti nézőpont elég jól alkalmazható ahhoz, hogy egy tudományos dolgozat néhány másodlagos jelentése előttünk álljon. Gondoljunk például arra az *implicit* vitára, amit egy-egy tudós az ellenfeleivel folytat, amihez *képest* a kutatást végezte. Attól, hogy ezt esetleg nem mondta ki, ez még ott van a szövegeiben. Vagy arra a társadalmi közegre, amelyben a munkáját megírta: a kor jellegzetes nyelvhasználatára, a hatalmi hatásra. Az más kérdés, hogy a tudós is *evidensnek* tekinti azt, ahogyan ír és beszél, ahogy leírja a valóságot, de kevés kétségünk lehet afelől, hogy megnyilatkozásának mindig van konnotációja, bármilyen erősen törekszik is a denotáció kizárólagossá tételére. Úgy vélem, a meddő törekvés helyett hasznosabb lenne – tárgyához,

<sup>192</sup> Barthes (1997): i. m. 21.

<sup>193</sup> Barthes (1997): i. m. 21.

<sup>194</sup> Barthes (1997): i. m. 21.

<sup>195</sup> Barthes (1997): i. m. 17.

azaz a társadalmi valóság természetéhez igazodóan – elismerni a társadalomtudományok eredendő pluralitását, amely egyebek mellett a denotáció és a konnotáció játéka épül. És persze nemcsak elismerni ezt, hanem ennek megfelelően művelni a tudományt.

### 3. A lépésről lépésre módszer

Roland Barthes *S/Z* című könyve egyetlen novella vizsgálata, ez Balzac *Sarrasine* című novellája. A feladat teljesítéséhez Barthes különleges és eredeti *elemzési módszert* fejlesztett ki, amit ő maga lépésről lépésre (*pas à pas, step by step*) módszernek nevez. Ez alapvetően különbözik mind a szokásos strukturalista elemzésektől, mind az általánosan követett tartalmi rekonstrukcióktól. Egyrészt nem igyekszik létrehozni azt a szöveget reprezentáló elvont struktúrát, amely néhány alapvetőnek talált elemből valamilyen modellt konstruál; ez lenne az elemzett verbális megnyilatkozás állítólagos szerkezeti lényege. Másrészt arra sem törekszik, hogy könnyedén áthatoljon az elemzésre kiválasztott szövegen, hogy aztán „kifordítsa azt”, mint valami kabátot, megadva a szöveg „belső képét”, amely rövid tartalomként prezentálja az „igazi” jelentést. Mindkét módszer problémája – túl a leegyszerűsítéseken –, hogy „tömbösíti a szöveget”, hogy „pedáns, iskolás értekezés modorában” elemezve egyszerűen „berekeszti” azt.<sup>196</sup> Messzemenően elvétí tehát a szöveg pluralitását és nyitottságát. Ezzel szemben dolgozta ki Barthes a *lépésről lépésre* metodológiát, amelynek három alapvető jellegzetessége van: a lassú olvasás, a lexikák megtalálása és a szöveg reverzibilitásának felmutatása.

A *lassú olvasás* (1) nem valami lustaságra vagy bogarászó bibelődésre való biztatás. Pontosabb neve talán az *alapos* olvasás lenne, ahogyan erről a *Társadalompoétikához* írt bevezetőben már volt szó. Ha ezt a metodológiát alkalmazzuk, akkor „arra törekszünk (ráérősen, kényelembe helyezve magunkat), hogy végigkövessük a jelentés vékony hajszálereit, hogy ne maradjon egyetlen olyan jelentő-hely sem, ahol ne puhatoltuk volna ki azt a kódot vagy azokat a kódokat, mely(ek)nek az adott hely kiinduló (vagy érkező) pontja lehet”.<sup>197</sup> Ezt a feladatot azonban csak úgy lehet teljesíteni, ha nem átrohanunk a szövegen, vagy bármin, ami előttünk van, hanem *lelassítjuk* annak olvasását és értelmezését, lehetőséget adva magunknak az elmélyülésre. Ez tehát „ha úgy tetszik *lassítás*”.<sup>198</sup>

Egy szöveget pedig jól és alaposan úgy lehet elolvasni, mintha már valamikor olvastuk volna. Vagyis *többszöri* olvasásról van szó. Mindez ellentétes a *fogyasztói* olvasással, hangsúlyozza Barthes, amelynek követője olvashat ugyan sokat, de mindenütt ugyanazt a keveset veszi észre, merthogy „aki nem újraolvas, az szükségképpen mindenhol ugyanazt a történetet olvassa”.<sup>199</sup> Nem is általános gyakorlat ez: csak gyerekeknél, öregeknél és a professzoroknál tűrik el. Állítólag azért, mert nekik van erre idejük, holott ez nem

<sup>196</sup> Barthes (1997): i. m. 25.

<sup>197</sup> Barthes (1997): i. m. 24.

<sup>198</sup> Barthes (1997): i. m. 25.

<sup>199</sup> Barthes (1997): i. m. 28.

idő, hanem attitűd kérdése. „Az újraolvasás nem [is] fogyasztás, hanem játék.”<sup>200</sup> Pontosabban együttjátszás a szerzővel. Az eredménye: új és új jelentésréteget fedezünk fel a szövegben, olyanokat, amelyeket a sietős olvasó észre sem vesz.

A *lexikák megtalálása* (2) azt az eljárást jelenti, amelynek során az értelmezni kívánt szöveget, vagy ahogyan Barthes nevezi, a vezérjelentőt, rövid töredékek sorozatára szabdaljuk. Ezeket a töredékeket nevezi ő lexikáknak. A lexika pedig, mint az adott tanulmányból vagy könyvből kiemelt idézet, „nem más, mint egy szemantikai tömeg burkolata, a plurális szöveg hullámtaraja”, amely egy lehetőség, ám a szisztematikus olvasat által igazolt, szabályozott jelentésegység, amely további *részjelentéseket* foglal magában, de három-négy jelentésnél nem többet.<sup>201</sup> „A lexikákra történő feldarabolás látszólag önkényes, néhol egy-egy szó, máskor mondat, vagy több mondat, méretük a konnotáció sűrűségétől függ.”<sup>202</sup> Bárhogy is van, tartalmas, több értelmet magukban foglaló, inspiratív egységekről van szó. Barthes szellemes metaforája szerint így lesz elemzésünk tárgya „*csillagokká repesztett*” szöveg.<sup>203</sup> Ez a „szétszedés” azért nem idegen a szövegtől, mert nincs szöveg, amelynek csak egyetlen jelentése lenne; minden szöveg plurális.

A széttördelt, de egyre izgalmasabbá és sziporkázóvá tett szöveg aztán másminyen lesz, mint az elemzés előtt volt. „A pluralitás igenlésén alapuló kommentár nem »respektálhatja« a szöveget: vezérszövegünket folyamatosan széttördeljük, félbeszakítjuk anélkül, hogy tekintettel lennénk a természetes (szintaktikai, retorikai, az elbeszél szöveggel kapcsolatos) tagolódásra. Jelentésleltár, elemzés, kitérő akár a legváratlanabb helyen is közbeiktatódhat, kettészakítva állítmányt és kiegészítőjét, főnevet és jelzőjét. A kommentár munkája – amennyiben semmilyen totális ideológia érvényességét nem kívánja elismerni – pontosan abban áll, hogy kíméletlenül *kezelésbe veszi* a szöveget, hogy a szöveg *szavába vág*. Mindezzel azonban nem a szöveg (jelen esetben egyébként páratlan) minőségét, hanem »természetességét« tagadja.”<sup>204</sup> A lexikák ugyanis nem a szöveg igazságát tárják fel, hanem a pluralitást állapítjuk meg.

A *szövegek reverzibilitása* (3) éppen a szöveg természetességét veszi célba és cáfolja meg. Vagyis azt, hogy az nem is lehetne másminyen, mint ahogy éppen van. Ugyanis „a lépésről lépésre módszere megengedi – és éppen a kommentárírásban –, hogy szisztematikusán eljártsszunk az elágazásokkal, kitérőkkel (melyekkel a tudományos beszéd még nem barátkozott meg), s ily módon vegyük szemügyre a szöveget szöví szerkezet reverzibilitását”.<sup>205</sup> A *reverzibilitás* azt jelenti, hogy az adott helyen hogyan folytatódott volna még a szöveg. Ez nem fordítja vissza a szöveget, nem mond helyette új szöveget, és nem is fordítja ki, mint egy kabátot, hogy felmutassa a belsőjét, hogy aztán ezt tartsa a lényegnek, amit elfed a betakaró szöveg máza. Ez a szöveg lehetőségét, lehetséges jelentéseit és *lehetséges útjait* mutatja meg. A módszer kinyitja a tudományos munkát,

<sup>200</sup> Barthes (1997): i. m. 29.

<sup>201</sup> Barthes (1997): i. m. 26.

<sup>202</sup> Barthes (1997): i. m. 26.

<sup>203</sup> Barthes (1997): i. m. 25.

<sup>204</sup> Barthes (1997): i. m. 27–28.

<sup>205</sup> Barthes (1997): i. m. 25.

nem pedig bezárja. Nemcsak a regény és a vers tekinthető nyitott műnek, hanem nyilvánvalóan a tudományos dolgozat is, amely *elvilleg* más is lehetne, vagy lehetett volna, mint ahogyan azt valaki megírta, legalábbis további lehetőségek rejtőznek benne.

A reverzibilitás szó szerint *visszafordíthatóságot* jelent. A lépésről lépésre haladó értelmezési metodológia „megújítja a szöveg bejáratait”.<sup>206</sup> Pontosabban szólva, megmutatja azokat a kulcspontokat, ahol a szöveg más fordulatot is vehetett volna, mint amerre aztán haladt. Ritkán szoktunk ilyenféle elemzést végezni, általában azt tartjuk, hogy ez idegen a műtől és szerzőtől, ő nem véletlenül írta azt, amit leírt, nekünk tehát sem jogunk, sem okunk nincs ezen változtatni. Leginkább rekonstruálunk: a szerző ezért meg ezért ezt írta le, ennek pedig ez a lényege. Barthes azonban azt mondja, hogy az elemzés során próbáljunk meg *együtt gondolkodni* a szerzővel, ne a szöveg struktúráját keressük, hanem a *strukturálódását*. Ez esetben máris világos, hogy bizonyos pontokon a szöveg másként is folytatódhatott volna, mint ahogyan folytatódott, a szerzőnek volt választása másként cselekedni, mint ahogyan cselekedett. A szöveg nem szükségszerűen lett olyan, amilyen, hanem a szerző *választásai* folytán. Ergo: egy-egy szöveget igazán csak így lehet jól megérteni, a lépésről lépésre haladó metodológia három eljárásának alkalmazásával. Megjegyezném, a *Társadalompoétika* olvasásmódja meglehetősen hasonlatos Barthes javaslatához, amint erről a *Bevezetésben* is említést tettem.

Végül tegyük fel a kérdésünket: alkalmazható-e ez a metodológia a társadalomtudományban, a társadalmi valóság vizsgálatában, és a lehet-e érvényes a társadalomtudományi szövegekre nézve. Nyilvánvaló, hogy ez a végtelenül feldarabolt és újragondolt szöveggel dolgozó metodológia kifejezetten olyan verbális megnyilatkozások esetében használható eredményesen, amelyek az élet valamely területének igen differenciált megragadására tesznek kísérletet. Ilyenek például az irodalmi alkotások. Kérdés, hogy ez miként alkalmazható az „életszövegek” és a tudományos munkák esetén. Hogyan érhető el, hogy egyik se tűnjön úgy természetesnek, hogy ezt nem lehetett volna *másként* is elmondani? Tudható, hogy egy irodalmi alkotás mindig többértelmű, homályos (minimum áttetsző) és rejtélyes, ami magának az emberi életnek (mind az egyéni, mind a közösségi életnek) és az ezt megjelenítő nyelvi közegnek az *összetettségéből* adódik. Egy ilyen szöveg számunkra egyszerre lényeges (ezért fontos) és egyben összetett is. Az olvasók érzik, hogy az alkotás róluk szól, de nehezen tudják megmondani, hogy pontosan miért is van ez, hogyan szól az ő életükről.

Ezzel szemben a tudományos szöveg megpróbál *átlátszó, világos és egyértelmű* lenni, mint a mindennapi beszéd is, bár az utóbbi ezt kevésbé valósítja meg. És azért tűnik ilyennek, mert ez a beszéd döntően denotáció, azaz közvetlenül a nyelven kívüli valóságról szól, megpróbál ennek a valóságnak nyelvileg kifejezett érzéklete, képmása és visszhangja lenni. Ezért aztán, mint Barthes mondja, a tény, az igazság és a törvény uralja, amik a denotált valóság „istení” (tovább nem bontható, végső legitimáló) kategóriái. Kérdés, hol van a helye egy ilyen ábrázolásban a pluralitásnak. Úgy vélem, ebben a vonatkozásban radikálisan elválik egymástól a természet- és a társadalomtudomány.

<sup>206</sup> Barthes (1997): i. m. 25.



A természettudomány ugyanis az objektíve adott vizsgálati tárgyának *határait* majdnem teljes mértékben meg tudja húzni, vagy körbe tudja keríteni, még az egészen parányi alkotórészek esetében is. Ezzel együtt változatlan (vagy alig változó) tulajdonságokat tud rögzíteni. Ugyanez érvényes ezek szerkezetére és az esetleges változásaikra is. Kísérletileg igazolható törvényszerűségeket tud megállapítani.

De mi van, ha a társadalmat immanens módon vizsgáljuk, azaz nem a természet-szemlélet szerint, de nem is az érzékfeletti valóság teológiája alapján? Természetesen találunk kapcsolódásokat és elvont hasonlóságokat közöttük, de a társadalom mégis csak *önálló* és *specifikus* létszféra, amely nem redukálható (még áttételesen sem) az egyikre (a természetre) vagy a másikra (a transzcendenciára), és nem is szemlélhető azoknak a kategóriáknak az alapján, amelyeket ezek megismerésére fejlesztettünk ki. Ez esetben már a humán tudományok közelében vagyunk, amelyek objektív realitásként tekintenek az emberek különböző értelemadó és értelemfejtő (író és olvasó) tevékenységére. És itt egyáltalán nem számít hibának az értelmezések összetettsége, pluralitása, vagyis a tudomány sokrétősége, amely az egyes tudományos munkákra is vonatkozik. A kommentárjaink ezért is továbbgondolások. Mindenekelőtt kérdéseket intézünk a műhöz, jöllehet a szerző általánban nem tud nekünk válaszolni, de egyrészt a válaszok *lehetőségként* benne vannak a szövegben, másrészt el kell gondolnunk azt, hogy vajon a szerző maga mit válaszolna, ha a válaszra módja lenne. Vagyis hogyan alakítaná a munkáját. Mindez nem szolgál ismétlés vagy rekonstruálás, hanem az *inspiráció és az innováció* területe, a társadalomtudományok vonatkozásában is.

#### 4. Az értelmezés kódjai

Azt írja Barthes: „már jó ideje készülök egy rövid szöveg teljes elemzésére.”<sup>207</sup> Ennek alapelveit vettük számba fejezetünk eddigi három pontjában. Munkásságát elemezve végül azt vizsgáljuk meg, hogy miként valósítja meg ezt a „teljes elemzést” a maga konkrétságában. Röviden szólva úgy, hogy a sugárzó csillagokká bontott szövegégbolt minden egyes lexikai elemét külön-külön elemezve bemutatja ezek lehetséges értelemait, mégpedig azon kódok alapján, amelyek egyáltalán a rendelkezésünkre állnak a szövegek elemzéséhez. Őt ilyen kódot mutat be, amit különböző módon és mértékben használ az elemzés során. Ezek a következők: *hermeneutikus, szematikus, szimbolikus, proairetikus (cselekvő) és referenciális*.

De mi egyáltalán a *kód*, kérdezhetjük. Mi az a fogalom, aminek Barthes ilyen kiemelt jelentőséget tulajdonít? A francia eredetű fogalom nem ismeretlen, főleg a számítógépes kultúrában vált számunkra igencsak ismerőssé. Itt az egyezményes jelek rendszerét jelenti, amely főleg az információk különböző tárolási formáinak átalakításában játszik szerepet, s egyben a különböző programutasítások sorozata is. A nyelvészetben azonban már korábban is használták a kifejezést; a nyelvi jelek és használatuk rendszerét jelenti,

<sup>207</sup> Barthes (1997): i. m. 23.



vagy azt a módot, ahogyan a különböző társadalmi rétegek gondolkodnak és beszélnek. Leginkább azonban mindannak összefoglaló neve, amit az élet különböző területein (tudományban, művészetben, mindennapi életben) *meghatározó jelként*, illetve ezek rendszereként tudunk és szoktunk értelmezni. Ilyen értelemben beszélünk például a rejtjeles írás kódjáról vagy a genetikai kódról is. Ennek felel meg a kódok megértése, azaz a *dekódolás*, amely a tanulmányozott megnyilatkozás újragondolását, megértését eredményezi.

Barthes szerint egy szöveg esetében a kód először is „*hangok szövedéke*”.<sup>208</sup> Vagyis „az öt kód egyfajta hálózatot képez, melyen keresztül áramlik a szöveg (jobban mondva, melyen áthaladva szöveggé válik)”.<sup>209</sup> A kódok tehát jelentés- és értelem-létrehozó eszközök. Egészen feltűnő, amit azonban Barthes nem hangsúlyoz különösképpen, hogy *nem egyetlen*, mégoly fontos kód alapján gondolja dekódolni a szöveget. „A hangok – a kódok – kötege írássá válik, sztereografikus térré, melyben az öt kód, az öt hang összefonódik. Együtt szól a Tapasztalat Hangja (proairetizmusok), a Személy Hangja (szémák), a Tudomány Hangja (kulturális kódok), az Igazság Hangja (hermeneutizmusok) és a Szimbólum Hangja.”<sup>210</sup>

A kódok egyidejű hangja megfelel a szöveg összetettségének, pluralizmusának. Nincs szöveg, és a tudományos szöveg is ilyen, amelyet egyetlen kód hozott volna létre. „Amit tehát itt *Kódnak* nevezünk, annak semmi köze valamiféle listához, paradigmához, amelyet mindenáron rekonstruálni kellene. A kód a hivatkozások perspektívája, a struktúrák délibábjá; csupán indulásról és visszatérésről tudunk. A kódból származó – és általunk itt számba vett – elemek voltaképpen a szöveg kijáratai.”<sup>211</sup> Ennek megfelelően elemzésünkben „nem próbáljuk meg sem az egyes kódokat, sem a kódok hálóját strukturálni”, hangsúlyozza Barthes, „mert feltételezzük a szöveg sokrétűségét, részleges reverzibilitását. Nem arról van szó, hogy felmutassunk valamiféle struktúrát, hanem arról, hogy – amennyire csak lehetséges – strukturálást folytassunk.”<sup>212</sup> Pontosabban szólva „mindegyik kód egy-egy erő, amely rátelepedhet a szövegre (melynek a szöveg hálózata), azon Hangok egyike, melyekből összeszővődik a szöveg. Mintha minden egyes megszólalással párhuzamos felhangok szólalnának meg: ezek a kódok.”<sup>213</sup>

A *hermeneutikus kód* (1) jelenti azon elemek együttesét, „melyek funkciója, hogy – különféle módon – feltegyenek egy kérdést, megfogalmazzák az erre adott választ és mindazokat a tényezőket, melyek esetleg előkészítik a kérdést vagy késleltetik a választ; másképpen azon elemeket, melyek rejtélyt közölnek és elvezetnek a megfejtéshez”.<sup>214</sup> Vagyis: „A hermeneutikus kód alá azok a különböző (formális) elemek tartoznak, melyek szerint egy rejtély fókuszálódik, felvetődik, azután felfüggesztődik,

<sup>208</sup> Barthes (1997): i. m. 34.

<sup>209</sup> Barthes (1997): i. m. 34.

<sup>210</sup> Barthes (1997): i. m. 35.

<sup>211</sup> Barthes (1997): i. m. 34–35.

<sup>212</sup> Barthes (1997): i. m. 35.

<sup>213</sup> Barthes (1997): i. m. 35.

<sup>214</sup> Barthes (1997): i. m. 30.

végül pedig lelepleződik.”<sup>215</sup> Itt Barthes a hermeneutikus kifejezést a szó tövének értelmében használja; hermetikus, azaz *titkos*, *zárt* tudás. Hozzávéve azt, hogy ennek a nem ismert, de létezőnek tudott tudásnak az értelme és jelentése elérhető, feltárható. Vagyis „rejtélyt közölnek és elvezetnek a megfejtéshez”. És vajon van-e egyáltalán olyan emberi megnyilvánulás, amely mindent megmutat magából, amelyben ne lenne legalább egy csipetnyi titok?

A *szématikus kód* (2) a kitüntetett jelentéshordozó elem feltárását és értelmezését jelenti. Jóllehet minden feltárt és bemutatott elem jelent valamit, a szövegekben mindig van egy *kitüntetett jelentéshordozó* egység, ezt nevezi Barthes szemának. Ez „képes arra, hogy más hasonló elemekkel összefogódzva karaktereket, hangulatokat, figurákat, szimbólumokat alkosson. Jóllehet itt minden feltárt elemünk jelentett lesz, emez mégis kitüntetett csoportba tartozik: *par excellence* jelentett, mivel a szó szinte köznapi értelmében megjelöli a konnotációt. Nevezzük ezt az elemet (minden további specifikáció nélkül) jelentettnak, vagy inkább *szémának* (a széma a jelentett legkisebb egysége a szemantikában).”<sup>216</sup> Vagyis ez egy *kulcselem*, amely több helyen is, különböző kiegészítőkkal előfordulva, megjelöli a szituációt, annak jelentését vagy jelenéseit. Alapfogalmakról, kulcskategóriákról van szó, amelyek például a fogalomtörténeti kutatásoknak is kitüntetett tárgyai.

„A *szimbolikus kód* (3) Barthes felfogásában a szématikus kód ellentétének tekinthető. Míg a széma valami egyszerű elem, mondhatni a téglá, amelyből egy „szövegház” felépül, addig a szimbólum egy *sűrítő* egység, amely a szöveg több elemét is magában foglalja. Az elemzés feladata ezeknek a sűrítő egységeknek a megtalálása, és annak a megmutatása, hogy mit is sűrítenek magukba, mit fejeznek ki. A *Sarrasine*-ben például ilyen szimbólum a novella kezdő mondatában található *álmodozás* kifejezés, amely az egész művet átható ellentétet s ezek áthághatatlanságát képes átfogni és megjeleníteni. Ami itt életünk alapvető ellentéte: a kultúra és a természet, konkrétan a bál és kert ellentéte, amely itt a történet elbeszélőjét álmodozásra készíti. „Az a néhány száz alakzat, melylyel – hosszú évszázadok során – a retorika művészete előhozakodott, hatalmas – a világot megnevezni, megalapozni kívánó – osztályozási munka eredménye. Mindezen alakzatok közül az egyik legszilárdabb az ellentét; nyilvánvaló funkciója, hogy egy név, egy meta-nyelvi tárgy által az ellenkezők elválasztottságát, továbbá magának az elválasztottságnak a felszámolhatatlanságát szentesítse (megszelídítse).”<sup>217</sup> Ezt az ellentétet jeleníti meg és sűríti össze az álmodozásban megjelenő feloldhatatlan kettősség.

A *proairetikus kód* (4) elnevezés Arisztotelész kategóriájára utal vissza, és *cselekvést* jelent, de olyan cselekvést, amelynek kivitelezője számol tetteinek következményeivel is. Ráadásul nem is egyetlen tetről van szó, hanem tettek sorozatáról, vagyis viselkedésről, amely sűrűn előfordul minden olyan szövegben, amely emberekről szól. „A proairetikus kód elemei – a viselkedésmódok – a legkülönbözőbb sorokba rendeződnek [...]: minden

<sup>215</sup> Barthes (1997): i. m. 32–33.

<sup>216</sup> Barthes (1997): i. m. 30.

<sup>217</sup> Barthes (1997): i. m. 43.

olvasó néhány – a cselekvéseket jelző – generikus név (Séta, Gyilkosság, Találka) alá gyűjt egyes információkat, és ezek a nevek teszik voltaképpen a sort.”<sup>218</sup> Az ilyen sorozatok és nevek „az emberi cselekvések valamilyen logikáját implikálják. Utalásképpen a *praxist* a *proairesisszel*, azaz a cselekedeteket következménye megfontolásának képességével összekötő arisztotelészi terminológiára, az akciók és viselkedések e kódját *proairetikus kódnak* nevezzük.”<sup>219</sup>

Végül van a *referenciális kód* (5), amelyet Barthes olykor kulturális kódnak nevez, kifejezve ezzel azt, hogy történetileg-társadalmilag, azaz kulturálisan kötött az, ahogy egy-egy szöveg a környezetére reagálva tudást prezentál. Ám ilyen értelemben minden kód egyben kulturális jellegű is, ezért inkább Barthes ezt a kódot referenciálisnak nevezi. Ezen kód esetében arról van szó, hogy a szöveg „valamely tudományágra vagy közkeletű bölcsességre hivatkozik”.<sup>220</sup> Megnevezhető, hogy milyen tudásfajtról van szó: „fizikai, fiziológiai, pszichológiai, orvosi, történelmi stb. [...] Ezt az állítást [gyakran] kollektív, anonim hang teszi, melynek eredete az emberi bölcsesség maga. Az elem tehát egyfajta gnomikus kódból származik.”<sup>221</sup>

A tudományos munkákban természetesen nem közkeletű bölcsességek dominálnak, hanem a szerző exkluzív hangja, de, s ez talán legalább ilyen fontos, *nem kizárólag a referencia*. Vizsgálható a tudós magatartása (proairetikus kód), a kulcsfogalmi (szématikus kód), azok a kifejezések, amelyekben összesűrűsödnek a prezentált tudományos eredmények (szimbolikus kód), de azok a titkok és rejtélyek is, amelyek feltárásán fáradozott éppen (hermeneutikus kód). És vélhetően a tudományos szöveg középpontba állításával további kódok is feltárhatók lennének, mint *a tudományos tudást szervező eszközök*. Mindez elég világosan mutatja, hogy mennyire elszegényítjük a tudományos szövegek létrehozását és értelmezését, amennyiben csak a referenciális kódra vagyunk érzékenyek, s a plurális szöveg minden más vonását a társadalomtudománytól idegen „irodalmiaskodásnak” tekintjük.

<sup>218</sup> Barthes (1997): i. m. 33.

<sup>219</sup> Barthes (1997): i. m. 31.

<sup>220</sup> Barthes (1997): i. m. 34.

<sup>221</sup> Barthes (1997): i. m. 32.

## IV. fejezet

### Jacques Derrida: A struktúra dekonstrukciója és az írásfordulat

#### 1. A logocentrizmus és a struktúra decentralálása

Jacques Derrida (1930–2004) francia tudós és filozófus a strukturalista modern korszakot követő *poszt*-időszak egyik legnagyobb hatású gondolkodója, aki ezen a határon mozogva alkotta meg korszakos jelentőségű életművét. Minden értelmezője lényegében azt konstatálja, hogy „Jacques Derrida gondolkodás-, írás- és olvasásmódja fordulatot jelez a filozófia és az elméleti gondolkodás történetében”.<sup>222</sup> Továbbá, hogy „Jacques Derrida írásai vagy talán »írottasai« túlmutatnak a filozófián, átjárják a filozófiát, az irodalmat, az irodalomkritikát, a pszichoanalízist, a nyelvészetet, az építészetet, a képzőművészetet, *dekonstruálva* a területek közötti határokat”.<sup>223</sup> Ezt a felsorolást bátran kiegészíthetjük a társadalomtudománnyal, illetve további társadalomtudományi diszciplínákkal. Mindez azért érdekes és fontos a számunkra, mert a derridai határdekonstrukció „megnyitja a különböző területeket egymás felé, lehetővé teszi, hogy egymás számára kérdéseket tegyenek fel”.<sup>224</sup> Márpedig ez a tudományos attitűd és lehetőség tökéletesen megfelel könyvünk intenciójának. Úgy tűnik azonban, hogy Derrida alapvetően a kérdéses nagy gondolkodója. Merthogy „Derrida dekonstrukciója kérdések sorozata, az olvasás és az írás kérdéseie, a gondolkodásai, tehát a filozófia, az irodalom, a politika, a történelem kérdéseie”.<sup>225</sup>

Ezzel együtt Derridát – mint általában a fordulatokat hozó korszakos gondolkodókat – nem könnyű sem érteni, sem elfogadni. Ő maga egyszer így beszélt erről: „e nehéz kutatások túl gyakran váltottak ki némelykor erőszakos és frontális, máskor tompa és indirekt – nem mondanám, hogy konzervatív – reakciókat, hol személyem ellen, hol mindazok ellen, akik hasonló irányú vagy típusú kutatásokkal foglalkoznak. Nem, e támadások nem voltak konzervatívak, gyakran inkább destruktívak voltak, mivel a konzervatív konzerválásának eszméje hatotta át őket.”<sup>226</sup> Figyelemre méltó, hogy Derrida a maga radikális filozófiáját és elméletét éppenséggel *konzervatívnak* tekinti. Azt írja: „a dekonstrukció maga is konzervatív, mindenesetre hagyományörző a maga módján. [...] Örökölni nem annyit tesz, mint birtokolni, vagy megkapni ezt vagy azt – inkább azt jelenti, hogy hogy aktív, kritikai és szelektív módon megerősítjük, azaz értelmezzük

<sup>222</sup> Orbán Jolán: *Derrida írás-fordulata*. Pécs, Jelenkor, 1994. 7.

<sup>223</sup> Boros János: Aki több mint filozófus: Jacques Derrida. [Utószó] In Jacques Derrida: *A másik egy nyelvűsége*. Pécs, Jelenkor, 2005. 125–126.

<sup>224</sup> Boros (2005): i. m. 126.

<sup>225</sup> Boros (2005): i. m. 126.

<sup>226</sup> Jacques Derrida: „...mégis túlcsap és túlmutat rajtam”. Ford. Boros János – Csordás Gábor – Orbán Jolán. In Jacques Derrida: *Ki az anya?* Pécs, Jelenkor, 2005b. 98–99.

és felfejtjük a parancsot, amely irányít bennünket és túlcsap rajtunk, ami mindig egyszerre fiatalabb és öregebb is nálunk, mint valaki másnak a törvénye, akinek soha nem leszünk a kortársai.”<sup>227</sup>

Ez a konzervativizmus azonban leginkább azt jelenti Derridánál, hogy nem a semiből indul ugyan ki, nem nullázza le a korábbi gondolkodást és kategóriarendszert, ám megkérdőjelezi azokat a *karteziánus* alapelveket és fogalmakat, amelyekben eddig a tudomány létezett és működött. Sajnálkozik azon, hogy nem lehet teljesen új fogalmakat bevezetni, de realistiként tudomásul veszi, hogy senki sem tud szűz terepen megszólalni. Azt a magatartást követi, hogy gesztusaiban a meglévő fogalmakat használja azok lerombolásához és újragondolásához, azok elemeiből és morzsáiból építi fel a maga valóságát, vagy ahogyan ő maga mondja, Lévi-Strauss kategóriáját használva, *barkácsolja* össze az új, a derridai szemínális és textuális realitást. Olyan fogalmakat dekonstruál, mint például struktúra, racionalitás, definiálás, logikai levezetés, kétértékű igazság, szubjektum. Ezeket összefoglalóan *logocentrikus* fogalmaknak és gondolkodásnak nevezi, és úgy látja, hogy ezek igen *egyoldalúan* (ennek megfelelően kirekesztően) vették számba eddig a valóság összetett természetét és az ember lehetőségeit. Különböző nézőpontokból ugyan, de egy *kiteljesedően egységes* valóságot mutattak be, és mutatnak be ma is, elhanyagolva, háttérbe szorítva, sőt ignorálva a különbségeket és a dolgok egyediségét. Mindezt elég világosan mutatja fel a *struktúra* szó és fogalom, s mindaz, amit hozzákapcsoltak és beleértettek.

A derridai újítás egyik legfontosabb eleme nem is más, mint a struktúrafogalom dekonstruálása, „szétszedése”. A struktúrafogalom, írja Derrida, „egykorú a nyugati tudománnyal és filozófiával”. Mivel „szervezetlen struktúrát [...] képtelenség elgondolni”, ezért egy struktúra strukturaltsága azt jelentette, hogy „a struktúra középponthoz jutott [...], szilárd kezdőponthoz vált viszonyíthatóvá”. Ebben a gondolkodásban, hangsúlyozza, nem annyira a struktúra strukturaltsága az alapvető tényező, hanem a struktúra strukturalitását szervező *középpont* léte. Ugyanis „egy minden középpontjától megfosztott struktúra [...] magát az elképzelhetlent jelenti”. Ennek a középpontnak a feladata „a struktúra orientálása, egyensúlyának a fenntartása és szervezése”. A struktúra ugyanis nem merev és változatlan, hanem mozog és változik, az elemei játékban vannak, de ez a mozgásjáték nem akárhogy folyik, hanem bizonyos szabályok szerint, amit a középpont irányít, és ami „a teljes formán belül lehetővé teszi az elemek játékát”.<sup>228</sup> Láttuk, hasonlóképpen gondolkodott erről Barthes is.

A struktúra középpontja vagy meghatározó lényege azonban alapvetően másmilyen, mint maga a struktúra, sőt ez leginkább egy nem struktúra. „A középpontban az elemek (amelyek egyébként a struktúrába befoglalt struktúrák is lehetnek) felcserélése és transzformációja tilos. Legalábbis mindig (szándékosan használok a szót) *tiltott* volt.”<sup>229</sup> Vagyis

<sup>227</sup> Derrida (2005b): i. m. 99.

<sup>228</sup> Jacques Derrida: A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diskurzusában. Ford. Gyimesi Tímea. *Helikon Irodalomtudományi Szemle*, 40. (1994a), 1–2. (*Az amerikai dekonstrukció*), 21.

<sup>229</sup> Derrida (1994a): i. m. 21.

a szervező-meghatározó középpontnak van ugyan tulajdonsága, és ez leírható, de ez *változatlan lényegű*, amely ugyan irányítja a struktúra strukturalitását, de ő maga „kitér a strukturalitás elől”. Ezért is lehetett a klasszikus elgondolás szerint „a struktúrán belül és kívül egyaránt kimondani”.<sup>230</sup>

A struktúrát strukturáló középponti elvről vagy lényegről nem tudjuk, hogy pontosan hol van, és azt sem tudjuk félreérthetetlen egyértelműséggel megmondani, hogy pontosan milyen. „A középpontosított struktúra fogalma – bár magát a koherenciát jeleníti meg, mely az episztemének mint filozófiának és tudománynak a feltétele – ellentmondásosan koherens.” Egyszerűbben szólva: bármely struktúra létrehozója és fenntartója mindig egy olyan elv vagy lényeg, amely egyrészt nem tartozik hozzá a struktúrához, másrészt soha nincs átvizsgálva, hanem *csak ki van jelölve és jelentve*. Legtöbbször azonban még ez is elmarad: a struktúrákat létrehozó és fenntartó középpont vagy meghatározó lényeg mintegy evidenciaszerűen működteti az adott struktúrát, jóllehet valamilyen névvel mindig illeték és illetik: „*eidosz, arché, telos*, energia, *ouszia*, lényeg, lét, szubsztancia, szubjetum, *aletheia*, transzcendentalitás, tudat, Isten, ember stb.” Ezért aztán „a struktúra-fogalom egész történetét középpontok középpontokkal történő helyettesítésének sorozataként kell elgondolnunk”.<sup>231</sup> Ebben a történeti folyamatban azonban, amelyben a struktúrát meghatározó-értelmező egyik középponti lényeg a másik váltotta, egyvalami nem változott, hangsúlyozza Derrida; a struktúra elgondolása és *értelmileg artikulált* természete.

A 20. század első harmadában-felében azonban a filozófusok és a tudósok kénytelenek voltak elgondolkodni a struktúra strukturalitásáról, merthogy nyilvánvalóvá vált számukra a különféle középpontok, magyarázó lényegek történeti sokfélesége, sőt ekvivalenciája. „Ekkortól kellett azt a törvényt elgondolni, amely bizonyos mértékig irányította a struktúra strukturálódásában a középpont utáni vágyat, valamint annak a jelölésnek a folyamatát, amely elmozdulásait és helyettesítéseit a központi jelenlét törvényei szerint irányítja; magán kívülre, de egy olyan központi jelenlét szerint, amely sohasem volt önmaga, mely már eleve magán kívülre, helyettesébe száműzetett.”<sup>232</sup> Röviden, az európai tudományosság képviselői azon kezdtek gondolkodni, hogy a struktúrafogalom mit fejez ki egyáltalán, olyan *evidensen objektív* valóságot jelöl-e meg, mint amit a hívei tulajdonítanak neki. És az a válaszuk kezdett kiformalódni, hogy egyáltalán nem ez a helyzet.

A valóság különféle struktúrái ugyan nem kitalációk, vagyis kifejeznek *valamit* az objektív valóságból, de legalább ugyanennyit hordoznak a *megismerő emberből* is. Merthogy a dolgok objektív struktúráként való leírása erőteljesen jeleníti meg az ember „középpont utáni vágyát”, törekvését a koherenciára, a rendezettségre és a dolgok átláthatóságára. Márpedig „mint mindig, az ellentmondásban megnyilvánuló koherencia a vágy erejét fejezi ki”, ami „egyféle megalapozó mozdulatlanságból és megnyugtató

<sup>230</sup> Derrida (1994a): i. m. 22.

<sup>231</sup> Derrida (1994a): i. m. 22.

<sup>232</sup> Derrida (1994a): i. m. 22.



bizonyosságból született”, pontosabban az erre való vágyakozásból.<sup>233</sup> Ezért is a struktúrák strukturálódása ténylegesen nem a dolgokból, hanem az *emberből* jön: vágy arra, hogy a változó és változtatott dolgokban legyen valamilyen állandóság és bizonyosság, és amihez a dolgok objektív természete csak *támasztékul* szolgál.

Vagyis a bizonyosság utáni vágyat a dolgok strukturált valóságához kötjük, amit persze objektívnek és nem szubjektívnek tartunk, a struktúra, bármilyen is, ezzel nyeri el súlyát, kapja meg jelentőségét. A középpontot és a lényeket, s mindazt, ami belőle következik, nem érzelmi és akarati tényezők által vezérelt létezőnek gondoljuk el, hanem mint *értelmileg felfogott objektív valóságnak, amely a dolgok lényegi és igazi természetét fejezi ki*. Ezt az állapotot Derrida *jelenlétnek* nevezi, utalva arra, hogy a „jelenlévő” számunkra az a valami, amit objektíve létezőnek gondolunk, akár igaz ez a létezési mód, akár kigondolt. „E bizonyosság óta vagyunk képesek racionalizálni a szorongást”, véli Derrida, amely a dolgok megtapasztalt sokfélesége, változékonysága, bonyolultsága, homályba vesző múltja és nyitott kimenetele miatt fog el bennünket. Merthogy ezeket hozzákötjük egy változatlan gondolt lényeghez, struktúráját leszármaztatjuk vagy eredeztetjük valamilyen középpontból vagy lényegből. „Az ismétléseket, a helyettesítéseket, a transzformációkat és a felcseréléseket, abból kiindulva tehát, amit mi középpontnak hívunk, és ami éppúgy lehet kívül is, mint belül, s a kezdet és vég, az arché vagy a telos nevét egyaránt felveheti, mindig az értelem történetébe – vagyis röviden a történelemben – helyezve *fogjuk fel*”,<sup>234</sup> és ilyen struktúraként tesszük jelenvalóvá.

A struktúrafogalom történetében azonban pár évtized óta új fejezet íródik, amely radikálisan átalakította mindazt, amit a struktúráról és a dolgok strukturáltságáról gondolunk. Ez már nemcsak arról szól, hogy többféle alapelv alapján és sokféle módon strukturálódhat a valóság, amibe erősen belejátszik az ember koherenciára és bizonyosságra való törekvése, hanem megjelent „a középponttalanítás, mint a struktúra strukturáltságának gondolata”.<sup>235</sup> Vagyis az a filozófiai és tudományos idea nyer lassan teret, állítja Derrida, hogy egy struktúrának lehet egyszerre két vagy több középpontja is, vagyis a struktúrában külsőleg nézve „*törés és megkettőződés*” van, amely lényegek elvileg helyettesíthetik egymást.<sup>236</sup> Ám a lényeg vagy a középpont megkettőződésének vagy megsokszorozásának súlyos tudományos következményei vannak. Ugyanis; „A helyettest semmi olyan nem helyettesíti, ami azt létében valamiképpen megelőzné. [Mondhatjuk tehát, hogy egyenrangúak. Sz. M.] Ennélfogva csak azt gondolhatjuk, hogy nincs középpont, hogy a középpontot nem lehet egy jelenlévő formájában elgondolni, hogy a középpontnak nincs természetes helye, hogy nem fix hely.”<sup>237</sup> De ha nem tudom, hogy hol van a középpont, kívül-e vagy belül a struktúrán, akkor azt sem tudom, hogy egyáltalán mit kell a középponton érteni. Derrida válasza: a középpont nem szubsztancia, hanem „funkció, egyfajta nem-hely, amelyben a jel helyettesítésének végtelen játéka

<sup>233</sup> Derrida (1994a): i. m. 22.

<sup>234</sup> Derrida (1994a): i. m. 22.

<sup>235</sup> Derrida (1994a): i. m. 23.

<sup>236</sup> Derrida (1994a): i. m. 21.

<sup>237</sup> Derrida (1994a): i. m. 22–23.



folyik”.<sup>238</sup> *A középpont és a körje szerveződő struktúra tehát nem objektív valóság, hanem definíció és diskurzus kérdése.*

Ebből az alapállásból bomlik ki a derridai dekonstrukciós szemlélet és gyakorlat. „Ez az a pillanat, amikor a nyelv elárasztja az univerzális probléma mezejét; ez az a pillanat, amikor a középpont, illetve a kezdet hiányában minden diskurzussá [...] válik, amelyben a középponti, eredeti vagy transzcendentális jelölt a differenciák rendszerén kívül soha sincs teljesen jelen. A transzcendentális jelölt távolléte a végtelenségig kiterjeszti a jelentés/jelölés mezejét és játékát.”<sup>239</sup> Ennek a radikális változásnak természetesen voltak előzményei, emeli ki Derrida, mindenekelőtt Nietzsche, Freud és Heidegger munkássága, akik erre a dekonstrukcióra és decentrálásra a lét különböző területein tettek kísérletet. A középpont-nélküliség radikalitása pedig kikezdi a logocentrikus gondolkodás kulcskifejezéseit is. Nevezetesen: a tér és idő, az egység és különbözőség, a definíció és leírás, a jel és jelentés, a szubjektum és objektum fogalmakat, és a sort lehetne folytatni. Mindezt Derrida olyan módon specifikálja, hogy szerinte az eddig követett fonocentrikus (beszédközpontú) gondolkodást (akár beszélve, akár leírva létezett ez) felválthatja végre az írásközpontú gondolkodás. Nézeteit az *írásfogalom újrágondolása* köré építi fel.

## 2. Az írásfordulat jelentősége

Derrida alapművének sokan – úgy vélem, joggal – a *Grammatológiát* (1967) tekintik, amelyben bejelenti és alapvonalaiban kidolgozza az európai tudományok *írásfordulatát*. A műben a nyelv és szöveg felől végzi el a filozófia és az elméleti gondolkodás kulcskategóriáinak „fellazítását”. „Derrida a kettős írásfogalom (ös-írás, grafikai írás), valamint a filozófia, a nyelvészet, az irodalmi gondolkodás íráshoz való viszonyának körvonalazása alapján szokatlan perspektívából világít rá a filozófiai és az elméleti gondolkodás történetére, az írás-nyelv, az írás-gondolkodás, a filozófia és az irodalom viszonyára.”<sup>240</sup> Az írásfordulat nagyon egyszerűen is megnevezhető: az *időben* zajló beszéd helyett fordítsuk figyelmünket a *teret* kitöltő írás felé, amely Derrida szerint az emberi és társadalmi létezés sokkal alapvetőbb viszonyait hordozza és fejezi ki, mint a beszélés. Ennek megértéséhez először is értelmezi és kritizálja a beszédközpontú európai gondolkodást, ennek súlyos következményeit.

Ez a gondolkodás erősen Európa-központú, tehát etnocentrikus, mivel itt alakult ki és itt használatos a *fonetikus* írás, amely a beszédhang szerinti írásmódnak felel meg, miközben van képi írás, amely nem hangokat jelöl, hanem szavakat, mondatokat. Ennek konstatálása természetesen még nem etnocentrizmus, de Jacques Derrida felhívja a figyelmet arra, hogy Európa néhány jeles gondolkodója az alfabetikus-fonetikus írás kialakulásában és elterjedésében civilizációs különbséget látott. Rousseau azt írta

<sup>238</sup> Derrida (1994a): i. m. 23.

<sup>239</sup> Derrida (1994a): i. m. 23.

<sup>240</sup> Orbán (1994): i. m. 7.

a *Tanulmány a nyelvek eredetéről* című munkájában, hogy „a szavak és a mondatok jelei a barbároknak, az ábécé a civilizáltaknak” felel meg. De Hegel is így vélekedett. Az *Enciklopédiában* írta: „A betűírás önmagában az értelmesebb” – idézi Derrida.<sup>241</sup>

Látnunk kell azonban azt is, hogy a civilizációs különbségnek beállított írásbeli különbség egyben a kulturális hódítás eszközévé is vált. Merthogy a fonetikus írás „napjainkban egyre inkább ráerőszakolódik az egész glóbuszra”. Ez egyrészt olyan módon zajlik, hogy az írás fonetizációja elleplezi saját történetét: még ha be is mutatja, akkor is az ész és a tudás kiteljesedésének tekinti magát, de leginkább evidenciaként kezeli saját metódusát. Másrészt a fonetikus írást az igazságra való általános törekvés „nem-létezően létező” eszközének fogják fel, merthogy az egész eddigi európai tudomány „mindig a logosznak tulajdonította az általában vett igazság eredetét”, ami egyben „az írás lefokozása és a »teljes« beszéden kívülre szorítása volt”.<sup>242</sup>

A kiutat ebből az eltévelyedésből Derrida abban látja, hogy egyszer talán kidolgozásra és elfogadásra kerül az írás tudománya. Van erre remény, véli, merthogy „az írás tudománya – a *grammatológia* – világszerte a felszabadulás jeleit mutatja”.<sup>243</sup> A szemléletváltás igazi nehézségét az jelenti, írja le többször is, hogy az írásfordulatot csak azon fogalmak és intellektuális eszközök révén tudjuk megtenni, amit a meghaladni kívánt szemlélet és tudás hozott létre saját valóságának megragadására. Nehéz szabadulni a múlt fogságából, vigyázni kell tehát arra, nehogy visszaessünk oda, ahonnan kilépni akarunk. Javaslatára szerint kerülni kell a filozófia és a tudomány hagyományos fogalmait, legfeljebb dekonstruálva lehet őket használni, sőt még a nyelv középponti szerepét is tanácsos mellőzni. Különösképpen érdekes nála a nyelvi dominancia megkérdőjelezése, amely persze egy bizonyos típusú nyelvviségre vonatkozik.

Mint írja: „Bárhogy közelítünk is hozzá, a *nyelv problémája* kétségkívül sohasem volt csupán egy a többi probléma között. De annyira, mint mostanában, korábban sohasem árasztotta el a *nyelv problémájaként* a szándékukban, módszerükben és ideológiájukban a legkülönbözőbb kutatások és a leghetetlenebb diskurzusok globális horizontját.”<sup>244</sup> A helyzet azonban változik. „Mindaz, ami jó húszegynéhány évszázada a nyelv felé haladt, és végül sikeresen begyűjtődött a neve alá, most lassú mozgással, melynek elkerülhetetlensége alig észlelhető, elkezd áthelyeződni az írás neve alá, vagy legalábbis ott összegződik.”<sup>245</sup> Vagyis „minden arra látszik utalni, mintha az írás fogalma [...] kezdené szétfeszíteni a nyelv határait”.<sup>246</sup>

Ez a mindent szétfeszítő írásfogalom azonban Derrida felfogásában nem egyszerűen a grafikai írás, legyen az fonetikus vagy képi, hanem (emberi) létünk ennél sokkal alapvetőbb vonása: *a különböző dolgok egyidejű létezése és egymásra hatása, ezzel együtt*

<sup>241</sup> Jacques Derrida: *Grammatológia*. Első rész. Ford. Molnár Miklós. Párizs–Szombathely, Magyar Műhely, 1991. 21.

<sup>242</sup> Derrida (1991): i. m. 22.

<sup>243</sup> Derrida (1991): i. m. 23.

<sup>244</sup> Derrida (1991): i. m. 25.

<sup>245</sup> Derrida (1991): i. m. 25–26.

<sup>246</sup> Derrida (1991): i. m. 26.

ezek egymáson való nyomot hagyása, ami az embernél cselekvő hatást, beírási szándékot és ennek realizálását jelenti. Ezt nevezi Derrida ős-írásnak, amit talán helyesebb lenne lét-írásnak mondani. Vagyis az ember vonatkozásában „írásnak» mondjuk mindazt, ami általában inskripciót hozhat létre, akár betűkkel fejeződik ki, akár nem, még akkor is, ha [...] távol áll az emberi hang rendjétől: kinematográfia és persze koreográfia, de képi, zenei, plasztikai stb. »írás« is».<sup>247</sup> Vagyis mi, emberek sokféle módon „írunk be és le” dolgokat: nemcsak írásjelekkel, hanem álló és mozgóképpel, gesztusokkal és tánccal, testi mozgással, képekkel és szobrokkal, épületekkel, ipari termékekkel, és így tovább; ezek mind sajátos módon beleírnak valamit a valóság szövetébe, miközben maguk is már inskripciók, beírások.

Az így értett beírás vagy nyomot hagyás elsősorban a *fonetikus* írás és az általa képviselt szemlélet meghaladása. Régi tévedés ez, hangsúlyozza Derrida. Már Arisztotelész úgy vélekedett, hogy a beszéd szavai a gondolatok és a lelkiállapotok *közvetlen* kifejeződései, ezért is az írott szavaink csak másodlagos jelölők, „a hang által kibocsátott szavak jelképei”. A gondolatmenet szerint a hang és beszéd „olyan »lelkiállapotot« jelöl, mely a dolgokat természetes hasonlósága által tükrözi” vissza. A két szférát a beszéd kapcsolja össze. „Lét és lélek, dolgok és érzetek közé az átültetés vagy a természetes jelölés viszonya lép.” Ezt a közvetlen viszonyt állítólag a beszélt nyelv hordozza, „amely közvetlenül a természetes és egyetemes jelölés”. Ennek megfelelően a beszéd konstitutív tényező, mert eredeti jelölő. Ehhez képest az írás csak másodlagos jelölő, csak technika, ezért „nincs semmilyen konstitutív jelentése”.<sup>248</sup>

Vagyis az ember tudata és pszichikuma mindig valamilyen módon érzékeli a létet maga körül, s valamilyennek tartja, gondolja azt. Ennek természetes kifejeződése a hangadás, amely öntudatlan közmegegyezések révén beszéddé formálódik, és egyre pontosabban képes visszaadni a létrejött mentális (lelki, pszichikai) képet. Ez „a voltaképpeni eredete a »jelölő« fogalmának”.<sup>249</sup> A gondolatmenet abszolút logikusnak és evidensnek látszik, ám tudnunk kell, figyelmeztet Derrida, hogy a jel fogalma és a jelentés általános eszméje, ahogyan ezt ma elgondoljuk, nem az ennél alapvetőbb ős-írás vagy lét-írás alapján, hanem a fonocentrizmus, azaz a beszédközpontúság alapján jött létre. „A jel fogalma mindig magában hordja a jelölő és a jelölt közötti megkülönböztetést, még ha – Saussure érvelése szerint – csupán annyira különböznek is, mint ugyanannak a levélnek színe és visszája. A jelfogalom ezért ama logocentrizmus örökségén belül marad, ami egyszersmind fonocentrizmus is: abszolút közelsége hangnak és létnek, a lét hangjának és a lét értelmének, a jelentés hangjának és a jelentés eszmeiségének.”<sup>250</sup> Derrida a domináns fonocentrizmus három meghatározó vonására mutatott rá. Egyik a *jelenléttel* való összefüggése, a másik az *időfogalom* linearitása, a harmadik pedig az egységességet túlhangsúlyozó logocentrizmussal szembeállított *differencia* eszméje.

<sup>247</sup> Derrida (1991): i. m. 26.

<sup>248</sup> Derrida (1991): i. m. 32.

<sup>249</sup> Derrida (1991): i. m. 32.

<sup>250</sup> Derrida (1991): i. m. 32–33.

### 3. A jelenlét nyitott tere és a delinearizált idő

A beszéd meghallása mindig *itt és most* történik: konkrét személyek jelenlétében, konkrét helyen, adott időben. Ezért aztán „a fonocentrizmus eggyé olvad az általában vett lét mint jelenlét értelmének történeti meghatározottságával, és mindazokkal az al meghatározottságokkal, amelyek ettől az általános formától függenek és benne szervezik meg rendszerüket és történeti társulásukat”. Ilyen például a látás szempontjából a dolog mint forma; az időbeli jelenlét szempontjából, mint a most, a pillanat; a szubjektivitás szempontjából a szubjektum önmagában való jelenléte mint a cogito, mint a tudat; az interszubjektivitás alapján mint az ego szándékos jelenléte és a másik ember közvetlen érzékelése. Avagy a most létezés helyeként mint lokalitás és tér, amit azonban az ember rendre egyetemes térnek és általános valóságnak igyekszik beállítani. Így lesz „a jelenlét mint szubsztancia/esszencia/egzisztencia”, amely a logosz korszakaként lefokozza az írást. „A logocentrizmus [...] cinkos a létező létének jelenlétként való meghatározásában.”<sup>251</sup>

A jelenlét kategóriája Derridánál azt a tér-idő által megjelölhető szituációt jelenti tehát, amelyben az emberek élnek, és mindazt, amit az emberek létezőként itt és ebben a térben el tudnak gondolni. Ennek megfelelően eleddig „a történelem szóhoz [...] a jelenlét legombolyításának lineáris sémája társult, ahol a jelenlét vonala a végső jelenlétet a kezdeti jelenléthez kapcsolja az egyenes vagy körvonal pályája szerint”. Ennek mintája a beszédcselekvések lefolyása, hangsúlyozza Derrida, jóllehet ez „a lineáris norma sohasem tudott abszolút mértékben mérvadóvá válni éppen azokból az okokból, amelyek belülről korlátot szabtak a grafikai foneticizmusnak”. És „ezek a korlátok ugyanakkor jöttek létre, mint annak a lehetősége, amit korlátoztak, azt nyitották meg, amit bezártak”. Ilyen a dolgok térbeli differenciáltsága és térbeli eloszlása; mondhatni, nem lehet mindent egy lineáris egymásutániség kalodájába bezárni. Vagyis „a lineáris gondolkodást a történelem redukciójának [...] tekinthetjük”.<sup>252</sup> Midőn azonban egy efféle lineáris „vonal nélkül kezdünk írni, egyúttal újra is olvassuk a múltbeli írást, egy másfajta térszervezés szerint”.<sup>253</sup>

Ebben a másfajta térszervezésben „a téreloszlás mint írás, az alany távollévővé válsaként” jelenik meg.<sup>254</sup> Ez egyrészt azt jelenti, hogy elvész a beszélő-író ember megnyilatkozás általi identitása mint központi probléma. Igaz ugyan, hogy valaki mindig beszél és ír, azaz nyomot hagy valamin és valamiben, de indokolatlan azt feltételezi, hogy csak az, amit ott és akkor írt és mondott. Nemcsak a valóság, hanem az ember is kimeríthetetlen. Vagy, ahogy Derrida mondja, az alany eltűnten van jelen saját diskurzusában, vagy csak részben van jelen. Ami biztosan van, az a nyom, az írás nyoma, amely külső, és így másoknak is a rendelkezésére áll. „Ha a nyom, az emlékezet ősjelensége, melyet természet és kultúra, animalitás és humanitás stb. oppozíciója előtt kell elgondolnunk,

<sup>251</sup> Derrida (1991): i. m. 33.

<sup>252</sup> Derrida (1991): i. m. 130.

<sup>253</sup> Derrida (1991): i. m. 131.

<sup>254</sup> Derrida (1991): i. m. 107.

magához a jelölés mozgásához tartozik, akkor a jelölés *a priori* – akár inskripcióval, akár nem, ilyen vagy olyan formába – bele van írva egy olyan »érzékelhető« és »térbeli« elembe, amit »külsőnek« hívunk.”<sup>255</sup>

Ez a másfajta térszerveződés azt is megmutatja, hogy a jelenlét sohasem lehet teljes és kimerítő. A jelölő és a jelölt sohasem azonos, ezért az írás (de a beszéd is) csak részben fejezi ki a jelenlétet. „Mindebből Derrida szerint az következik, hogy a jelenlét soha nem lehet teljes, mindig megtöri a benne jelen-lévő másság, a nem azonos, a különböző, ami a jelölő mozgásában artikulálódik.”<sup>256</sup> Ennek ellenére mind a filozófia, mind a tudomány feltételezett „egy abszolutizált jelen időt, amely egy abszolút múltképzetet, mint jelen-múltat, egy abszolút jelent mint jelen-jelent, és egy abszolút jövőt mint jelen-jövőt rekonstruált és projektált. Az idő így passzívva, statikussá vált, és belerögzült a jelenlét jelenidejűségének a pózába.”<sup>257</sup> A dolgok időbelisége a linearításra redukálódott, és *elfelejtődött a dolgok egyidejű sokfélesége*. Leginkább azonban az a tény, hogy az idő nem passzív tartály, hanem a dinamikus cselekvés és hatás (nyomot hagyás) közege és eszköze, amely nemcsak változik (múlik), hanem változtatható is, mert tartalma van.

A térbeliesülés tehát elengedhetetlen – mert egyébként nincs nyom –, amely az idő térré, a tér pedig idővé válása. Ez pedig aktivitás, produktív „valami”, nem állapot tehát, hanem mozgás. Pontosabban eltávolodás és közeledés, tehát differáló, különbségeket létrehozó mozgás. Ebben megtörik minden önazonosság, önmagához való pontszerű hasonlóság, önmagában vett homogenitás. Először is az írással eleve elvész a hallva-beszélés közvetlensége. Sőt már a hanggal megtörik a jelenlét közvetlensége, hiszen a hanggal valami más jelenik meg, mert (az értelmes) hang egy differenciált nyomrendszerbe íródik bele. A fonetikus írás megpróbálta eltüntetni ezt a diszkrepanciát, azt imitálva, hogy a kimondott szavakban és a mondatokban közvetlenül a gondolat szólal meg, hogy így az ember egy abszolút jelenlétben van. Derrida viszont éppen ezekre az eltüntetett különbségekre hívja fel a figyelmet.

Továbbá az írásnak számolni kell az ebből adódó formai kérdésekkel. Ezekkel a filozófia és a tudomány foglalkozott ugyan, de a mindenkori megnyilatkozó magára nem alkalmazta, feltételezte, hogy az ő nyelve áttetsző, és nem játszik szerepet abban, amit artikulál. Pedig nincs így: a trópusoknak, a metaforizációnak például komoly szerepe van abban, amit és ahogyan ábrázolunk. Ez azt is jelenti, hogy tanácsos felhagyni a filozófia (tudomány) és az irodalom olyan szembeállításával, amely szerint az előbbi az igazság, az utóbbi a szépzészet területe.

Ami a tér homogenitásában és az idő egyirányú linearításában elfojtódott, az olyan írás lehetősége, „amely többdimenziósan tagolja jelképeit: itt a jelentés nincs alávetve az egymásutániságnak, a logikai időrendnek, vagy a hang irreverzibilis temporalitásának. Ez a többdimenziójúság nem bénítja bele a történelmet az egyidejűségbe.”<sup>258</sup> A beszéd

<sup>255</sup> Derrida (1991): i. m. 109.

<sup>256</sup> Orbán (1994): i. m. 152–153.

<sup>257</sup> Orbán (1994): i. m. 149–150.

<sup>258</sup> Derrida (1991): i. m. 129.

középpontba állítása és modellként való felfogása, vagyis a linearitás dominanciája „magával hozza az időbeliség vulgáris és világi koncepcióját”.<sup>259</sup> Ez a „vonal” a valóság értelmezésének olyan modelljévé vált, amely „modellként megközelíthetetlen maradt”.<sup>260</sup> Ezt az enigmatikus (rejtett) modellt a tudomány sokáig nem tudatosította, és ez csak az utóbbi pár évtizedben kezdett változni. „Az éjszaka abban a pillanatban kezd oszlani némiképpen, amikor a linearitás – ami nem elvesztése vagy távolléte, hanem elfojtása a többdimenziós szimbolikus gondolkodásnak – lazít a nyomásán, mert sterilizálni kezdi azt a technikai és tudományos ökonómiát, amelyet hosszú ideig favorizált.”<sup>261</sup>

Derrida tehát azt javasolja, hogy *próbáljunk más tér- és időszervezési mód szerint gondolkodni, írni és beszélni*. Gondoljunk el olyan időt, amely nem egymás után, akár lineárisan (mint a modern korban), akár körkörösön (mint a premodern korban) szerveződik, hanem *egyidejűen* létező dolgokról szól. Azt nézzük tehát, ami egyidejűen fennáll, tehát a létezést vizsgáljuk, ne pedig a keletkezést és az elmúlást. Leginkább a „most” örömét, viszonyaink kvázi teljességét. A teret pedig a mozgás és lehetőség valóságának tekintjük. Vagyis nyitottságát nézzük, ne csak a fennálló és megtörténő dolgok struktúrált terét lássuk benne, hanem azt is, amit ott és akkor *megtehetünk*, és azt, ami itt *létező lehetne*, de egyelőre nem létezik. Ez nyilván nem dichotomikus és nem hierarchizált tér, hanem az egyenrangú létezők valóságos tere. Hagyjuk tehát magunk mögött a beszédre alapozott lineáris világszemléletet, amit Derrida „a beszéd heliocentrikus koncepciójának” nevez.<sup>262</sup> Avagy, mint hangsúlyozza, „nem annyira arról van szó, hogy könyvfedelek közé kényszerítsünk új írásokat, inkább arról, hogy végre olvassuk el, ami a kötetekbe beíródott a sorok közé. Ezért van az, hogy midőn vonal nélkül kezdünk írni, egyúttal újra is olvassuk a múltbeli írást, egy másfajta térszervezés szerint.”<sup>263</sup>

#### 4. Logocentrizmus a differencia fénytörésében

Derrida filozófiai és tudományos attitűdje meglehetősen szokatlan: „az eredetvágó és a jelenlét nem irányítják és vezérlik, hanem folytonos dekonstruktív éberségre intik. Ezzel az éberséggel játssza ki a metafizikai fogalmak mágikus vonzását.”<sup>264</sup> Nem próbálja leleplezni a filozófia és tudomány hagyományos fogalmait, hogy felfedje az igazságot; ehelyett „*írással és írásban tartja őket*”.<sup>265</sup> Nem mutat rá valamilyen őseredeti forrásra, ehelyett „mindenfajta eredetet, forrást, és a hozzájuk fűződő filozófiai attitűdöt helyezi törlésjel alá”.<sup>266</sup> Vagyis „a fogalmakat nem egy metafizikai vagy logocentrikus

<sup>259</sup> Derrida (1991): i. m. 130.

<sup>260</sup> Derrida (1991): i. m. 130.

<sup>261</sup> Derrida (1991): i. m. 130.

<sup>262</sup> Derrida (1991): i. m. 137.

<sup>263</sup> Derrida (1991): i. m. 131.

<sup>264</sup> Orbán (1994): i. m. 55.

<sup>265</sup> Orbán (1994): i. m. 56.

<sup>266</sup> Orbán (1994): i. m. 56.



tradícióban gondolja el, hanem magában a tradíció kialakulásában, a forrásban, a fogalmak foganásában: amikor nincs tradíció, nincs logocentrizmus, de forrás sincs, hiszen a forrás már csak egy tradíció felől létezik, a forrás maga is paradox módon eredeztetett. Másképpen fogalmazva: Derrida elveti az európai tudományos tradíciót kialakító és mozgásban tartó logocentrikus gondolkodást, helyette a dolgok közötti differenciát és differáló mozgást preferálja és állítja gondolkodása középpontjába.”<sup>267</sup>

Derrida sohasem ad definíciót, mi több elvi kifogása van a definíciósdival szemben. „A »mi a ...?« típusú kérdés és a »mint olyan« szemléletet mozgó gondolkodásmód a biztos, egyértelmű és jól definiált tudásra tör. Azaz módszeres, metodológiailag biztosított performatív tudásra. Az ilyen tudás azonban mindig egy jól körülhatárolt kompetenciaterületen belül marad. Derrida viszont éppen ezt a fajta gondolkodásmódot kérdőjelezi meg, pontosabban ehhez a gondolkodásmódhoz intéz kérdéseket. A dekonstrukcióval azonban nem ellendefiníciót ad, és nem is egy újfajta metodológiát vagy nyelvet teremt, hanem éppen a definiálhatatlanságot, a végérvényes nyelvek teremthetőségét vonja kétségbe.”<sup>268</sup> Ezért aztán én sem definiálok, hanem csupán jelzem, hogy mit ért Derrida e két kulcskifejezésen. A *logocentrikus* gondolkodás a dolgok tényleg egyközpontú, időileg egy-lényegű, s egyben logikusan végiggondolt szemlélete, amely az azonosságot és egységet keresi a különbözőségeken. A *differencia* és a differáló gondolkodás pedig – szemben ezzel – a dolgok különbözőségeit hangsúlyozza, a logocentrizmusban szükségképpen eltűnő egységeket, a fogalmilag „egy kalap alá vett” különböző dolgok eltéréseit. S ennek kifejezéséhez még egy neologizmust is bevezet, ez az általa alkotott *différance* szó, amely „teljesen levetkőzi a szubsztancialitást és a hierarchikusságot”.<sup>269</sup>

Derrida előtt a logocentrizmust és racionalitást olyan módon bírálták, hogy kimutatták, egyetlen formája vagy módja sem képes önmaga megalapozására. Ezért elé vagy mögé, alá vagy fölé helyeztek egy rajta radikálisan túllévő, azaz transzcendentális tartományt (ilyen például az objektíve adott valóság, az őseredeti egység, a transzcendens létező), amely azonban önmagában átvizsgálhatatlan, pusztán adottság, ami rajta túllévő dolgok létét és egységét alapozza meg, illetve ezek valamelyikéből válik levezethetővé. Derrida azonban megkérdőjelezi ezeket az egymással is versengő logocentrikus ideákat. Teszi ezt olyan módon, hogy utal ezek konstruált természetére és határolt létre, azaz dekonstruálja őket. Nem egyenként, hanem kimutatja az őket létrehozó és életben tartó fonológikus gondolkodás logocentrizmusát. Pontosabban a logocentrikus gondolkodás korlátait. Hangsúlyoznunk kell, hogy ezek nem ab ovo tévedések, hanem egyoldalúságok.

Először és alapvetően a logocentrizmus egy olyan általános strukturáltság és tudás kifejeződése, amelyben valamilyen *központi elv irányítja a dolgok értelmezését*. Vagyis Derrida a dolgok strukturáltságát nem azonosítja a 20. századi strukturalizmussal. Szerinte a struktúra egyidős az episztémével, a megismeréssel, azaz a nyugati filozófiai és tudományos gondolkodással. Merthogy az európai filozófia és a tudomány logikailag

<sup>267</sup> Orbán (1994): i. m. 55–56.

<sup>268</sup> Orbán (1994): i. m. 46–47.

<sup>269</sup> Jefferson (1999b): i. m. 131.



koherens, leírható és megérthető rendszert alkotott meg, ezekben gondolkodik. Derrida különböző munkáiban „egy olyan struktúraértelmezés körvonalait vázolja, ahol a struktúrát egy rendezőelv köré szerveződött egységként tételezték, amelyet ez az elv hozott létre, tartott fenn és irányított, egyensúlyozott és szervezett, biztosítva a struktúra koherenciáját”.<sup>270</sup> A struktúra tehát nem is más, mint egy rendezőelv magától értetődő manifesztációja, vagyis a logocentrikus gondolkodás eredménye.

Másodszor a *logocentrismus hajlamos a tudományos dogmatizmusra*. Hívei úgy vélték s vélik, hogy a valóság megismerhető és uralható kimerítő osztályozással, pontos definíciókkal, a határok világos meghúzásával és persze azzal, ha ezt alaposan „beleverik” az emberek fejébe. Teszik mindezt az (egyetlen) igazság nevében, amellyel szemben a nem igazság áll (vagyis a tévedés és a hazugság). Derrida jó okkal kritizálja ezt a felfogást, de ez a kritika nem egyszerűen a 20. századi strukturalista invázió kritikája. Ez implicit módon érinti a karteziánus racionalizmust és „a megalapozott tudás huszadik századi episztemologikus kérdésfelvetéseit” is.<sup>271</sup> Különösképpen problematikus a logocentrikus idea azért is, mert uralja az *empirikus* kutatásokat, ahol is a kész (logocentrikus) tudást a hozzákapcsolt módszer hitelesíti vagy cáfolja, holott a módszer csak önnön használhatóságát vagy használhatatlanságát képes igazolni. Mindezzel szemben Derrida úgy véli, hogy a megismerés és a tudás egyközpontú szerveződése elszegényíti mind a valóságot, mind a tudást. Ehelyett a valóság *sokrétűségének* a feltárására kellene törekedni, és az ezt lehetővé tevő szemléletet kellene preferálni.

Ennek felel meg nála – legalábbis egy adott vonatkozásban – a differencia (*différance*) elve, ami nem azt az evidens tapasztalatot rögzíti, hogy a dolgok különböznek egymástól, hogy „nincs két egyforma dolog”. Kiindulópontja a logocentrizmushoz kapcsolódik, nevezetesen annak megállapításához, hogy eddig dominált az integráló gondolkodás, a különböző dolgokon túl létező vagy bennük megtalálható egység megtalálásának a vágya. Vagyis az identitás gondolatán túl, javasolja, *érdemes lenne az elkülönböződés tényével is foglalkozni, amely legalább annyira evidens, mint az egység, és legalább olyan erős vágyként él az emberekben, mint az egységkeresés.*

A derridai attitűd a fogalmakat magában a tradíció kialakulásában gondolja el, „a fogalmak foganásában”, ám „a fogalmak születésük »pillanatában« még »nem-fogalmak«, még »nem-struktúrák«, még differenciák”.<sup>272</sup> Vagyis Derrida „a foganás, a jelentésképződés előtti pillanatig, a disszeminatív jelentésömlés pillanatáig, a jelentésképződést megelőző és azt lehetővé tevő differenciáig követi nyomon a fogalomképződést. Ez az állapot még egyaránt hordozza foganás vagy elvetelés, a szárbaszökés vagy a parlagrahullás lehetőségét.”<sup>273</sup>

Kérdezhetjük, hogy ha ez így van, ha tehát létezik egy efféle „minden lehet” állapot, akkor mi van ott egyáltalán, mit tudunk elmondani erről a jelentésképződés előtti

<sup>270</sup> Orbán (1994): i. m. 84.

<sup>271</sup> Orbán (1994): i. m. 84.

<sup>272</sup> Orbán (1994): i. m. 57.

<sup>273</sup> Orbán (1994): i. m. 57.

létezésről. Derrida válasza: itt *nyomok* vannak, merthogy „a differencia nem gondolható el *nyom* nélkül”.<sup>274</sup> Derrida kissé aforisztikus megfogalmazása szerint: „Az általában vett nem-élőn artikulálva az élő, minden ismétlés eredeteként, az eszmeiség eredeteként, a nyom nem annyira eszmei, mint valódi, nem annyira érzékfeletti, mint érzékelhető, nem annyira átlátszó jelölés, mint átlátszatlan energia.”<sup>275</sup> Leginkább talán azt lehet mondani, hogy a nyom a *différance* mása, de nem rögzített és mozdulatlan mása, hanem annak a változó kifejeződése, merthogy *valaminek* mindig lenni kell, ami eldifferenciálódik, s egyben persze ez a valami az eldifferenciálódás révén meg is szűnik nyom és differencia lenni. Itt „a közös gyökér [...] *maga-a-differencia* megnevezhetetlen mozgása, amelyet stratégiai okokból *nyomnak*, *tartaléknak* vagy *differenciának* nevezünk el”.<sup>276</sup>

Fel kell tehát ismernünk, tanácsolja Derrida, „hogy a lenyomat és a nyom speciális zónájában, a *megélt* temporalizációjában, ami nincs sem a világban, sem egy »másik világban«, ami nem annyira hangzó, mint inkább sugárzó, nem annyira az időben, mint inkább a térben van, jelennek meg a megkülönböztetések az elemek között, vagy inkább megteremtődnek, a maguk mivoltában létrehozódnak, és *szövegeket* létesítenek, láncolatokat, nyomok rendszereit. E láncolatokat és rendszereket nem lehet körvonalazni, csak a nyom vagy a lenyomat szövedékében. A megjelenő és a megjelenés közötti hallatlan megkülönböztetés (a »világ« és az »élmény« között) az összes többi megkülönböztetés feltétele, az összes többi nyomé, és *már maga is nyom*.” Ezért is állíthatja Derrida, hogy a nyom az értelem eredete és egyben már maga is értelem. „*Valójában a nyom az általában vett értelem abszolút eredete. Ez ismét csak azt jelenti, hogy az általában vett értelemnek nincs abszolút eredete. A nyom az a differencia, amely megnyitja a megjelenést és a jelölést.*”<sup>277</sup>

Könnyű lenne azt mondani, hogy mindez a tudás szétrombolása; tudományos relativizmus és morális nihilizmus. Mint ahogy mondják is sokan, pontosabban szólva, minősítik így Derrida elképzeléseit, mégpedig olyanok, akik elsősorban a meglévő pozíciók védelmére ügyelnek. Fel is panasolta ezt Derrida, mint láttuk. Erről azonban szó sincs. Maga Derrida hangsúlyozza például azt, mint erre már utaltam, hogy az ő felfogása leginkább konzervatív, jóllehet egy mellőzött tradícióra igyekszik építeni elképzeléseit. Egy interjúban pedig azt nyilatkozta, hogy „a dekonstrukció [...] a másik felé való nyitottság”.<sup>278</sup> Ez szerintem is így van. Kevés olyan gondolkodó van, aki ilyen erős mértékben mutatott volna rá a valóság *lehetőségtermészetére*, mutatta volna ki az *egy-lyenyeget* kereső attitűd korlátait és agresszív karakterét, és ezzel szemben a megismerés *nyitottságát*, a társadalmi-emberi valóság alakításának eredendően *szabad* természetét. Mindez elég világosan megmutatkozik akkor, amikor Derrida a szövegek és az irodalmi alkotások státusát jelöli ki, és veszi számba ezek jellegzetességeit.

<sup>274</sup> Derrida (1991): i. m. 91.

<sup>275</sup> Derrida (1991): i. m. 102.

<sup>276</sup> Derrida (1991): i. m. 139–140.

<sup>277</sup> Derrida (1991): i. m. 102.

<sup>278</sup> Orbán (1994): i. m. 70.

Vákát

## V. fejezet

### Jacques Derrida: Textualitás és az irodalom

#### 1. A dekonstrukciós tettek valósága

A dekonstrukció nem egyetlen, hanem több nyelv, írta Derrida, amely mozgósítja a kifejezés különféle lehetőségeit. Nem valamilyen elmélet vagy módszertani útmutató felé való gondolati mozgás, vagyis nem valamilyen logocentrizmus realizálása, „inkább az írás és az olvasás folyamatában a szövegszerűsödés diszkrét és intim mozgásaiként” megvalósuló többnyelvűség.<sup>279</sup> „A dekonstrukcióban ez a többnyelvűség kerül felszínre, mely nem pusztán több nyelv használata egyszerre, nem is különböző nyelvek párhuzamossága, hanem a nyelvek többszörösen egymásra fonódása, kibogozhatatlan egymásba szövődése, egymásra rétegződése.”<sup>280</sup> Mindennek messzire vezető következményei vannak. Mindenekelőtt egyszer s mindenkorra el van lehetetlenítve egy mindent meghatározó *egyetlen* nyelv (egyetlen nyelvű szöveg) hasznos és értelmesnek tartott felmutatása, csakúgy, mint egy *eredeti* nyelv keresése, amely, mint mag a növényt, magában hordozza a későbbi fejlemények lényeges elemeit. A dekonstrukciós szöveget egyrészt magának a szövegnek a belső szabályai szervezik, másrészt környezetében is szövegek vannak, nem pedig szubsztanciák vagy entitások, hiszen a társadalomban minden „szövegszerűen” szerveződik.

Derridánál talán senki más nem fejezte ki világosabban azt a tudományos törekvést, hogy a szöveget magából a szövegből kell megérteni. Olykor a szöveget párhuzamba állította a szövegen kívüli tényezőkkel, de azt sohasem állította, hogy ezek determinálnák a grafikus írást és a szöveget. Ilyen szempontból szerinte sem a történeti-társadalmi körülmények, sem a szerző személye nem meghatározó. Ennek a derridai attitűdnek csak a vizsgálандó kiindulópontja a strukturalizmus, eredményei azonban messze túlmutatnak rajta, ez lenne maga a posztstrukturalizmus. A strukturalista szemlélet híve ugyanis szigorú vagy laza, térbeli vagy időbeli struktúrákat és modelleket konstruál magyarázandó a valóságot, Derrida viszont nem strukturál és konstruál, hanem *dekonstruál*, sőt – ahogy olykor mondja – *destruál*. Elragadtatottan és túlzóan néha azt is képes volt mondani, hogy *nincs* is más a szövegen kívül, hogy a valóság maga *a* szöveg.

Kétségtelenül ez nem strukturalista attitűd, amely a valóság szilárd vázát igyekszik megragadni. A szöveg, de leginkább a szövegszerűség Derrida értelmezésében *magamagát* teremti és szabályozza. Lehet ezt önkényként értelmezni, de inkább azt érdemes észrevenni, hogy ezzel az attitűddel Derrida olyan szabadságot ad a társadalmi valóságnak és az embernek, amit előtte kevesen tettek meg. Műveiben valójában egy

<sup>279</sup> Orbán (1994): i. m. 72.

<sup>280</sup> Orbán (1994): i. m. 73.

új emberi világ formálódását jelenti be, amely más módon szerveződik s létezik, mint ennek előtte: mások a koordinátái és az irányai, az alakító tettei és az eredményei. Ennek lehetősége – hangsúlyozza – megvolt már abban is, ami eddig volt, de elnyomva, háttérbe szorítva. Derrida dekonstrukciója nem is más, mint ennek ki- és felszabadítása, annak megmutatása, hogy a valóságunk és az életünk lehetne sokkal *összetettebb és gazdagabb*, mint ahogyan ezt eddig elgondoltuk, megfogalmaztuk és megformáltuk.

1969-ben jelent meg Derrida *A disszemináció* című terjedelmes tanulmánya, amely Philippe Sollers *Nombres* (Számok) című könyvének a dekonstruálása, azaz címe szerint disszeminálása, amit leginkább beoltásnak, pontosabban a beoltás szétterjedésének és egyben a szemínális gesztus felszámolódásának lehetne nevezni, hiszen a latin *disz-előtagnak* egyszerre van *szét és ellen* jelentése. A dekonstrukciós szöveg létrehozása, hangsúlyozza Derrida, elsősorban gyakorlat, még ha olykor teoremaának mutatkozik is, azaz egy konkrét szöveg elolvasása és újraírása. Kérdés: „Mi ez a gyakorlat? Ha létrehozni annyi, mint felhozni a fénybe, napvilágra hozni, feltárni, megnyilvánítani, akkor ez a »gyakorlat« nem elégszik meg a csinálással vagy létrehozással. Nem engedi, hogy annak az igazságnak a motívuma vezérelje, melynek *bekeretezi* a horizontját, hiszen éppoly szigorú számadással tartozik a létre-nem-hozásért, a semmissé tétel, a leszámítás műveleteiért és egy bizonyos textuális nulláért.”<sup>281</sup>

A dekonstrukciós szöveg először is tartalmaz egy *textuális nulla* részt, vagyis egy meg nem fogalmazott, le nem írt részt is. Ez elég különös gondolatnak tűnik, hiszen valami olyanról van itt szó, hogy egy szövegnek része az is, ami nincs leírva, az tehát, amiről nem írunk és szólunk. Ráadásul Derrida szerint ezt a szövegben nem egyszerűen általában kell jelezni vagy érzékeltetni, mondjuk, néhány utalással, hanem – ugyancsak Derrida kifejezését használva – *szigorú számadással* kell felmutatni. Vagyis a konkrét szövegben, mondatról mondatra haladva arról is kell beszélni, vagy a magyar fordítás neologizmusa szerint a *beszély* arról is kell szóljon, hogy valami egyszerre van is, meg nincs is, pontosabban, ami van, az már nincs is úgy, ahogyan ott és akkor beszélyként kimondtuk, megformáltuk. A dekonstrukciós szöveg esetében tehát a textuális pozitív létébe folyamatosan belejátszik a textuális negatív lét.

Úgy vélem, nem más ez, mint annak valamilyen formájú folyamatos felmutatása, hogy a szöveg *milyen lehetne még*, ami ott és akkor nem lett. Ahogyan a logocentrikus szöveg könyörtelenül azt igyekszik hangsúlyozni, hogy az adott tárgyról *csak így és sehogy másként* kell beszélni és írni, addig a dekonstrukciós szöveg éppily határozottan azt mondja ki, hogy egyszerre *így és másként*. Hogy a beoltódás egyszerre szét is terjed és el is tűnik, van is, meg nincs is. Vagyis disszeminál. Ennek következtében az is a szöveg része, ami éppen nem lett kimondva és megmutatva, de elvileg *ki lehetett volna* mondani és fejezni. Nyilvánvaló, hogy ez az írás és a szöveg nyitottságáról, elvi határtalanságáról szól. Derrida szerint *egy szöveget be lehet fejezni, lezárni azonban sohasem lehet*: mind térben, mind időben mindig túlterjed önmagán. Lehet folytatni,

<sup>281</sup> Jacques Derrida: *A disszemináció*. Ford. Boros János – Csordás Gábor – Orbán Jolán. Pécs, Jelenkor, 1998. 285.

kibontani, kiegészíteni vagy vitatni, tagadni, ignorálni, vagy lefordítani, kommentálni, összefoglalni és így tovább. „Egyetlen dolog sem teljes önmagában, és csak az teheti teljessé, ami hiányzik belőle. De ami minden egyedi dologból hiányzik, az végtelen; nem tudhatjuk előre, milyen kiegészítést igényel.”<sup>282</sup>

Továbbá egy dekonstrukciós szöveg *szerepét* lehetetlen beazonosítani, még ha köthető is valakihez, valamely személyhez. Ennek kapcsán ne bizonytalanodjunk el, ínt bennünket Derrida: „tilos az a gyengeség, hogy műveket és szerzőket nevezzünk meg”. Ugyanis egy dekonstrukciós, azaz disszemináló szöveg leginkább olyan, mint a „színházi szervezet, ahol a szerzőnek, olvasónak, rendezőnek, gépésznek, színésznek, szereplőnek, nézőnek stb. nevezett ósdi kísérteteknek nincs egyszeri és rögzített, önmaguktól önmaguknak kijelölt helyük.”<sup>283</sup> A szerzőtlen szöveget valószínűleg akkor értjük jól, ha olyan módon értelmezzük a fenti mondatokat, hogy *nincs egyetlen szerzőjű szöveg*.

Minden szövegünk már korábbi szövegek folytatása, amelynek a létrejöttében éppenséggel nemcsak az író-beszélő ember vesz részt, hanem mindenki más is, aki ehhez hátteret, anyagot, eszközt stb. biztosít, mégpedig különböző módon és formában. Vagyis még egy nagyon egyéninek tetsző szöveg is kollektív termék. (A romantika korában terjedt el az idea, hogy a művészi alkotás egy zseni műve, amelyet akkor értünk jól, ha az alkotó különleges személyiségét felszínre hozzuk, megvilágítjuk.) Vonatkozik ez a tudományos szövegekre is, amelyek leginkább egy tradícióban kerülnek megfogalmazásra, egy paradigmán belül nyernek el valamilyen értelmet, akkor is, ha egy konkrét szöveget egy valóságos személy fogalmaz meg. Mindez hatványozottan vonatkozik a mindennapi élet szövegvalóságára.

Szövegek esetében azonban nemcsak a múlt, hanem a *jövő* is nyitott. Textusaink ugyanis folytathatóak, s ez a folytathatóság nem teljesen az adott szövegen kívüli valóságot jelenti, hanem része annak, még akkor is, ha az aktuális író-beszélő ember úgy érzi, hogy ez már nem az ő beszéde, avagy beszélye. A másik megszólaló (ez lehet akár a korábbi beszélő későbbi önmaga is) ugyanis mindig a korábbi szöveghez kapcsolódik, annak lehetséges olvasatát nyújtva fogalmaz és mond ki új szöveget, ami persze sohasem teljesen új. A textuális nulla ezekben az esetekben lesz textuális *valami*, amely a korábbi szöveg *lehetőségeit* bontja ki, viszi tovább. Néha ez szorososan tapad az előzményszöveghez, néha igen távol kerül tőle, de valamilyen kapcsolat mindig van közöttük. Hiszen soha nincs első szó és első mondat, legalábbis kulturális értelemben. Ha mégis van első (világ- és valóságteremtő) szöveg, akkor az teljességgel transzcendentális és nem e világi. Az ember szövegei nem semmiből teremtenek valamit, hanem valamiből valamit. Derrida szavaival szólva: „Nincs első inszemináció. A mag eleve kirajzott. Az »első« inszemináció disszemináció. Nyom, oltás, amelynek nyomát veszítjük. Legyen szó arról, amit »nyelvnek« hívunk (beszély, szöveg stb.) vagy »valóságos« magvetésről, minden kifejezés csíra, és minden csíra kifejezés.”<sup>284</sup>

<sup>282</sup> Derrida (1998): i. m. 293.

<sup>283</sup> Derrida (1998): i. m. 286.

<sup>284</sup> Derrida (1998): i. m. 293.

## 2. A szöveg, amely önmagát írja

Már a pszichoanalízis is azt derítette ki, írja Derrida, hogy a szövegeink nem uralhatók. „A disszemináció vég nélkül megnyitja az írásnak ezt a *repedését*, mely nem varrható többé össze, a helyet, ahol sem az értelem, legyen bár többes, sem a *jelentés semmilyen formája* nem írástalanítja többé a nyomot.”<sup>285</sup> Így kell érteni a sokszor félremagyarázott derridai mondatot: *minden írás és szöveg*, merthogy a *létezés nyomot hagyás*, amely maga a beírás, ezért egyben olvasható értelemadás is. Mégpedig *közvetlenül* az ember által, jól-lehet ezt a felvilágosodás koráig úgy képzeltük el, hogy egy transzcendens (világon túli) abszolút értelemadó lény értelemadását írjuk és olvassuk *bele* a valóságba, vagy olvassuk *ki* belőle. Majd annak abszolút és esszencialista objektivitását. Ezért is utalhat Derrida saját felfogásának radikalitására: „A disszemináció a szöveg fogalmának szabályozott kibővítésével, az értelem vagy vonatkozás (a »dolog« előzetessége, realitás, objektivitás, lényegiség, létezés, érzékelhető vagy felfogható jelenlét általában stb.) hatásainak *más törvényét írja be*, egy más viszonyt a metafizikai értelemben vett írás és annak (történeti, politikai, gazdasági, szexuális stb.) »külsője« között.”<sup>286</sup> Ennek megfelelően nevezi naivnak azt a felfogást, amely eleddig „*saját* szövegét a dologhoz, az utalóhoz, a valósághoz, vagyis egy végső fogalmi és szemantikai instanciához viszonyította”.<sup>287</sup>

Hogy helyesen értelmezzük a dekonstrukciós és disszeminatív szöveg természetét, javasolja Derrida, ahhoz el kell vetni „a transzcendentális jelölt” minden formáját, „az írás logocentrikus, expresszivist és mimetológikus fogalmát és gyakorlatát”, továbbá „a textuális mező helyreállítását az intertextualitás műveletei vagy a vég nélküli nyomokra visszautaló nyomok alapján”, valamint „a téma, a szubsztancia, a tartalom, az érzékelhető vagy felfogható jelenlét hatásainak újra-beírását a térszedés differenciált mezőjébe”.<sup>288</sup> Mondhatni, mindent, amit hagyományosan a szövegen értettünk, és amire a szöveg utal, és amire a szöveget használni igyekeztünk. Összefoglalóan nevezhetjük Derrida felfogását *önmagát író* szövegnek, olyan szövegnek tehát, ami magában hordja létrehozásának szabályait, ami magamagát mutatja fel saját magában.

A megismerés klasszikus tükrözés metaforáját használva Derrida ezt *tükrörtörténelem*nek nevezi. Azt hangsúlyozza, hogy a szöveg nem a rajta kívüli valóság pontos vagy pontatlan (homályos, torz) tükröződése, hanem a tükröződés tükröződése. Leginkább azonban egy *tükrőjáték*, hiszen „a világ tartalmazza az őt felfogó tükröt és megfordítva”.<sup>289</sup> Nézetét illusztrálандó Platón híres barlanghasonlatát idézi fel, illetve parafrázálja. „Képzeld el a platóni barlangot, írja, amint nem csupán kifordítja egy filozófiai mozgás, hanem egészében körülírt helyé válik egy más jelenséggel más struktúrában, egy összehasonlíthatatlanul, előreláthatatlanul bonyolult gépezetben.”<sup>290</sup> Ha aztán mindezt

<sup>285</sup> Derrida (1998): i. m. 28.

<sup>286</sup> Derrida (1998): i. m. 42. (*Kiemelés – Sz. M.*)

<sup>287</sup> Derrida (1998): i. m. 44.

<sup>288</sup> Derrida (1998): i. m. 44.

<sup>289</sup> Derrida (1998): i. m. 304.

<sup>290</sup> Derrida (1998): i. m. 311–312.



elképzeltük, akkor azt is el tudjuk képzelni, véli, hogy ezek a tükrök „nem egyszerűen a világban” vannak, és a világot tükrözik, „hanem ellenkezőleg, a »jelenlévők« volnának bennük. Képzeld el, hogy a tükrök (árnyékok, visszfények, fantazmák stb.) nincsenek többé benne a barlang ontológiájában és mítoszában – hanem teljesen beburkolják.”<sup>291</sup>

Ám ha ez így van, akkor „egyetlen kijelentés, így a fétis, egy értékkel, ez alkalommal »tudományos« értékkel felruházott út sem mentes ezektől a tükrőhatásoktól, amelyeket a szöveg idéz, idéződik, és mozgásba hozza önmagát”.<sup>292</sup> A tükörjáték, a tükrözés tükrözése azonban kikezdi a dichotom gondolkodást, a hierarchikus kettősségeket és radikális elválasztásokat is, hiszen ezek szorosan kötődnek az *egyszeri és egyirányú tükrözés* naiv ideájához, amely egyúttal empirizmussal és idealizmussal is párosul. A tükrőhatás viszont felmutatja és kifejezetten kijátssza „az érték és a nem-érték, a tisztelhető és a nem-tisztelhető, az igaz és a hamis, a magas és az alacsony, a bent és a kívül, az egész és a rész szembeállításában foglalt minden bizonyosságot”.<sup>293</sup> Ergo: „Nincs semmi a szöveg előtt, nincs ürügy, mely ne volna már szöveg.”<sup>294</sup>

Kérdés, *hogyan jön létre* egy ilyen disszeminatív szöveg. Merthogy nem magától születik, az nyilvánvaló, sőt hagyományainkban, megszokott felfogásunk szerint, a szöveg a valóságról szóló egyszeri tükröződés. Vannak eszközök és eljárások a disszeminatív szövegvalóságok létrehozásához, hangsúlyozza Derrida. De itt nem módszerek szigorú követéséről van szó, inkább attitűdről, amely minden lehetséges eszközzel a szövegben rejlő lehetőségek felmutatására törekszik. Mindez messze távol van az önkénytől, még ha sokan így is értelmezik a disszeminatív szöveget. Semmit nem értene meg ebből a tükörjátékból az a személy, „aki tüstént feljogosítva érezné magát a hozzátoldásra, azaz bárminek a hozzátételére. Nem tenne hozzá semmit, a varrás nem tartana. Megfordítva, nem olvasna az sem, akit »módszertani körültekintés«, az »objektivitás normái« és a »tudás korlátai« visszatartanának attól, hogy hozzátegyje a magáét” egy meglévő szöveghez.<sup>295</sup>

Úgy kell ezt érteni, hogy a disszeminatív szöveg, bár első ránézésre nem fedi fel létrejöttének természetét, de mind keletkezése, mind értelmezése folyamatos kiegészítéseket hordoz és mutat fel. *A szövegben rések vannak, amelyek kitölthetők és kitöltődnek; elindulásokat és visszahajlásokat figyelhetünk meg; felületek mutatkoznak, amelyek vagy elsimítódnak, vagy felgyűrődnek; a szövegben szögletek és gátak jelennek meg, amelyek feltartóztatják a szöveg áramlását.* Ezek és ehhez hasonló eljárások figyelhetők meg „az eszköztár véges/végtelen struktúrájában”.<sup>296</sup> Vagyis a szöveg „önmagát sokszorozva [...] válik kifejtetté”, másképpen mondva: „önmagát magyarázza, és (beleértve) minden lehetséges megfigyelőt”.<sup>297</sup> Amit érdemes tenni: a szöveg létrehozásához és értéséhez követni kell ezek sajátos láncolódását vagy gépezetét. „Minden kifejezés, minden csíra

<sup>291</sup> Derrida (1998): i. m. 312.

<sup>292</sup> Derrida (1998): i. m. 304.

<sup>293</sup> Derrida (1998): i. m. 304.

<sup>294</sup> Derrida (1998): i. m. 325.

<sup>295</sup> Derrida (1998): i. m. 64–65.

<sup>296</sup> Derrida (1998): i. m. 288.

<sup>297</sup> Derrida (1998): i. m. 288.

minden pillanatban a helyétől függ, és akárcsak a gépezet minden egyes alkatrésze, bevonható a minden egyes előző pozícióhoz egy tagot hozzátevő vagy elvevő elmozdulások, csúsztatások, átalakítások, visszatérések rendezett sorába.”<sup>298</sup>

A szöveg nyilvánvalóan nem egyszólamú, de még csak nem is többszólamú, nem poliszémikus. Az egyszólamú monoteikus gondolkodás ellen Derrida heves dekonstrukciós küzdelmet folytatott egész munkássága során: ezt nevezi logocentrikus és lineáris gondolkodásnak, amely valamilyen középpont vagy lényeg alapján magyarázza a strukturált valóságot, miközben maga a magyarázó elv magyarázat nélkül maradó deklarált szubsztancia. A poliszémia már látszólag túljut ezen a gondolkodáson, hiszen megsokszorozza az egyetlen lényegű valóságot, elismeri több lehetséges jelentés létezését, ám mindegyik jelentés változatlanul középponti szervezésű, amelyek párhuzamosan futnak egymás mellett. Derrida szerint azonban „nem elég belevinni a többhangúságot egy tematikába ahhoz, hogy megeljük az írás végeérhetetlen mozgását. Ez utóbbi nem csupán egy szálát szó bele egyetlen kifejezésbe, olyan módon, hogy a szálakat húzgálva végül legombolyítunk minden tartalmat. Ezért nincs szó itt szigorú értelemben politematikáról vagy poliszémiáról.”<sup>299</sup> Következzen erről egy jellegzetes derridai szöveg:

„A poliszémia fogalma [...] a jelenidejű magyarázatra, az értelem megszámlálására vonatkozik. A segédbeszélyhez tartozik. Stílusa a megjelenítő felületé. Horizontjának keretezése ilyenkor elfelejtődik. Pontosabban a beszély poliszémiája és a textuális disszemináció közötti különbség »egy engesztelhetetlen különbség«. Ez utóbbi kétségkívül elengedhetetlen az értelem létrehozásához (ezért nagyon kicsi a különbség a poliszémia és a disszemináció között), de amennyiben megmutatkozik, összeszedődik, mondódik, ott tartózkodik, az értelem eltörli és visszaszorítja. A szemantika feltétele a struktúra (a különbözet), de ő maga, önmagában, nem strukturális. Ellenkezőleg, a szeminális disszeminálódik anélkül, hogy valaha önmaga lett volna, és hogy visszatérne önmagához. A megoszlásba, azaz a halálos, elveszejtő többszöröződésbe való bevonódása létesíti mint olyant, élő burjánzásban. A szemantika persze belefoglalódik ebbe, és mint ilyennek, a halállal is kapcsolata van. [...] A szemantika, mint a vágy, mozzanat, a mag újraelsajátítását jelöli a jelenlétben, a szeminális maga mellett tartását a meg-jelenítésben. A mag tehát visszatartódik, hogy őrizze, lássa, nézze magát. Ezáltal a szemantika a szeminális halotti álma is. [...] A disszemináció poliszémikus szakasza meghatározatlanul reprodukálódik. A játék nem inkább véges, mint végtelen.”<sup>300</sup>

A disszeminális szöveg egy harmadik típusú szöveg. Nemcsak sok szempontú értelmezés ugyanarról a tárgyról, hanem *egyidejűleg és egyetlen szöveg felületén megjelenő sokféle mód, több műfaj, sok szerző, sok cím, egymást keresztezve, folyton újakezdve, a különbözőségek egységesülése, az egység felbomlása, kiszámíthatatlanság, interface*. Ez a szöveg „heterogén, kiszámíthatatlan, eldönthetetlen, összefoglalhatatlan, nyugtalanító, eklektikus, elliptikus, erraticus, erektikus textuális aktivitás. Mozgásai a maguk heterogenitásával, felszínre hozzák a szöveg heterogenitását, megakadályozzák a szöveg

<sup>298</sup> Derrida (1998): i. m. 289.

<sup>299</sup> Derrida (1998): i. m. 388.

<sup>300</sup> Derrida (1998): i. m. 339.

egyneműsítését, kijátsszák a homogenizáló tendenciákat.<sup>301</sup> Vagyis a disszeminális szöveg igen sűrű és heterogén szöveg, továbbá a végtelenségig távlatos; „megnyílik a minden túlira, a semmire vagy az abszolút kintre. Miáltal a mélysége egyszerre semmi és végtelen.”<sup>302</sup> Mint Orbán Jolán írja: „A szövegek [...] heterogének, és éppen ezért nem foglalhatók össze egy jelentés, egy szempont, egy név, egy cím uralma alá, nem is engedelmeskednek fenntartás nélkül az oppozíciókra élezett szemlélet bipoláris feszültségeinek.”<sup>303</sup>

A filozófiai tradícióról írja Derrida, de ez a társadalomtudományra is igaz: alaptörekvése, hogy megteremtse a valóság és az igazság közötti *korrespondenciát*. Közben azonban ez a tradíció megfelelkezik saját textuális természetéről, ezzel együtt saját határaitól is, ahol mindig egy másik szöveg van. Merthogy az egyik szöveg egy másik szöveggel érintkezik: sem a teológiában, sem a filozófiában, sem a tudományban, sem a művészetben, sem a mindennapi beszédben a szövegen túl nem a szűz valóság, az üres margó vagy egy nagy fehérség van, hanem egy másik valóság másik szövege, illetve ennek a *szövege*, ahogy Derrida mondja, és amely térbe szüntelenül megpróbálnak benyomakodni, továbbterjedni az induló, heterogén és nyitott szövegek. Ebben a „mozgástérben szövegek végtelen számú halmaza íródik egymásba folyamatosan, végeláthatatlan »láncolatot« alkotva, létrehozva azt az intertextust, amely nem képes meta-textussá válni, kon-textusként rögzülni, rekontextualizálódni, hanem a hérakleitoszi játék, a szókratészi irónia, a nietzschei nevetés aritmikus, atopikus, afonikus vonzásának engedve a szövegek egymásba(n) játszásainak, egymáson hagyott (le)nyom(at)ainak, egymásba és egymáson való (meg)foganásának, elrendezésének, elvetelésének mozgását írja le. Az egymásba(n) íródó szövegek e szövegesülő íródása egy dinamikus és folytonosan változó folyamat, végső jelenlét és jelentésnélküli burjánzás, a szövegszerűsödés erotikája – disszemináció.”<sup>304</sup>

És ez *nem pusztán számosság*, hangsúlyozza Derrida. Sőt a szám és a megszámlálás, illetve a számokkal végzett bármilyen aritmetikai művelet ellentétes a disszeminális szöveg természetével. „A megszámlolás, akár csak a megnevezés, megcsinálja és elpusztítja, összeilleszti és széttagolja egy és ugyanazon mozdulattal a számot és nevet.”<sup>305</sup> Ilyen szempontból tehát nincs közöttük különbség. Ugyanakkor a társadalmi környezetünk valósága, ahol és amiben éppen vagyunk, „eldönthetetlenül egyszeri és megszámlálhatatlan, olyan eldönthetetlenséggel, melynek hatásai láncban terjednek tovább. Uralhatatlan magasságú, felmérhetetlen kiterjedésű. Egyszeri és megszámlálhatatlan, mint az, amit jelnek hívunk. Az egyszerinek – annak, ami nem ismétlődik – nincs egysége, miután nem ismétlődik. Csak annak lehet egysége, ami azonosságában ismétlődik. Az egyszerinek tehát nincs egysége, nem egység. Az egyszeri tehát az *aperion*, a határtalan, a tömeg, az imperfectum. A számok láncá mégis egyszeriekből áll. Próbálják elgondolni

<sup>301</sup> Orbán (1994): i. m. 170.

<sup>302</sup> Derrida (1998): i. m. 343.

<sup>303</sup> Orbán (1994): i. m. 167.

<sup>304</sup> Orbán (1994): i. m. 172.

<sup>305</sup> Derrida (1998): i. m. 351.

az egyszerit többes számban mint olyant, és »az egyszeri Számot, amely nem lehet a másik«. Látni fogják, hogy »elbeszélések milliárdjai« születnek.”<sup>306</sup>

### 3. Az irodalom paradigmatis jellege

Derrida számára az irodalmi textus kitüntetett jelentőséggel bír, több helyen és többféle formában is leírja, hogy számára az irodalom elsőrendű kérdés. Például: „legkitartóbb érdeklődésemet mindig is az irodalom felé fordítottam, afelé az írás felé, amit irodalminak neveznek.”<sup>307</sup> Az eddigiek alapján akár azt is mondhatnánk, hogy Derrida a disszeminációs szöveg leírásához és értelmezéséhez valójában a szépirodalmi írást vette mintának, megállapításai leginkább az irodalmi szövegre, kevésbé a tudományos és a mindennapi szövegre vonatkoznak. Még ha így is van, ami erősen kétséges, akkor sem mondhatjuk, hogy az egész derridai munkásság az irodalminak nevezett szövegekre érvényes csupán. Leginkább az a helyzet, hogy Derrida „az irodalomban különösen jó lehetőségeket láthatott a nyelv és az írás, az irodalom és a filozófia viszonyának vizsgálatára, valamint az írott voltból, a szövegszerűségből adódó különbözőségek kimutatására”.<sup>308</sup> Ám az írás és a szöveg mind a filozófia, mind az irodalom, mind a tudomány, mind a mindennapi élet *közös matéria*ja, amely meghatározó nyom az élet minden területén. Természetesen a tudományban is, amely nem vonulhat fedezékbe saját nyelvisége és szövegszerűsége elöl, különösképpen a társadalomtudomány nem teheti ezt, hiszen már a vizsgálati anyaga is egy *előértelmezett lét*, az emberi cselekvés és valóság „szövegszerűsége”.

A strukturalisták és formalisták alappozíciója és újítása az volt, hogy az irodalmat *specifikus* nyelvnek tekintették; szakítva a tartalom elsődlegességének addigi felfogásával azt hangsúlyozták, hogy az irodalmi műveket elsősorban a nyelvi eszközök, a megformálási módok teszik műalkotásokká. Természetesen „Derrida méltányolja a formalisták erőfeszítését, hogy az irodalmat kiemeljék másodlagos szerepéből a történelem és a filozófia logocentrikus tudományával szemben”. Ezek a törekvések arról szóltak, hogy „az irodalom úgynevezett médiuma (a forma, a nyelv) elsődleges az irodalom esetleges tartalmához vagy üzenetéhez képest. Más szóval, a médium nem teljességgel áttetsző.” Továbbá azt mutatták meg, hogy talán „az irodalom szükségképpen kevésbé enged a logocentrizmus csábításának, mint más diskurzusok. Derrida bizonyos irodalmi művekben (különösen Mallarmé és Georges Bataille írásaiban) valóban a *différance*-elv erősebb tudatosságát fedezte fel, mint bármely nyelvészeti vagy filozófiai műben.”<sup>309</sup>

Az irodalom pedig elsősorban *írott formában* létezik, jóllehet vannak szájhagyomány útján fenntartott orális műfajok is. Már csak „írottassága” okán is fontos tehát Derrida számára az irodalom. Ugyanis „az irodalom az a terület, amely minduntalan a szöveg

<sup>306</sup> Derrida (1998): i. m. 351–352.

<sup>307</sup> Jacques Derrida: Egy értekezés ideje: írásjelek. Ford. Kovács Sándor. *Pompeji*, 3. (1992), 1. 102–103.

<sup>308</sup> Orbán (1994): i. m. 60.

<sup>309</sup> Jefferson (1999b): i. m. 132.

írott voltával, a gondolkodás differencia jellegével, a nyelv normatív szabályainak áthágásával szembesít, és ezáltal kényszerít arra, hogy megnyugtatónak és biztosnak tűnő megalapozott kérdéseinket újra gondoljuk. A »mi a ...?« típusú kérdések és az általuk generált válaszok megtörnek az irodalom kiszögelésein, és a felületükön kirajzolódó különbözőségek »prizmatikus szórásai« miatt lehetetlenné teszik a végérvényes válaszok kicsiholását. Ezáltal arra kényszerítenek, hogy nemcsak a valóság »felfedezését«, de a nyelvnek a »valósághoz«, a nyelvnek önmagához, a nyelvnek az íráshoz, a kérdés formájának a válaszhoz való viszonyát is újraértelmezzük.<sup>310</sup>

Derrida egy 1980-ban megjelent tanulmányban írta: „Hogy lehet, hogy az írás ténye megzavarhatja a »mi az?«, sőt a »mit jelent?« kérdését? Más szavakkal – és itt a *másképp mondás* bír különleges jelentőséggel számomra – mikor és hogyan válik egy bejegyzés irodalommal és mi történik akkor? Minek és kinek tulajdonítható mindez? Mi történik filozófia és irodalom, tudomány és irodalom, politika és irodalom, teológia és irodalom, pszichoanalízis és irodalom között?”<sup>311</sup> Derrida szerint az irodalmi műalkotásokkal kapcsolatos örök nyugtalanság (mi ez, mit jelent, hogyan kell érteni) az irodalom mint inskripció (felirat, bejegyzés, leírás) jellegéből fakad, amely tehát nem uralja, hanem éppenséggel „felfüggeszti önnön inskripció voltának magyarázatát”<sup>312</sup>

Az előző gondolatok summázhatók úgy, hogy Derrida számára az irodalomértelmezés nem a műalkotások specifikumának a megtalálására irányul: az irodalmi művek és a strukturalista felfogások derridai dekonstruálása az irodalmat elsősorban mindenféle írás *példaszerű* megvalósulásának tekinti, amely így kitüntetett pozícióba kerül, de nem mint művészet, hanem mint írás. „Éppen ezért az a kérdés, hogy *mi az irodalom*, nem válaszolható meg a »tiszt« irodalomból vagy az erről szóló beszéd alapján, hanem abban a köztes térben íródik, amely az irodalmat más területekkel, a *másaival* összeköti.”<sup>313</sup> Az a kérdés tehát, hogy *mi az irodalom*, az irodalom és az igazság közötti viszonyban fogja megtalálni a helyét. Derrida természetesen nem mossa össze a különböző területeket, és nem alkot meg valamilyen utópikus és egységes, írásra épülő szuperdiszciplínát, hanem felvesz egy nézőpontot, ez nála a *différance* írásmódja, s innen vizsgálja a különböző területeket, hozza létre a különböző disszeminális szövegeket.

Vagyis a *différance* nem az irodalmi mű sajátossága. Derridánál „*minden* nyelvet a *différance* játéka határoz meg, nem pusztán az irodalmi nyelvet. Ha az irodalom nem pusztán »dekorativitást« jelent, akkor bizonyos értelemben minden nyelv irodalmi.”<sup>314</sup> A formalisták persze nem ezt gondolták, szerintük a tudományos és a gyakorlati nyelv logocentrikus, s ettől eltér az irodalmi nyelv. Viszont „Derrida megfordítja e prioritást, amikor a beszéd látszólag logocentrikus formáit másodlagosnak, sőt illuzórikusnak tekinti. A tudomány és a filozófia diskurzusa például, amely látszólag teljes mértékben valamilyen külső referenciára irányul, s ennek érthetősége e diskurzus transzparenciájától

<sup>310</sup> Orbán (1994): i. m. 60.

<sup>311</sup> Derrida (1992): i. m. 104.

<sup>312</sup> Orbán (1994): i. m. 61.

<sup>313</sup> Orbán (1994): i. m. 63.

<sup>314</sup> Jefferson (1999b): i. m. 133.

függ, valójában egyszerűen a nyelv egy effektusa.”<sup>315</sup> A filozófia és a tudomány az írás olyan módja, amelyben a szöveget mint szöveget illuzórikusan *elnyomják* az általa kifejezett tartalom érdekében. Az irodalom viszont nyíltan megmutatja önnön szövegszerűségét. Jó okkal állapítja meg Jefferson, hogy Derridánál „a filozófia és a tudomány kerül abba a másodrendű pozícióba, amely korábban az irodalomnak jutott”<sup>316</sup>

Ez a paradigmatis, példaszzerű jelleg azt is jelzi, hogy az irodalomnak csak addig lehet sajátos nyelve, amíg a logocentrikus nyelv az elsődleges használati mód. Irodalom mindaz, ami ettől eltér. Am ha minden nyelv a différence mozgása, tehát ez lesz az alapvető és elsődleges nyelv, akkor nincs külön irodalmi nyelv. „Derrida gondolkodásában az irodalomnak nincs sajátos kategóriája.”<sup>317</sup> Mindez azonban azt jelenti, hogy „az irodalom nemcsak a nyelv teljesítőképességének és kifejezőerejének határán jár, hanem új dimenzióját nyitja meg a nyelvnek. Ha mindezt meg tudná tenni kognitív vagy tudományos eszközökkel, akkor talán nem lenne »szükség« az irodalmi nyelv aktivitására, vagy talán inkább a nyelv irodalmi aktivitására. Éppen ezért egyetlen nyelv és egyetlen írás számára sem lehetnek közömbösek az irodalomban végbemenő változások.”<sup>318</sup>

Ennek megfelelően sokan feltették már azt a kérdést, hogy magának Derridának a szövegei vajon minek tekinthetők: irodalomnak vagy filozófiának, műalkotásnak vagy tudománynak. Ő maga egy interjúban egyszer azt mondta: „Van, aki a filozófia és az irodalom mögött egy kiegészítő vagy alternatív dimenziót próbál elérni. Az én elgondolásom szerint a filozófia és az irodalom egy oppozíció két pólusát jelentik, és senki sem szigetelheti el egyiket a másiktól, és nem is részesítheti előnyben egyiket a másik rovására. Úgy tartom, hogy a filozófia határa az irodalom határa is.”<sup>319</sup> A derridai új módon való írás tehát „nem új műfajt teremt, hanem a szövegfelszínnek lassú és differenciált megközelítésével a szövegek új optikáját teremt meg, ahol éppen a mikroszkopikus felbontás, az ezzel együtt járó és észrevehető felszíni mozgások és textúrák strukturalitása feloldja a korábbi »diszciplináris« határvonalakat, és a szövegeket *mint* szövegeket »olvassa egymásba«”.<sup>320</sup>

Az írás mint *egymásba olvasás* sem problémamentes azonban. „Ha egy is az olvasás és az írás, amint könnyen gondoljuk manapság, ha az olvasás írás is, ez az egység sem differenciálatlan keveredést, sem a teljes nyugalom azonosságát nem jelenti.”<sup>321</sup> Ugyanis „az olvasás így azokhoz a röntgenfelvételekhez hasonlít, amelyek az utolsó festmény hámlása alatt egy másik, elrejtett képet tárnak fel”.<sup>322</sup> Majd ezalatt esetleg még egy másikat. S mindegyik képet másként értünk meg, más keretbe teszünk. Miközben mi is benne vagyunk mindegyik képben. Következzen erről két idézet.

<sup>315</sup> Jefferson (1999b): i. m. 134.

<sup>316</sup> Jefferson (1999b): i. m. 134.

<sup>317</sup> Jefferson (1999b): i. m. 134.

<sup>318</sup> Orbán (1994): i. m. 61–62.

<sup>319</sup> Lásd Orbán (1994): i. m. 65.

<sup>320</sup> Orbán (1994): i. m. 66.

<sup>321</sup> Derrida (1998): i. m. 63.

<sup>322</sup> Derrida (1998): i. m. 344.



„A tartalmak e behelyettesítése szakadatlan mozgásának köszönhetően kitűnik, hogy nem a kép peremén túl lesz látható, megjeleníthető, leírható, megmutatható valami. Egy keret, amelyet összeraknak és szétszerelnek, ez volt minden. Anélkül, hogy egyáltalán megmutatkozna olyan, amilyen, a behelyettesítések egymásutánjában, alakul és átalakul. És ez a művelet, amely önöket, több-mint-jelenben, arra emlékezteti, hogy volt egy kerete ennek a kettős alapnak, hogy egy tükörre nyílt, azaz záródott, ez az, amitől önök az ébrenlétben engesztelhetetlenül függeni fognak.”<sup>323</sup>  
„»[A] kép mélyébe« tekintve – ahol [önök is ott] vannak – már tudják majd, hogy végtelen mélysége egyúttal alapnélküli is. Tökéletesen felületes. Ez a kötet, ez a hasáb mélység nélküli volt. Ezért keverhetik össze közömbösen egy lapos négyzettel, a földre rajzolt (szoláris) kvadránssal, ami eltakarja a talajt, melybe »tűjének«, »pálcájának« szára fűrődik. (»Szoláris kvadráns, napóra: eszköz, mely közvetlenül a napidőt mutatja a földtengellyel párhuzamos pálcá árnyékának a segítségével.«) Ezen teszik meg a fordulatot, meghatározatlanul a szédületben, mindig kivette az utalás hatalma által. Nem pedig kint berendezkedve, hiszen az abszolút kint nincs kint, és nem lakható mint olyan: de mindig kilökve, mindig a kilökődés folyamatában, a forgás ereje által kivette és általa vissza is tartva a fényoszlopban.”<sup>324</sup>

#### 4. A szöveg négy tulajdonsága és az elmélet dekonstruálása

Ezzel együtt is az irodalmi szöveg, mert paradigmatis, olyan tulajdonságokat mutat fel, amelyek példaértékűek minden szöveg számára, legyen az filozófia, tudományos vagy mindennapi szöveg. Derrida négy ilyen meghatározó vonást mutat be: *nyitottság, katakrézis, szándéktalanság, műfajtalanság*.

(1) A *nyitottság* „képezi a frontot a »mi a ...?« típusú kérdésekkel szemben, és ez lehet az irodalom Derrida gondolkodás-, írás- és olvasásmódjában játszott kitüntetett szerepének is az egyik magyarázata”. Ugyanis a gyakorlati és a tudományos gondolkodás *zárni* próbálja a sokféle tartó gondolkodást és a burjánzó textualitást, mégpedig a nem megfelelőnek tartott és a rivális, vagyis az érvénytelen és téves felfogásokkal szemben. Arra keresi a választ, hogy pontosan mi micsoda. Ám ezt a kérdést csak egy *hierarchikus* nyelvben tehetjük fel, hangsúlyozza Derrida. „Az irodalom nyelve azonban nem hierarchikus, nem végleges, nem stabil és fogalmi, hanem állandó mozgásban és változásban van. Az irodalomban a nyelv úgy kísérletezik önmagával, úgy »vizsgálja« önmagát, hogy valamilyen módon mindig magában marad, miközben ez az önmaga folytonosan változik, és így (héraikleitoszi módon) egyszerre önmaga és nem-önmaga, (derridikusan pedig a differencia értelmében) nyomszerűen diferáló.”<sup>325</sup>

Úgy tűnik azonban, hogy ez a végérvényes és megalapozhatatlan nyitottság csak egy olyan szituációban fogalmazható meg érvényesen, amelyben a szöveglétrehozó vagy a szöveget olvasó személy *egyedül*, magányosan áll szemben a textussal vagy egyetlen textussal. Nincs tehát sem alkotótársa, sem olvasótársa, akivel közösen teremtene nyitott szövegeket. Ez esetben ugyanis nemcsak az „író” egyén korlátlanul működő értelme, hanem a másik ember (esetleg szintén burjánzó) értelme is határként vagy korlátként

<sup>323</sup> Derrida (1998): i. m. 344.

<sup>324</sup> Derrida (1998): i. m. 345.

<sup>325</sup> Orbán (1994): i. m. 61.



működne. A hierarchikus és a széttartó nyelv mellett tehát lehetséges *társas nyelv* is. Ez esetben azonban már értelmező társam van, akinek például a tudomány hierarchikus nyelvében egyenrangúan meg van engedve egy másik hierarchikus nyelv, az irodalom-ban pedig a másik író másféle választott (és persze nyitott) nyelve.

(2) A derridai (irodalmi) szöveg nem metaforikus, hanem alapvető vonása a *katakrezis*, amely a szavak nem saját jelentésű használatát jelenti. Egy interjúban mondta Derrida: „A katakrezis a jelentés erőszakos létrehozása, olyan visszaélés, amely nem hivatkozik korábbi vagy saját normára. A metafizika megalapozó fogalmai – *logosz, eidosz, teória* stb. – inkább a katakrezis, mint a metafora instanciái. [...] Egy olyan műben, mint a *Glas*, vagy a későbbi hasonló művekben, megpróbálom a katakrezis új formáit létrehozni, az írás más fajtáját, az erőszakos írást, amely megmutatja a nyelv töréseit és deviációit; úgy, hogy a szöveg magában a saját nyelvét hozza létre, amely, miközben tovább folytatja a tradícióban való munkát, egy adott pillanatban mint *szörny* emelkedik ki, egy olyan szörnyszerű mutáció, amelynek sem tradíciója, sem normatív előzménye nincs.”<sup>326</sup>

(3) Ebben a szövegben a *szerező és szándéka* másodlagossá válik, sőt olykor egyenesen lényegtelen lesz. Derrida pozíciója szerint az írást nem a szerző szándéka és célja irányítja. A *Grammatológiában* mondja, hogy Rousseau mást ír, mint amit mondani akar. Mint mindenki más, kénytelen „többet, kevesebbet vagy valami egészen mást mondani, mint amit *mondani akart*”.<sup>327</sup> Jefferson jegyzi meg, hogy a hagyományos „irodalomkritika kiindulópontja gyakran éppen ez a gondolat – feltételezzük, hogy az irodalmi szöveg nem szükségképpen azt mondja, amit mondani akar, vagy akár amit mondani látszik, s ezért van szükség kritikai értékelésre”, továbbá ez a tény „az irodalom olvasását megkülönbözteti a filozófia [és a tudományos szöveg] olvasásától, amely megköveteli, hogy a lehető legnagyobb mértékben megértsük, mit akar mondani a szerző, s amely feltételezi, hogy az írás közvetlenül szemlélteti a jelentést”.<sup>328</sup>

Úgy vélem azonban, hogy az írói szándék az irodalmi mű értelmezéséhez is fontos, nemcsak a tudományos szövegek esetében. A létrehozott *szöveg* és a szövegalkotó *szándéka* éppenséggel az elemzés két fundamentuma, és van egy harmadik is: a *kontextus*. Ezeket nem érdemes egymás ellen kijátszani, és azt mondani például, hogy kizárólag a szöveg létezik: ez esetben ugyanis azt is állítom, hogy egy adott szöveg vagy örök idők óta létezik, vagy a semmiből keletkezett. A lehetőség szerinti korrekt, pontos értelmezés persze azt is jelenti, hogy nem a szándékból vezetjük le a szöveget, ráadásul ez soha nem deríthető ki, kizárva ezzel a szöveg épp így létéből minden más elemet és körülményt. A szekuláris mindennapi társadalmi valóságban ugyanis a cselekvő embernek – bármit is tesz, leszámítva a reflexszerű testi mozgásokat – egyrészt mindig vannak motívumai és szándékai, amit súlyos hiba nem létezőnek tekinteni, másrészt a szándékok megvalósítása mindig egy összetett folyamatban történik, amelyben segítő és korlátozó körülmények fordulnak elő, például keresztező szándékok vagy támogató változások.

<sup>326</sup> Lásd Orbán (1994): i. m. 66.

<sup>327</sup> Derrida (1991): i. m. 158.

<sup>328</sup> Jefferson (1999b): i. m. 133.

Vajon miért gondoljuk, hogy ha nem pontosan az történik, amit elterveztünk, akkor máris érvénytelen a szándék?

A szerzői szándék nem mellőzhető tehát semmilyen tetteből, sem a mindennapi, sem az irodalmi, sem a tudományos szövegből. *Ehhez képest* lehet aztán azt vizsgálni, hogy milyen lett az *eredmény*, hiszen a szövegalkotásban minden eltérés, sőt kudarc esetén, egyik fontos és meghatározó tényező az, hogy a szöveg létrehozója *valamit* közölni akart. Úgy vélem, John Searle ezt elég pontosan leírta. Egy ilyen vizsgálat mindazt az eltérést kimutathatja, amit egyébként Derrida és a formalista-strukturalista gondolkodók is kimutattak, de ezek külön-külön és együttesen sem érvénytelenítik magát a szerzői szándékot, annak meglétét. Hacsak azt nem tételezzük fel, hogy nem is ember, hanem egy gép, egy automata írta a szöveget, vagy esetleg egy transzba esett személy, aki pusztán médiuma volt egy nem e világi lény akaratainak. A szerzői szándék létének elismerése nem akadályozza annak, hogy kibontsuk egy szöveg minden lehetséges további jelentését, legyen ez irodalmi vagy tudományos munka.

Az igény, amit itt Derrida megfogalmazott, nevezetesen hogy a tudományos (az ő fogalmai szerint logocentrikus) szövegek esetében az alapvető feladat a szerzői szándék minél pontosabb megértése, valójában akceptálható igény. Mi több: ez egy általános tudományos gyakorlat. Viszont egy tudományos szöveghez az is hozzátartozik, amiről a szerzője közvetlenül nem is beszél, amivel megállapításai kiegészíthetők, sőt korrigálhatók. Nem beszélve arról a kontextusról, amelyben a tudományos szövegek megszülettek, hiszen a tudósok sem légtüres térben alkotnak, sokkal inkább egy másokkal vitázó praxisban, jóllehet ezt nem mindig jelzik magában a szövegben. Ha mindez nem így lenne, egyszerűen megszűnne a vizsgálati tárgy további kutatásának igénye, a tudományokban pedig a változás.

(4) Az irodalmi szöveg egyúttal műfajtalán, *sokféle szöveget elegyítő* szöveg, hangsúlyozza Derrida. „A Derrida szövegeiben körvonalazódó irodalomkoncepció nem egy menedéket nyújtó »tisztá« irodalmat tételez, hanem olyan szöveget, amelyet más típusú szövegek szőnek át, melynek felületén kirajzolódnak e más szövegek mintázatai is. A tiszta irodalom ideája, amint erre Derrida a *Grammatológiában* rámutat, éppúgy lehatároló, korlátozó jellegű lehet, mint a tiszta filozófia, tiszta tudomány.”<sup>329</sup> Jóllehet ez a „tisztátalanság” mindig „nyugtalanította az irodalmárokat és filozófusokat, mivel szembesítette őket a szöveg szövegszerű valóságával, amelyet megpróbáltak pretextuális vagy poszttextuális manővereikkel semlegesíteni, vagy legalábbis valamiféle transzcendens jelöltben feloldani”.<sup>330</sup> Ezzel szemben Derrida nemcsak hogy nem kívánja megszüntetni a szövegnek ezt az egymásba fonódó sokféleségét, hanem ezt a szövegek immanens vonásának tekinti. „A szövegnek ez a nyugtalanító valósága, amely egyrészt nem utal semmiféle kívül lévő jelöltre, másrészt összefonódik egyéb szövegfelszínekkel, ez az,

<sup>329</sup> Orbán (1994): i. m. 62.

<sup>330</sup> Orbán (1994): i. m. 62–63.

amit Derrida a *textualitás*ban és *intertextualitás*ban ér tetten, azaz a szöveg szövegbeli mozgásában és a különböző szövegek egymásba(n) szövődésének folyamatában.”<sup>331</sup>

Am ha minden szöveg irodalmian szövegszerű (és nincs végső nyelv sem), akkor okkal vetődik fel „az irodalomelmélet módszertani lehetőségének vagy lehetetlenségének a kérdése”.<sup>332</sup> Nyilvánvalóan „minden irodalomelmélet tudományként kezeli az irodalom kutatását. Derrida viszont azt állítja, hogy minden magát tudománynak tekintő diskurzus szükségképpen logocentrikus: feltételezi, hogy áttetsző saját tárgyával szemben, s hogy e tárgy szilárd entitás. Derrida szerint viszont sem a nyelv, sem az irodalom nem szilárd entitás, mivel sem az általunk olvasott szövegek nyelve, sem az általunk használt diskurzus nyelve nem mentes a *différance*-tól.”<sup>333</sup> A kérdés ezért úgy merül fel, hogy lehetséges-e nem logocentrikus irodalomtudomány, sőt egyáltalán nem logocentrikus tudomány, amely kérdés egyben átvezet bennünket a következő fejezetünkhöz.

A hagyományban két megoldással találkozhattunk. Az egyik a szembeállítás. Az irodalomelmélet művelői az irodalom és a tudomány/filozófia közötti köztes térbe helyezték el magukat, mégpedig olyan módon, hogy kijátszották a különböző területeket egymás ellen: a költészet fontosabb a filozófiánál, az irodalomkritika pedig az irodalmi művek és szerzőinek apológiája csupán, az irodalom (Platón szellemében fogalmazva) a másolatok másolata. A másik megoldás a specifikáció. „Szembesülve ezzel a helyzettel, az irodalomelmélet úgy próbálta áthidalni ezt a szakadékot, hogy olyan kompetenciaterületet határolt körül magának, amely mindkét szféra számára hozzáférhetetlen.”<sup>334</sup>

Derrida viszont „azokat a kérdéseket teszi fel, amelyek a platóni típusú gesztushoz és az erre adott egyértelmű válaszokhoz vezetnek. A dekonstrukció ebben a vonatkozásban olyan gondolati mozgásként értelmezhető, amely lebontja az előbbi határt vonó tendenciák eredményeként emelt barikádokat, és megkérdőjelezi az irodalomelmélet legitimitását is.”<sup>335</sup> Vagyis dekonstrukción veti alá az irodalomelméletet. Az irodalomelmélet, mert teória, logocentrikus gondolkodás, ezért olyan kérdéseket rejt magában, amelyek túlmutatnak magán az irodalomelméleten, mégpedig a teóriát létrehozó és fenntartó kérdések irányába. „Ez az a terület, ahol a dekonstrukció és az irodalomelmélet viszonyának értelmezésére lehetőség nyílik.”<sup>336</sup> Például a szerzői szándék és a külső determinációk vizsgálata helyett megkísérli kimutatni a műben lévő *logikát, előfeltevéseket, ellentmondásokat*. A dekonstruktív olvasat ugyanis „megkeresi a szövegben működő metafizikai, logocentrikus ellentéteket, megfordítja őket, s olyan kérdéseket szegez neki, amelyek »semlegesítik« őket. Mivel egyikünk sem szabadulhat a logocentrizmustól (gondolkodási megszokásainkat és nyelvünket olyan erősen áthatja), a legtöbb, amit tehetünk, ha így belülről küzdünk ellene.”<sup>337</sup>

<sup>331</sup> Orbán (1994): i. m. 63.

<sup>332</sup> Orbán (1994): i. m. 61.

<sup>333</sup> Jefferson (1999b): i. m. 134.

<sup>334</sup> Orbán (1994): i. m. 67.

<sup>335</sup> Orbán (1994): i. m. 67–68.

<sup>336</sup> Orbán (1994): i. m. 68.

<sup>337</sup> Jefferson (1999b): i. m. 135.

A nyelv mindig referál, vonatkozik valami rajta kívülre, még a metanyelv (nyelv a nyelvről) is, hiszen egy adott szöveg egy másik szövegről szól, ami lehet természetesen irodalmi szöveg is. Ha ettől a funkciójától meg akarjuk fosztani a nyelvet, akkor egyrészt kilátástalan küzdelembe bonyolódunk, másrészt megfosztjuk az emberi-társadalmi életet egyik legfontosabb vonásától: vagy pusztá fizikai-biológiai létre, vagy tisztán szellemi tevékenységre redukáljuk önnönmagunkat. Nem az a kérdés, hogy a nyelv, az író-beszélő ember referál-e egy külső valóságra és a valóságról, hanem az, *milyen módon* teszi ezt. Ha pedig így tesszük fel a kérdést, világosan látható, hogy a referálás történhet úgy, hogy csak és kizárólag a megjelölt tartalomra vagy a szavak, mondatok és szövegek által megjelölt nyelven kívüli valóságra figyelünk, de úgy is, hogy figyelembe vesszük a referálás médiumát.

A második esetben többre vagyunk képesek, de az első megoldás is működőképes, mert ilyen módon is el tudunk igazodni a valóságban, már amennyiben mások megerősítik az általunk igaznak gondolt referálást, vagyis a kultúra és hagyomány elsőrendűen tartalmakat fejez ki, és csak másodlagosan formákat. A formákat mintegy öntudatlanul használjuk a mindennapi életben. De az is igaz, amit Jefferson írt saját maga Derrida-elemzéséről: kénytelen volt olyan realitásként kezelni őt is, meg műveit is, amelyre bizonyos szöveggel hivatkozott, miközben feltételezte, hogy referenciális nyelv nincs, tehát, írja, elárulta Derrida gondolatait.<sup>338</sup> Én azt gondolom erről, hogy ez nem vagy-vagy keretben gondolható el, hanem egy *feszültség* részeként, amelyben a jelentés tartalma és formája szüntelenül átjátszik egymásba. Derrida *différance* fogalma ezt elég pontosan kifejezi, vagyis az „eldifferenciált” részek elválaszthatatlansága, valamint egymásban és egymáson való kölcsönös játéka.

<sup>338</sup> Jefferson (1999b): i. m. 135–136.

Vákát

## VI. fejezet

### Jacques Derrida: A dekonstrukciós humán tudomány lehetősége

#### *I. A textuális társadalmi valóság*

Az irodalom paradigmaticus státusa természetesen nem azt jelenti, hogy „minden irodalom” vagy „létezésünk csak kitaláció” és más ehhez hasonló butaságot. Hanem elsősorban azt, hogy „az irodalom írott volta a filozófia, a történelem, a társadalomelmélet stb. szövegvoltára is figyelmeztet, és arra készlet, hogy újraértelmezzük a köztük meglévő meglehetősen bonyolult viszonyt”.<sup>339</sup> Fel kell tehát tennünk azt a kérdést, amit már az előző fejezetben is idéztem: vajon „mi történik filozófia és irodalom, tudomány és irodalom, politika és irodalom, teológia és irodalom, pszichoanalízis és irodalom között?”.<sup>340</sup>

Tudomány és irodalom viszonyában Derrida dekonstrukciós attitűdje alapján négy problémakör látszik különösen fontosnak, merthogy ezek talán a társadalomtudományi értelmezés új lehetőségeit mutatják fel. Az első ezek közül a *társadalom textuális természete* és persze a tudomány azon feladata, hogy a társadalmat ne egy kvázi természeti objektivitásnak tekintse, hanem értelemmel átszőtt realitásnak. A második ezen túlmenve az a kérdés, hogy milyen szövegvalóságról lehet itt szó. Derrida válasza az, hogy *a társadalom egy dekonstruált és értelemmel átszőtt szövegvalóság*, amely nem egyetlen középpont köré lineárisan szerveződő realitásnak tekintendő. A harmadik problémakör a társadalomalakítás természetére vonatkozó kérdés. Derrida szerint az emberek tevékenysége nem törvényeknek és szabályoknak van kiszámíthatóan alárendelve, hanem *a játék logikája szerint zajlik*, ennek megfelelően a társadalomtudós nem mérnök, hanem inkább barkácsoló ember. És végül azt a kérdést kell megválaszolni, hogy miként áll elő *a társadalmi általános* a textuális valóságban, amelynek nyilván más a természete, mint a természeti univerzalitásnak. Fejezetünkben ezeket a kérdéseket vizsgáljuk meg.

Mi a helyzet tehát akkor, amikor a dekonstrukciós belátások fényében a humán tudományok felé fordulunk? – teszi fel a kérdést Derrida *A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diskurzusában* című tanulmányában. Válaszát az etnográfia példáján igyekszik bemutatni, konkrétan Lévi-Straussnak a rokonsági rendszerről, a vadgondolkodásról és a mítoszról szóló elemzéseinek szemléleti pozíciója kapcsán. Teszi ezt azért, mert szerinte az etnográfia (más néven a kulturális antropológia) „csak abban a pillanatban születhetett meg, amikor végbement valamiféle decentralizálás”, azaz akkor, amikor „az európai kultúra [...] már nem tekinthette magát referencia-kultúrának”. Az etnográfia itt azért is példaértékű, írja Derrida, mert megszületése egybeesik politikai, gazdasági, technikai és társadalmi változásokkal. Vagyis az adott történelmi

<sup>339</sup> Orbán (1994): i. m. 62.

<sup>340</sup> Derrida (1992): i. m. 104.

situációban összefonódnak egymással a különböző irányú változások. Bátran állíthatjuk tehát, véli, hogy „az etnocentrizmus kritikája, mely az etnográfia alapfeltétele, történetét és rendszerét tekintve a metafizika lerombolásával egyidős”.<sup>341</sup> Ez pedig a textualitás középpontba kerülését jelenti, amely leváltja az egyoldalú filozófia és tudományos igazságok oktrojálásának korszakát.

Derrida szerint a textualitás, a szövegszerűség a valóság minden területét és mozzanatát áthatja. Természetesen nem minden csak szöveg, akkor sem, ha egyesek ezzel próbálják diszkreditálni a dekonstrukciós-disszeminatív derridai valóságértelmezést. Van Derridának egy híres és félreértelmezett kijelentése: „*nincs semmi a szövegen kívül.*” Ezt „hol a referencialitás tagadásaként, hol a szöveg – világ egyenértékűségének a deklarációjaként értelmezték”.<sup>342</sup> Ezzel szemben ez a kijelentés „annak felismerése, hogy a textualitás a szövegbe íródik: ez a szöveg *realitása*”.<sup>343</sup> Szó sincs tehát itt egy anti-realista nézetről, sokkal inkább, esetünkben, a társadalmi reális valóság szövegszerű szerveződéséről. Vagyis „a szöveghez való derridai viszonyulás nem a külső valóság, egyáltalán a realitás tagadása, hanem a vizsgálódás folyamatában a szöveg szövegszerű »realitásának« figyelembe vétele”.<sup>344</sup> Ez így még a „formalisták” strukturalista koncepciójának is megfelelne, csak hogy Derrida esetében nemcsak arról van szó, hogy a szövegeket a maguk szövegszerűségében kell vizsgálni, hanem arról, ahogy *a társadalmi lét egésze leginkább a textuális jellegű szerveződés „játékát” követi*, nem pedig egy szigorú természeti objektivitásnak vagy egy transzcendens lény akaratának engedelmeskedik. Jóllehet a szorongó és dogmatikus lelkek, legfőképpen azonban a hatalommániás „társadalommérnökök” előszeretettel gondolják el és írják le ilyenek a társadalmat. Szövegeik igazán rászolgáltak a dekonstrukcióra.

Egy interjúban mondta egyszer Derrida, hogy ő elég konzekvensen megpróbálta kiterjeszteni a szöveg fogalmát a társadalom más területeire. Vagyis hogy a szöveg ne csak írott betűt és lineáris sorok sokaságát jelentse, hanem „éppúgy jelentsen egy intézményt, mint egy politikai szituációt, egy testet, egy táncot stb., ami nyilván félreértésekre adott alkalmat, hiszen azzal vádoltak, hogy mindent textualizálok”.<sup>345</sup> A vád természetesen nem igaz, sőt Derrida még csak azt sem állította, hogy a szövegszerűségre koncentráló vizsgálat helyettesítene más típusú vizsgálatokat. Derrida „a valóság írott volta és az írásjelek által létrehozott szövegvilág közötti különbséget nem mossa el ezzel az általánosnak tűnő, mindenre kiterjeszhető textuális-fogalommal”.<sup>346</sup> Én úgy vélem, hogy Derrida a társadalom textuális természetének kiemelésével a társadalom reális valóságának két alapvető vonására mutatott rá. Az egyik a társadalmi létezés esetlegesége és ezzel összefüggésben az ember eredendő *szabadsága*, a másik a társadalmi lét mindig valamilyen *értelemmel* való áthatása, amely lehet igaz vagy hamis, téves vagy

<sup>341</sup> Derrida (1994a): i. m. 24.

<sup>342</sup> Orbán (1994): i. m. 164.

<sup>343</sup> Orbán (1994): i. m. 165.

<sup>344</sup> Orbán (1994): i. m. 161.

<sup>345</sup> Lásd Orbán (1994): i. m. 166.

<sup>346</sup> Orbán (1994): i. m. 163.



pontos, koherens vagy töredezett, de mindenképpen létünk (és nem egyszerűen szubjektív tudatunk) megszűntethetetlen vonása.

A társadalmi valóság textuális természetében eleve benne van a létezés esetlegessége, a pontos kiszámíthatóság hiánya. Orbán Jolán kiemeli, hogy Derrida „a szövegek kiszámíthatatlan és irányíthatatlan heterogenitására mutat rá”. Ezzel azonban nemcsak „elismeri és vállalja annak kockázatát, hogy kijelentései általában egy szöveggel vagy egy konkrét szöveggel kapcsolatban esetlegesek”,<sup>347</sup> hanem a szöveg kiterjesztett értelmezése okán azt is állítja, hogy a társadalom és az emberi élet is esetlegességekkel terhelt valóság, amely szinte minden pillanatban többfelé ágazhat, mint egy szöveg szövedéke is.

Ez az állítás természetesen nem létrelativizmus, amely szerint bármi létrejöhet bárhol és bármikor. Nem is megismerési nihilizmus, amely szerint a társadalmi valóság és az emberi élet megismerhetetlen. De nem is morális tragédia, amely szerint az ember bármit megtehet, és számára bármi megengedett, hiszen semmi sem száz százalékgig biztos. Azért nem relativizmus, mert az esetlegesség folytonosan átmegy rögzülő bizonyosságba, ez pedig esetlegessé bomlik. Vagyis változás van, nem pedig strukturális állandóság és azonosság. Mindez megismerhető, hiszen a folytonosság, a mássá és az azonossá válás tematizálható, leírható. Csak ennek adekvát módját kell megtalálni.

Éppen ez kíván lenni a derridai írásközpontúság, disszemináció és dekonstrukció. Mindez az ember számára morális alapként és útmutatóként is szolgál. Egyrészt a létezés esetlegessége az emberi szabadság ontológiai alapja, hiszen ahol a dolgok rögzítettek és törvényszerűen meghatározottak, ott nincs választás, tehát morál és felelősség sincs. Másrészt mindez a nem kiszámíthatóság kalandját is hordozza, ami egyszerre kíván tőlünk bátorságot és játékoságot, az ingénium, a képzelőerő működtetését. Vagyis az alkotás lehetőségét, akár a leghétköznapibb dolgok esetében is.

A társadalom szövegvalósága *létünk értelemmel* való felruházása. Pontosabban ennek általános elismerése és a társadalom ilyen módon való szemlélete és kutatása. Mint már jeleztem, ez nem azt jelenti, hogy minden szövegszerű textust vagy bármely más objektívalódott társadalmi dolgot valamiféle szuperértelem hat át, hanem azt, hogy „emberi műről” van szó, azért a szubjektum által áthatottan, valamilyen értelmezés által született meg és marad fenn. Nem mindenki gondolkodik így a társadalomról vagy annak valamelyik szeletéről. Az általános nézet az, hogy a társadalom emberfüggetlen objektív valóság, amelyet legfeljebb „színez” a közemberek valamilyen értelmezése, de nem egy konstitutív értelem, hanem afféle reagáló-tükröző tudat. Ebben a felfogásban is jelen van persze a társadalmi lét értelemmel való felruházása, de el van rejtve előlünk. A nagy hatalmú politikus, a népszerű értelmiségi és az ismert tudós általában úgy beszél a társadalomról, mintha ő adná meg a dolgok igazi jelentését, végső értelmét, hogy az ő jogosítványa lenne azt megmondani, hogy mi micsoda, hiszen csak ő képes felismerni a társadalom lényegi és meghatározó vonásait: tényeit és törvényeit.

A derridai dekonstrukció az értelemmel átszőtt társadalmi valóság létét viszont nem tekinti privilegizált csoportok tulajdonának. Seholy sem olvashatunk nála arról, hogy

<sup>347</sup> Orbán (1994): i. m. 196.

csak a tudósok adománya lenne a lét értelemmel való felruházása, mint ahogyan arról sem, hogy a népesség nagy részének igazodnia kellene a szellemi és politikai hatalommal rendelkezők társadalmi valóságához. A *lét mint értelem* nála a társadalom általános szövegszerűségét jelenti, annak minden konzekvenciájával egyetemben. Elsősorban azt, hogy minden társadalmi „dolog”, legyen az bármi, mindig valamilyen emberi értelem által keletkezik, rögzül és marad fenn. Ez a „beírás” lehet alfabetikus írás, de lehet egy megmunkált tárgy, egy kialakult szokásrendszer és még sok minden más, amit általában kultúrának hívunk, de valamilyen olvasható értelem minden emberi műben jelen van. A társadalom ettől más, mint a „vak” természet.

## 2. Dekonstruált valóság

Derrida azonban ezt az értelemmel átszőtt társadalmi valóságot specifikus módon képzei el. Negatívan fogalmazva: Derrida szerint *delinearizált* és *középpont nélküli* valóságról van szó, vagyis szerinte a társadalmi valóság „de-centralizált vagy a-centrikus»struktúra«, azaz nem egyetlen egyértelmű igazságnak vagy jelentésnek kiszolgáltatott, vagy ezáltal lehatárolt entitás”.<sup>348</sup> Egyértelmű szakítás ez az európai gondolkodás főáramával, hiszen „a linearitás az egész nyugati gondolkodás és metafizika inherens sajátja, mint a hangos beszéd és az ehhez kapcsolódó fonetika-orientált »belső« gondolkodás megnyilvánulása. [...] A Nyugat története és a beszéd linearitásának az írás linearitásába való »belemerevedése« egymást tételezik.”<sup>349</sup> Derrida írásértelmezése azonban olyan, amely „sem a történelmet, sem a történelmi tapasztalatot, sem az időszemléletet, sem az írást nem próbálja linearizálni”.<sup>350</sup>

Kérdés, hogy vajon indokolt-e a nem linearizált írás proponálása. Derrida szerint igen, merthogy a társadalom bonyolult és sokrétegű valóság, „az elemek többrétegűségét azonban a lineáris megközelítés szétbontja, egy szápra fűzi fel azt, ami szálak szétválaszthatatlanul összefonott sokasága. Derrida ugyan nem hangsúlyozza, de fölismerhetjük, hogy az egész pragmatikailag (eddig) nyilvánvalóan sikeres tudományt a lineáris beszéd-, írás- és gondolkodásmód analitikus potenciálja teszi lehetővé. Ahelyett, hogy »mindenről« beszélne, kiválaszt egy szempontot, egy vonalat, amelyen az idő rendje szerint végighalad.” Úgy véli, hogy „[a] természettudományok specializációja éppen a beszéd szélsőséges reprezentációja és aktivitása. A nagyon is összetett és nem linearizált valóságról linearizált és egyszempontú modell szerint beszél. Ebből ered hihetetlen gyakorlati sikere, és ezzel függ össze a specializált természettudós gyakran megfigyelhető egyoldalúan specializált tudás-, írás- és beszédvilága.”<sup>351</sup> Derrida szerint viszont

<sup>348</sup> Orbán (1994): i. m. 161.

<sup>349</sup> Orbán (1994): i. m. 153.

<sup>350</sup> Orbán (1994): i. m. 153.

<sup>351</sup> Orbán (1994): i. m. 154.

a társadalom valóságáról szóló gondolkodás (vallás, mitológia, művészet, társadalomtudomány) a linearizációnak ellenálló tudásfajták.

A hangírás és az ennek megfelelő gondolkodás a maga lineáris jellege folytán képtelen rögzíteni és pontosan megmutatni a tárgyát. Híve és művelője kiválaszt *egyetlen szempontot*, és ez alapján beszél a tárgyról akár időrendben haladva, mint általában a történészek, akár az adott szempont köré építve fel és mutatva be a dolgokat, mint teszik ezt a strukturalista társadalomtudósok. Derridának a felfogással az a baja, hogy itt hiányos és egyoldalú tudás prezentálódik, mert ilyen módon lehetetlen megragadni a valóság tárgyainak mindig összetett és többdimenziós jellegét. Prezentálója figyelmen kívül hagyja a differenciák meghatározó szerepét, hiszen az sohasem érdekli, ami a kiválasztott szemponton túl van, ám mégis hozzátartozik a vizsgált tárgyhoz. Ezen új szempontok felvétele sem segít, mert a sok egyoldalúságból nem lesz differenciált egész.

De vajon hogyan lehet egyáltalán nem linearizált módon a társadalomról beszélni, tudományosan vagy más módon? Derrida nézetei alapján azt mondhatjuk, hogy első lépés a linearitás korlátainak a felismerése. Már ez maga nehéz feladat, hiszen összefonódik egymással a sikeres tudomány, a történeti folyamat, a technika, a filozófiai tradíció. De talán ma már felismerhető ennek a korlátja, egyoldalúsága. „A lineáris modellek önmagukban számos alkalommal pusztító eredményűek voltak, lettek légyen nacionalizmusok, specializált szaktudományok (melyek »lineáris« eredményeik mellett nem-lineáris környezetüket pusztították) vagy kizsákmányolás-stratégiájú ökonómiák.”<sup>352</sup> Ezért aztán „ma mindinkább tudatosodik, hogy mivel a valóság nem lineáris, ezért a valóság lineáris leírása önmagában sohasem lehet teljes”.<sup>353</sup>

A linearitás dekonstruálása után a második lépés a delinearizált írás megvalósítása lehet. Vannak erre irányuló kísérletek: „sokasodnak azok az írások, amelyek az írás, a filozófia, a »valóság szemlélet« delinearizálását sürgetik, aminek egyik szembetűnő jele a kép, a képiség és a mítoszok, mitikus kifejezések és nyelvek újrafelfedezése.”<sup>354</sup> Ez szerintem is így van, példaként három szerző munkásságára hivatkoznék csak itt. Az egyik Paul Ricœur, aki *Az élő metafora* című monográfiájában mind a tudásszerzés, mind a társadalmi valóság képi jellegét mutatta be nagy meggyőző erővel. A másik Clifford Geertz, aki az ideológiai gondolkodás és beszéd elemzését újította meg azzal, hogy kimutatta az ideológia metaforikus természetét. (Mindkét szerző munkásságát elemeztem az első kötetben.) A harmadik Murray Edelman, aki több könyvében is a politikai valóság egészének szimbolikus szerveződését mutatta be.

Az persze nagy kérdés, hogy vajon milyen mértékben lenne tudomány az a tudomány, amely a mitikus nyelv revitalizálásával kísérletezne. Ugyanis a „mitologika” egy olyan valóság- és világmagyarázat elve, amelyet egyetemesen áthat egy valamilyen módon megszemélyesített szellemi teremtőerő aktivitása. Úgy vélem, hogy a társadalom értelmi valósága éppenhogy nem efféle „emberi démiurgosz” szerint jön létre

<sup>352</sup> Orbán (1994): i. m. 154–155.

<sup>353</sup> Orbán (1994): i. m. 155.

<sup>354</sup> Orbán (1994): i. m. 155.

és működik, és a „tisza társadalmi objektivitás” téveszméjének sem ez az ellenpólusa. S akkor még ott vannak a mitikus szüzsék, amelyek kifejezetten egy lineárisan szerveződő valóság „nagy elbeszélései”. Egyetlen vonatkozásban tűnik ez akceptálhatónak, de az is fenntartásokkal: a mitikus *teljesség* igénye. Ugyanis okkal lehet kifogásolni az egyetlen szempontra koncentráló gondolkodás egyoldalúságát, de *mindent* (mondhatni a mitikus teljességet) akkor sem lehet be- vagy átfogni. Legfeljebb törekedhetünk a sokoldalúságra, a hallgatag dimenziók megszólaltatására, a ki nem bontott lehetőségek kibontására, a differenciákra, ahogy Derrida mondja. Az e világi profán teljességigény és ennek megvalósítási módja azonban egészen másmilyen, mint a transzcendens és mitikus teljesség vágya és realizálása.

A társadalomtudomány ugyanis nem mellőzheti a valóság vizsgálatát, az empirikus realitás beépítését az általa prezentált tudásba. Ilyen szempontból a strukturalizmus különös helyzetben van, írja Derrida is. Hiszen „a strukturalizmus önmagát pontosan az empirizmus kritikájaként tartja számon”. Ennek ellenére bármely strukturalista munka az empirikusan megtapasztalható valóságról kíván szólni, jöllehet ezt belerendezni egy általános struktúra modelljébe. Vagyis „a strukturális sémák mindig olyan véges mennyiségű információból származó hipotézisekként kerülnek előterjesztésre, amelyeket a tapasztalat próbájának vetnek alá”. Ezért aztán a strukturalista szemléletű munkák folyamatosan kiegészíthetők (megerősíthetők vagy cáfolhatók) újabb és újabb empirikus adatokkal. A tudás kész sémájába vagy tartályába vég nélkül önthetők az információk, ám valójában semmi se változik, nem gyarapszik a tudásunk, legfeljebb az ismereteink nőnek, hiszen a szempont és logika ugyanaz maradt. A törekvés visszájára fordul; győz az empiria, hiszen csak ez számít, vagyis „az empirizmus minden olyan hibának a mátrixformája, amely a tudományosság igényével továbbra is fellépő diskurzust fenyegeti”.<sup>355</sup>

Ezekkel a megoldásokkal szemben Derrida javaslata egyértelmű: a tudományos textusunk legyen *egyidejűleg* sokszólamú, tartalmazzon sokféle karakterű szöveget, s ne az egyetlen lényegre keressük és mutassuk be egyoldalúan, hanem a differenciák sokaságát, olvassunk a sorok között, keressük a ki nem fejtett gondolatokat, vagyis mutassuk be az adott dolog minél több (nyílt vagy rejtett) lehetőségét. Azaz ne egyetlen álló vagy mozgó lényeg köré épüljön fel a társadalomtudomány, hanem legyen sokféle lényeges dolog egyidejű megmutatása. Úgy vélem azonban, hogy ilyen tudományos munkákat írni nehéz feladat. Mert vajon mi építhető be egyáltalán egy ilyen tudományos szövegbe? Köznapi megnyilvánulások, számok és adatok, más tudósok munkái, tárgyi dolgok leírásai, irodalmi szövegek, közmondások, álmok és emlékképek, és mások? Még ha igen, akkor sem hányhatom ezeket „vasvillával” egymásra „ahogy esik, úgy puffan” módra. Az in-formát is meg kell formálni valahogyan, hogy a dolog értelmet nyerjen. Ez persze nemcsak elbeszélésforma lehet, miközben ennek nagy a magyarázó ereje.

Igazat kell adnunk Derrida monográfiájának. A 20. században radikális változások játszódtak le a társadalom életében, ezért a régi valóságnak megfelelő lineáris gondolkodás súlyos feszültségeket okoz helyzetünk értelmezésében, sőt gondolkodás módunk

<sup>355</sup> Derrida (1994a): i. m. 30.

is fokozatosan átalakul. „Mai gondolkodásunk Derrida szerint nem írható le egy epikus modell alapján, »a vonalhoz és a könyvhöz igazodva«; ez a valóság egy többdimenziós és de-linearizált gondolkodás- és írásmódot igényel.”<sup>356</sup> Csak egyetlen példa ehhez. Amikor Derrida kidolgozta elméletét, még nem létezett a számítógépek köznapi használata, különösképpen nem létezett a *világháló*, s mindaz, amit ezek az eszközök jelentenek a kommunikáció, az értelemképzés területén. Legszembetűnőbb vonásuk talán éppen az a-linearitás, illetve a linearitások esetlegessége, töredékessége. Egy-egy topik sok írószereplő szinte *egyidejű*, egymáshoz kölcsönösen kapcsolódó értelmezése, a lehetséges jelentések kibontása, újbóli értelmezése, akár a végtelenségig.

Egyetlen összefüggés itt egészen nyilvánvaló. A társadalomtudósoknak fel kell adni azt az önlegitimáló régi ideát, hogy ők a társadalomra vonatkozó igaz tudás letéteményesei, hogy tehát rajtuk kívül mindenki más tudása esetleges, töredékes és téves. Javaslatuk persze lehetnek (és vannak is) a dolgok *igazabb* szemlélete és viszonyaink *jobbítása* tárgyában, és vélhetően még igazuk is lesz, de nem az igazság mint olyan kizárólagos birtokosai. „A lineáris modell feladása az epikus modell feladását is jelenti, vagyis azét a modellét, mely egy irányelv vagy vezéreszme alapján legombolyíthatónak és újra felgombolyíthatónak tétélezte a valóságot és (le)nyom(at)ait. E modellen belül a filozófiát [hozzátenném; a tudományt is] Derrida szerint az igazság keresésének és kimondásának vágya fűtötte, mely mindig úgy határozta meg magát, mint az igazság letéteményesét.”<sup>357</sup> Derrida szerint azonban nincs önmagában vett egyetlen igazság, az igazság nem egyes, hanem többes számú. Minden írás írható másként is, minden szöveg szöveve másként is megszöhető, minden beszéd elmondható másként is. Nincs olyan instancia (például a filozófia, a teológia vagy a tudomány), amely bármely oknál fogva vindikálhatná magának igazságszótó szerepét.

Mindez egy igen fontos következménnyel bír a társadalomtudományokra nézve. Látunk kell, hogy az írással eleve elvész a beszéd, a hallgatva-beszélés közvetlensége. Sőt már a hanggal megtörök a jelenlét közvetlensége, hiszen a hanggal valami másság jelenik meg; (az értelmes) hang egy differenciált nyomrendszerbe íródik bele. Az írás okán tehát számolni kell az ebből adódó *formai* kérdésekkel. Ezekkel a filozófia ugyan foglalkozott korábban, de magára nem alkalmazta. Ilyen például a trópusok kérdése, a metaforikus nyelv. Mindez azt jelenti: ideje felhagyni a filozófia (a tudomány) és az irodalom olyan szembeállításával, amely szerint az előbbi az igazság, az utóbbi a szépirodalom területe. Ez nem az igazságra törekvés negligálása, hanem egy fontos javaslat: „A filozófiának [a tudománynak is] nagyobb gondot kellene fordítania önnön textuális dimenziójának vizsgálatára, mivel nyelvbe, írásba, textusba ágyazott, ami egyszerre akadály és lehetőség az igazság, a valóság felfedezésének útján. Egyszerűen figyelmen kívül hagyni vagy megkerülni ezeknek a kérdéseknek a vizsgálatát, vagy akár ezek közül egyet kiemelni

<sup>356</sup> Orbán (1994): i. m. 156.

<sup>357</sup> Orbán (1994): i. m. 156.

és abszolutizálni annyit jelent, mint lemondani a kritikai gondolkodásról a dogmatizmus kedvéért és a biztonságért.”<sup>358</sup>

### 3. Játék és barkácsolás

Az ilyen szemléletű társadalomtudomány létrehozásának eljárása és metodológiája is specifikus, legalábbis eltér a törvénykereső-feltáró, illetve az ezt alkalmazó és szigorú vizsgálati módszert követő tudományok gyakorlatától. Az egyetlen igazsághoz ugyanis egyetlen módszer passzol csak, hiszen ennek hívei szerint az igaz tudás a jól megválasztott módszer következménye. Derrida ezzel szemben úgy látja, hogy a társadalomtudomány adekvát módszere nem egy eljárás „végigverése” az adott tárgyon, sokkal inkább különböző lehetőségek felkutatása és kipróbálása, bizonyos eszközök szabad használata, vagyis játszás és játék. A szó azonban nem a gyermeki játék komolytalanságát jelenti, hanem a különböző lehetőségek szabad és szabályozott kipróbálását.

A dekonstrukció tudományként alapvetően játék, játszás. De felelősségteljes és teremtő játék, sőt az alkotás öröme. „A dekonstrukció [...] szót emel minden ellen, ami erős, hatalmas, ami strukturált, ami már eldöntött vagy értelmezett, ami hatalmi szóval elfojtja a játékot, amely nem csupán rögzített szabályok követését és funkcionalitását ismeri, de amely szabályok újrakonstruálását is megengedi.”<sup>359</sup> Azonban a játék és „a játékra való hivatkozás mindig feszültséggel jár. Legfőképp feszültség a történelemmel. Klaszikus probléma, amelyre már számtalan ellenvetést koptattuk el.”<sup>360</sup> Ezzel szemben a struktúra strukturalitása nem tekinthető játéknak, ez szigorú szabályok szerint felépülő rendnek felel meg, miközben magát a történelmet is szemlélhetjük ilyen módon. „Tehát a strukturális szerveződés tulajdonságait csak akkor lehet leírni, ha a leírás pillanatában nem vetünk számot annak múltbeli feltételeivel: ha elmulasztjuk az egyik struktúráról a másikra való átmenet problémájának a felvetését, ha a történelmet zárójelbe tesszük.”<sup>361</sup>

„A játék a jelenlét megtörése/megszakadása. Valamely elem jelenléte mindig jelentős és helyettesítő referencia, mely a differenciák rendszerében és a láncolat mozgásába íródik bele. A játék mindig a jelenlét és a távollét játéka.”<sup>362</sup> A játék, avagy a játékosság tehát nem pusztán csak a valóságra rávetített posztstrukturalista vagy posztmodern szemlélet, hanem a társadalmi lét immanens vonása. Alapvetően azt fejezi ki, hogy a dolgok sokféle irányba mozoghatnak, hogy történhet ez is, meg az is, hogy valami egyik pillanatban így van, aztán meg másképpen. Hogy az élet játszik velünk, emberekkel, mi pedig játszunk a valóságunkkal: beavatkozunk a menetébe, s hol ilyen, hol olyan irányba tereljük. Ráadásul sokan együtt sokféleképpen. A szorongó és a dogmatikus attitűd persze

<sup>358</sup> Orbán (1994): i. m. 158–159.

<sup>359</sup> Boros (2005): i. m. 130.

<sup>360</sup> Derrida (1994a): i. m. 32.

<sup>361</sup> Derrida (1994a): i. m. 33.

<sup>362</sup> Derrida (1994a): i. m. 33.



nehezen barátkozik ezzel a játékos sokszínűséggel; egyoldalúságaival számtalan reális lehetőséget iktat ki a társadalom életéből.

Derrida azt mondja, hogy van biztosra és nem biztosra menő játék. Vagyis „az interpretációnak, a struktúrának, a jelnek és a játéknak két interpretációja létezik. Az egyik arról álmodik, hogy képes lesz a játék és a jel rendje elől elillanó valamiféle igazság vagy kezdet/eredet megfejtésére, és az interpretáció szükségességét úgy éli meg, mint valami száműzetést. A másik, mely nem fordul már a kezdet/eredet felé, fenntartja a játékot és megkísérli, hogy az emberen és az emberiségen túlra jusson, hiszen az ember neve annak a lénynek a neve, aki a metafizika, illetve onto-teológia történetén keresztül, vagyis egész története során a teljes jelenlétről, biztos alapról, a kezdetről és a játék végéről álmodott.” Ehhez az utat „Nietzsche jelölte ki számunkra”. Ez „a nietzschei afirmáció, vagyis a világ játékanak és a levés ártatlanságának örömteli állítása, a hiba, az igazság és az eredet nélküli jelek világának állítása”.<sup>363</sup> Az előbbi a biztos, az utóbbi a bizonytalan játék, s Derrida szerint csak az utóbbi tekinthető játéknak, mert ennek van csak kockázata, mert ezt többféle módon is lehet játszani. Az egyetlen, a végső és az örök lényeg, az eredet igazságának megtalálására irányuló próbálkozás nem játék, hanem elkeseredett küzdelem, leginkább azonban menekülés az élet burjánzó gazdagsága elől.

Derrida a játék értelmét *a totalizáció lehetetlensége* felől is megfogalmazza. „Ha tehát a totalizációnak [...] nincs értelme, akkor ez nem azért van, mert a mező végtelenségét nem lehet egy tekintettel vagy egy véges diskurzussal befogni, hanem azért, mert a mező – tudniillik a nyelv, mégpedig egy véges nyelv – természete kizárja a totalizációt: ez a mező tulajdonképpen a játéknak, vagyis a véges egység zártságában végbemenő végtelen helyettesítésének a mezeje.” A játék tehát arról szól, hogy *másként is lehet* cselekedni, mint ahogyan valaki éppen cselekedett, hogy tehát a dolgok talán *helyettesíthetők* egymással. „E mező csak azért teszi lehetővé e végtelen helyettesítgetéseket, mert ő maga véges, vagyis azért, mert ahelyett, hogy kimeríthetetlen mező lenne, mint a klasszikus hipotézisben, ahelyett leállítja és megalapozza a helyettesítések játékát. Azt mondhatnánk [...], hogy a játéknak ez a mozgása, melyet a középpontnak és az eredetnek a hiánya, illetve távolléte tesz lehetővé, a *pótlólagosság* mozgása.”<sup>364</sup>

Derrida szerint Claude Lévi-Strauss nem volt dogmatikusan strukturalista, hiszen barkácsolásnak nevezte saját eljárását, s szembeállította ezt a mérnökösökéssel. Barkácsoláson azt értette, hogy ő olyan módon használ fel régi vagy általánosan elterjedt fogalmakat, hogy egyben el is veti őket, illetve ezek elemeiből, mintegy játszva a lehetőségekkel, konstruál új fogalmakat és jelentéseket. Ennek az attitűdnek Derrida nagy jelentőséget tulajdonít, hiszen ő maga is ilyen módon, tehát „barkácsolással” próbál túllépni a régi gondolkodásmódok berögzült fogalmain. Vagyis használni lehet a régi fogalmakat, de csak „mint eszközöket, amelyek még használhatók valamire”.<sup>365</sup> Olyanoknak venni őket, amelyeknek nincs pontos jelentése és feltétlen igazságértéke. Arra

<sup>363</sup> Derrida (1994a): i. m. 34.

<sup>364</sup> Derrida (1994a): i. m. 31.

<sup>365</sup> Derrida (1994a): i. m. 26.



használni őket, hogy „leromboljuk velük azt a régi gépezetet, amelyekhez ők maguk tartoznak”.<sup>366</sup> Megfigyelhető, állítja, hogy „az embertudományok nyelve is ilyen módon kritizálja önmagát”,<sup>367</sup> és kísérel meg új szemléletű tudományt kialakítani. Természetesen lehet újítani olyan módon is, hogy „szisztematikusan és szigorúan” kérdőre vonjuk használt fogalmaink történetét, és megpróbálunk teljesen új fogalmakat bevezetni és meghonosítani, ez azonban fölöttébb nehéz vállalkozás, és kétséges a kimenetele.<sup>368</sup> A barkácsolás azonban általánosabb gyakorlat, mintsem azt leszűkíthetnénk bizonyos új törekvések kialakítására, véli Derrida. „Ha barkácsolásnak hívjuk azt a szükségszerűséget, hogy fogalmainkat többé-kevésbé koherens vagy lerombolt örökség szövegeiből kölcsönözzük, akkor elmondhatjuk, hogy minden diskurzus barkácsolás.”<sup>369</sup>

Lévi-Strauss a barkácsoló tudóst szembeállítja a *mérnökkel*, aki abszolút uralja az általa kezelt anyagot, bevett fogalmakat használ pontosan definiált és egyértelmű jelentésekkel. Talán bizonyos technológiai eljárások során, vagyis szigorúan behatárolt keretek között létezik a mérnökösködés, főleg azért, mert itt objektív tulajdonságokkal bíró anyagok kezeléséről és formálásáról van szó, de a társadalom esetében az efféle mérnök leginkább rossz határfokkal működő hatalomtechnikus, aki szükség esetén erőszakkal igyekszik érvényt szerezni akarátának. Ám a társadalomtudományi értelmezésben nincs „olyan szubjektum, amely saját diskurzusának abszolút kezdete lenne és »teljes egészében« létrehozná azt. Az ige teremtője volna, sőt maga az ige.”<sup>370</sup> Vagyis: „A mindenféle barkácsolással szakító mérnök gondolata teologikus gondolat.”<sup>371</sup> Hiszen saját „nyelve teljességét, szintaxisát és lexikáját kellene megalkotnia”.<sup>372</sup> Konklúzióink nem is lehet más, mint az, hogy valójában „a mérnök a barkácsoló által megteremtett mítosz”.<sup>373</sup>

Derrida a dekonstrukciós és barkácsoló attitűd jelentősége szempontjából nagyra értékeli Lévi-Strauss mítoszelemzését. Merthogy Lévi-Strauss „nyíltan/szándékolatlan felhagy bármiféle középpontra, *szubjektumra*, privilegizált *referenciára*, kezdetre vagy abszolút *archia*-ra való utalással”.<sup>374</sup> Vagyis decentralálja témáját és megközelítését: sem a szerző, sem a vonatkozási tárgya, sem a diskurzus lényege nem adott és egyetlen valami. A mítoszoknak „nincs abszolút forrása”,<sup>375</sup> de középpontja sincs, ezért a róla szóló diskurzust sem szabadna középponttal ellátni. „Annak érdekében, hogy a mítosz ne veszítse el formáját és mozgását, el kell kerülni az erőszakos megoldást, amely a középpont nélküli struktúrát leíró nyelvet középponttal látná el. Tehát le kell mondani a tudományos

<sup>366</sup> Derrida (1994a): i. m. 26.

<sup>367</sup> Derrida (1994a): i. m. 27.

<sup>368</sup> Derrida (1994a): i. m. 26.

<sup>369</sup> Derrida (1994a): i. m. 27.

<sup>370</sup> Derrida (1994a): i. m. 27.

<sup>371</sup> Derrida (1994a): i. m. 28.

<sup>372</sup> Derrida (1994a): i. m. 27.

<sup>373</sup> Derrida (1994a): i. m. 28.

<sup>374</sup> Derrida (1994a): i. m. 28.

<sup>375</sup> Derrida (1994a): i. m. 28.

vagy filozófiai diskurzusról, az *episztéméről*, melynek feltétlen követelménye éppen az, hogy egészen a forrásig, a centrumig, az alapokig, az alapelvig stb. menjen vissza.”<sup>376</sup>

Van ezzel kapcsolatban Derridának egy fölöttébb különös megjegyzése. Azt írja: „a mítoszról folyó diskurzusnak, azaz a *mito-logikus* diskurzusnak, *mito-morf*nak kell lennie. Olyan formát kell felvennie, amilyenről beszél.”<sup>377</sup> Azt azonban nem mondja meg, hogy milyen is lenne egy ilyen, mindig a vizsgálati tárgyhöz igazodó tudományos nyelv, jelen esetben egy mitikus nyelvű tudomány. Egy veszélyre viszont figyelmezteti olvasóját. „Ha a mito-logika mito-morfikus, akkor ez vajon azt jelenti, hogy a mítoszokról szóló összes diskurzus egyenértékű egymással? Vajon le kell-e mondani minden olyan episztemológiai követelményről, mely lehetővé teszi a mítoszokról szóló, többféle diskurzusminőség megkülönböztetését? Klasszikus, de kikerülhetetlen kérdés.”<sup>378</sup>

A válasz talán olyan módon születhet meg, véli, hogy határozottan megkülönböztetjük egymástól a témát és a poémát, a jelentést és az értelmet, a vizsgálati tárgyat és ennek leírását, az empiriát és teóriát, vagyis az episztemológia klasszikus témáit. Ennek hiányában ugyanis minden újítási és túllépési igényt az elméleten *belüli* észre nem vett hibává alakítunk, amivel szemben az empiria áll. Vagyis „[a]z empirizmus lenne az a nem, amelynek mindig ezek a hibák lennének a fajai”, és az újítást ambicionáló, „[a] transzfilozófikus/a filozófián túlra mutató fogalmak filozófiai naívságokba fordulnak. Ennek veszélyét számos példával, a jel-, a történelem-, valamint az igazság fogalmaival is illusztrálhatnánk.”<sup>379</sup>

#### 4. A társadalmi általános

Derrida Lévi-Strauss munkáit elemezve kiemelte, hogy a rokonsági viszonyok vizsgálata során Lévi-Strauss rámutatott az itt jelentkező természet-kultúra opozícióra, miközben hangsúlyozottan nem értett vele egyet. Meghatározása szerint „a természethez tartozik az, ami *univerzális* és spontán, ami nem függ egyetlen speciális kultúrától és egyetlen meghatározott normától sem. A kultúrához tartozik viszont mindaz, ami a társadalmat szabályozó *normarendszertől* függ, és így képes a társadalmi struktúrák változásának függvényében *változni*.” A természet és a kultúra fogalmait általában ilyen módon értjük: „Ezek hagyományos definíciók.”<sup>380</sup>

Ezen hagyományos felfogás szerint értelmezzük a *társadalmi általánost* is. Ugyanis csak azt tekintjük egyetemesen (univerzálisan) általánosnak, ami minden társadalomban, a társadalom minden vonatkozó elemében egyaránt (és azonos módon) jelen van. Csak-hogy ilyenféle általánosan előforduló, mindenben bizonyosan jelen lévő valami csak természeti dolog lehet. Ilyen például a természeti erőforrások szükségessége és felhasználása,

<sup>376</sup> Derrida (1994a): i. m. 29.

<sup>377</sup> Derrida (1994a): i. m. 29.

<sup>378</sup> Derrida (1994a): i. m. 30.

<sup>379</sup> Derrida (1994a): i. m. 30.

<sup>380</sup> Derrida (1994a): i. m. 25.

élelmiszerek fogyasztása. A tetteink tekintetében ilyen az, ami spontán és ösztönös, amit nincs módunk befolyásolni. Alapvetően ilyen a testünk reflexszerű működése. Ez univerzális, mert minden társadalom és minden ember ilyen.

Minden más a társadalomban és az emberben nem univerzálisan általános, hanem *határoltan* általános. Valójában minden társadalmi dolog ilyen. Kulturálisan kötött normák szabályozzák, nem egyetemes törvények. Ha mégis ezt képzeljük, akkor vagy semmit mondást próbálunk „tudományosítani”, vagy érvénytelen kijelentéseket teszünk. Azt mondjuk például, hogy senki sem él egyedül (legfeljebb magányos), vagy azt állítjuk, hogy a gazdálkodásnak egyetemes törvényei vannak. Az utóbbiak szimpla „túláltalánosítások”, szintiszta rábeszélések, retorikai gesztusok.

Döntő tehát az *érvényesség* kérdése: kijelentésem *vonatkozási tartományának és határainak* a kijelölése. Ezek terjedelmi és mennyiségi problémák. Az a kérdés tehát, hogy egy-egy állításom az emberek mely csoportjára vonatkozik. *Mindenkire-e*, azaz valamennyi valaha élt, jelenleg is élő és majdan élő emberre. Vagy egy *behatárolt* embercsoportra. Például egy család tagjaira, egy település vagy egy ország polgáraitra, más metszetben nézve az iskolázottakra, a férfiakra és a nőkre, a magyarul beszélő emberekre, és így tovább. Ez a kettősség fontos különbség lenne, jöllehet a közbeszédben, de még a tudományos textusokban sem mindig teszünk különbséget még ilyen minimális módon sem: vajon univerzálisan általános vagy határoltan általános az, amit általánosnak mondunk.

És akkor még ezen belül is itt van az a probléma, hogy vajon tényleg olyan éles a különbség természet és társadalom (kultúra) között, mint ahogyan ezt az oppozícióit gyakran elképzeljük és prezentáljuk. Ezzel kapcsolatban – mutat rá Derrida – Lévi-Strauss azt a kérdést teszi fel, hogy vajon mi a helyzet az incesztustilalommal. „Ez a tilalom univerzális, ebben az értelemben akár természetinek is mondhatnánk; ugyanakkor tilalom, norma- és tiltásrendszer – ebben az értelemben pedig kulturálisnak kellene mondani.”<sup>381</sup> A vérfertőzés tilalmában, az egyenes ági leszármazottak közötti szexuális érintkezés tilalmában ugyanis a természet és a kultúra közötti „mindig magától értetődőnek tartott különbség elmosódik”.<sup>382</sup> Vagyis az incesztustilalmat már nem gondolhatjuk el a természet/kultúra oppozíciójában, ezért erre az ellentétre épülő általánosság elgondolása is erősen kétséges. Vélhetően tehát *a társadalmi általános nem mennyiségi kérdés*.

Az emberi kultúrák ugyanis valóban sokfélék, de minden kultúrában vannak nem természeti, hanem *egyforma* társadalmi normák vagy szabályok, amelyek közül csak egyik az incesztustilalom. Ilyenek például a következők: Ne ölj! Ne hazudj! Tiszteld az időseket! Juttass táplálékot mindenkinek! Védj és tanítsd a gyerekeket! Gyógyítsd a betegeket! Hárítsd el a közösségedet fenyegető veszélyt! Úgy tűnik tehát, hogy valóban vannak *univerzális társadalmi normák*, amelyek nemcsak egyes közösségeket jellemeznek, nemcsak egy-egy kultúrában érvényesek, hanem minden emberi közösségben, jöllehet ezek konkrét érvényesülése sok egyedi vonást mutat, de hát ugyanez a helyzet

<sup>381</sup> Derrida (1994a): i. m. 25.

<sup>382</sup> Derrida (1994a): i. m. 26.

a természeti dolgok esetében is. Derrida javaslata szerint úgy tudunk túljutni a természet/kultúra oppozíción, ha megkeressük azt az eddig homályban lévő „valamit”, ami „öt magát lehetővé teszi, vagyis az incesztustilalom eredetét”.<sup>383</sup> Úgy véli ugyanis, hogy éppen a természet és a társadalom ellentétében való gondolkodás tartotta homályban azt, ami az incesztustilalom és más egyetemes társadalmi norma lehetőség-feltételét alkotja, ezért aztán ezt, illetve ennek az eredetét kellene feltárni. Én azonban úgy vélem, hogy az egyre mélyebbre és mélyebbre történő ásás nem megoldás, és még Derrida dekonstrukciós elvével is ellentétes, hiszen sokszor elmondja; le kellene számolnunk a sehová nem vezető eredetmítoszokkal.

A társadalmi általános tehát nem a felszínen, hanem valahol a mélyben vagy a messzi múltban keresendő? Derrida javaslata ellenére, ám az ő szellemében fogalmazva, mondhatjuk, hogy ez bizony tévút. Leginkább ez a természeti általánosság ráhúzása a társadalomra, hiszen ennek kapcsán nem az a kérdés, hogy valami vajon természeti vagy társadalmi-e, hanem az, *miként gondolom el* az általánost. Ha *univerzálisan, mindenütt előfordulónak* tartom, akkor mindegy, hogy ez az általános dolog természeti vagy társadalmi. Az sem döntő, hogy ezt mélyebben vagy kevésbé mélyen találok meg. A döntő két tényező. Az egyik: azt gondolom-e, hogy *mindenütt ugyanaz* van, tehát ha közülük egyetlenegyét feltártam, akkor az egészet megismertem. Ez természeti dolgok esetében lehetséges, társadalmi dolgok esetében már nem. Az atomok egyformák, az emberek nem. A másik: számításba veszem-e, hogy az általánosítani kívánt egyedi dolgok *passzív vagy aktív* létezők-e. A természeti tárgyak mozgásra képesek ugyan, de hiányzik belőlük az önteremtő aktivitás, vagy ha mégis, mint például az állatok esetében, akkor ezt az öntudat hiányában teszik. Az emberek kétségtelenül aktív lények, ráadásul tudattal és (viszonylag) szabad akarattal rendelkeznek.

Ezért a társadalmi általános nem is pontos megfogalmazás. Inkább *általánosodásról* kellene beszélnünk, vagyis ki kell venni a probléma értelmezését a passzív szemlélődés, a tiszta megismerés keretei közül, és belátni, hogy nemcsak a társadalomkutató általánosít(hat), hanem a vizsgálat alanyai is ezt teszik cselekedeteik során. Tehát az általánosság kérdése a társadalomra vonatkoztatva nem elsősorban mennyiségi vagy mélységi kérdés, hanem értelmezési-nyelvi kérdés, mégpedig beleszöve ezt az emberek cselekvésébe és élethalakító aktivitásába. Lévi-Strauss azt írja például *A főtt és a nyers* című munkájában: téves az a feltevés, hogy egy adott társadalmi terület – mondjuk a dél-amerikai mítoszok – elemzése esetén csak akkor tudunk érdemleges megállapításokat tenni, ha előtte megadjuk a terület összes elemének leltárát. Ugyanis azt kell látnunk, hogy minden társadalmi tény vagy terület egyben nyelvi valóság is. Ennek megfelelően: „Egy adott közösség mítoszainak összessége a nyelv rendjéhez tartozik.” Jó okkal állíthatjuk tehát azt is, hogy egy adott közösség politikai gyakorlata, intézményi rendje és szervezeti valósága, ideológiája és közvélekedése, illetve ezek összessége szintén „a nyelv rendjéhez tartozik”. Ám ez az összesség, s ez nem kevésbé fontos vonás, mint a nyelviség, mindig

<sup>383</sup> Derrida (1994a): i. m. 26.

*nyitott* összesség. „Hacsak nem szűnik meg egy népesség fizikailag vagy morálisan, ez az összesség sohasem zárt.”<sup>384</sup>

Ez a befoghatatlanság azonban nem zárja ki az értelmes vizsgálatokat, és azt sem, hogy tapasztalataink a megvizsgált konkrét egyeseken túlmenően is érvényesek legyenek. A nyelvészek például kevés számú mondat alapján dolgozták ki a nyelvek grammatikáját. A szintaxis megértéséhez és leírásához nincs szükség arra, hogy az események végtelen sorozata megszámlálható legyen. Kitűzhető tehát a feladat: megalkotni a dél-amerikai mítoszok szintaxisát, írja Lévi-Strauss. Az új tények pedig alkalmat adnak a gazdagításra, a korrekcióra. „De egyetlen esetben sem tudnánk megfelelni valamiféle totális mitikus diskurzus követelményének.” „A totalizációt tehát hol *haszontalannak*, hol *lehetetlennek* definiáljuk.” És „a totalizálás határát kétféle módon lehet elgondolni”. „A totalizáció lehetetlennek minősülhet a klasszikus stílusban; benne a szubjektum és a véges diskurzus empirikus erőfeszítése idéződik fel, mely hiába áhítozik arra a végtelen gazdagságra, melyet sohasem lesz képes magáévá tenni.” Am „másképpen is meghatározhatjuk a nem-totalizációt: nem a végességnek mint az empirizmusra való felszólításnak a fogalmával, hanem a játék fogalmával”.<sup>385</sup> Vagyis a cselekvő ember alkotó tevékenységéhez, a variációk játékához kötöten, amely mindig a nyelvben artikulálódik, és mutatja fel a maga lehetőségeit.

Csakhogy ez esetben a kutató általánosító törekvését már megelőzi a mindennapjait élő ember általánosító tevékenysége. Ezt úgy kell elképzelni, hogy a cselekvő ember mindig *értelmezve halad* valamilyen irányba, s hogy ez az irány micsoda, azt ritkán tudományosan általános belátás formálja. Sokkal inkább az, ami *megragadja* az egyes emberek képzeletét, ami ösztönzi az akaratát, és elfogadhatónak tűnik az értelmé számára. Az *elterjedő általános* tehát *szelektált* általános, és kevésbé az, ami mindenben előfordul. A társadalom, mindenféle tudományos teóriák ellenére, éppen pontosan ilyen módon alakul és formálódik. Ennek a kategóriái pedig a *tipikus* és a *kivételes*, nem pedig az átlagos, a legkisebb közös osztó, a mennyiség. Ezért is mondhatjuk, hogy az irodalom (és a művészet) a társadalom adekvát megismerésének egyik fontos szemlélete és eszköze lehet, nem pedig a tudománnyal diametrálisan ellentétes instancia.

<sup>384</sup> Derrida (1994a): i. m. 26.

<sup>385</sup> Derrida (1994a): i. m. 31.

Második rész

Olvasáselméletek

Vákát



## VII. fejezet

### Robert Jauss: Az alkotások befogadói értelmezése

#### 1. A klasszikus irodalomtudomány válsága

Az irodalmi alkotások recepció- (befogadás-) és hatáselmélete a 20. század közepe táján kezdett kibontakozni. A felfogást gyakran említik olvasáselméletként is, bár ez kissé elnagyolt megnevezés. Mindenesetre ezek a kategóriák világosan jelzik, hogy a *szerező* és a *mű* mellett a vizsgálatok és értelmezések fontos alapeleme lett egy harmadik tényező is, a művek címzettje vagy *olvasója*, aki nélkül valóban nehezen képzelhető el *élő* irodalom. Pedig sokáig ez volt a helyzet. Kissé leegyszerűsítve, hosszú évszázadokon át két kérdés foglalkoztatta az „irodalomelmélészeket”: mi és milyen az irodalmi alkotás, továbbá ki a szerző, és miért pont ezt a művet hozta létre. Ennek volt a következménye az, hogy „amíg a művészetek története a hagyományos alkotás- és ábrázolásestétika jegyében állt”, egyáltalán nem számított fontos tényezőnek a műveket befogadó és használó személy, vagyis az olvasó, a néző, a hallgató. Ezt a két tényezőre leszűkített irodalomfelfogást ma már elég nehéz elképzelni, talán ezért is írta Hans-Robert Jauss a recepcióesztétikáról a kezdeti nehézségek kapcsán: „utólag már érthetetlen, problémáink miért számítottak valaha problémának.”<sup>386</sup> Vagyis problémásnak, de leginkább nem létezőknek.

Németország 1965-ben alapított reformegyetemén, a Konstanzi Egyetemen jött létre az a tudományos iskola, amelynek tagjai a változásokat elindították. Két legismertebb tagja Hans-Robert Jauss (1921–1997) és Wolfgang Iser (1926–2007) volt, akiknek számkra fontos munkáit mi is elemezni fogjuk. A tudománytörténet a kezdőpontot Jauss *Irodalomtörténet mint az irodalomtudomány provokációja* címmel tartott egyetemi székfoglaló előadásához köti, amelyet tanulmánnyá bővítve három évvel később publikált. Jauss húsz évvel később jó okkal jegyzi meg, hogy fellépésükkel „az irodalomtudományban paradigmaváltás következett be”, amely „egy hosszú ideig paragon heverő kutatási területet” állított a kutatás középpontjába.<sup>387</sup>

A tanulmány első részében Jauss az uralkodó felfogásokat kritizálja. Kritikai elemzését egy apodiktikus és lesújtó mondattal indítja: „Az irodalomtörténet korunkban egyre rosszabb hírbe került s nem is ok nélkül; e tiszteletre méltó diszciplína története az utóbbi 150 évben a hanyatlás útját futotta be.” Volt ugyan egy „csúcskorszaka”, amikor is „a filológus életművére az tette fel a koronát, ha megírt egy nemzeti irodalomtörténetet. A szakma nagy öregei legfőbb céljuknak azt tekintették, hogy a költői műalkotások

<sup>386</sup> Hans-Robert Jauss: A recepció elmélete. Ford. Kulcsár-Szabó Zoltán. In Hans-Robert Jauss: *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika*. Budapest, Osiris, 1999c. 9.

<sup>387</sup> Jauss (1999c): i. m. 9.

történetén belül megmutassák a nemzet önmagára találását.”<sup>388</sup> Vagyis arról az időszakról van szó, amikor egy nemzet önmegvalósítása irodalmi alkotásokban is megtestesült, s a filológus vagy irodalomtörténész ezt a párhuzamos „kiteljesedéstörténetet” írta meg. Ez Németországban a 19. században zajlott le, hangsúlyozza Jauss, és olyan irodalomtörténészek munkásságáról van szó, mint például Georg Gottfried Gervinus (1805–1871) vagy Wilhelm Scherer (1841–1886). Tegyük ehhez hozzá, hogy némi késéssel hazánkban is lejátszódott a folyamat, és olyan nevek fémjelzik, mint Toldy Ferenc (1805–1875), Beöthy Zsolt (1848–1922) vagy Horváth János (1878–1961).

Jauss kérdésfelvetése valójában roppant egyszerű: mi történik akkor, amikor mind maga a nemzet, mind a nemzeti irodalom „készen van”, mondhatni megtörtént az egymásra találó kiteljesedés. Vagyis nem kérdéses többé, hogy hosszú küzdelemben létrejött és létezik például a német és a magyar nemzet, s nagyjából ezzel együtt kiformalódott egy nemzeti nyelven művelt és széles körben ismert irodalom. Az a kérdés, hogy az új történelmi helyzetben vajon folytatható-e az addig követett nemzeti és irodalmi „hőstörténetírás”. Jauss válasza egyértelmű: nem folytatható, mert ez a szemlélet már nem képes választ adni sem a korszak, sem az újabb irodalom problémáira. Ennek ellenére, állapítja meg rezignáltan, az elmúlt bő száz évben is tovább élt az így felfogott irodalomtörténet és irodalomtudomány, jóllehet „a hagyományos felépítésű irodalomtörténet napjaink szellemi közegében már épp hogy csak tengeti az életét [...] kérdésfeltevéseik nyílt vagy rejtett álproblémáknak minősülhetnek, eredményeik pedig tudományos közhelyeknek”.<sup>389</sup> Jauss tanulmányának első része nem is más, mint ennek a tengődő életnek a hanyatlástörténeti bemutatása, az eljelentéktelenedés és tévedéstörténet legfontosabb elemeinek vázolása három pontban. Először is, mi volt pontosabban ez a nemzeti és irodalmi kiteljesedéstörténet, aztán ennek problémássá válása után a szakma mivel próbálkozik irodalomtörténet és irodalomtudomány ürügyén, és végül Jauss szerint mi lenne itt a kiút és a megoldás, vagyis az irodalomtudományi „kérdés és a felelet megújítása”.<sup>390</sup>

A klasszikus 19. századi irodalomtörténet-írás hatalmas várakozásnak kellett megfeleljen – írja Jauss. Nevezetesen: „az idealista történetfilozófia hagyatékát” kellett valóra váltania.<sup>391</sup> A korparancs normája szerint az irodalmárból akkor lett igazi tudós, akkor értette meg igazán az irodalmi műveket, „ha tárgyának kutatása közben rábukkant arra az alapeszmére, amely az általa vizsgált esetek sorát áthatja, és azokban manifesztálódik, összefüggésbe hozván e sorokat a világ eseményeivel”.<sup>392</sup> Ez a német irodalomtörténet-írásban konkrétan azt jelentette, hogy az „a vezéreszme, amely Schiller számára még általános teleológiai elvként szolgált az emberiség világtörténelmi haladásának megértéséhez, Humboldt nál már a nemzeti egyéniség eszméjének különálló

<sup>388</sup> Hans-Robert Jauss: Irodalomtörténet mint az irodalomtudomány provokációja. Ford. Bernáth Csilla. In Hans-Robert Jauss: *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika*. Budapest, Osiris, 1999c. 36–85.

<sup>389</sup> Jauss (1999c): i. m. 37.

<sup>390</sup> Jauss (1999c): i. m. 39.

<sup>391</sup> Jauss (1999c): i. m. 39–40.

<sup>392</sup> Jauss (1999c): i. m. 40.

megnyilvánulásaiként jelentkeznek. Amikor pedig Gervinus átveszi a történelemnek ezt az eszmei magyarázatát, észrevétlenül a nemzeti ideológia szolgálatába állítja.<sup>393</sup> Vagyis „a felvilágosult történelemfilozófia univerzális eszméje a nemzeti sajátosságok sokszálú történetére hullik szét, hogy végül arra az irodalmi mítoszra szűküljön le, miszerint a németek lennének hivatottak a görögök valódi örökségének átvételére”.<sup>394</sup>

A történeti iskola megismerési és konstitúciós ideálja azonban megvalósíthatatlannak bizonyult, s bukása magával rántotta az irodalomtörténet-írást is. A megvalósíthatatlanság azon az egyszerű tényen nyugszik, hogy az *egész*, amelyhez az egyes konkrét dolgokat kellett volna mérni, szintiszta filozófiai *spekulációnak* bizonyult. Így aztán a történészek, történetietlennek bélyegezve az ideát, lassan-lassan „elvetették azt a történelemfilozófiai megközelítési módot, amely az események menetét a világtörténelem valamiféle céljából, ideális csúcspontjából nézve próbálta felfogni”,<sup>395</sup> és mint Gadamer is írja *Az igazság és módszerben*, ettől kezdve az egységes és egyetemes történelem ideája mindenféle történelmi kutatás kínos problémájává változott.

Az irodalmárok első menetben úgy próbálták megoldani a problémát, hogy az egyetemes és folyamatos történelmi kiteljesedés spekulatív eszméjét *szakaszok egymásutánjává* változtatták. „A historizmusnak elkötelezett történetíró akkor látszott elkerülni a történelem befejezettségének és ugyanakkor folytatódásának dilemmáját, amikor csak korszakok leírására korlátozta magát, s azokat csak a »befejező jelenetig« vette figyelembe, ügyet sem vetve folytatásukra. A történelem mint korszakok ábrázolása – ez látszott a historizmus megtestesült módszertani ideáljának. Ez azóta is kísért: amikor az irodalomtörténet elégtelennek találja a nemzeti sajátosságok kifejlődését mint vezérfonalat, szívesen sorakoztat egymás után lezárt korszakokat.”<sup>396</sup> Ez a metódus azonban súlyos dilemmával terhelt. Ha ugyanis a történelem különálló szakaszokból áll, akkor „egy adott múltbeli korszak értékének és jelentőségének a történelem későbbi menetétől függetlenül is felismerhetőnek kell lennie”. Ám ez a felismerés csak úgy lehetséges, ha egy távoli korszakot mint „individuális értelmi egységet fogunk fel”. De vajon ki képes erre – kérdezhetjük, hiszen ember aligha, hangsúlyozza Jauss. Nem véletlen, hogy a történészek kezében ez az idea egy új *teodicea*, isten létének bizonyítása lett, amely szerint, mint Leopold Ranke is írta, minden korszak egyenlő Isten előtt, avagy egyenlő távolságra van Istentől. Ám ha mégsem, azaz találunk a szakaszok között valamilyen összeköttetést és átmenetet, amely végül elvezet hozzánk, akkor pedig könnyen szertefoszlik a történeti objektivitás igénye, ami a szakaszolásban még benne volt, és amely „azt követeli a történetírótól, hogy tekintszen el saját korának álláspontjától”.<sup>397</sup> A kérdés azonban ismételtelen felmerül: vajon ki képes ezt ilyen módon megtenni, mert ember aligha.

Jauss végül is így összegzi a vázolt folyamatot: „A 19. századi irodalomtörténet-írás teljesítménye azon állt vagy bukott, hogy mennyire volt erős az a meggyőződés, miszerint

<sup>393</sup> Jauss (1999c): i. m. 40.

<sup>394</sup> Jauss (1999c): i. m. 41.

<sup>395</sup> Jauss (1999c): i. m. 41.

<sup>396</sup> Jauss (1999c): i. m. 42.

<sup>397</sup> Jauss (1999c): i. m. 42.

minden ténynek láthatatlan alkotórésze a nemzeti sajátosság eszméje, s hogy ez az eszme a történelem formáját irodalmi művek során is ábrázolhatóvá teszi. Amilyen mértékben halványult ez a meggyőződés, úgy vesztett jelentőségéből az »események szála« s került különböző megítélés alá a jelen és a múlt irodalma, és vált problematikusá az irodalmi tények kiválogatása, meghatározása és értékelése.”<sup>398</sup>

Ezek a tapasztalatok és felismerések komoly krízishez vezettek, amelynek nyomán a kutatók kénytelenek voltak újragondolni az irodalmi művek tudományos igényű értelmezését. Hans-Robert Jauss ennek több meghatározó szakaszát különíti el. Első szakasza a *pozitivizmus* felé való fordulás volt, azaz az irodalmárok megpróbálták kölcsönvenni a természettudományok úgynevezett egzakt módszereit. A lesújtó „eredmény közismert: a tiszta oksági elvnek az irodalomtörténetre való alkalmazása csak külsődleges meghatározó jegyeket hozott felszínre, s burjánzóvá dagasztotta a forráskutatást”<sup>399</sup> Ennek ellenhatásaként bontakozott ki a *szellemtörténet*, amely „az oksági történelmi magyarázattal az irracionális alkotásesztétikát szegezte szembe, és az irodalmi összefüggéseket a visszatérő örök eszmékben és motívumokban kereste. Így sodródott bele Németország a nemzetiszocialista népi irodalomtudomány előkészítésébe és megalapozásába.”<sup>400</sup> A második világháború után aztán az irodalmárok, ugyancsak ellenhatásként, megkísérelték végigvinni az irodalomtudománynak „*az ideológiától való megtisztítási* folyamatát”, s ehhez új módszereket fejlesztettek ki, bár ezek már nem vállalták fel „az irodalomtörténet-írás klasszikus feladatát”.<sup>401</sup> Vagyis „a pozitivista és az idealista iskolából vált ki az *irodalomszociológia* és a *mű-immanens* módszer; mindkettő csak még jobban elmélyítette a történelem és az irodalom közti szakadékot. Mindez a marxista és a formalista irodalomelmélet szembenállásában nyilvánul meg a legélesebben.”<sup>402</sup>

Manapság aztán, állapítja meg Jauss, az „irodalomtörténet úgy kerül ki a krónika-szerű pusztá tényfelsorolás dilemmáját, hogy anyagát általános irányzatok, műfajok és »egyéb« címszavak szerint rendezi el, s ezeken belül az egyes műveket kronologikus sorrendben tárgyalja”. Ebben az eljárásban a szerzői életrajzok és az életműmúltatások kitérőként bukkannak csak fel. A nagy alkotók többnyire kronológiai sorrendben követik egymást, „a pórul járt kisebb írók [pedig] töltelékanyagként szerepelnek”.<sup>403</sup> A felfogás egyáltalán nem tekinthető az irodalomtörténet-írás alapjának, de talán még komoly irodalomtudománynak sem, véli Jauss, amiben kulcsszerepet játszik a *történetírás objektivitásezménye*, leginkább annak félreértelmezése. Ezek szerint „úgy kell valamit leírni, ahogy az ténylegesen megtörtént. Erre az esztétikai önmegtartóztatásra meg is van az ok: egy adott irodalmi mű minősége és rangja nem az életrajzi vagy történelmi keletkezési körülményektől függ, s nem is kizárólag a műfajfejlődés sorrendiségében elfoglalt helyétől.”<sup>404</sup>

<sup>398</sup> Jauss (1999c): i. m. 43.

<sup>399</sup> Jauss (1999c): i. m. 44.

<sup>400</sup> Jauss (1999c): i. m. 44–45.

<sup>401</sup> Jauss (1999c): i. m. 45. (*Kiemelés – Sz. M.*)

<sup>402</sup> Jauss (1999c): i. m. 46. (*Kiemelés – Sz. M.*)

<sup>403</sup> Jauss (1999c): i. m. 38.

<sup>404</sup> Jauss (1999c): i. m. 38–39.

De ez az elhárító objektivitásfelfogás a felelős azért is, amiért az irodalomtudomány művelői tartózkodnak saját koruk irodalmának a megítélésétől. Ha ugyanis „az objektivitásideálnak elkötelezett irodalomtörténész csak lezárt korszakok ábrázolására szorítkozik”, akkor az történik, hogy saját lezáratlan korának és irodalmának megítélését átengedi a *kritikusoknak*, akikről persze elég lesújtó véleménye van. S ha mégis próbál számot vetni a kortárs irodalommal, akkor „olyan kritika élőködőjévé válik, amelyet magában »tudománytalannak« bélyegez”. Ennek ellenére, s ez Jauss és a konstanzi iskola más tagjainak is a konzekvenciája s egyben programja, igenis lehetséges és szükséges az irodalmi tárgy átfogó igényű történeti tanulmányozása, de ehhez új módon kell elgondolni magát az irodalmi tárgyat is. Merthogy, szemben az eddigi felfogásokkal, „egy adott irodalmi mű minősége és rangja [...] a hatás, a befogadás és az utóélet nehezen megfogható kritériumaitól” függ.<sup>405</sup> Ebben pedig az olvasó legalább olyan fontos szerepet játszik, mint az irodalmi művet létrehozó író. Ez lenne az irodalomtudomány befogadás- és hatáselmélete.

## 2. Recepcióelmélet és hatáselmélet

A felfogás nemcsak az író személyéhez és a történeti-társadalmi körülményekhez kötött műértelmezésben hozott újat, hanem a (poszt)strukturalista felfogásokhoz képest is újtásnak számított, hiszen nem a művek strukturált belső tulajdonságait vizsgálta, hanem mű és befogadó aktív (kommunikatív) viszonyát. Vagy ahogyan Jauss írta: a konstanzi iskola „a recepció- és hatásesztétika új koncepciójából indult ki, amely az irodalom és a művészetek történetének immár olyan esztétikai kommunikációfolyamatként való értelmezését követelte meg, amelyben a három instancia, a szerző, a mű és a befogadó [...] egyformán részt vesz”.<sup>406</sup> A „parlagon heverő” olvasó bekapcsolása az irodalomértelmezésben igen sikeres és nagy hatású újítás lett. Jauss két évtizeddel a székfoglaló előadása után nem titkolt büszkeséggel állapította meg, hogy kezdeményezésüknek „világméretű visszhangja” lett, írásaik „eddig 15 nyelven jelentek meg”.<sup>407</sup> Azt pedig én tenném hozzá, hogy ez a hatás messze túlterjed az irodalomtudomány határain.

A konstanzi iskola néhány fontos munkáját, közöttük Jauss írását a *Helikon Irodalomtudományi Szemle* már 1980-ban megismertette az irodalomértő magyar közön-séggel. A válogató és a szerkesztő Vajda György Mihály írta a bevezetésben: szemben az addig uralkodó felfogásokkal „Hans Robert Jauss 1967. évi egyetemi székfoglaló előadása és annak tanulmánnyá bővített [...] változata arra a tételre helyezte a hangsúlyt, hogy irodalom nincs olvasó nélkül. Azaz: az irodalom nem csupán művek sorából, hanem művekből és befogadójukból, a befogadók történetileg szakadatlan és szakadatlanul változó sorából, valamint a mű és a befogadó, a kortársi és a későbbi befogadók

<sup>405</sup> Jauss (1999c): i. m. 39. (*Kiemelés – Sz. M.*)

<sup>406</sup> Jauss (1999c): i. m. 9.

<sup>407</sup> Jauss (1999c): i. m. 10.

viszonyából áll.<sup>408</sup> A konstanzi kutatók szemlélete ezt követően Magyarországon is polgárjogot nyert, sőt, mint Kulcsár-Szabó Zoltán írja, „Hans Robert Jauss recepcióesztétikája vált (legalábbis a ’80-as évek végére-’90-es évek elejére) a legszélesebb körben elfogadottá”.<sup>409</sup>

Ezzel együtt a két jeles szerző munkásságában a hangsúlyok másutt vannak, ami az iskola két lehetséges irányát is jelzi. Jausznál a hangsúly a *recepción*, a művek olvasói felfogásán és befogadásán, felfogásán és megértésén van, amely természetesen mindig történetileg kondicionált. Isernél viszont a művek *hatásának* vizsgálata van a középpontban, amely túlterjed a mű értelmezésén, nála sokkal inkább olvasói *magatartásról* és *cselekvésről* van szó, mindenekelőtt kommunikációról, mintsem helyes vagy helytelen olvasói szemléletről. Ennek jegyében a megértési magatartást kiterjeszti a szövegeken túli valóságra, és a fikció újraértelmezésével olyan tevékenységet állít a középpontba, amely átfog minden emberi cselekvést, nemcsak a(z irodalmi) szövegalkotást. Ez a magatartás nála olvasói aktivitásként specifikálódik.

Iser erről *Az olvasás aktusa* című könyv előszavában írta: munkája „hatáselemélet és nem recepcióelemélet”.<sup>410</sup> A hatás pedig alapvetően *kommunikációban*, vagyis interakcióban jön létre. Elmélete ezért annak a vizsgálata, hogy a szövegeken keresztül milyen jellegű kommunikáció zajlik az író és az olvasó, azaz két szöveg között. Ez egyszerre az irodalmi szöveg, valamint mű és olvasó viszonyának az átértelmezése is. Először is: „Egy szöveg – bármely formáját vesszük is – nem valaminek a megértésére szolgáló dokumentum, hanem egy korábban már megformált realitás újraformálása, ami által létrejön valami, ami korábban nem létezett.”<sup>411</sup> Ezért is egy irodalmi szöveg sem pusztán a valóság művészi „igaz tükré”, alkotás és nem dokumentum. Hozzátennem, ha már tükör – hiszen igencsak kedveljük ezt a metaforát –, akkor minimum a tükrözés tükrözése. A „kettős tükrözés” azonban már semmi esetre sem tekinthető kibővített vagy jól dokumentált megismerésnek, sokkal inkább újraírás, újraformálás; *Umformulierung*, ahogy Iser írja.

Másodszor a hatást középpontba állító olvasáselemélet mű és olvasója viszonyának új megközelítése. A recepcióelemélet vagy befogadáselemélet is vizsgálja ezt a viszonyt, de másként. Mint Iser írja: „a recepcióelemélet egy történetileg tekintve jól kidolgozható olvasóval foglalkozik, akinek a reakciója révén valamiféle irodalomfeletti tapasztalat lett mozgósítva.”<sup>412</sup> Vagyis az érdekelte Jausst és más kutatókat, hogy miféle történeti-társadalmi körülmények határozzák meg az olvasót akkor, amikor egy-egy mű befogadásával kísérletezik. Megjegyezném, hogy ez a szemlélete annak az irodalomfelfogásnak is, amelynek képviselői az alkotások létrejöttét és sajátosságait az író személyéből és a fenn-

<sup>408</sup> Vajda György Mihály: Szempontok a recepcióesztétikához. *Helikon Világirodalmi Figyelő*, 26. (1980), 1–2. 4.

<sup>409</sup> Kulcsár-Szabó Zoltán: Az esztétikai tapasztalat apologetája. Hans Robert Jausról. [Utószó] In Hans Robert Jaus: *Recepcióelemélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika*. Budapest, Osiris, 1999. 431.

<sup>410</sup> Wolfgang Iser: *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*. München, Wilhelm Fink, 1976. 8.

<sup>411</sup> Iser (1996): i. m. 8.

<sup>412</sup> Iser (1996): i. m. 8.



álló történeti-társadalmi körülményeiből igyekeznek levezetni. Annyi a különbség, hogy ez a felfogás a mű létrehozása, a recepcióelmélet viszont a befogadás szempontjából tekint a műre, ám – ahogy Iser írja – mindig a szövegen *túlról*. Az olvasáselmélet ugyanakkor annyiban a strukturalista irodalomtudomány folytatója, hogy a felfogás „visszatérés a szöveghez”,<sup>413</sup> de egyben *átlépés* az olvasóhoz, aki cselekvően vesz részt a folyamatban, tehát új szöveget alkot. Ezért sem önmagában a szövegstruktúra érdekli, hanem két szöveg interakciója és dialógusa, avagy kommunikációja.

Figyelemre méltó, hogy Jauss viszont nem lát számottevő különbséget a recepcióelmélet és a hatáselmélet között, a két eltérő megközelítést inkább egymás kiegészítőjének látja, vagy ahogyan Kulcsár-Szabó Zoltán is írta, „testvérelméletekről” van szó.<sup>414</sup> „A konstanzi iskola [...] – írja Jauss – az értelemalkotást és -újraalkotást vizsgálta és írta le szisztematikusan az esztétikai tárgy befogadásában és recepciójának történetében, azzal a céllal, hogy az esztétikai tevékenység teljesítményét egyrészt az *implicit* olvasó játékkerében, másrészt megértésének és értelmezésének – a *történeti* olvasó munkájának – horizontváltásában ragadja meg”, és hogy ne legyen félreértés, zárójelben megjegyzi: „E rövid megfogalmazás azt hivatott jelezni, miként egészítik ki egymást Wolfgang Iser és az én teoretikus kezdeményezéseim.”<sup>415</sup> Javasolom, fogadjuk el Jauss felvetését, mármint azt, hogy a recepcióelmélet és a hatáselmélet nem egymás bírálatai, sokkal inkább egymás kiegészítései. Ez esetben a recepcióelmélet nyilvánvalóan a hermeneutikai szemlélet réges-régi hagyományának a specifikálása, amelynek előtörténetét Jauss *A recepció elmélete* című munkájában külön is felvázolta. De Iser felfogása is az általános szemléletű hermeneutika konkretizálása, mint ahogyan Eric Donald Hirsch elmélete a jelentőségről és Stanly Fisch felfogása az értelmezői közösségről is az.

A befogadás- és hatáselmélet között azonban, mint egyébként testvérek között is, fontos különbségek vannak. A *befogadás* személyes és individuális tevékenység. Az olvasó egyén ez esetben magányosan áll szemben az irodalmi alkotással, de egyébként minden mással is. Saját kérdései vannak, amelyek alapján választ vár az előtte lévő „emberi produktumtól” olyan módon, hogy az ne egyszerűen csak saját „fejéből” adódjon, hanem az értelmezendő műből is. A recepció immanens problémája, hogy egyrészt az individuális értelmező csak azt látja meg, amire kíváncsi, ezáltal elszegényíti az értelmezett tárgy összetett természetét, másrészt pedig könnyen válik öngerjesztővé és önteremtővé. A *hatáselmélet* viszont ennél tágabban fogja fel az olvasói attitűdöt, és több aktív értelmezői tényezőt vesz számba. Az olvasó nem egyszerűen csak befogadja a művet, hanem aktív viszonyban van vele: az író és az olvasó a mű közvetítésével *kölcsönösen* hat egymásra, ráadásul nem is egyszeri aktus során. Ennek következtében kitágul az „olvasás”, mondhatni társadalomolvasás és társadalmi olvasás lesz belőle. Az olvasói értelem belekerül egy dialógusba, amely egyben alakítja az induló írói értelemadást is. Közvetett kommunikáció jön létre író és olvasó között.

<sup>413</sup> Iser (1996): i. m. 8.

<sup>414</sup> Kulcsár-Szabó (1999): i. m. 431.

<sup>415</sup> Jauss (1999a): i. m. 17.



Legyen bármi a különbség, Jauss és Iser felfogásának központi és közös eleme ugyanaz; az *olvasó jelenléte* az irodalomban. Fejezetünk előző pontjában kifejtett kritikát a jelenre vonatkoztatva írja Jauss: „Az olvasó, a hallgató és a néző – röviden: a közönség – rendkívül korlátozott szerepet játszik mindkét irodalomelméletben.” Mármost a formalista elméletben, amit könyvünk előző részében tárgyaltunk, valamint a poszt-marxista irodalomelméletben, ami egyébként könyvünk következő részének a tárgya. „A formalista iskola csak észlelő szubjektumként igényli az olvasót, akinek – a szöveg utasításait követve – meg kell különböztetnie a formát, vagy fel kell ismernie az eljárást. Az olvasót egy filológus elméleti felfogóképeségével ruházza fel, aki a művészi eszközök ismeretében képes nyilatkozni.” A marxista elmélet viszont „ugyanúgy bánik az olvasóval – ha egyáltalán figyelembe veszi –, mint a szerzővel: vagy a társadalmi helyét kutatja, vagy az ábrázolt társadalmi rétegződésből próbálja ugyanezt megállapítani”. Továbbá a marxista iskola „egyenesen a történelmi materializmus tudományos érdeklődésével helyezi azonos szintre az olvasó spontán tapasztalatát – mintha az utóbbinak is alap és felépítmény kapcsolatát kellene felfednie az irodalmi műben”.<sup>416</sup>

Ezzel a felfogással szemben fejti ki Jauss a maga felfogását az aktív, sőt alkotó olvasóról, aki nemcsak függeléke a műnek, hanem az egyik létrehozója. Mert, kezdi az érvelést Jauss, először és elsősorban *mindenki olvasó*, az író is természetesen. „Hiszen a kritikus, aki megbíráل egy új könyvet, az író, aki művet alkot korábbi alkotások pozitív vagy negatív normáival szembesítve, az irodalomtörténész, aki megkeresi az adott mű történelmi magyarázatát és a hagyományban elfoglalt helyét – mindannyian olvasók, s csak másodjára lép működésbe az irodalomhoz való reflexív viszonyuk.” Másodsorban „az irodalmi mű történelmi léte elképzelhetetlen olvasójának aktív részvétele nélkül, hiszen csak ezzel a közvetítéssel kerülhet bele a mű egyfajta változó tapasztalati háttérű folyamatosságba, amelyben az egyszerű befogadásnak kritikai megértéssé, a passzív recepciónak aktívvá s az elismert esztétikai normáknak új, őket felülmúló alkotássá válása végbemegy”.<sup>417</sup> Ezek az idézetek, úgy hiszem, világossá teszik, hogy a konstanzi iskola vezéralakja milyen kitüntetett szerepet szán a művet befogadó olvasónak: jóllehet nem ő írja meg az irodalmi művet, nem ő tehát a szerző, mondhatni nem ő a *copyright* tulajdonosa, de nélküle nincs irodalmi mű, ráadásul az író legalább annyira olvasó, mint író. Az eddigi felfogások ebből a komplex viszonyrendszerből kiszakítottak egyetlen elemet, a művet, sőt ezt is egyetlen létrehozási aktusnak fogták fel, a konstanziak viszont kísérletet tettek egy fontos, de mellőzött elem, az olvasó ember bekapcsolására a mű értelmezésébe.

Azt javasolja tehát Jauss, hogy „az eddigi irodalomtudományi módszertan fő mozgásterének tekinthető alkotási és ábrázolási esztétika zárt körét ki kellene bővíteni befogadási és hatásesztétikává”, ami elsősorban a „kérdés-felelet, probléma-megoldás viszonyaiban” ragadható meg.<sup>418</sup> Nem egyszerűen csak azzal kellene foglalkozni, hogy mi a művek „igazi” jelentése és a szerző „valódi” szándéka – ez egyébként is kideríthetetlen –, hanem

<sup>416</sup> Jauss (1999c): i. m. 47.

<sup>417</sup> Jauss (1999c): i. m. 48.

<sup>418</sup> Jauss (1999c): i. m. 48.

*beszélgetni* kellene a művekkel, sőt a mű és olvasója interakcióját a művek létehez tartozó viszonyoknak kell tekintenünk. Ha ezt tesszük, fogjuk látni, írja Jauss, hogy „a recepcióesztétikai perspektíva nemcsak a passzív befogadás és aktív megértés, a normaalkotó tapasztalat és az új művek között közvetít”,<sup>419</sup> hanem magát a történeti folytonosságot és megszakítottságot is érthetővé teszi számunkra.

A historizmus elszakította egymástól „a korábbi irodalmi jelenségek és a jelen tapasztalatai között” lévő szálakat, hiszen múlt és jelen között vagy töretlen folytonosságot, vagy különálló szakaszokat írt le. Egy ilyen időbeli összefüggés nem érhető meg az egyes művekből vagy az időben egymást követő művekből, bár *konstruálható* közöttük valamilyen folytonossági összefüggés. Az olvasó bekapcsolása azonban megváltoztatja a helyzetet, hiszen az olvasásnak van *tényleges* folytonossága. „A történelmi implikáció abban mutatkozik meg, hogy az első olvasók élménye recepcióláncként folytatódik generációról generációra, eközben gazdagodhat is, sőt esetenként eldönti egy mű történelmi jelentőségét és esztétikai rangját is.” Ez új lehetőséget hordoz az irodalomtörténet-írás számára is, merthogy az irodalmár feladata ennek a recepcióláncnak a feltárása, „az irodalom hagyományos érvényének és aktuális jelentőségének állandó közvetítése” és egyben „totalizálása”, ahogy Jauss mondja. Mert csak ilyen szemléleti bázison „találhatunk új megoldást arra a kérdésre, hogyan fogható fel irodalomtörténeti összefüggésként az irodalmi művek történeti egymásutánja”.<sup>420</sup>

### 3. Az objektivitásprobléma

Az olvasót és az olvasói értelemadást appercipiáló elméletnek először is arra a kétkedő felvetésre kell választ adnia, hogy vajon nem rombolja-e le ez a felfogás a tudományos objektivitás eszméjét. Hiszen ha az emberi értelmezések a meglévő objektumokkal azonos szintre kerülnek, akkor kétségessé válik az irodalmi és bármely valóságterület tudományos megragadhatósága. A felvetés – talán mondanom sem kell – mélyen érinti a társadalomtudományt, a társadalomtudományi gondolkodást is. Jauss válasza az, hogy koránt sincs erről szó. Azt írja: „*Az irodalomtörténet megújítása megköveteli, hogy leromboljuk a történelmi objektivizmus előítéleteit [...]. Az irodalom történetisége nem az »irodalmi tények« utólag létrehozott összefüggésén alapszik, hanem az irodalmi mű előzetes olvasói befogadásán. Ez a dialógusviszony az irodalomtörténet számára is primer adottság; az irodalomtörténész is állandóan olvasóvá változik vissza, mielőtt sort keríthetne a mű megértésére és besorolására.*”<sup>421</sup> Kulcsmozzanatnak itt „a történelemben uralkodó objektivitás-ideológia” bírálatát tartom. A történelemre és a jelenre vonatkoztatott objektivista és pozitivistá idea ugyanis kényszeresen azokat az önmagukban létező dolgokat keresi, amelyek látványa, tapasztalata, struktúrája és törvénye *mindenkinek*

<sup>419</sup> Jauss (1999c): i. m. 48–49.

<sup>420</sup> Jauss (1999c): i. m. 49.

<sup>421</sup> Jauss (1999c): i. m. 49.

*ugyanaz*, vagyis kökemény és szigorúan objektív valóságnak van elgondolva. Nem elég azonban, hogy illet még soha senki nem talált – bár nagy erővel próbálunk ilyenféle „dolgokat” találni és ilyenféle ideákat másokra erőltetni –, ebben a felfogásban nincs számottevő helye semmiféle szellemi terméknek, az irodalomnak sem, legfeljebb „dologként”, vagy ahogy Jauss írja, emlékműként, amely „monológ formájában hirdeti saját időtlenségét”.<sup>422</sup>

Egy-egy irodalmi alkotás, de valójában ilyen minden társadalmi tény és termék is, nem változatlan lényegű önazonos dolog, hanem inkább „lejátzó” továbbgondolásra önmagát felkínáló *partitúra*, amelynek értelmezése során egyszerre próbáljuk megérteni, hogy miről is szól *valójában* a mű, ám ezzel együtt a munka *újabb és újabb* rétegeit mutatjuk fel. Ez nem „beajulás” az alkotásnak (sőt: az alkotónak), hanem *párbeszéd* a művel, amely kiszabadítja „a szöveget a szavak anyagából, és aktuális léthez” segíti. Vagyis egy *dialogikus* viszony kialakítása. Ez azt jelenti, hogy egyrészt bármely mű *csak olvasva* lesz „társadalmi tárgy”, azaz akkor, ha kikerül az íróasztalfiókból, s valaki a mű közvetítésével párbeszédbe bonyolódik az alkotóval: kérdései vannak a műhöz, és onnan válasz érkezik. Másrészt azt, hogy az egyszerűnek tűnő interpretációnak mindig célja az is, hogy „tárgyának megismerésével magát az új megértési mozzanatot jelentő megismerési folyamatot is tükrözze és leírja”.<sup>423</sup> A dialógus tehát egy *többszörös reflexió*: reagálás a műre és alkotójára, a megismerési eredményre és a megismerési folyamatra.

Ez azonban elvileg nem vezet szubjektív önkényhez: az olvasás nem „akárhogy” praxis. Ugyanis minden alkotás befogadásának és hatásának van egy „*objektíválható vonatkozási*” rendszere, amely „*a műfaj korábbi ismeretéből, az előző művek formájából és tematikájából, valamint a költői nyelv és a köznyelv ellentétéből épül fel*”.<sup>424</sup> Röviden: *nem akárhogyan* olvashatunk és értelmezhetünk. Ez a tétel azért fontos, mert ez az egyik elemi kifogás, sőt gyakori vád az olvasásra orientált irodalomtudomány és egyben az értelmezés-központú társadalomtudományok ellen is. Mármost az, hogy az értelmezés csak szubjektív és önkényes lehet, irodalmi művek esetében pedig pusztán ízlésítéletekről van szó.

Még ha egyet is értünk az olvasás jelentőségével, a felmerülő problémáknak van egy elégtelen megoldása, véli Jauss. Ezek azok a felfogások, amelyek feltételeznek valamilyen kollektív tudati helyzetet (Mukarovszky) vagy egy normatív kollektív ideológiát (Jakobson), amely az értelmező számára *langue*-ként létezik és az értelmezésben *parole*-ként aktualizálódik. Jauss szerint „ez az elmélet korlátok közé szorítja ugyan a hatás szubjektivitását, azt a kérdést azonban továbbra is nyitva hagyja, milyen adatokkal lehetne megragadni és normarendszerbe foglalni egy műnek egy adott közönségre gyakorolt hatását”.<sup>425</sup> Szerinte nem a teljes szubjektivitás és a kikezdhethetlen objektivitás között kell választanunk. Vannak ugyanis olyan *empirikus* szempontok és eszközök, amelyek

<sup>422</sup> Jauss (1999c): i. m. 49–50.

<sup>423</sup> Jauss (1999c): i. m. 50.

<sup>424</sup> Jauss (1999c): i. m. 51.

<sup>425</sup> Jauss (1999c): i. m. 52.

az egyéni értelmezéseknek nemcsak a kereteit jelölik ki, hanem az irányát és a tartalmait is jó eséllyel megmondják. Két ilyen momentumot nevez meg, és egy eljárást azonosít.

Az egyik ilyen momentum valamilyen *előzetes tudás* használata, amely egyébként minden tapasztalat velejárója. Ezt pejoratív felhanggal gyakran előítéletnek nevezik, holott előzetes tudás és ismeret nélkül nem lehetséges semmilyen tapasztalás és annak kifejezése. Egyáltalán, az „előtudás” teszi lehetővé, hogy bármit azonosítani tudjunk, legyen ez olyan valami, amivel már találkoztunk, vagy új dolog. A másik momentum magának az értelmezendő dolognak az *implikációja*, legyen ez műalkotás vagy bármely társadalmi tárgy. Merthogy maga az értelmezett-olvasott dolog tele van olyan vonásokkal, amelyek irányítják a lehetséges értelmezését. Például egy újonnan megjelenő irodalmi alkotás, írja Jauss, „meghitt ismertetőjegyekkel vagy rejtett utalásokkal előre felkészíti közönségét meghatározott jellegű befogadására; feléleszti korábbi olvasmányok emlékéit, határozott érzelmi állapotba hozza az olvasót, s már kezdetével várakozást kelt »a közepe és a vége« iránt, majd azt később a műfaj vagy a szövegtípus meghatározott szabályai szerint fenntartja vagy megváltoztatja, más irányba tereli, vagy netán ironikusan feloldja”.<sup>426</sup> Mondhatjuk tehát, hogy mind az értelmező személy eddigi tudása és tapasztalata, mind az értelmezett dolog természete igen erősen megszabja, hogy mit „olvasunk ki” az adott dologból.

Gadamer korszakos jelentőségű műve, az *Igazság és módszer* (1960) megjelenése óta *elvárási horizontok* mozgásaként is azonosítható a fenti két momentumban foglalt értelmezési tevékenység. Ennek megfelelően írja Jauss, hogy a bármely szöveget megelőző elvárási horizont „a kijelentések mennyiségi növekedésével egy immanens, szintagmatikus elvárási horizonttá alakul át”, s ez a folyamat leírható *rendszeralkotás* és *rendszerjavítás* terminusokban. Ez az a fentebb már jelzett két momentumon túli eljárási mód, amely az értelmezéseket alakítja. Ez például új irodalmi művek esetében a következőket jelenti. „Az új szöveg az olvasóban (hallgatóban) felidézi a korábbi szövegekből ismert elvárás- és játékszabály-horizontot, amelyeket aztán változtat, javít, vagy csupán megismétel. A variáció és a javítás határozza meg egy műfajstruktúra játékerét, a változtatás és reprodukció pedig a határait.”<sup>427</sup> Az esetleges szubjektív értelmezéseket is csak ezekhez az objektíválható keretekhez és tartalmakhoz viszonyítva tudjuk megítélni, hiszen ha minden értelmezés szubjektív és önkényes, amit csak az ízlés irányít vagy valamilyen homályosan értelmezhető általános idea, akkor ez az állítás az *én* értelmezésemre is érvényes, mármint arra a személyre, aki esetleg bírálja a szubjektívizmust.

Még csak az sem szükséges azonban, hangsúlyozza Jauss, hogy az elváráshorizontok objektíválódásához, transzszubjektív megértési horizontra való kivetüléséhez olyan határozott arcélú munkák álljanak rendelkezésünkre, mint az irodalmi alkotások, amelyek mintegy *jelzik* önnön értelmezésük tartalmait és kereteit. Ugyanis az objektíválódás „lehetséges történelmileg kevésbé határozott arculatú” munkák esetében is. Mégpedig „három általánosan előfeltételezhető tényezőtől” adódóan. Először is minden emberi

<sup>426</sup> Jauss (1999c): i. m. 53.

<sup>427</sup> Jauss (1999c): i. m. 53.

alkotásnak, dolognak és tevékenységi módnak van valamilyen *specifikus karaktere*, ami egyben megkülönböztetésük alapja is. Például az élelem nem készpénz, a nevelési tevékenység nem mérnöki munka, a vers nem dráma, a társadalom nem természet, és így tovább. Ezért minden dolgot annak saját természete szerint lehet csak jól érteni, mondjuk egy irodalmi művet annak „immanens poétikájából” kiindulva.<sup>428</sup> Ezért is kétséges a társadalomra és a társadalmi tényezőkre nézve az olyan absztrakt általánosságok érvényessége és hasznossága, amelyek „mindenre” próbálnak vonatkozni: ugyanis minél átfogóbb és egyetemesebb egy-egy vonás, törvény stb., annál kevésbé ír le egyes konkrét dolgokat.

Másodszor egyetlen dolog sem önmagában van, írja Jauss, hanem társadalmi és értelmezési *kontextus* veszi körül, amelyhez az adott dolgot meghatározott viszony fűzi. Ez nem külsődleges, hanem immanens (belső) vonása minden társadalmi tárgynak, így a műalkotásoknak is, akkor is, ha ez nincs „ráírva” a dolgokra, explicit kifejezve minden esetben. Ezért is kell például egy művet „az irodalmi környezet ismert műveihez való implicit viszonyból” is értelmezni. Ez sohasem egyszerű feladat, de történeti-társadalmi és nyelvi-beszédbeli szituáltság feltárása nélkül minden értelmezés a „levegőben lóg”. Harmadszor Jauss egy specifikusnak tetsző irodalmi problémát jelez, nevezetesen azt, hogy az értelmezésnek tekintettel kell lenni „a fikciónak és valóságának, a nyelv poétikai és gyakorlati funkciójának” az ellentétére, s arra, hogy ez egy „olvasó számára állandóan jelen levő összehasonlítási lehetőség”.<sup>429</sup> Vagyis az adott dolgot elmélet és praxis, lehetőség és realitás, irodalom és élet viszonyában kell elgondolni, ami, úgy vélem, *termékeny feszültségeket* hordozó gondolkodás.

#### 4. Az esemény: múlt és jelen viszonya

A befogadasesztétika a múlt és a jelen viszony értelmezése régi problémájának megoldásához azzal járul hozzá, hogy az *értelmezett* eseményt állítja a középpontba. Tudható, hogy a dolgok szinkrón és diakrón szemlélete mind a humán, mind a társadalomtudományok sokat vitatott területe. Elégge leegyszerűsítve az itt felmerülő problémákat, az a kérdés, hogy vajon a jelen vagy a múlt felől érthető-e meg a társadalmi valóság, s az is tudható, hogy mindkét felfogásnak vannak elkötelezett hívei, de legalábbis vannak olyan tudós kutatók, akik mellőzik az egyiket a másik rovására. Jauss szerint aktuálisan viszont az a feladatunk, mondta ezt 1967-ben, hogy „*megtörjük a diakronikus szemléletmód eddigi egyeduralmát*”.<sup>430</sup> Merthogy ez nemcsak az irodalomtörténet-írást, hanem az általános történetírást is áthatja. Erre a megtörésre szerinte a recepciótörténeti perspektíva lehetőséget ad, mert minden történeti szemléletváltáskor kiderül, hogy a régi munkák

<sup>428</sup> Jauss (1999c): i. m. 55.

<sup>429</sup> Jauss (1999c): i. m. 55.

<sup>430</sup> Jauss (1999c): i. m. 72.

jelentése és az újak megértése között funkcionális összefüggések vannak. Ez pedig a megértésben manifesztálódik.

Mindez azonban csak akkor lehetséges, ha leszámolunk azzal a tarthatatlan ideával, hogy zárt, önidentikus, objektíve adott tények vesznek körül bennünket, legyenek azok műalkotások vagy más társadalmi tárgyak. Ez esetben ugyanis csak *külsődlegesen* tudunk időbeli viszonyt létrehozni a valóság elemei között, mondhatni a kutató konstruálja meg a történelmet, nem pedig a társadalom múltbeli és jelenbeli tényleges szereplői. Az előbbi-utóbbi ugyanis még nem történelem, de az sem, ha valamilyen elvont eszme „kiteljesedésének” rendeljük alá a társadalom időbeli létezését. Nagy az igény egy efféle fejlődéselvre, amely persze „még mindig nem tud szabadulni Hegel »objektív szellem«-fogalmának büvköréből”, hiszen szinte bármi áron szeretnénk valamilyen egységes értelmet látni az emberiség sorsában. Csakhogy a történeti folytonosság egyben történeti megszakadások sorozata is, amelyben egyenlőségi és egyenlőtlenségi, azonos és különböző, hierarchikus és ellentétes struktúrák és más vonások vannak jelen egyidejűleg. S ez a heterogén sokszínűség csak akkor rendezhető egységes diakroniába, ha mellőzzük ennek a sokszínűségnek az adott korban fontos elemeit, amelyek ráadásul különböző időgörbével és időritmussal rendelkeznek, és „amelyek mindegyikét saját különös történelmük törvényszerűségei határoznak meg”.<sup>431</sup>

Ezen megoldatlan problémák félretétele nyomán állítja Jauss a *szinkrón* szemléletet a központba, de nem úgy, hogy közben eltünteti a történeti folytonosságot. Sokkal inkább azt a feladatot állítja az irodalomtörténészek elé, hogy „szinkronikus keresztmetszetekkel tárják fel az irodalmi jelenségek történelmi dimenzióját”.<sup>432</sup> Hogyan lehetséges ez? – kérdezhetjük, hiszen az elterjedt felfogások szerint a mindenkori jelen éppen hogy akadályt képezi a távlatos és „igazi” megismerésnek, sőt, amíg valami be nem fejezte önmagát, le nem záródott éppígy léte, azt sem tudjuk, hogy mi ez igazán. De ha ez így is lenne, akkor is *kénytelenek* vagyunk a jelenből vizsgálgódnunk és gondolkodni, ezért ez az érv a probléma pusztá elhárítása. A mindenkori jelen ugyanis legalább annyira korlát, mint *lehetőség* a megismerés számára, ám csak akkor lehetőség, ha az emberi műveket és tárgyakat *értelmezett és értelmezendő* valóságnak tekintjük.

Két elterjedt fikcionális tévedés alapján nem lehetséges a dolgok történetiségét helyesen érteni és ábrázolni, állítja Jauss. Egyik „az összes egyidejű jelenségre bélyegét rányomó pillanat kronológiai fikciója”, a másik „az a morfológiai fikció, amely szerint a homogén [...] sorban egymás után következő jelenségek mindegyike csak belső törvényszerűségeknek engedelmessékedik”. Ezek bár kronologikus szemléletek, nélkülözik a dolgok effektív történeti dimenzióját, hiszen elsősorban fikciók: ugyanis sem a jelen dolgainak egymásutánisága, sem az egyforma dolgok állítólagos törvényszerű egymásutánisága nem történelem. A feladat az, írja Jauss, hogy „szinkronikus keresztmetszetekkel tárjuk fel a [...] jelenségek történelmi dimenzióját”.<sup>433</sup>

<sup>431</sup> Jauss (1999c): i. m. 72.

<sup>432</sup> Jauss (1999c): i. m. 74.

<sup>433</sup> Jauss (1999c): i. m. 74.



Először is le kellene szokni arról a meseszerű gondolkodásról, hogy a történelem az úgynevezett nagy események egymásutánja, az irodalomtörténetben pedig a jelentős művek sora. A kisebb eseményeknek is van története, és a vesztesek cselekedetei is részei a történelemnek, csak úgy, mint az irodalmi kismestereknek és az elfelejtett műveknek is helye van az irodalom történetében. Ezek befogadásához nélkülözhetetlen a szinkronikus metszetekben való gondolkodás, vagyis az *összetett jelenek* egymásutánisága.

Mindennek a megértésében az irodalmi alkotások paradigmatis (példaszerű) szerepet játszanak. Elsősorban azért, mert nyilvánvaló a *hatástörténetük*, az tehát, hogy olvasva-értelmezve valamilyen eredménnyel folyamatosan beépülnek a mindenkori jelenbe, bármikor keletkeztek is. Enélkül csak történeti érdekességük van, nem pedig történelmük, hiszen nem találtak folytatásra. Az értelmezés azonban egyrészt mindig későbbi a keletkezéshez viszonyítva, másrészt ez jelöli ki a művek státusát. Ahogy Jauss írja: „egy meghatározott történelmi pillanat irodalmi horizontjában” ragadhatjuk meg „azt a szinkronikus rendszert, amelyre vonatkoztatva az akkor keletkezett irodalmi művek a nem egyidejűség diakronikus vonatkozásaiban mint aktuálisak vagy nem aktuálisak, mint divatosak vagy divatjamúltak, netán örökéletűek, mint koruk előtt járók vagy mint elkésették találtak befogadásra”.<sup>434</sup>

Az irodalom történetisége, de minden dolog történetisége ezért is „éppen a diakrónia és a szinkrónia metszéspontjain válik láthatóvá”,<sup>435</sup> hiszen a kettő folyamatosan átmegy egymásba. A szinkrón szemlélet kiemelése nyilván nem a diakrón szemlélet negligálása, merthogy „minden szinkronikus rendszer elválaszthatatlan szerkezeti elemként tartalmazza saját múltját és saját jövőjét, egy adott történelmi időpont irodalmi természetének szinkronikus metszete szükségszerűen implicálja a diakróniában őt megelőző és utána következő metszeteket”.<sup>436</sup> Mondhatjuk tehát, hogy a rendszerek története maga is rendszer, a rendszerek pedig időbeli egymásutániságukban léteznek.

Ez a metszéspont az *esemény*, amelyet azonban nem történetíró hoz létre, hanem maga az élet, a társadalmi valóság összes cselekvő ágense. Az történetírót és társadalommagyarázót gyakran zavarba hozza, hogy ezt az eseményt nemcsak ő értelmezi, hanem a benne részt vevők is, ezért ő ennek csak utólagos és másodlagos értelemadója. Reagálhat erre a tényre úgy, hogy a résztvevők „csak teszik, de nem tudják” – ez esetben ő lesz az esemény „igazi” értelemadója –, ám úgy is, ahogyan az olvasáselmélet mellett elkötelezett tudósok teszik, akik erre a mellőzhető *eredeti* értelemadásra építik magyarázataikat.

Nyilvánvaló, hogy az eseményekben jelen lévő értelmezés *nem homogén mormolás*, nem mindenki ugyanazt gondolja és mondja, esetleg némi akcentusbeli különbséggel. Az irodalmi élet, akárcsak a társadalmi élet más területei, különböző jellegű, tartalmú, szerveződésű, műfajú, státusú és funkciójú értelmezett események sokasága. Vagyis sokféle szereplő sokféle objektívációja. Ez a tarka egyveleg „az irodalmi elvárások, emlékek és feltételezések közös, jelentésközpontú horizontjában egységként jelenik meg a kortárs

<sup>434</sup> Jauss (1999c): i. m. 74.

<sup>435</sup> Jauss (1999c): i. m. 74.

<sup>436</sup> Jauss (1999c): i. m. 75.



közönség számára, amely saját jelenének alkotásaiként észleli és kapcsolja egymással össze ezeket a műveket”.<sup>437</sup> Nem kétséges, hogy a kutató embernek rendelkezésére állnak olyan tudományos értelmezési keretek, amelyek segítségével egységes folyamattá tudja rendezni ezt a tarka egyveleget, olyanná, amilyenek a hajdani cselekvők közül vélhetően senki sem gondolta. Jauss nem győzi hangsúlyozni, hogy ez mennyire elszegényítő és egyoldalú értelmezés lesz, s az is tudható, hogy ehhez könnyedén társul az „evidencia”: történelem az, amit én vagy mi történelemként írunk le, minden más lehet, hogy volt, de nincs jelentősége, nem fontos.

Jauss javaslata az, hogy próbáljuk az irodalomtörténetet (is) a jelen valósága felől nézni, de ne úgy, hogy a múlt leírását nyíltan vagy rejtetten alárendeljük aktuális érdekeknek és szükségleteknek. Hozzáteszem, ha lehet, akkor az efféle „átpolitizált” történelemírás talán még problematikusabb, mint az absztrakt elvek jegyében folyó múltábrázolás. Közös hibájuk az, mondja Jauss, hogy a műveket nem „az alkotás és befogadás folyamat jellegű” viszonyaiban veszik szemügyre.<sup>438</sup> Vagyis híveik a műveket nem értelmezett eseményeknek tekintik, hanem dolgoknak, szubsztanciáknak, önálló entitásoknak, amelyek viszonylag szabadon kezelhetők, és amiket a történész és a tudós köt össze egymással, adja meg nekik az igazi történeti és társadalmi jelentésüket és jelentőségüket.

Ezzel szemben írható lenne olyan irodalomtörténet is, amely „sem a remekművek hagyományos vonulatát nem követi, sem az összes létező szöveg történetileg már megfogalmazhatatlan mélységeiben nem merül el”, és nem is követi „az összes diakronikus tény és leszármazási láncolat” szövedékét. Mint ezt általában a történelmi ábrázolások is teszik. Hanem: a szinkronitásban megjelenő események megfigyelése révén választja ki a jelentős műveket, ennek állományváltozását feltárva mutatja be, hogy mi is lenne az irodalomtörténet strukturált rendszere. Vagyis: „Elvileg lehetséges lenne, hogy ilyen rendszerek történelmi egymásutánjában, a diakrónia és a szinkrónia tetszőleges metszéspontjainak sorozatával ábrázoljuk az irodalmat.”<sup>439</sup>

Az irodalom, de minden más dolog „történelmi dimenzióját, a tradicionalizmusban és a pozitívizmusban egyaránt elsikkadt eseményszerű folyamatosságát csak úgy nyerhetjük vissza – írja Jauss –, ha mi, irodalomtörténészek megtaláljuk azokat a metszéspontokat és kiemeljük azokat a műveket, amelyek az »irodalmi evolúció« történelemalkotó mozzanataiban és korszakhatáraiban kifejeződő folyamat jellegét megfogalmazzák. Ezt a történelmi megfogalmazást azonban *nem a statisztika emeli ki, s nem is az irodalomtörténész önkénye*, hanem egyedül és kizárólag a hatástörténet, más szóval az »események következménye«, valamint mindaz, ami a jelen perspektívájából nézve megteremti az irodalom múltja és jelene közötti összefüggést.”<sup>440</sup>

Én pedig azt emelném ki nagy nyomatékkal, hogy sem a múlt, sem a jelen társadalmának fontos eseményeit és alapvető összefüggéseit, mint Jauss írja, „nem a statisztika

<sup>437</sup> Jauss (1999c): i. m. 75.

<sup>438</sup> Jauss (1999c): i. m. 76.

<sup>439</sup> Jauss (1999c): i. m. 76.

<sup>440</sup> Jauss (1999c): i. m. 75–76. (*Kiemelés – Sz. M.*)

emeli ki”, és nem is a kutató egyéni meglátása, hanem a társadalom tényleges résztvevői és szereplői, akik maguk emelik ki és ezáltal általánosítják ezeket. Merthogy folyamatosan értelmeznek, szelektálnak, és kijelölik a követésre méltó dolgokat s összefüggéseket, s ha ettől eltekintünk, akkor *elnémítjük* a társadalmat. Nem értelemmel teli események láncolatának és kavalkádjának tekintjük, hanem olyan „közegnek”, ami szabadon használható fel az egyneműsítő és elszegényítő törekvéseinkhez. Például statisztikai módszerekkel hozunk létre ténylegesen nem létező csoportokat, s azt hisszük, ezek cselekvő közösségek is. Mindeközben igen keveset szólunk a konkrétan létező emberek valóságos életéről. Az olvasáselméletek fényében ez a szemlélet egyáltalán nem tartható felfogás.

### 5. Az irodalom társadalomformáló funkciója

Az irodalom azonban nemcsak annyi, hangsúlyozza Jauss, hogy az író esztétikailag élvezhető formában helyes képet próbál adni a társadalmi valóság természetéről, történeti folytonosságáról és megszakítottságairól. Az irodalom léte ugyanis nem merül ki abban, hogy „képet ad – tipizált, idealizált, szatirikus vagy utópisztikus képet – a társadalmi létről”. Az irodalmi művek a „képet adáson” túl másra is predesztinálva vannak, másra is képesek; alakítják az emberek és a társadalom életét. Merthogy „az irodalmi élmény behatol olvasójának – »életgyakorlata« által meghatározott – elvárási horizontjába, befolyásolja világfelfogását, és így visszahat társadalmi magatartására is”.<sup>441</sup> Ezt a funkciót természetesen nemcsak az irodalmi művek képesek betölteni, hanem más rendezett eszmei objektívációk is: mítoszok, vallások, ideológiák, tudományok, mindennapi hiedelmek.

Mint tudjuk, van egy olyan diszciplína, amely ezt az összefüggést és társadalmi funkciót vizsgálja; ez az *irodalomszociológia*, amelynek a működésével azonban Jauss igencsak elégedetlen. Mint írja: „Az irodalom és a társadalom funkcionális összefüggését a hagyományos irodalomszociológia többnyire egy olyan módszer szűk keretei között mutatja meg, amely csak látszólag cserélte fel az imitatio naturae [*a természet utánzása*] klasszikus elvét a meghatározással, hogy az irodalom egy megadott valóság ábrázolása.”<sup>442</sup> Ez a szemlélet a 19. században kibontakozó realizmus idején a stílus fogalmát „par excellence irodalmi kategóriává” tette, amely így kívül esett a szociológia illetékességi területén. „De még a jelenleg divatos irodalmi strukturalizmus is [...] foglya maradt ennek az alapjában véve klasszicista ábrázolási esztétikának s vele a »tükrözés« és »tipizálás« sémáinak.”<sup>443</sup> Merthogy „egyrészt egy ősi társadalmi természet struktúráira szűkíti le a történelmi létet, másrészt az irodalmat az előbbieket mitikus és szimbolikus kifejezésének tekinti.”<sup>444</sup>

<sup>441</sup> Jauss (1999c): i. m. 77.

<sup>442</sup> Jauss (1999c): i. m. 77.

<sup>443</sup> Jauss (1999c): i. m. 77.

<sup>444</sup> Jauss (1999c): i. m. 77–78.

Nem arról van szó, hogy ezek tudománytalan vállalkozások lennének, hanem arról, hogy ennek a szemléleti keretnek a nyomán veszendőbe megy „az irodalom elsődlegesen társadalmi szerepe, társadalomalkotó funkciója”.<sup>445</sup> Hogy van ilyen, az kétségtelen, s ezt még a hagyományos tükröző-ábrázoló irodalomfelfogás hívei is megkísérelték valamilyen módon megragadni. Csakhogy roppant elégtelenül és eredménytelenül. Ebbe a szemléletbe ugyanis csak az *utánzás* fér bele. Modellszerűen egy olyan elképzelés, amely szerint az irodalmi alkotás tipizálja és felmutatja a társadalom igazi valóságát, értékeit és normáit, az olvasó pedig mindezt felfogva és a maga módján leutánozva s követve, ennek megfelelően alakítja az életét.

Természetesen van vagy lehet efféle pedagógiai jellegű funkciója az irodalmi alkotásoknak, különösképpen akkor, ha egy jó tanár segíti ehhez az érdeklődő diákot, de „az élet nem iskola”, a cselekvő és küzdő ember valósága nem a tanmenetek és az osztálytermi működés elvei szerint szerveződik. Elsősorban a *tétre menő konfliktusok és az életút formálásának kényszere* miatt szerveződik másképpen. Ezeket a maga életét élő felnőtt megoldani kénytelen valahogy, nem pedig elvont és távoli példákat leutánozva iskolásan cselekedni. Közismertek azoknak a felnőtt embereknek az „irodalomátkozásai”, legyenek akár többdiplomásak is, akik nem látnak ki ennek a szemléletnek a keretei közül, és mély felháborodással utasítanak el minden olyan művet, amelyben az író-költő nem csak tisztán szépet és gyönyörűt, követendő értéket és normát mutat be. A kiváló nyelvész rektor például ennek a szemléletnek a jegyében záratta ki az egyetemről a fiatal költőt, aki azt merte leírni, hogy „[n]incsen apám, se anyám, se istenem, se hazám”.

A befogadás-központú irodalomtudomány, amely – mint láttuk is eddig – meghaladja „a hagyományos ábrázolási esztétika kereteit”, egészen másképpen áll hozzá az irodalom társadalmi szerepének az értelmezéséhez. A változtatásban kulcsszerepet játszik a *várakozási keretek* fogalmának a bevezetése. „Az irodalomtörténeti és a szociológiai kutatás közötti szakadékot segít áthidalni az a tény – írja Jauss –, hogy az irodalomtörténeti interpretációba általam bevezetett elvárási horizont Karl Mannheim óta szerepet játszik a szociológia axiomatikájában” is.<sup>446</sup>

Jauss azonban igénybe vesz még egy segítséget az irodalomba bevezetett elváráshorizont értelmezéséhez, s ez Karl Popper felfogása, aki a *Theorie und Realität* (1964) című tanulmányában „a tudomány előtti élettapasztalatokban keresi a tudományos elméletalkotás gyökereit”,<sup>447</sup> s ezt a *meghiúsult elvárásban* találja meg. Jauss így összegzi felfogását: „Popper szerint a tudomány haladása abban hasonlít a tudomány előtti tapasztalatszerzéshez, hogy minden hipotézis és minden megfigyelés egyaránt eleve feltételez bizonyos elvárásokat”.<sup>448</sup> A köznapi élettapasztalatok és a tudományos tudás számára pedig „egyaránt a »meghiúsult elvárás« a legdöntőbb mozzanat”. Ugyanis az elvárás képezi minden további ismeretszerzés és a továbbhaladás alapját, nem pedig a meg-

<sup>445</sup> Jauss (1999c): i. m. 78.

<sup>446</sup> Jauss (1999c): i. m. 78.

<sup>447</sup> Jauss (1999c): i. m. 78.

<sup>448</sup> Jauss (1999c): i. m. 79.

lévő tudáskeretek kitöltése újabb információkkal, vagy a tudott dolgok más módon való megismétlése. Idézi Popper híres példáját a vak ember tájékozódásáról, aki szabad mozgást feltételezván úgy szerez tudomást valaminek a létéről, hogy beleütközik abba. Azaz, kommentálja Popper saját példáját, úgy kerülünk kapcsolatba a valósággal, hogy bebizonyosodik feltételezésünk hamissága.

Vajon mivel jár ez a „hármass találkozás”? – kérdezhetjük. Hogyan segít ez megérteni „az irodalom társadalomalkotó funkcióját”?<sup>449</sup> Vajon megvilágítja-e „az irodalomnak a tapasztalatszerzés általános folyamatában játszott specifikus szerepét”, s egyben elhatárolja-e „a társadalmi magatartás egyéb formáitól” – ahogy Jauss feltételezi?<sup>450</sup> Mindenesetre azt bizonyosan rögzíthetjük, hogy *a negatív élmény pozitív szerepet játszik a társadalmi valóság megismerésében, s ez egészen más felfogás, mint amit a „pozitívumok szerelmesei” képviselnek, „s főként jobban megvilágítja az irodalomnak a társadalmi létben betöltött sajátos funkcióját”*.<sup>451</sup> Persze csak akkor, ha világosan rögzítjük, hogy vannak olvasó és nem olvasó emberek, s megállapításunk természetesen csak az olvasó emberekre érvényes.

Így ír erről a problémáról Jauss: az olvasó ember mindenképpen „előnyösebb helyzetben van, mint a (feltételezett) nem olvasó, merthogy [...] nem kell előbb [életbeli] akadályba ütköznie ahhoz, hogy új tapasztalatot nyerjen a valóságról. Az olvasásból nyert tapasztalat segítségével megszabadul élettapasztalatának másoktól átvett formáitól, előítéleteitől és kényszerhelyzeteitől, s *rákényszerül a dolgok újfajta észlelésére*. Az irodalom elvárásai horizontja abban tér el a történelmi életgyakorlattól, hogy nem csupán a megszerzett tapasztalatokat őrzi meg, hanem *a meg nem valósított lehetőségeket is anticipálja*, a társadalmi magatartás korlátozott mozgásterét új kívánságokkal, igényekkel és célokkal bővíti, és ezzel megnyitja az utat új, jövőbeli tapasztalatokhoz.”<sup>452</sup> Semmi kétségünk nem lehet afelől, hogy ez tényleg így van, s az is bizonyos, hogy az irodalmi, a művészeti, a tudományos munkáknak vagy éppen a jelentős politikai gyakorlatoknak éppen ez a vonása tölti el rémülettel sok ember lelkét, s ha érti is, hogy mit olvasott s mivel találkozott, nem fogadja el azok intencióit: *megerősítésre és nem változtatásra* vágyik.

Márpedig az irodalmi művek alapvető társadalmi funkciója éppen hogy a *változtatásra* való buzdításban van; abban, hogy egyrészt „a dolgok újfajta észlelésére” irányítja a figyelmünket, másrészt rámutat a „meg nem valósított” lehetőségeinkre. Ezt azonban nem úgy éri el, hogy a „szánkba rágja” a teendőinket, vagy „nádpálcával” veri belénk a követendő normákat, hanem úgy, hogy egyedi módon szembesít bennünket a *lehetőségeinkkel*. Azaz megpróbálja áttörni a mindennapi gondolkodást, a bevett felfogások kereteit, az ezekhez kapcsolódó elvárásai horizontokat, miközben nem lehetetlent mutat be, és ezek megvalósítását kéri tőlünk, olvasóktól, hanem csak annyit, hogy nyitott aggyal

<sup>449</sup> Jauss (1999c): i. m. 78.

<sup>450</sup> Jauss (1999c): i. m. 78–79.

<sup>451</sup> Jauss (1999c): i. m. 79.

<sup>452</sup> Jauss (1999c): i. m. 80. (*Kiemelések – Sz. M.*)

és nyitott szívvel olvassunk. S ezáltal vélhetően alkotó módon fogjuk mi is formálni a magunk életét és társadalmi környezetünket.

Ezt kétféle módon cselekszi meg az irodalmi mű: esztétikai és etikai dimenzióban. „Az emberi tapasztalás alkotó jellegű irányítását – amikor egy új forma segítségével áttöreti velünk a mindennapi észlelés automatizmusát – nemcsak művészet jellegének köszönheti az irodalom.”<sup>453</sup> Természetesen annak is, hiszen az ember a megszokott s a szokatlan formák észlelését képes vonzóan szépek érzékelni, mégpedig „a többi műfajok megléte és a mindennapi élet tapasztalata” alapján.<sup>454</sup> Ám „az irodalom és az olvasó kapcsolata egyaránt megvalósulhat az érzékelés és az etika területén: előbbin az esztétikai észlelésre, utóbbin az erkölcsi reflexióra való felszólításként”.<sup>455</sup> Az irodalmi mű képes hatni az ember szokásaira és erkölcsére is, s ez talán fontosabb társadalmi hatás, mert közvetlenebb, mint az esztétikai. Konkrétabban: az irodalmi mű „etikára ható társadalmi funkcióját recepcióesztétikai szempontból egyaránt felfoghatjuk vagy a kérdés-és-felelet, vagy a probléma-és-megoldás modalitásaiként, mivel társadalmi hatásának horizontjába ezekben a formákban lép be”.<sup>456</sup>

Ezt illusztrálандó Jauss részletesen bemutatja azt a pert, amely Párizsban folyt Flaubert ellen, miután 1857-ben publikálta a *Madame Bovary* című regényét. A per tárgya az volt, hogy vajon a regény a házasságtörő nő tettét pusztán bemutatja vagy el is ítéli. Pinard államügyész vádjának tárgya az volt, hogy a szerző nem ítéli el ezt a tettet. Amikor Madame Bovary például boldog és elégedett a házasságtörő cselekedete után, és azt mondja, hogy egy izgató tündérvilágba lépett be, akkor a szerző ezt nem kritizálja, így erkölcstelenséget terjeszt, amit példaként állít a társadalom elé. A védelem viszont azt hangsúlyozta, hogy az ügyész nem veszi észre: az inkriminált mondatok nem Flaubert objektív ítéletei, hanem a szereplő szubjektív megérzései. Éppen ebben volt, emeli ki Jauss, a szerző művészi újítása. Mivel „az ábrázolt személy [...] belső monológját a szerző nem látja el se a direkt, se a függő beszéd jegyeivel, s így az olvasónak kell eldönteni, vajon igaz kijelentésnek fogadja-e el a mondatot, vagy pedig az adott szereplőt jellemző véleményként”.<sup>457</sup> Az eladdig szokatlan személytelen forma révén Flaubert „nemcsak arra kényszerítette az olvasót, hogy a dolgokat másként – a kor megnevezése szerint »fényképszerű pontosságak« – észlelje, hanem egyben szorongatóan bizonytalanná is tette leírását. Mivel az új művészi eszköz szakított a regény egyik régi hagyományával – hogy ti. a leírás az ábrázolt személyről mindig egyértelmű és elfogadott erkölcsi ítéletet mond ki –, ezért radikálisan és új módon vethette fel az élettapasztalat olyan kérdéseit, amelyek a per folyamán egészen háttérbe szorították a vád első pontját, az állítólagos romlottságot.”<sup>458</sup> A vádbeszéd csúcspontját az alábbi mondatok alkották: „A könyv melyik szereplője ítélné el ezt az asszonyt? Következtetésem szerint egyik sem. Nem, nincs

<sup>453</sup> Jauss (1999c): i. m. 80.

<sup>454</sup> Jauss (1999c): i. m. 81.

<sup>455</sup> Jauss (1999c): i. m. 80.

<sup>456</sup> Jauss (1999c): i. m. 81.

<sup>457</sup> Jauss (1999c): i. m. 82.

<sup>458</sup> Jauss (1999c): i. m. 81–82.

a könyvben egyetlen szereplő sem, aki elítélhetné. Ha mégis találnának benne egyetlen tisztességes személyt is vagy egyetlen olyan elvet, amelynek nevében a házasságtörés megbélyegezhető lenne – nos, akkor tévedtem.”<sup>459</sup>

Jauss azzal zárja a Madame Bovary-per elemző bemutatását, hogy egészen nyilvánvalóan „a regényben ábrázolt figurák egyike sem törhet pálcát Emma Bovary felett, és ha semmiféle erkölcsi elvre nem hivatkozik a szerző, amelynek nevében az asszonyt elítélhetné, akkor nemcsak a »házas társi hűség elve« válik kérdésessé, hanem vele együtt az uralkodó »közvélemény« és az alapját képező »vallásos érzület« is. Milyen fórum elé lehetne még citálni a Madame Bovaryt, ha a társadalom addig érvényes normái: a közvélemény, vallásos érzés, közszellem, jó erkölcsök nem elegendők többé az eset megítéléséhez?” Ezáltal a mű nyitottá és újragondolhatóvá tette a közérkölc egyik fontos témáját. A bíróság végül is fura ítéletet hozott. Az író felmentette az erkölcstelenség vádjá alól, „de elítélte az általa állítólag képviselt irodalmi irányzatot, a valójában még számon sem tartott művészi eszközt”. Mégpedig az alábbi szavakkal: „tekintve, hogy se jellemrajz, se helyszínrajz ürügyén nem szabad idézni olyan személyek kicsapongó tetteit, mondásait és gesztusait, akiknek megjelenítését az író feladatának tekinti; hogy továbbá szellemi termékek és képzőművészeti alkotások esetében az ilyen megjelenítés egyfajta realizmust eredményez, amely tagadja a szépet és a jót, s amely a szellemet és a szemet hasonlóképpen sértő további művek létrehozásával a közszellem és a jó erkölc állandó megbotránkoztatását eredményezi”.<sup>460</sup> Mondhatni az ábrázolásesztétika jegyében ítélkezett a bíróság, mégpedig a pozitív és normatív tükrözés jegyében, amit azóta is szélteben-hosszában hangoztat mindenki, aki sem a realitás összetettségét nem preferálja, sem a felnőtt olvasó bekapcsolását a mű megértésébe.

„Mindebből következik – írja Jauss –, hogy ott keresendő a társadalmi létben az irodalom által játszott sajátos szerep, ahol utóbbi nem elégszik meg a csupán ábrázoló funkcióval. Ha megkeressük azokat az irodalomtörténeti mozzanatok, amelyekben az irodalmi művek uralkodó erkölcsi tabukat döntöttek meg vagy a gyakorlati lét erkölcsi kazuisztikájára kínáltak olvasóiknak új megoldást, s ezeket az összes olvasó ítélete révén a társadalom is elfogadta, akkor ezzel egy még alig feltárt kutatási terület kínálkozik az irodalomtörténész számára.” Úgy véli, hogy ezek felmutatásával áthidalható lesz „az irodalom és a történelem közötti – azaz az esztétikai és a történelmi megismerés közötti – szakadék”, ezért az irodalomtörténésznek, de minden irodalmárnak is az a feladata, hogy felfedezze „a tulajdonképpeni *társadalomképző funkciót* az »irodalmi evolúció« menetében” vagy akár a jelen alkotásaiban.<sup>461</sup>

<sup>459</sup> Jauss (1999c): i. m. 82.

<sup>460</sup> Jauss (1999c): i. m. 83.

<sup>461</sup> Jauss (1999c): i. m. 85. (*Kiemelés – Sz. M.*)



## 6. Élvezet és gondolkodás

Hans-Robert Jauss az esztétikai tapasztalat értelmezése során tett egy figyelemre méltó kísérletet arra, hogy helyreállítsa az egységet az *élvezet és a gondolkodás, az örömelv és a megismeréselv* között. Paul Ricœur metaforavizsgálata során láthattunk hasonló felvetést, aki ennek kapcsán az érzéki és az absztrakt megismerés lehetséges egységét emelte ki, hangsúlyozván azt, hogy talán még „érzéki tudomány” is lehetséges. Egy ilyen kísérlet sikere számunkra komoly jelentőséggel bír. A tudományos gondolkodást ugyanis ritkán illetjük élvezetes jelzővel, annál inkább mondjuk azt, hogy fáradtságos és nehéz munka, aminek legfeljebb az eredményét lehet élvezni. Eszköze pedig az absztrakt gondolkodás, amely csak akkor lesz érvényes és eredményes, mondjuk és tanítjuk, ha megtisztítottuk a gondolatainkat a szubjektív és érzéki valóságselemtől. Tűz és víz tehát ez a kettő. Vagy talán mégsem?

Jauss kísérletének kulcseleme az *élvezet* és az örömközpontú magatartás rehabilitálása, hiszen napjainkban a kifejezés száműzetett a kvázi állati lét, a szex, az alantas szórakozás, „a konzumálási és a giccscsükséglet egyszerű kielégítésének” területére.<sup>462</sup> Nem volt ez mindig így – írja Jauss. „A 17. század vallásos költészetében az élvezés szó az »Istenben részesülni« kifejezést helyettesítette; a pietizmusban a »kedv, vágy« és »részesedés« szavak jelentései kapcsolódtak ahhoz az aktushoz, amely során a hívő Isten jelenlétéről közvetlenül meggyőződik.”<sup>463</sup> De nem csak a vallási és a teológiai szövegekben lehet ezt látni. Hiszen „a szellemi élvezet herderi fogalma az önbizonyosságot önbirtoklásként magyarázza, amelyből azonnal a világ birtoklása is következik, és [...] Goethe *Faust*jában az élvezetfogalom a tapasztalat minden szintjét át tudja fogni, egészen az ismeretek utáni vágyig”.<sup>464</sup> Ugyanez volt a helyzet közvetlenül a német klasszikus filozófiai korszak kibontakozása előtt is, ahol „a megismerés és az élvezet, azaz a teoretikus és az esztétikai beállítottság nyelvileg alig volt szétválasztható”.<sup>465</sup>

Csakhogy megtörtént a szétválasztás. Az empirikus társadalomtudományi kutatásokban egyre nagyobb finanszírozó és gyártó apparátusok állnak fel a „tudományüzemek” működtetésére, amelyekben tudományos segéd- és betanított munkások sokasága robotol szigorú módszertani szabályok szerint, mennyiségi és minőségi, belső és külső előírásokat követve, idő- és darabbérért dolgozva, saját előmenetele és családja eltartása érdekében. Hogy jön ide az élvezet? – kérdezhetjük teljes joggal. Sőt ebben a „munkavégzésben” még az érzelmeknek sincs helye, s az „embertelenítés” elmegy odáig, hogy a társadalomtudományok művelői a racionalitás nevében az érzelmeket – a pszichológia kivételével – még vizsgálati tárgyukból, vagyis az emberekből is megpróbálják kiiktatni. Nem jobb a helyzet az esztétika területén sem. Manapság, írja Jauss, „a kognitív

<sup>462</sup> Hans-Robert Jauss: Az esztétikai élvezet és a poieszisz, aisztheszisz és katharszisz alaptapasztalata. Ford. Kulcsár-Szabó Zoltán. In Hans-Robert Jauss: *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika*. Budapest, Osiris, 1999b. 158.

<sup>463</sup> Jauss (1999b): i. m. 158.

<sup>464</sup> Jauss (1999b): i. m. 158–159.

<sup>465</sup> Jauss (1999b): i. m. 159.



és kommunikatív teljesítményétől megfosztott esztétikai élvezet [...] a jelenkor esztétikai elméletében egy olyan magatartás summázatának számít, amely a klasszikus művészettel szemben banauszosz [alantas], a modernség valamennyi formájával szemben pedig kontráriusan kizárt beállítódásra utal”.<sup>466</sup> Voltak ugyan olyan gondolkodók, akik megkísérelték visszaállítani az elveszni látszó egységet (például Schiller és Marx), de az élvezet jogának helyreállítását csak a jövő utópisztikus társadalmában látták lehetségesnek. Ezek azonban hamvába holt kísérletek maradtak.

„Míg az élvezet előbb a világ birtokbavételének és az önmegerősítésnek módozataként, majd történetfilozófiai és pszichoanalitikai fogalomként a művészetrel való foglalkozást igazolta, addig ma csak a mindenfajta élvezetet elvető [...] esztétikai tapasztalatot tekintik természetesnek”<sup>467</sup> – kesereg Jauss. Leginkább az általa egyébként nagyra becsült Theodor Adorno képviselte ezt a felfogást, írja, aki szerint a műalkotásban csak a nyárspolgár keres élvezetet, kiszolgáltatva magát ezzel napjaink elnyomó kultúriparának.

Nem mindenkinél ilyen egyértelmű azonban az összefüggés. Például, írja Jauss, az ő törekvésétől „teljesen függetlenül Roland Barthes is lándzsát tört az esztétikai élvezet mellett a *Le plaisir du texte* [A szöveg öröme] (1973) című munkájában. Azzal a páni-deologikus gyanúval fordult szembe, mely szerint minden esztétikai gyönyör voltaképpen nem más, mint a mindenkori uralkodó osztály eszköze.”<sup>468</sup> Bevezeti az afirmatív élvezet és a negatív esztétika dichotom kategóriákat, és az olvasóra bizza, hogy részt vesz-e „a kultúra legmélyebb hedonizmusában”, vagy elutasítja azt. Ezenközben azonban „az olvasó és a szöveg közötti dialógust teljes mértékben tagadja, és ezzel [...] az olvasónak mindössze passzív, tisztán befogadó szerep marad, így az imagináló, kipróbáló és jelentésteremtő tevékenysége mint élvezeti forrás eltűnik”.<sup>469</sup> Ez azzal jár, hogy megerősítést nyer a szöveg objektivitása, már-már féltis jellege, így aztán az igazi nagy öröm nála „a kontemplatív filológus újrafelfedezett érosza és háborítatlan rezervátuma”.<sup>470</sup>

Am ha van is esztétikai élvezet, akkor is fel kell tenni a kérdést, hangsúlyozza Jauss, hogy vajon miben áll „az esztétikai élvezet és az egyszerű élvezet” különbsége.<sup>471</sup> Mondjuk, egy szép vers és egy finom étel élvezésének a különbsége. Elsősorban abban, választolja meg a kérdést, hogy az esztétikai élvezet valamilyen tudatosságot, *tudatos eltávolító* állásfoglalást tartalmaz szemben azzal, amit Kant óta ismételtünk, vagyis az érdeknélküli tetszéssel. „Az esztétikai beállítódás [...] nem az eltávolított tárgy érdek nélküli szemlélését jelenti, hiszen az élvező szemlélő a tárgyat imaginárius objektumként alkotja meg, mint a játékvilágot, amelybe játékosként lép be. A távolságtéremtés aktusa az esztétikai tapasztalatban a képzelő tudat aktusa is egyben, ahogy azt az imaginárius sartré-i fenomenológiai analízise is megmutatta.”<sup>472</sup> Ez azért is fontos tény a számunkra,

<sup>466</sup> Jauss (1999b): i. m. 163–164.

<sup>467</sup> Jauss (1999b): i. m. 165.

<sup>468</sup> Jauss (1999b): i. m. 167.

<sup>469</sup> Jauss (1999b): i. m. 168.

<sup>470</sup> Jauss (1999b): i. m. 168.

<sup>471</sup> Jauss (1999b): i. m. 169

<sup>472</sup> Jauss (1999b): i. m. 170.

mert a teoretikus beállítódás szintén eltávolítással jár. De vajon hogyan képes (esztétikai) élvezetet nyújtani az, amit közvetlenül nem érzékelünk, amit eltávolítottunk magunktól? Jauss válasza az, hogy itt dialektikus viszony van. Merthogy „az esztétikai tárgyhoz való élvező viszonyulásban [...] szubjektum és objektum váltakozó játékaról beszélhetünk”.<sup>473</sup> Az ember ugyanis élvezni képes azt, véli Jauss, ahogyan egy esztétikai tárgyat viszonylag szabadon kezelhet, egyre jobban megismerhet, s ezáltal alakíthat is. Mindezt úgy teheti meg, hogy „ebben a tevékenységében mindennapi egzisztenciájától mentesnek, mentesültnek” érezheti magát.<sup>474</sup>

Végezetül Jauss Sigmund Freud felfogását elemzi röviden, aki egyrészt „többször olyan összefüggésben tárgyalja az esztétikai élvezetet, amely más élvezetet az önélvezettel közvetíti”.<sup>475</sup> Másrészt az esztétikai élvezetet összefüggésbe hozza „az elfelejtett tapasztalat és az elveszett idő boldogító felismerése” közötti kapcsolattal.<sup>476</sup> Például a színházi néző vagy a regényolvasó nagyként gondolhat magára, sőt átadhatja magát elnyomott indulatainak, hiszen élvezete esztétikai illúzió csupán, amelynek folyamatában más cselekszik helyette, s ez mégiscsak játék, amelyben saját biztonsága és egzisztenciája nem forog veszélyben. „Ily módon az identifikálódásból fakadó esztétikai élvezet lehetővé tesz olyan idegen tapasztalatokat, amelyekre a mindennapi valóságban a »misero« [szerencsétlen ember] képtelennek tartaná magát.”<sup>477</sup> Freud felfogását Jauss nagyra értékeli. „Mindeddig kiaknázatlan előnye Freud esztétikájának, hogy lehetővé teszi az esztétikai tapasztalat produktív és receptív teljesítményének az esztétikai élvezet egyik olyan fogalmából való kibontását, amely mindkettőjük alapjául szolgál, és amely a Freud elméletéből hiányzó interszjektív szempont irányába könnyen kiegészíthető.”<sup>478</sup>

Ezzel előttünk áll Jauss felfogásának három kulcskategóriája, amely a *megcsinálás*, *befogadás* és a *kommunikálás* tevékenységéhez kapcsolódik: poiészisz, aiszthészisz, katharszisz. Ezek a görög eredetű fogalmak Jaussnál arra szolgálnak, hogy az ignorálások és a töredékes megoldások után esztétikailag újra tudja gondolni az öröm és az élvezet műalkotásokban való megjelenését. Méghozzá olyan módon, hogy az átfogja a mű egészét a művet olvasó emberrel együtt, s ezáltal mi is fel tudjuk tenni a saját kérdésünket: *vajon lehetséges-e teoretikusan elgondolni örömelvű társadalomtudományt?* Úgy gondolom, hogy igen, itt azonban csak arra vállalkozom, hogy Jauss kategóriáihoz kapcsolódva megpróbáljak néhány megjegyzést fűzni a felmerült kérdésekhez.

Először is (1) „*poieszisz*nek nevezhetjük a »poietikus tudás« arisztotelészi értelmében a saját létrehozott mű élvezetét, amit Augustinus Istennek tartott fenn, és később a reneszánsztól fogva egyre inkább, az autonóm művészet ismertető jegyévé vált”.<sup>479</sup> Jauss itt Hegel esztétikai előadásaira hivatkozik, amelyekben Hegel a művészetet úgy határozta

<sup>473</sup> Jauss (1999b): i. m. 171.

<sup>474</sup> Jauss (1999b): i. m. 171.

<sup>475</sup> Jauss (1999b): i. m. 173.

<sup>476</sup> Jauss (1999b): i. m. 174.

<sup>477</sup> Jauss (1999b): i. m. 173.

<sup>478</sup> Jauss (1999b): i. m. 174.

<sup>479</sup> Jauss (1999b): i. m. 174.

meg, „miszerint az ember világban való otthonossága és otthonléte iránti szükségletét a művészet létrehozásával elégíti ki úgy, hogy megszünteti a külvilág merev idegenségét, a világot saját művévé változtatja”.<sup>480</sup> Ez azonban nemcsak kedvére van, tehát örömet leli abban, amit tesz, hanem „ebben a tevékenységben olyan tudásra tesz szert, amely különbözik mind a tudomány fogalmi ismereteitől, mind az önmagát reprodukáló kézművesség haszonelvűség által megkötött gyakorlatától”.<sup>481</sup>

Jauss fogalomértelmezésében tetten érhetjük a poétika szó eredeti jelentését, amely szerint a poétika nem egyszerűen költészetet vagy költészettant jelent, hanem teremtő, alkotó, alakító tevékenységet. Az azonosságok nyilvánvalóak. A tudományos tevékenység nem kevésbé alkotó-alakító tevékenység, mint a műalkotások létrehozása, s ennek objektivációi is a világ otthonosságát, számunkra valóságát szolgálják. Ebből a szempontból tehát nincs különbség művészet és tudomány között, ezért jó okkal vonatkoztatjuk a *poiésziszt* a tudományra is, és ennek megfelelően beszélhetünk poétikai társadalomtudományról, amagy *társadalompoétikáról*. S ha a művészi alkotómunka örömet és élvezetet tud okozni, erre a tudományos kutatás és a tudományírás is képes, még ha az öröm egyik esetben sem folyamatos eufóriát jelent. A művész, a tudós, a filozófus, az államférfi tevékenysége az emberben rejlő cselekvési lehetőségek kiteljesítése, ami egyben világunk emberibbé tétele is, mondhatni ennek ők a reprezentánsai, „csúcsmunkásai”. S ha tőlük megtagadnánk azt, hogy ebben örömet lelhetik, akkor elvileg az egész emberi nemet örömtelen robotmunkára kényszerítenénk. Inkább arra kell törekedni, mint tették ezt a nagy utópiák szerzői, hogy az „örömelv” minél több ember életének legyen a része.

Jauss azonban azt is megpendíti, hogy a műalkotások létrehozása és recepciója során az ember olyan *tudás* birtokába jut, amit nem tud megszerezni a tudomány fogalmi révén vagy a hasznos tárgyak megalkotása során. Bátran idevehetjük még a misztikus-vallási tapasztalatot és az interszjektív módon megszerezhető társas tudást is. Mindez azt jelzi, hogy az ember különböző tevékenységi módjai különböző tudástípussal járnak együtt. Ezek között nyilvánvalóan van kapcsolat és interferencia, de nem helyettesítik egymást, és közülük egyik sem tarthat jogot kizárólagos képviselőre, még ha „munkásai” és hívei hajlamosak is efféle kizárólagosságra. Jauss jó okkal hivatkozik arra, hogy a műalkotásokban is tudás van, mégpedig mással nem helyettesíthető specifikus tudás, amely más módon áll elő és másmilyen, mint a tiszta fogalmiságot ambicionáló instanciák. Éppen erről szól Jauss következő kategóriája.

Másodszor (2) „*aiszttheszisz*nek nevezhetjük a megismerő látás és a látó újrafelismerés esztétikai élvezetét [...]; ezt a gyönyört az arisztotelészi *Poétikában* nem kizárólag az *aiszttheszisz* szó jellemzi ugyan, ám az érzéki percepció és tapasztalás révén szerzett ismeretre utaló” alapjelentéssel bír. „Az *aiszttheszisz*, mint receptív esztétikai alaptapasztalat, megfelel a művészet »tiszta láthatóságként« való különböző meghatározásainak, amelyek az esztétikai tárgy élvező befogadását felfokozott, fogalmaktól megszabadított, vagy megújult látásának [...], röviden »komplex észleléspregnanciának« tekintik.” Ennek

<sup>480</sup> Jauss (1999b): i. m. 174.

<sup>481</sup> Jauss (1999b): i. m. 174–175.

következtében és ilyen módon „az érzéki megismerés jogosságát tételezik a fogalmi ismeretek elsőbbségével szemben”.<sup>482</sup> Vagyis Jauss szerint a műalkotásoknak létezik olyan megismerő látása, élvező befogadása, amely nem a fogalmi, hanem az érzéki ismeretekre épül, mondhatni, a jelenlét átélésére, ahogyan ezt például Hans Ulrich Gumbrecht is leírta.

Láthatóan itt nem kizárásról, hanem elsődlegességről van szó, vagyis arról, hogy „a fogalmi ismeretek elsőbbségével szemben” a műalkotások esetében mindenképpen jogos „az érzéki percepció és a tapasztalás révén szerzett” ismeret elismerése, sőt itt leginkább erről van szó. Legyen a mű irodalmi alkotás, zenei darab, képzőművészeti tárgy, fotó, film, színdarab vagy tánc, az ember minden esetben érzéki anyagokból létrehozott érzéki valóságdarabbal szembesül, még a szóalkotások esetében is, amihez az elsődleges viszonyulás – megismerési szándék esetében mindenképpen – az *érzéki befogadás*. Ilyen szempontból a műalkotás nem különbözik az általában vett természeti, emberi valóság érzéki észlelésétől. Már csak azért sem, mert minden műalkotás újraalkotott érzéki valóság.

A kérdés csak az, hogy lehetséges-e ez a látás, mint „fogalmaktól megszabadított”, érzéken tiszta láthatóság. Úgy vélem, nem lehetséges. A valóságdarabok észlelő befogadása és esetleges élvezete – legyenek ezek a valóságdarabok maguktól adódóak vagy létrehozottak – nem tagadja, hanem inkább involválja a fogalmi ismereteket. A problémát itt nem is az okozza, hogy ezt elismerjük, vagy sem, hanem az, hogy lehetséges-e egyáltalán örömmel gondolkodni, élvezni a fogalmi műveletek eleganciáját, következetességét, s ha igen, akkor ez a lehetőség milyen mértékben tekinthető általánosnak. Hogy ez lehetséges, arról például a matematikusok sokat szoktak mesélni, de az sem rendkívüli esemény, hogy bárki kutató élvezettel gondolkodik el fontos logikai összefüggésen, de még egy gyerek is örül, ha kikövetkeztet valamit. Mondhatjuk tehát, hogy nemcsak az érzéki felismerés, hanem az *észhasználat is lehet örömforrás*. Ezért aztán csak az összefonódás módja és mértéke a kérdés. Megfordítva az érvelést, sokat árt a tudománynak, ha azt valami szörnyen aszketikus, érzelem- és érzékiségmentes, kvázi gépi tevékenységnek gondoljuk el, sőt ilyen módon műveljük. A társadalomtudományoknak mindenképpen ártalmára van, különösképpen a tanításuknak, az efféle „tisztá absztrakciók”, a konkrét realitást mellőző „átfogó fogalmak” és „egyetemesen érvényes” definíciók kidolgozása és használata. Ez tényleg nem öröm senkinek, inkább öncélú észhasználat, „fogalmi onánia”.

Harmadszor (3) „*katharszisz*nak [...] a beszéd vagy költemény által a befogadóban keltett saját affektusok azon élvezetét nevezhetjük, amely egyaránt vezet a hallgató és a néző meggyőződésének megváltoztatásához, illetve indulataitól, szenvedélyeitől való megszabaduláshoz”. Nyilvánvaló tehát, hogy a katharszisz *kommunikatív* esztétikai tapasztalatként összhangban van azzal a ténnyel, hogy „a művészetek gyakorlatilag szolgálják a cselekvési formák közvetítésének, bevezetésének, szentesítésének társadalmi funkcióját”. Továbbá azzal, hogy „az autonóm művészet, ideális rendeltetésének megfelelően

<sup>482</sup> Jauss (1999b): i. m. 175.

eloldozza a szemlélt mindennapjainak gyakorlati érdekeitől és bonyodalmaiktól, ezáltal biztosítva ítéletének más élvezetekben megvalósuló [...] szabadságát”.<sup>483</sup>

A katarzis szó megtisztulást és megrendülést jelent, s elég jól kifejezi azt a tényt, hogy a műalkotásokkal való szembesülés során áthangolódhatnak az emberek érzelmi és gondolatai, sőt a magatartásuk is megváltozhat. Láttuk a fejezet korábbi részében, hogy a műalkotások azért képesek ezt megtenni, mert meg nem valósított lehetőségeinkkel szembesítenek bennünket, mégpedig konkrét, érzéki, bár imaginárius emberi valóságként jelenítve meg ezeket a lehetőségeket. Ráadásul ezeket a lehetőségeket előlegezett cselekvésként éljük át egy-egy műalkotást megismerve, vagyis képzeletben, ezért szabadon, mint Jauss is írja. Ha egyáltalán lehetséges a műalkotásoknak érzelmi dimenziója, akkor ez éppen a katharszis nyomán jelentkezik és tárul fel, amiben összefonódik érzékiség és fogalmiság, megismerés és cselekvés.

Jó okkal úgy vélem, hogy nem tagadhatjuk meg a katarzist a tudományos munkákkal való szembesüléstől sem. Itt azonban már mindenképpen differenciálni szükséges az olvasók, az értelmezők, az ismerkedők között, ami egyben jelzi a munkákkal való kommunikációs aktusok különböző szintjeit és milyenségét is. Jauss beszél például *kulináris* olvasóról, aki nem szereti a nehézségeket és konfliktusokat, ezért olyan munkákat olvas, amelyeket minden nehézség nélkül tud „fogyasztani”, amelyek nem kihasználatlan lehetőségeivel szembesítik, hanem megerősítik abban, ahogyan gondolkodik, érez és él. A tudományos munkákkal és teljesítményekkel való szembesülésnek is van minimum két szintje, amely szintek az *ismeret* és *tudás* különbségén alapulnak. Az ismereteink mindig egy meglévő tudás szemléleti keretébe illeszkednek. Ilyen például az a széles körben elfogadott tudás, hogy társadalmi valóságunk alapszerkezete poláris ellentétekből áll: lét-nemlét, fent-lent, jó-rossz, igaz-hamis, barát-ellenség, diktatúra-demokrácia stb. Nagy öröm számunkra, ha ezt a sémát új és új információkkal tudjuk feltölteni, s az talán még nagyobb öröm, ha mások; barátok, tanárok, munkatársak, polgártársak, politikusok is ezt teszik és így gondolkodnak. Ezt akár érzéki tudománynak is nevezhetjük, ahol is a fogalmak elsősorban megneveznek, osztályoznak, általunk evidensnek gondolt összefüggéseket prezentálnak.

Van azonban a tudománynak olyan szintje is, amelynek művelése során a tudós kutató nem az evidenciák „listázásával” és „bonyolításával” foglalkozik, hanem – túl a közvetlenül érzékelhető tényeken – megpróbálja a társadalmi valóságot mind térben, mind időben kiterjesztetten megragadni és leírni, lehetőleg a maga összetettségében. Ez azonban már újfajta tudást jelent, amit sokan fel sem fognak vagy nem fogadnak szívesen, különösen azok nem, akiknek a pozíciója és jövedelme a régi tudáson alapul. Ha, folytatva az előbbi példát, a kétosztatú valóságot megpróbáljuk minimum három részre venni, akkor máris nagy a zavar, hiszen a *lehetőség lét* és a *valószínűleg igaz* állítás fogalma szétveti a megszokott kereteket, ezáltal azonban mind a tudomány, mind a művészet új utakra indul el. Ismét a kérdés: vajon megtagadhatjuk-e ennek örömteli fel-fogását azoktól, akik erre képesek? Kétségtelenül differenciált tehát az élvezet s az öröm

<sup>483</sup> Jauss (1999b): i. m. 175.

művészeti és tudományos forrása, ennek megfelelően ezek recepciója is eltérő. Jauss ezt illusztrálандó Goethe egy 1819-ben írt leveléből idéz: „Háromfajta olvasó van: egy, aki ítélet nélkül élvez, egy harmadik, aki élvezés helyett ítél, s a középső, aki élvezve ítél és ítélve élvez: tulajdonképpen ő reprodukálja újra a műalkotást.”<sup>484</sup> Ugyanezt mondhatjuk el a tudományos munkák kapcsán is.

<sup>484</sup> Jauss (1999b): i. m. 177.

Vákát



## VIII. fejezet

### Wolfgang Iser: Az interaktív olvasás

#### 1. A mű dialogikus értelmezésének lehetősége

Wolfgang Iser írja az olvasói hatáselmélet alapjainak kidolgozását tartalmazó *Az olvasás aktusa* című könyve előszavában: munkája „hatáselmélet és nem recepcióelmélet”. A hatás létrejöttét pedig *kommunikációnak*, vagyis verbális interakciónak tekinti, nem pedig valamilyen érzéki benyomás vagy szöveg intellektuális feldolgozásának. Iser olvasáselmélete ezért is annak a vizsgálata, hogy a szövegek révén miféle kommunikáció zajlik az író és az olvasó között, azaz mi a *viszonya* a mű szövegének és az olvasó szövegének. Ez a kérdésfelvetés egyszerre az irodalmi szöveg státuszának az átértelmezése, valamint mű és olvasó viszonyának az újragondolása. Ami az irodalmi szöveget illeti, ezzel kapcsolatban Iser azt hangsúlyozza, hogy az egyszerűen vagy bonyolultan tükröző, az érzékelt valóságot vagy annak struktúráját ábrázoló felfogásokkal ellentétben egy irodalmi szöveg nem pusztán a valóság művészi „igaz tükré”, hanem a lehetőségeket kibontó és megmutató *alkotás*, nem dokumentum tehát. „Egy szöveg – bármely formáját vesszük is – nem valaminek a megértésére szolgáló dokumentum, hanem egy korábban már megformált realitás újraformálása, ami által létrejön valami, ami korábban nem létezett.”<sup>485</sup>

A hatást középpontba állító olvasáselmélet egyben a mű és olvasója viszonyának is új megközelítése. A recepcióelmélet vagy befogadáselmélet, mint tette ezt Jauss, már vizsgálta ezt a problémát, de másként. Mint Iser írja: „a recepcióelmélet egy történetileg tekintve jól kidolgozható olvasóval foglalkozott, akinek a reakciója révén valamiféle irodalomfeletti tapasztalat lett mozgósítva”. Iser szerint ez a szemlélete a hagyományos irodalomfelfogásnak is, amelynek képviselői az irodalmi alkotások létrejöttét és sajátosságait az író személyéből és a fennálló történeti-társadalmi körülményeiből igyekeztek levezetni. Annyi a különbség, hogy ez a mű létrehozása szempontjából tekint a műre, a recepcióelmélet viszont a befogás szempontjából, ám – ahogy Iser írja – *mindig a szövegen túlról*. Az olvasáselmélet annyiban a strukturalista irodalomtudomány folytatója is, hogy „visszatérés a szöveghez”,<sup>486</sup> de nem az önmagában vett szövegstruktúrához. Két szöveg interakcióját, kommunikációját vizsgálja, vagyis *kilép* az olvasóhoz, ami radikális újításnak számít.

Wolfgang Iser olvasáselméletének középpontja a szöveg befogadása. Ennek három alkotóelemét fogjuk megvizsgálni ebben és a következő fejezetekben Iser egy-egy könyvére építve az elemzésünket. *Az olvasás aktusa* (1976) című Iser-könyv alaptétele

<sup>485</sup> Wolfgang Iser: *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*. München, Wilhelm Fink, 1976. 8.

<sup>486</sup> Iser (1976): i. m. 8.

szerint az ember értelmezői tevékenysége nem egyszeri befogadói tett, hanem *interaktív tevékenység*, folyamatos párbeszéd a művel, ami azért lehetséges, mert minden szöveg – a kanonikus irodalmi alkotás is – nyitott az értelmezésre, vagyis áthatja valamilyen *hiány*, amit az olvasó tud csak ideiglenesen kitölteni. *A fiktív és imaginárius* (1991) a képzelet szerepének a vizsgálata, amely a közhiedelemmel ellentétben – fejtegeti Iser – meghatározó szerepet játszik mind az irodalmi szövegek létrejöttében és interaktív befogadásában, mind a társadalmi valóság alakításában. És végül *Az értelmezés világa* (2000) című Iser-könyv a hermeneutikai szemlélet általános vizsgálata, amely elemzés arra konkludál, hogy a változó szerepű értelmezői olvasás egyszerre a szöveg és a realitás értelmezése, egyben ezek formálása, létrehozása is.

Az irodalmi szövegekből, írja Iser *Az olvasás aktusában*, „hiányzik a szituációra való vonatkoztatás, amelyet viszont a magasan definiált beszédaktus-modell a nyelvi cselekvés sikere érdekében feltételez”.<sup>487</sup> Jellemző vonása ez a tudományos munkának is, hiszen ezek is elvonatkoztatnak a megírásuk körülményeitől. Sem az irodalmi alkotás, sem a tudományos dolgozat nem egy köznapi párbeszéd része; mindkettő olyan nyelvi habitust képvisel, amelynek képviselője igyekszik eltekinteni a létrehozás körülményeitől és az alkotó személyétől. Bár implicite ezek is benne vannak a művekben, de nem az számít, hanem az, amit a szövegek meg- és felmutatnak. Ezek a „mutatások” azonban túl általánosak ahhoz, hogy köthetőek lennének egy-egy konkrét szituációhoz. Beszélgetni természetesen szoktak az írók és a tudósok is, egymással is, és olvasóikkal is, de ezek többnyire az alkotások távoli hátterét adják, nem pedig maguknak a műveknek a létrehozásához tartoznak, kivéve a teammunkában írt tudományos dolgozatokat. A beszédhelyzet hiánya azonban nem hiúsítja meg sem a művészi, sem a tudományos munkák létrejöttét, leginkább rávilágít sajátos természetükre, ezzel együtt arra is, hogy miként képesek *mégis* párbeszédre és kommunikációra.

Ehhez Iser először is Ernst Cassirer meglátására hivatkozik, aki *A szimbolikus formák filozófiája* című művében a fogalmak jellemző beállítódását vizsgálva azt írja, hogy egy fogalom – a direkt érzékeléstől eltérően – objektumát a távolba, egy bizonyos fajtájú ideális distanciába helyezi, hogy egyáltalán képes legyen nézőpontjába azt belefoglalni. Mintegy feloldja a jelenlétet (Präsenz), hogy eljusson a képviselőhöz (Repräsentation). Ugyanis, és ezt már Iser írja, „közvetlen érzékelés éppúgy nincs, mint ahogy közvetlen megismerés sincs”. Banalitás és közhely, hogy egy fogalom nem azonos azzal az objektummal, amire vonatkozik, amit nyelvileg reprezentál. Csakhogy ennek egy fontos következménye már korántsem ennyire magától értetődő. „A szimbólumok éppen azért lesznek az adott világ megragadására szolgáló konstituáló feltételek, hogy az adott dolgoknak sem a tulajdonságait, sem a jellemzőit nem testesítik meg, mivel csakis ezzel a másféleséggel lehet birtokba venni az empirikus világot. A megragadás nem olyan tulajdonság, ami magukhoz a dolgokhoz kapcsolódik.”<sup>488</sup> A fogalom – mint a szimbólum

<sup>487</sup> Iser (1976): i. m. 104.

<sup>488</sup> Wolfgang Iser: Az irodalom funkciótörténeti szövegmodellje. Ford. Kajtár Mária. *Helikon Világirodalmi Figyelő*, 26. (1980), 1–2. 43.

alkalmazásának egyik esete – nem azért teszi lehetővé számunkra a megismerést, mert azonos azzal a dologgal, amire vonatkoztatjuk, hanem pont fordítva van, azért alkalmas erre, mert *nem azonos* vele. Ez a fogalmak rendszerére, a mondatokra és a szövegekre, továbbá a mindennapi, a művészi és a tudományos megnyilatkozásokra is vonatkozik.

Kérdés, hogy mit reprezentál (helyettesít és képvisel) a szó és a fogalom, és esetleg más szimbolikus forma, ha egyszer nem közvetlenül vonatkozik az előzetesen adott empirikus objektumokra. Ha a szavakat és a fogalmakat, írja Iser, „nem lehet egy adott dolog jelenlétére vonatkoztatni, akkor csakis magára a beszédre vonatkozhat”. Én ezt igen fontos megállapításnak gondolom. Ez az a pont ugyanis, ahol belép az elemzésbe *a nem-adott dolgok nyoma az adottban*, amit nem önmagában az adott dolog mutat fel, mert az önmagában vett valóság erre nem képes, hanem a szimbólum, a beszéd, a szöveg, vagyis a különböző értelmi formák és módok. Vagy ahogyan Iser írja, ezek mutatják fel azt, hogy „miként jöhet létre az, ami elgondolható”.<sup>489</sup> Hozzátenném: és azt is, ami egyáltalán *megtehető*, és amiről kommunikálni vagyunk képesek.

A magára a beszédre való vonatkozás azonban nemcsak azt nem jelenti, hogy az írás és a beszéd az adott dolgok szimbolikus-nyelvi másolása lenne csupán, pusztán eszmei tükrözés tehát, hanem azt jelenti, hogy *a nyelv képes saját szabályai szerint önmagát megszervezni*, hogy a gondolkodásnak törvényszerűségei vannak, amelyek nem vezethetők le a rajta kívüli valóságból. Ez a tény jelöli ki az irodalmi, de minden más szöveg helyét is a társadalomban. Ez egyáltalán nem a tükrözés és a trükközés, a pontos ábrázolás és az önélvező fantáziálás nyelvi valósága, hanem, mint Iser írja, ezek a szövegek „sokkal inkább az elképzelés és az érzékelés feltételeit képezik le, és így a jel által vélt objektum konstituálása válik lehetővé”. Vagyis az ábrázolt tárgyat „ők hozzák először létre”.<sup>490</sup> Elemeiben ott van természetesen a rajta kívüli valóság, de a kiválasztás és a kombináció új, nyelvi formált valóságot eredményez. És nemcsak a művész, hanem a tudós is új valóságot alkot, tudomány esetében még a szimpla osztályozás és regisztráció is ilyen.

Iser az irodalmi alkotások esetében azt hangsúlyozza, hogy ezek önszerveződő szövegként olyan jelrendszerek, „amelyek nem annyira a jelek jelölésére szolgálnak, mint inkább a jelek által létrehozottaknak adnak instrukciókat”. Példája ehhez Fielding *Tom Jones* című regényéből az a leírás, amelyben „Allworthy kezdetben mint a tökéletes ember jelenik meg, és az író egy képmutatóval, Bilfil kapitánnyal állítja szembe, és Bilfil képmutató vallásosságának Allworthy be is dől”. Csakhogy ezek a leírások „nem kizárólag arra szolgálnak, hogy a tökéletességet bemutassák. Inkább instrukciók az olvasó számára, hogy olyan szignifikáns alakuljon ki, ami nem a tökéletesség tulajdonságát mutatja, hanem éppen e tökéletesség alapvető hiányát.” Vagyis a regény vonatkozó részletei „nem az általuk denotált tökéletességet jelölik, hanem az elképzelés azon feltételeit, amelyekről ez a tökéletesség elvárható”.<sup>491</sup>

<sup>489</sup> Iser (1980): i. m. 44.

<sup>490</sup> Iser (1980): i. m. 45.

<sup>491</sup> Iser (1980): i. m. 45.

Ilyen módon teremődik meg az olvasóban annak a képze, hogy mi is lenne „a tökéletes ember”. Az író nem listát közöl erről a csodalényről, hanem egy képmutató ábrázolásával, aki magát tökéletesnek hiszi, arra ösztönzi az olvasóját, hogy folytasson párbeszédet a művel, azaz gondolkodjon a tökéletességről. Mint Iser írja, kijelöli ezzel kapcsolatban „az elképzelhetőség feltételeit”. Ugyanis „csak úgy lehet valamit megjeleníteni, hogy a jelek arra nézve, amit denotálnak, valamit éppen ki is hagynak”. Tudható, hogy Ferdinand de Saussure szerint is egy jel jelentése az, amit kizár magából. Egy szövegben egyenértékűen fontos az, amiről nem szól, mint amiről szól. Az irodalmi szövegre nézve ebből az következik, hogy ezt „elsősorban kommunikációnak kell tekinteni; az olvasást pedig alapvetően dialogikus viszonyoknak”.<sup>492</sup> Így van ez a tudományos szövegek esetében is. Egyrészt ezekben is van szelekció és kombináció, tehát nem szólnak „mindenről”, hanem arról, amit a szerző fontosnak tart, és ahogyan megfelelőnek tartja szólni a dolgot tárgyáról. Másrészt pedig ezeknek is van olvasója és értelmezője, akit a kihagyások és a hiányok, netalán a tévedések legalább annyira ösztönöznek, mint a szerzői mondanó pontos megértése.

Nem mondhatjuk tehát, hogy egy művészi és tudományos alkotás a rajta kívüli valóság kimerítően pontos megfelelője. Ez elvi lehetetlenség. Mindig csak valamilyen szempont szerint, valamilyen vonatkozásban szólnak ezek a munkák a valóságról, más vonatkozásokban viszont nem. Továbbá: „Amennyire kevésbé ábrázolja a szöveg a realitás homológ megfelelőjét, éppen oly kevésbé áll homológ kapcsolatban lehetséges olvasója érték- és diszpozíciórepertoárjával.”<sup>493</sup> Ennek következtében kódolt bennük a kontingencia, vagyis az, hogy *másként is lehetséges lenne* az adott szöveg és ábrázolás, mint ahogyan éppen van, és annak megértése is lehetne más módon, mint ahogyan valaki ezt értelmezi. Vágyakozni lehet a jelek és szövegek teljesen egyértelmű, semmivel ki nem egészíthető jelentéseire, de elérni lehetetlen. Iser hangsúlyozza, hogy felesleges ezt a tényt fájdalmasan megélni és belőle pesszimiztikus következtetéseket levonni. Pont fordítva érdemes gondolkodnunk: ez az alapja mindenféle kommunikatív interakciónak, vagyis „éppen ezek a kontingens tényezők indítják el a szöveg és az olvasó közötti interakciót”.<sup>494</sup> Pontosabban és konkrétan: „a kommunikációt és a dialógust a kontingens leépítése élteti”, vagyis a lehetőségek szűkítése, miközben a szűkítés soha nem lehet végérvényes, hiszen minden ilyen akcióval egyidejűleg új lehetőségek nyílnak meg. „Ezt azért szükséges hangsúlyozni, mert a kommunikáció sikerét gyakran úgy írják le, mintha csak valamiféle begyakorolt folyamatról lenne szó, amelynek mindig magasan definiált kulturális és szociális kódokon át kellene végbemenni.”<sup>495</sup>

Az olvasói értelmezésnek, avagy a szöveggel folytatott kommunikációnak viszont éppen az a jellemzője, hogy a műhöz hasonlóan nyitott (is), tehát több irányban haladhat. Tapasztalhatjuk, hogy különböző olvasók különböző értelmezéseket adnak egy

<sup>492</sup> Iser (1980): i. m. 45.

<sup>493</sup> Iser (1980): i. m. 45.

<sup>494</sup> Iser (1980): i. m. 46.

<sup>495</sup> Iser (1980): i. m. 46.

szövegnek, miközben megmaradnak ugyanannak a műnek a gondolati keretei között. Ennek a kiegészítő továbbgondolásnak természetesen vannak szabályai, de ezekből nem vezethető le egy-egy konkrét olvasói értelmezés, legfeljebb a kereteit és a határait jelölhetik ki. Vagy ahogyan Iser írja: „a szöveg és az olvasó között olyan dinamikus kapcsolat áll fenn, amely nem adott előzőleg, hanem az olvasási folyamatban mint a szöveg megértetésének feltétele jelenik meg”.<sup>496</sup> Magában az olvasói-értelmezői folyamatban dől el, hogy ki hogyan értelmez és ért meg egy-egy szöveget: ezért is ez a sokféleség. Ne higgyük, hogy ez csak az irodalmi szövegek esetében van így, a tudományban is ez a helyzet. A tudománytörténet tele van a fontos felfedezések és a jelentős munkák sokféle értelmezésével, sőt leegyszerűsítő félreértelmezésével, de a tudományok egyetemi oktatása során is sűrűn megtapasztalható mindez. Aki valaha is vizsgáztatott már, pontosan tudja, miről van szó. Például egy praktikumra kihegyezett gondolkodású diák fenti fejtegetésünket esetleg így foglalja össze: mivel egyetlen művek sincs egyértelmű és pontos jelentése, bárki bármivel kapcsolatban bármit mondhat róla, értelmezése érvényes lesz.

Egy efféle állítás természetesen szintiszta paródia, hiszen a művészeti és tudományos munkák nyitottsága és szabad értelmezési lehetősége nem jelent sem önkényes olvasatot, sem kötetlen kommunikációt. Az értelmező ugyanis elég jól tudja, hogy mit beszél. Túl azon, hogy mind maga, mind mások számára érthetően kell megszólalnia, olvasói értelmezésében folyamatosak a *visszajelzések*. Vagyis, írja Iser, „a szöveg és az olvasó viszonya az önmaga által irányított rendszer modellje szerint funkcionál”, azaz az értelmező ember reagál saját korábbi mondataira, állításaira, esetleg mások állításaira. Ráadásul ez a „visszacsatolás” még a szöveg alkotóját is eléri, hiszen az értelmezések hozzá is eljutnak, őt is megérintik, túl azon, hogy munkájába – akár öntudatlanul is – beszámítja azt a közeget, amelyben ő és olvasója él. Ez az érintettek által formált dinamikus szituáció pedig azt jelenti, hogy „a visszajelentési effektusban állandóan kiegészítések következnek be”. Az értelmezések lehetséges sokféleségét korrigálják a visszajelentési vagy visszacsatolási effektusok, aminek következtében megvan annak a lehetősége, hogy „egy nagyobb integratív megértetési teljesítményt lehessen létrehozni”.<sup>497</sup>

Ez azonban már minőségi változás, írja Iser, hiszen a dialogikus visszacsatolások, a kölcsönös reagálások nyomán az individuális olvasásokból és olvasatokból egymáshoz hasonló megértések, ezáltal közösen elfogadott társadalmi realitások jöhetnek létre. Ezt a lehetséges közös olvasatot Iser a „valóság paradoxona” névvel illeti.<sup>498</sup> Paradox ez a benyomás azért, véli, mert „a szöveg sem az előzőleg adott valóságot nem denotálja, sem lehetséges olvasójának diszpozíciórepertoárját nem képezi le. Következésképpen sem a szövegre nem vonatkozik, sem az olvasó számára előzőleg közös kulturális kódra”, ám ennek ellenére képes „a realitás benyomását kelteni”.<sup>499</sup> Vajon mi rejtőzik e mögött

<sup>496</sup> Iser (1980): i. m. 47.

<sup>497</sup> Iser (1980): i. m. 47.

<sup>498</sup> Iser (1980): i. m. 47.

<sup>499</sup> Iser (1980): i. m. 47.

a paradoxon mögött? – teszi fel a kérdést Iser. Hogyan jöhet létre egyáltalán egy olyan valóság, amely az értelmezések előtt nem is létezett, legfeljebb nyomokban? Válasza az, hogy az emberi-társadalmi valóság nem egymástól külön lévő egységek létezése, de nem is valami homológ egység, hanem *egyik entitásnak a másikba való átmenete, átlépése*. Ezeket az átmenéseket általában eseményeknek nevezik. Lehet ezeket egymástól elválasztani és rögzíteni, de minden ilyen lehatárolás korábbi és átfogóbb egységek részeként értelmezhető csak. Vagyis minden társadalmi entitás, dolog vagy esemény „egy vonatkoztatási sokféleség »gyűjtőlencséje«”.<sup>500</sup>

A sokféleség összegyűjtése viszont „a realitást mint realizálása folyamatát artikulálja”. Ezáltal létrejön valami, ami addig nem volt, hiszen „a realizálás [...] valóság-kijelentés”. Ennek megfelelően az interaktív olvasás „a szöveget mint a realizálás folyamatát bontja ki”, tehát valóságnak tekinti mind a szöveget, mind annak olvasatát, hiszen társadalmi valóság mindig csak az lehet, amit az emberek valóságnak tekintenek, és ekként élnek át, s ezenközben ez a valóság megtörténik, létezővé válik. Ez nem egyszeri aktus. „Ugyanis a szöveg egészét nem lehet egy csapásra realizálni.”<sup>501</sup> Minden más társadalmi esemény és entitás esetében ez a helyzet. A társadalmi valóság alakítása mindenki számára interaktív *feladat*, amely folyamatosan zajlik. Mindenki egyszerre értelmezője és alakítója ennek az egyszerre képlékeny és egyben folyamatosan rögzülő valóságnak.

## 2. A konstitutív hiány

Az imént jelzett összefüggések révén bontakozik ki Iser interaktív hatáselmélete. Ennek kulcseleme, hogy ő nem egyszerűen a szöveg recepcióját, értelmezői befogadását vizsgálja, hanem azt, hogy miként hat a szöveg az olvasóra és az olvasó a szövegre. A recepció hagyományos felfogása megelepszik annak felderítésével, hogy az olvasó mit és hogyan ért meg az általa olvasott műből, amihez még egy norma is társul: az olvasónak az a dolga, hogy minél alaposabban és pontosabban értse azt, amit az általa olvasott szövegben a szerző bennfoglalt. Ebben a felfogásban nyilvánvalóan a mű „uralkodik”, az olvasó ennek jól vagy rosszul tükröző függeléke csupán, de semmi esetre sem a szöveg (újra) alkotó társa. Isernél viszont pontosan erről van szó: az olvasó nem tükre, hanem (tovább) alakítója a műnek és a mű szövegének, még ha ez nem is művészi szöveg. Mű és olvasója között nem tükröző determináció van, hanem interakció, ezért Iser szerint nem is a két pólus (szöveg és olvasó) az érdekes itt, s ezért az értelmezésre szoruló tény, hanem a kettőjük *viszonya*. Megfogalmazása szerint: „Az olvasás – mint a szöveg által irányított cselekvés, amely az olvasóra tett hatásban nyilvánul meg – a szövegfeldolgozás folyamatát visszacsatolja a szövegre. Ennek a kölcsönös egymásra hatásnak interakció a neve, aminek a leírása azért okoz nehézséget, mert az irodalomtudományban ennek

<sup>500</sup> Iser (1980): i. m. 48.

<sup>501</sup> Iser (1980): i. m. 48.



kevés az előzménye. A viszony pólusai ugyanis sokkal könnyebben megragadhatók, mint a közöttük lévő viszony.”<sup>502</sup>

Először is látnunk kell, hangsúlyozza Iser, hogy az interakciót mozgató motívum és erő *nem a szituáció*, amelyben az érintettek benne vannak, legyen ez a körülmény a társadalmi létezés általános feltétele vagy az ott érvényes konvenció. Különösképpen nincs ezeknek kényszerítő vagy determináló szerepük az olvasásban, ahogyan az objektivistá tudomány művelői ezt feltételezik. Keretként vagy általános szabályozóként funkcionálnak csak, de az interakció szereplőjének ezek a szituációelemek nem motívumai és nem mozgató erői. Őt saját *maga és a másik ember* mozgatja, pontosabban az, hogy miként alakítható a viszonyuk, amely *ab ovo* kontingens, azaz alakulhat így is, meg úgy is. Nincs eleve elrendelve ilyen-olyan determináló tényezők által, még csak az sem tudható biztosan, legfeljebb sejthető és „keretezhető”, hogy mit tud és mit gondol rólam a másik. Mindez magában az értelmező-cselekvő interakciós *folyamatban* realizálódik: rögzül is, és változik is egyszerre. És hogy világos legyen mindennek a jelentősége: *minden társadalmi cselekvés interaktív cselekvés*.

Iser nem arról ír az olvasás kapcsán, hogy az olvasó szociális szituációja vagy pszichikus pozíciója miképpen határozza meg az olvasási tevékenység bármely elemét (kiválasztás, mód, jelentés, használat stb.), hanem arról, hogy *mi nincs jelen az olvasásban*. Mi hiányzik tehát, avagy mi itt a *hiány*. Azt írja, hogy az olvasó és a szöveg viszonyát alapvetően egy aszimmetria jellemzi, „amely a közös szituáció és a közös vonatkozási keret előzetes adottságának a hiányában jelenik meg”.<sup>503</sup> Vagyis ebben a speciális interakcióban még csak közös szituáció és értelmezési keret sincs, hiszen a szöveg megalkotója nem egy adott olvasónak ír, miközben az olvasó a saját értelmezési kerete és kódja alapján értelmezi az irodalmi szöveget. Nagy tehát itt a különbség és a távolság, ami két dolgot jelent. Egyrészt értelmetlen azokat a determináló tényezőket keresgélni, amelyek mégis csak összefűzik ennek a *közvetett* interakciónak a szereplőit (például biográfiai, szituációbeli, tapasztalati megfelelés), jöllehet bevett gyakorlat efféle *tág* azonosságok kimutatása. Másrészt az sem vezet sehová, ha mindebből az olvasói reménytelenséget szűrjük le. Merthogy úgyse értjük, soha nem is fogjuk megérteni „teljesen” a műveket, hagyatkozzunk csak az érzésekre és a sejtésekre.

Wolfgang Iser erről pontosan fordítva gondolkodik. Úgy véli, a távolság és a hiányzó tudás éppenséggel az értelmezői cselekvés hajtóerői. Az imént elutasított attitűdök ideája és igénye, vagyis a teljes azonosság elérése és a kimerítő ismeret prezentálása ugyanis leszerelik az aktivitást; tehetetlenségre és pesszimizmusra készítetnek bennünket. A *hiány viszont ösztönző vagy hajtóerő*, írja Iser, amely mind a közvetlen társadalmi interakcióban, mint a közvetett olvasói interakcióban a kommunikáció fontos alkotóeleme. „Következésképp az aszimmetria, a kontingencia és a *no-thing* meghatározatlanságának mértéke csak annak a konstitutív ürességnek különböző formáit képviselik, amely

<sup>502</sup> Iser (1976): i. m. 257.

<sup>503</sup> Iser (1996): i. m. 246.



az interakciós viszonyokat létrehozza.”<sup>504</sup> Az idézett mondatból kiemelném a *konstitutív üresség* kifejezést, amely világosan jelzi, nem tragédiának látja, hanem a létrehozás és teremtés elengedhetetlen feltételének.

Az ürességnek vagy hiánynak azonban nincs általános ontológiai státusa, azaz nem valami objektíve előre fennálló állapot, amely mindenki számára egyformán adott. A hiány keletkező, csinált, létrehozott. Vagyis „ez az üresség nem előzi meg ontológiai fundamentumként az említett viszonyokat, hanem maga is képződik és változik a diadikus [kettős] interakcióban uralkodó egyensúlyhiánynak következtében, illetve a szöveg és olvasó aszimmetriájának eredményeként”. Ergo bármely emberi interakcióban folyamatosan jelen van a hiány, ezért is gondolhatjuk ontológiai adottságnak, jóllehet formája és mértéke folyamatosan változik. Ráadásul és paradox módon soha nem marad üres, vagyis „a konstitutív üresség folyamatosan projekciókkal telítődik”.<sup>505</sup> „Belevetítünk,” belegondolunk valamit ezekbe az üres helyekbe, mint ezt például Ernesto Laclau is kifejezte az *üres jelölő* kategóriával.<sup>506</sup>

Ebből következik az interakciók sikerülttségének két vonása. Az egyiket Iser egy paradox kifejezéssel nevezi meg: a *sikertelenség sikere*. „Sikertelen az interakció, ha a partnerek kölcsönös projekciói nem változnak, illetve, ha az olvasó projekciói ellenállás nélkül felülkerekednek a szövegen. Elvéteni mindig annyit jelent, hogy az ürességet teljességgel a saját projekciók töltik be.”<sup>507</sup> Érdeemes felfigyelni arra a tényre, hogy Wolfgang Iser sikertelen kommunikációnak azt tartja, amit manapság a kommunikációkutatók és kommunikátorok éppenséggel sikerként szoktak elkönyvelni. Nevezetesen azt, ha a kommunikációval „megcélzott” emberek maradéktalanul azonosulnak a kommunikált tartalommal. Amennyiben ez siker, akkor ez egy *leigázó* interakció sikere, amit, és ez is tudható, sohasem lehet teljesen megvalósítani. A retorikatanok írói például nem gondolták el ezt a viszonyt ilyen agresszív módon, ez a régi és új politikai agitátorok és propagandisták *nemtelen* törekvése, nevezzék magukat bárhogy, igazolják bármivel törekvéseiket.

A sikerülttség másik jellemzője az *interakciós siker*. Ez Iser szerint nem az értelmezés számára üresen maradó helyek egyoldalú kitöltését jelenti, mert ez olyan siker, ami nem siker, hanem a *kölcsönös egymáshoz igazodást* mind az értelmezésben, mind a magatartásban, az olvasás esetében is. A következő idézet arról is szól, hogy ennek során az olvasó miként változtatja meg korábbi elképzeléseit.

„A szöveg az olvasóban a képzetek sokféleségét provokálja, aminek köszönhetően az uralkodó aszimmetria átmegegy szöveg és olvasó közös szituációjába. Am a szövegstruktúra komplexitása megnehezíti ennek a szituációnak az olvasó képzeteivel történő egyszerű betöltését, s ez bizonyos képzetek feladására kényszerít. A mozgósított képzeteknek a szöveg eredményezte korrektúrája során kibontakozik a szituáció vonatkozási horizontja. Ez aszerint körvonalazódik, hogy milyen mértékben képes az olvasó saját projekcióit korrigálni. Mert csak így ismerhet meg olyat, ami

<sup>504</sup> Iser (1996): i. m. 246.

<sup>505</sup> Iser (1996): i. m. 246.

<sup>506</sup> Lásd Második kötet XXI. fejezet.

<sup>507</sup> Iser (1996): i. m. 246.

eddig kívül esett saját horizontján. A megismerés saját korlátozottságának tárgyiasításától egészen az önmegismerés evidenciájáig terjed, amit a tapasztalati világ pragmatikus cselekvésrendszerétől való függés nem tett lehetővé. Egy ilyen folyamatban oldódik fel szöveg és olvasó aszimmetriája.”<sup>508</sup>

Az olvasói interakció nyilvánvalóan különbözik a személyek közvetlen interakciójától, amely „egy pragmatikus cselekvésrendszer létrehozásában oldódik fel. Ennek köszönhetően előfeltételeiben meghatározottabb is, ami az interakciós partnerek szituációs kötöttségében és közös vonatkozási keretében mutatkozik meg.”<sup>509</sup> Ezzel szemben egy szöveg olvasói értelmezése szabályozott és egyben szélsőségesen nyitott értelmezés, amely megmarad a szöveg által involvált, de az olvasó által létrehozott *újabb szöveg* keretei között. Ahogy Habermas írta, az olvasat nem érinti közvetlenül az olvasó életét, ezért nincs tétje annak, hogy éppen miként értelmez egy művet,<sup>510</sup> még akkor sem, ha „a megnövekedett meghatározatlanságban sokrétű kommunikációs lehetőségek [...] rejlenek”.<sup>511</sup> Ez vonatkozik az értelmezést mint kommunikációt szabályozó ellenőrző mechanizmusokra is, amelyek sokkal erősebbek „a diadikus interakciót szabályozó *face to face* szituáció vagy a közös szociális kód”<sup>512</sup> esetében, mint az olvasási folyamatban. „Ez nehezen referencializálható ugyan, de képes arra, hogy a meglévő értelemstruktúrák jelentőségét kétségbe vonja, illetve hogy az adott ismereteket megváltoztassa.”<sup>513</sup>

Ebben meghatározó szerepe van a szöveg *ki nem mondott*, le nem írt részeinek, ellentétben a szemtől szemben típusú gyakorlati igényű kommunikációval, amelyben a résztvevők folyamatosan pontosítani próbálják kimondott, megfogalmazott gondolataikat, hogy „ne legyen félreértés”. Ám az irodalmi művek értelmezését gyakran kísérő „az író azt gondolta” típusú felvetések azt mutatják, hogy az értelmező személy, még a gyakorlati orientációjú értelmezésekben is, elég könnyen „odaért” valamit az értelmezett szöveghez, amely ugyan *expressis verbis* nincs ott, de jó okkal mégis odaérthető. Ez az odaértés azonban nem hiba, hanem az értelmező-kommunikáló személy átlagos magatartása, amely magából az értelmezendő és értelmezett szövegből következik. Nincs ugyanis olyan szöveg, legyen az mindennapi, művészi vagy tudományos, amely tárgyáról hiánytalanul mindent megmutat, vagy az elgondolt gondolat pontos jele lenne. A nyelv erre eleve képtelen.

Egy szöveg már a tárgy kiválasztással is üresen hagy bizonyos helyeket, és a prezentáció módjával is tudatosítja, hogy a szerző miről és miként nem kíván írni. A gondolatainknak is része az, hogy *mit nem* gondolunk, vagy mi nem fontos a számunkra. Olyannyira, hogy még csak nem is foglalkozunk vele, számunkra, tudatos vagy kevésbé tudatos alapon, egyszerűen nem léteznek bizonyos dolgok, bár elvileg létezhetnének. Bármely szöveg egyszerre szól arról, ami van, és arról, ami nincs. Míg a „van”-t mindig meg kell nevezni, addig a „nincs”-et meg is lehet nevezni, de lehet róla *hallgatni* is. Azonban

<sup>508</sup> Iser (1996): i. m. 246.

<sup>509</sup> Iser (1996): i. m. 246.

<sup>510</sup> Habermas (1993): i. m.

<sup>511</sup> Iser (1996): i. m. 246.

<sup>512</sup> Iser (1996): i. m. 246.

<sup>513</sup> Iser (1996): i. m. 247.

a „megnevezetlen nincs” attól még nagyon is létezik, hogy a szerző éppen az adott szövegben nem beszél róla. Az olvasó és értelmező személynek éppen az egyik lehetséges feladata, hogy kitöltse ezt a szöveg által inspirált üres helyet a maga projekciójával.

Iser jó okkal írja, hogy ezeket az üres helyeket „csak egy másik, és nem maga az érintett rendszer töltheti be”, mert „az olvasó által betöltendő szöveghelyeket jelölnék”. Amennyiben tehát egy szövegben üres helyek vannak, és nem lehet, hogy ne legyenek ilyenek benne, akkor az értelmező olvasónak is meg kell adni azt a lehetőséget, hogy a maga gondolataival kitöltse ezeket a helyeket. *Az olvasás soha nem szolgál ismétlés vagy önkényes tulajdonítás, hanem az értelmezett szövegben lévő, a szöveg által prezentált és inspirált üres helyek és hiányok betöltése olyan értelemtartalommal, amit az olvasó a mű alapján elképzelhetőnek és fontosnak tart.* Az értelmező nem eltörli és legyőzi az adott szöveget, hanem *inspirálódik* általa. Ezért hívhatjuk a mű és az olvasó közötti cselekvő viszonyt Iser nyomán interakciónak és kommunikációnak. Ezt alapvetően a műben lévő azon üres helyek inspirálják és irányítják, amelyek megragadják az olvasó képzeletét, és amelyet nem akárhogyan, hanem a szöveg „feltételeinek megfelelően vesz igénybe”.<sup>514</sup>

### 3. A mű szövege mint kommunikációs tényező

Bár Iser ritkán használja a kommunikáció kifejezést, világos, hogy hatáselméletében a mű szövege és az olvasó szövege egymással kommunikációs viszonyban van, mégpedig egy többszörös visszacsatolás révén. A kommunikációt s a kommunikatív szituációt általában személyek közvetlen viszonyához szokás kötni, miközben nincs elvi akadály annak, hogy kommunikációnak tekintsük azt a *közvetett* viszonyt is, amely egy tudományos-művészi alkotás és annak olvasója-értelmezője között létrejön. Mint az előző részben láttuk, a közvetlen szemtől szembeni kommunikáció beletereli ennek értelmezőjét olyan meghatározottságok keresésébe, amelyek állítólag determinálják mind a kommunikáló személyek magatartását, mind a kommunikált módokat és tartalmakat. Ez talán azért fogadható el, mert a közös cselekvés kialakítására irányuló szemtől szembeni személyközi kommunikáció *ab ovo* az egyértelműségről szól, pontosabban annak megtalálási igyekezetéről, miközben, írja Iser, van olyan kommunikáció is, amely a közlések lehetőségfeltételeire irányul, továbbá nem az értelmezések lezárását ambicionálja, hanem azok nyitottan tartását. Ez alapvetően az irodalmi művek és a tudományos munkák értelmezői olvasása, amely nem egyszeri tett, hanem folyamat, amelyben a szerző és értelmezője, ha áttételesen is, de többszörösen értelmezik egymás jelentéstermelését és szövegeit. Iser azt vizsgálja meg, hogy milyen jellegű és típusú kommunikációnak lehet ezt tekinteni.

Először is, induljunk ki a kommunikációs viszonyt elindító és inspiráló művek természetéből – javasolja Iser –, amelyet szerinte ebből a szempontból az jellemez, hogy bár ígéri a teljességet, ezt nem tudja megvalósítani. A szituációhoz kötött közvetlen

<sup>514</sup> Iser (1996): i. m. 249.

kommunikáció résztvevői igyekeznek pontosan szólni, azaz egy határolt teljességet prezentálnak, s a kommunikációs aktusok ebből kiindulva konkretizálnak közös jelentéseket. Az irodalmi és a tudományos művek azonban nem teljesítik ezt az igényt, ráadásul ezek alapján azt sem tudjuk megmondani, hogy mi is lenne a kimerítő teljesség és cáfolhatatlan pontosság, amit a mindennapi kommunikáció során olyan magától értetődőnek veszünk. Vajon hogyan lehet egyáltalán kommunikálni ilyen bizonytalan státusú szöveggel? – kérdezhetjük. Nos, lehetséges, mint tudjuk akár mindennapi tapasztalatainkból is.

Iser a probléma vizsgálatát azzal indítja, hogy felteszi a kérdést: vajon be lehet-e zárni egy könyvbe egy jellem teljességét? Nyilvánvalóan nem, mutat rá, ráadásul azt sem tudjuk megmondani, hogy mi is lenne ez a teljesség. Ám ahogy egy életet vagy jellemet nem lehet egyetlen könyvbe bezárni, ugyanúgy nem lehet egy mégoly terjedelmes vagy többkötetes könyvbe bezárni egyetlen társadalmat vagy társadalmi eseményt sem. A történésztől gyakran kérdezik enyhe rosszállással: hát már sohasem ismerjük meg teljesen és pontosan a múltat? Menekülő útvonalnak kínálik számukra a *forráshiányra* való hivatkozás, ám egy jó történész azt is tudja, hogy gyakran még a szemtanúk beszámolóit is egyoldalúak, és a dokumentumok maguk is értelmezésre szorulnak. Nem különbözik ettől a „jelen történelme” sem. Képtelenség egy társadalom egészének vagy valamely szeletének minden vonását feltárni, bemutatni, értelmezni. Nincs olyan empirikus leírás vagy elméleti munka, amely ezt a feladatot el tudná végezni. Menekülő útvonalnak itt a *lényeg* megragadása kínálik: vagyis mindent ugyan nem, de a lényegyet igenis képesek vagyunk feltárni minden társadalmi tárgyban. Ennél világosabban azonban semmi sem mutatja, hogy szelektáltunk, sőt a sokszínű társadalmi valóságot egyetlen vonatkozásra szűkítettük, amiből persze *állítólag* minden más következik.

Ezért aztán meg kellene békülnünk azzal, hogy a „kimerítő teljesség” és a „cáfolhatatlan pontosság” megvalósításának igénye nem több pusztá vágynál. Ami nyilvánvalóan sarkall bennünket az üres helyek betöltésére és ismeretlen tartományok felfedezésére, s ez már a kommunikáció specifikumát mutatja fel, de azt várni, hogy egyszer majd elérünk egy olyan világba, amelyben mindez meg is valósul, nos, ez nem több teljesíthetetlen vágyakozásnál vagy követelménynél. Ráadásul az, aki komolyan hisz abban, és meglehetősen sokan vannak ilyenek, hogy ezt egyszer majd el is érjük – és persze addig minden csak rossz lehet körülöttünk –, bele se gondol abba, hogy ez az állapot a mozdulatlanság állapota lenne, amelyben nincs több tudni- és megismernivaló sem. Ráadásul az, aki a lét és a tudat, a gondolat és nyelv, a jel és a jelentés *teljes* egybeesésére vágyakozik, magát a társadalmi halált ambicionálja.

Am miért van az, és hogyan lehetséges elérni, kérdezi Iser, hogy például „egy jellem épp olyannak látsszon, amilyennek feltüntetik”?<sup>515</sup> Vagy miért tűnik igaznak és hitelesnek egy nyilvánvalóan töredékes társadalomábrázolás, miként képes ezt üzeni az olvasójának? Tekintsünk itt el a tájékozatlan és elfogult értelmezőtől/olvasótól. Nehezsük meg saját helyzetünket, hiszen ha a megoldást az adja, hogy „az újszülöttnak minden vicc új”, vagy „az emberek rabjai saját elfogultságaiknak”, akkor a válaszuk egyszerű lesz:

<sup>515</sup> Iser (1996): i. m. 250.

az emberekkel mindent el lehet hitetni. Csakhogy ez esetben a szöveg pusztá manipulációs eszközzé silányul, és rejtve marad az a természete, amely a felkészült és elfogulatlan értelmező számára is elfogadható és hiteles ábrázolásnak mutat be egy-egy regényt vagy tanulmányt, annak ellenére is, hogy nélkülözik a kimerítő teljességet és a cáfolhatatlan pontosságot.

A megoldás kulcsa a kommunikatív kapcsolat, legyen ez aszimmetrikus, mint egy kész irodalmi alkotás olvasói értelmezése, vagy szimmetrikus, mint a szemtől szembeni szituációban zajló dialogikus értelmezési folyamat. Kiindulópont a kommunikációban használt megnyilatkozás azon vonása, hogy képes *utalni* az egészre. Az irodalmi művek esetében, például jellemábrázoláskor, megoldásként mondhatjuk azt, hogy az egyik vonás bemutatását mindig *követi* egy másik vonás bemutatása, és így tovább, ennek nyomán pedig „létrejön a teljes ábrázolás illúziója”. De figyelhetünk azokra a szelekciós mechanizmusokra, alkotói döntésekre is, amelyek azt a célt szolgálják, hogy egy jellem „épp olyanak látszon, mint amilyenek feltüntetik”.<sup>516</sup> Az utóbbi esetben fontos lesz az a *vonatkozási mező*, amely a kiválasztás alapját adja, jöllehet ezt a mezőt az olvasó, szemben az alkotóval, nem mindig látja át. Ezek az érvek – mutatis mutandis – tudományos produktumokra is alkalmazhatóak. Egyrészt a sorjázó tanulmányok és könyvek sokasága képes azt jelezni, hogy a tudomány fokozatosan halad az ábrázolt valóság teljes bemutatása felé. Másrészt a lényeges és fontos vonásokra való koncentráció, ezek kiemelése megidézi azt a vonatkozási tartományt, amelyből a kiválasztás megtörtént, hiszen az ebben található más tényekhez és összefüggésekhez *képest* lesz bármi is lényeges vonás.

Ergo minden szöveg azért képes többet *mutatni* és kommunikálni annál, mint ami benne kifejtésre kerül, mert egyetlen szöveg sem maga a valóság, hanem a valóság *jele*, ami egyben egy olvasó vagy beszélgetőtárs által mindig értelmezésre kerül, azaz kiegészül, mondhatni, halad a teljesség és a pontosság felé. Am „a valóság jelként történő alkalmazása nem merülhet ki a pusztán ismert valóság jelölésében”.<sup>517</sup> René Clair francia filmrendezőnek tulajdonítják azt a megjegyzést, hogy ha egyszer filmre vennék valakinek egy teljes napját, majd levetítenék neki, egészen biztos beleörülne az illető. A hajszálpontos és teljesen kimerítő valóságábrázolás ugyanis nemcsak lehetetlen, hanem örjítő is lenne, hiszen a megtörtént valóság kusza és zavaros, ismétlések és redundanciák sokasága fordul benne elő. Hogy „valami értelmes” legyen benne és belőle, ahhoz mindenképp meg kell jelölni valamivel és valahogy, s a jelölés minden esetben *kiemelés és kombináció*. Ezért is gondoljuk azt, hogy a részleges és kiegészíthető *valóságábrázolás* képes utalni valami rajta túl lévőre is, hogy ez nem eleve tévedés még egy teljességigény szempontjából sem.

Külön kérdés az uralkodó realitásfogalmak és az ezekkel konkuráló világok fogalmainak a viszonya, illetve az ezekből létrejövő jelkonstrukciók. A mindennapi élet fogalmi általában egy közvetlenül érzékelt valóságra vonatkoznak, illetve a belőlük megalkotott

<sup>516</sup> Iser (1996): i. m. 250.

<sup>517</sup> Iser (1996): i. m. 250.

absztrakciókra. Mind a művészet, mind a tudomány ehhez képest konkurens valóságot állít elő, amely nem vezethető le a realitás mindennapi fogalmaiból. Iser szerint ezek a művek nem ábrázolják a mindennapi tudattal elgondolt valóságot, hanem *közvetítik* azt, ezért fő funkciója nem is a pontos bemutatás, hanem a *kommunikáció*, vagyis a mű párbeszédre hívja az olvasót, mintegy azt mondja, beszéljük meg, *milyen a valóság, amelyben élsz, és milyen lehetne még*. Mindez azt is jelenti, hogy a világ, a mű és a befogadó nem azonosak egymással. A különbségek és hiányok ezek megfogalmazására és kommunikációra készítetik az embert. Ez maga „a kommunikáció hajtóereje”.<sup>518</sup>

A tudományos munkák is a mindennapokban érzékelt valósághoz képest *konkurens* világot írnak le. Még egy szimpla listázás is ilyen, hiszen ezekről az elemekről legfeljebb részletek és darabok szerint van tudásunk. A rendezett információk is ilyenek, hiszen az egyes információkat ad hoc szoktuk használni. Még inkább ilyenek az elméletek vagy az elméleti igényű empirikus leírások, hiszen ezek szokatlan nyelven beszélnek arról a valóságról, amit a mindennapjait élő ember is ismer és használ. Egy regény fikcionális világához képest azonban egy társadalomtudományi munka nem tekinthető fikciónak. Ennek megfelelően a tudós sem tekinti magát művésznek, sokkal inkább a társadalmi valóság természetét kutató-feltáró egyénnek, aki azonban nem azt ismétli meg rendezett formában, amit egyébként mindenki tud, hanem az érzékelt-ismert valóságot másképpen rendezi el, mint a mindennapi emberek vagy éppen más tudósok teszik. Ezáltal új, az elfogadottakkal konkuráló világot hoz létre, mint egyébként a művész is. A tudományos munkákat is kísérő kommunikációs folyamatban a jóindulatú laikus szerint ez a világ nem tévedés vagy hazugság, nem is pusztán kitaláció, hanem *furcsa és szokatlan*, amely talán igaz is lehet, de nehezen érthető. Elfogadása problematikus, hiszen mi erről „másként gondolkodunk”.

Ilyen szempontból eltérő a természet- és a társadalomtudományok helyzete és kommunikációs állapota. Szinte minden ember tisztában van vele, hogy nem ismeri a természet „törvényeit és titkait”, így aztán a tudósokra hagyatkozik, ha mégis tudni akarja ezeket a titkokat. Néhány egyszerű tapasztalaton túl szüksége sincs ezekre a dolgokra, nem is igen foglalkozik velük. Nem így a társadalom esetében. Mivel minden ember tartósan benne él egy közösségben, folyamatosan gondolkodik és beszél róla. Nemcsak döntéseket hoz és viselkedik „társadalmilag”, hanem értelmezi maga és mások életét, és ezt nem passzióból teszi, mint mondjuk a természet amatőr kutatása esetén, hanem életünk szükségszerű velejárójaként cselekszik így. Mondhatjuk, senki sem gondolatok és beszéd nélkül éli az életét. A társadalomtudományok alternatív beszédmódja és ábrázolt valósága ezért is tűnik sokak számára provokációnak, az egyszerű dolgok megbonyolításának, szimpla okoskodásnak, a vele való foglalkozás pedig időpazarlásnak és pénzkidobásnak. Kivéve akkor, ha kormányzati „tényezők” számára állít elő olyan ismereteket, amelyek segítségével „kezelni” lehet a társadalmat.

<sup>518</sup> Iser (1996): i. m. 251.



#### 4. A kommunikatív olvasó

Egy szöveget tehát, bármilyen szövegről van is szó, nem lehet tökéletesen (pontosan és kimerítően) definiálni. Legfeljebb egy mesterséges rendszert leíró szöveg mesterséges kategóriákkal létrehozott mondatait (ilyen például a matematika és a logika), de itt *természetes* rendszerekről és beszédről van szó. Gondoljunk arra az egyszerű tényre, hogy ha egy rövid szöveget pontosan meg akarnánk határozni, akkor az első mondat minden szavát pontosan definiálni kellene, ezzel azonban ellehetetlenülne a közlésünk, hiszen a meghatározások mondatai is szavakból állnak, amelyek ismét meghatározásra szorulnak, és így tovább, *ad infinitum*. Meghatározatlanságából adódóan mindig vannak benne meg nem írt részek, ki nem fejtett gondolatok, végig nem vitt logikák. Egy relatív teljesség nem úgy jön létre, hogy a szerző mindent megír, hanem úgy, hogy más szövegek folytatják az eredeti megnyilatkozást: kritizálják és újat írnak helyette, hiányokat látva benne kiegészítik azt. Vagyis kapcsolódnak hozzá más szövegek; kommunikáció zajlik közöttük.

„A kapcsolhatóság általában véve a szövegalkotás alapvető kategóriája.”<sup>519</sup> Kétségtelenül ez a helyzet, hiszen minden szöveg szemantikai és szintaktikai kapcsolatok hálózata. „A beszélői szándékok kivitelezéséért nagyban felelős a kapcsolhatóság betartásának mértéke. Ám az üres helyek megszakítják a kapcsolhatóságot.”<sup>520</sup> Ez két dolgot jelez, írja Iser: „a hiányzó kapcsolatot, valamint a kapcsolhatóságot pragmatikusan szabályozó szokványos nyelvhasználat elvárásait.”<sup>521</sup> Ám ebből a szempontból alapvető különbség van a pragmatikus és a poétikai nyelvhasználat kommunikációs módja között. „Amíg a pragmatikus szempontú kommunikáció nyelvhasználata [...] arra irányul, hogy az elgondoltak lehetőségeinek sokféleségét a beszédfolyam növekvő individualizálásával korlátozza, majd végül kiiktassa, addig az üres helyek által megszakított összekapcsolhatóság a fikcionális szövegben ellenkező hatást vált ki. Az üres helyek a lehetőségek sokféleségéről gondoskodnak, aminek köszönhetően a sémák összekapcsolhatósága az olvasó szelekciós döntésének a függvénye lesz”, ami felszabadítja az olvasó képzeletét. „Az üres helyek jelezte megszakítások egyidejűleg felszabadítják mindazt, ami mindaddig szükségszerűen rejtve maradt, amíg a szelektált repertoárelemek a megszokott összefüggésekbe ágyazódnak. Az eddig rejtett aspektusok szabadabb válása irányítani kezdi az olvasó kombinációs lehetőségeit.”<sup>522</sup>

Ezek a megjegyzések nyilvánvalóan a mindennapi nyelvhasználat és az irodalmi nyelv fontos különbségére mutatnak rá, kiemelve azt, hogy eltérően kezelik a nyelvben újra és újra megnyíló kommunikációs *lehetőségeket*. A mindennapi életüket élő emberek, hogy érthetőek legyenek egymás számára, *szűkítik* ezeket a lehetőségeket, és csak azt mondják, ami ott és akkor szükségesnek mutatkozik, mondhatni, nem beszélnek

<sup>519</sup> Iser (1996): i. m. 252.

<sup>520</sup> Iser (1996): i. m. 252.

<sup>521</sup> Iser (1996): i. m. 252–253.

<sup>522</sup> Iser (1996): i. m. 253.



összevissza vagy bele a vakvilágba. Az író ember viszont *tágítja* ezeket a lehetőségeket, ezáltal megszakítja s egyben felszabadítja a mindennapi élet gondolatmeneteit és szöfűzéseit. Az irodalmi műnek csak a szavai felelnek meg a mindennapi életet szabályozó szokványos beszédhasználatnak, de a nyelve nem. De az a világ sem, amit bemutat. Iser az eltérést *hiánynak* nevezi, mert az olvasó nem azt találja egy-egy irodalmi műben, amit a mindennapi élete során megszokott. Nevezhetjük ezt az eltérést *szokatlannak* is, amelynek státusát éppen különössége és mássága adja. Ezáltal az olvasó abba a helyzetbe kerül, hogy kénytelen értelmezni azt, amivel találkozott. „Hiszen az olvasó a befogadáshoz még egyszer a maga számára is megfogalmazni kényszerül egy már megfogalmazott szöveget.”<sup>523</sup> Alkalmadtán meg lehet kérdezni az író is arról, hogy mit gondolt akkor, amikor azt írta, amit leírt. Ám az, ami a mindennapi kommunikáció során átlagos magatartás, az irodalmi művek értelmezésében kivételes lehetőség, itt a befogadáshoz leginkább a *képzelet játéka*ra van szükség. Egy irodalmi műnek az az értelme, amit az olvasó elképzelt róla.

A társadalmat tudományosan ábrázoló szöveg természetesen nem művészi szöveg. Amikor a kutató és a tudós tanulmányt vagy könyvet ír, tehát beszámol kutatásainak eredményeiről, akkor *közvetlen* referenciával bíró szöveget állít elő. Az írók és a költők alkotómunkájával ellentétben nem törekszik üres helyek létrehozására, aminek a kitöltését aztán rábizzza az olvasó képzeletére. Ennek ellenére egy tudományos szöveg a mindennapi beszédhez viszonyítva mindenképpen *különös* szöveg, mint ahogyan egy irodalmi mű is az. Különössége abban rejlik, hogy *másként rendezi el* a megtapasztalt valóságot és másként is értelmezi azt, mint a „közönséges” tapasztalat és annak tudata. Vagyis a műalkotáshoz hasonlóan *más valóságot* prezentál ahhoz képest, mint amit a mindennapi ember megtapasztal. Ezzel együtt sem kelti azt az illúziót, szemben a műalkotásokkal, hogy ez maga lenne a lehetséges mindennapi élet. A tudományos munkákat nem is mindennapi használatra szánják, hanem elsősorban egy adott tudományos közösség tagjainak. Enyhe arisztokratizmusuk ellenére természetesen lehetséges a tudományos munkák közvetítése és laikus értelmezése, hiszen az oktatásban pontosan ez történik. A leegyszerűsített közvetítés nem eleve idegen a tudománytól, a műalkotások esetében azonban az efféle „összefoglalások” inkább félrevezetik az olvasót. Ennek a különbségnek felel meg a laikus alapvető értelmi és érzelmi viszonya: a tudományt érti vagy nem érti, a regényt viszont szereti vagy nem szereti.

Kétségtelen, hogy a szubjektív tetszés vizsgálata alapján keveset tudunk mondani a tudományról, hiszen ez elsőrendűen nem érzelmi kérdés. Ám ha a társadalomtudomány *tudomány* mivoltáról kezdünk el gondolkodni, már nem ilyen egyértelmű a két szféra elkülönítése. Jó okkal feltehető ugyanis az a kérdés, hogy van-e hasonlóság az esztétikai hatás és a tudományos jelentőség között. Például mitől tudomány a társadalomtudomány, ha egyszer nincs közvetlen tárgyi referenciája, mint a természettudományoknak? Konstruktív tudomány, szoktuk mondani, amely, mint egy irodalmi alkotás, *maga teremti meg saját referenciáját*, hiszen még a kutatás témáját is a kutató hozza létre. Nyilvánvaló,

<sup>523</sup> Iser (1996): i. m. 254.

hogy a társadalom mint olyan nem létezik érzékileg felfogható módon. Ilyen módon csak mozgó-beszélő embereket látunk magunk körül, akik mindenféle tárgyakat hoznak létre és használnak. Ezeket érzékeljük, de a társadalmat mint olyat nem; ez eszmei-gondolati konstrukció. Egy regény is az, egy vers is az, miközben mégis csak két különböző státusú konstrukcióval állunk szemben.

Mindezek a problémák új megvilágításba helyezik az értelmező-olvasó embert, akivel kapcsolatban nem az az alapvető kérdés, hogy vajon helyesen fogta-e fel, amit a kész szöveg bemutat, hanem az: *képes-e dialogizáló és kommunikáló társa lenni a megismert szövegnek*. Ennek megértéséhez, javasolja Iser, induljunk ki abból, hogy minden ember rendelkezik valamilyen strukturált képzetrel a világról, magáról, a többi emberről. Ezek alapján gondolkodik, él és cselekszik. A képzetek azonban változnak, minimum bővíthetnek. A változásban meghatározó szerepe van a képzetekben beálló szakadásoknak, a strukturáltság megtörésének, a folytonosság elakadásának. Ezeket nevezi összefoglalóan Wolfgang Iser üres helyeknek, amelyek inspiráló erejük folytán fontos szerepet játszanak új *képzetek* létrejöttében. Vagy ahogyan írja: „Az üres helyek által megszakított *good continuation* tehát fokozott kompozíciós aktivitást vált ki az olvasóból, aki gyakorta saját elvárásaival szemben kényszerül kombinálni a kontrafaktikusan, oppozitívan, kontrasztikusan [...] vagy szegmentálva elhelyezkedő sémákat.”<sup>524</sup>

Amikor az üres helyek megszakítják a képzetek megszokott folytonosságát, akkor „az olvasásbeli képzetek összeütközésének feltételeivé válnak. Ezek az üres helyek elvileg képesek arra, hogy a képzetek ütköztetésével magát a képzetalkotást is megnehezítsék.” Például „az orosz formalisták a művészetet az észlelés megnehezítésének folyamataként szemlélték. Úgy vélték, hogy a művészet bonyolulttá teszi a tárgyi észlelést, amiből szükségszerűen a tárggyal történő hosszabb foglalatoskodásnak kell következnie.”<sup>525</sup> Iser azonban korrigálja ezt az elképzelést: „a művészet nem a tárgyészlelést nehezíti meg, hanem komplexitásfokai által az olvasó képzetében végbemenő értelemkonstrukciót.”<sup>526</sup> Vagyis a képzetalkotás a műalkotásban van megnehezítve, nem egyszerűen csak a témaészlelésben, ami egyben kihat az értelmi konstrukcióra is. Hasonlít ez ahhoz a felfogáshoz, amit Roland Barthes fejtett ki a lassú olvasásról. Mindkettő arról szól, hogy a felületes olvasás, a művekkel való felszínes kommunikáció milyen kevéssé tekinthető olyannak, amely „elvégezte a feladatát”. Mind Iser, mind Barthes arra figyelmeztet bennünket, hogy messze a *lehetőségeink alatt* cselekszünk, ha evidenciák ismétlésével vagy a gyorsolvasással elintéztünk tekintjük az irodalmi és a tudományos művekkel való szembesülés feladatát.

Vajon miért állíthatjuk ezt? Azért, írja Iser, mert „a képzelőtevékenység megnehezítése legfőképp annak elképzeléséhez segít hozzá, amit a meglévő tudás eltakar, illetve ahhoz, hogy olyasmit fedezzünk fel a tudásban, amit nem láhattunk mindaddig, amíg a tudott dolgok kínálta megszokott perspektíva volt uralkodó. A képzelőtevékenység

<sup>524</sup> Iser (1996): i. m. 255.

<sup>525</sup> Iser (1996): i. m. 256.

<sup>526</sup> Iser (1996): i. m. 257.

megnehezítése elidegeníti az olvasót saját szokványos nézőpontjaitól, s így azt is elképzelheti, amit szokványos beállítottságainak meghatározottsága talán elképzelhetetlennek tüntetett fel.” A folyamat olyan módon zajlik, hogy a képzetek ütközése, amely a megfelelő vagy a megszokott folyamatosság megszakításából ered, „nem teszi lehetővé, hogy a felkínált vagy felidézett tudást zavartalanul formáljuk. Az ütköztetés megakadályozza a tudás degradálását, mert nem engedi befejeződni a folyamatot, hanem arra készíti az olvasót, hogy elhagyja az adott képzetet és újabbat alkosson. Ezzel az olvasó lényegében saját képzeteire kezd reagálni: ő maga hozza mozgásba képzeteinek szöveg irányította sajátos interakcióját.”<sup>527</sup> Ez mind az esztétikai, mind a tudományos megismerés közös vonása.

Iser ezt a közös vonást *felemelő tapasztalatnak* nevezi, amely mind érzelmileg, mind intellektuálisan értendő. Ez a tapasztalati mód nem megismétli, esetleg bővíti a meglévő ismereteinket, akár úgy is, hogy taxatív listáit elviszi a tapasztalataink határáig, hanem új képzetek alkotásával kiemeli bennünket a napi rutinból és a megszokott értelmezési keretektől. Iser hangsúlyozza, hogy ez a mód éppenséggel nem a tudás szabad burjánzása, hanem olyan új képzetek és elképzelések létrehozása, amely *ütköztető reagálás* a meglévő képzetekre. Tudásunk ugyanis két irányba mozoghat.

Egyrészt az elszegényítés, a *sematizálás* irányába, amit Wolfgang Iser Jean-Paul Sartre nyomán a *tudás degradálódásának* nevez. Ilyen például az, írja, amikor olyan módon alkotunk képet valakiről, hogy addig stilizáljuk a rá vonatkozó tudásunkat, míg az illető valahogy belefér a meglévő sémáinkba. Másrészt azonban mozoghat a tudás a képzeteink *bővítése* irányába is, ami viszont azt jelenti, hogy nem benne maradunk, hanem kiemelődünk a meglévő rutinjainkból és sémáinkból. Ennek két meghatározó immanens instanciája van; a tudomány és a művészet, akár létrehozzuk, akár befogadjuk a két terület objektumait. Mindkettő a meglévő képzetek ütköztető reagálása nyomán hoz létre új képzeteket, így emelve ki bennünket a napi rutinból, s juttat el bennünket a felemelő tapasztalatok, vagyis *új élmények és tudások* valóságába. Ezért azonban mindenkinek meg kell *küzdenie*, s aki erre hajlandó, birtokolhatja az új képzetek új élményvalóságát, aki pedig nem hajlandó rá, az elzárva marad tőle. Ez arisztokratikus állításnak tűnik, de ezzel csupán köztudott dolgot állítunk: a művészek például sűrűn hangoztatják a szorgalom jelentőségét, és a tudomány csúcscsaira is nehéz felkapaszkodni. Mindez a befogadásra is vonatkozik, legfeljebb itt kisebb a mérték és az erő. De a mindennapi életet is élhetjük sematikus és zártan, valamint képzeletgazdagon és nyitottan.

Iser mindezt a problémát az esztétikai potenciál és hatás szempontjából vizsgálja. Azt állítja, hogy az esztétikai potenciál „a képzelő-tevékenység megnehezítéséből” származik,<sup>528</sup> amit a képzeteink összeütközése idéz elő. Vagyis egy olyan helyzetből, amelyben nem tudunk könnyedén túllépni a megtapasztalt és tudott dolgok azon valóságán, amelyben mindig minden majdnem ugyanaz. „Így képzeteinknek köszönhetően belefeledkezünk ugyan olvasás közben a szövegbe, de azok összeütközése egyidejűleg

<sup>527</sup> Iser (1996): i. m. 258.

<sup>528</sup> Iser (1996): i. m. 258.

egy olyan látens tudatosságot is előhív bennünk, amely képzeleteinket kísérve potenciális viszonyt létesít velük szemben. Ezzel elvileg meg is figyeljük azt, amit előállítunk. S távolságot teremtve lehetőség nyílik arra, hogy felfogjuk képzeleteink a szöveg feltételei szerint alakuló sorát. Hisz akkor fogunk fel egy fikcionális szöveget, ha megértjük, miről is szólnak az általa kiváltott képzetek.”<sup>529</sup>

És ez az, ami az olvasót kommunikáló egyénként specifikálja. Elég jól látszik, hogy Iser olvasója nem egyszerűen csak befogad, azaz az olvasott munka minél átfogóbb és pontosabb értésére törekszik. Vagy ahogyan olykor parodisztikusan mondjuk; jobban érti a művet, mint annak létrehozója. Ez egy tükörember lenne csupán, akinek természetesen van előnye azzal a valakivel szemben, aki pillanatnyi benyomása alapján felületesen ítélkezik valamiről. Az alaposan, a lassan olvasó ember azonban elmélyült és komoly kommunikációba bonyolódik a megismert, olvasott anyaggal. Ezért is állítja Iser, hogy legfontosabb vonása a képzelőerő.

Iser szerint a képzelet hiányában gépemberré fokozzuk le magunkat. Csak a mindennapi ember változástól való félelme és a status quo mérhetetlenül erős, indokolatlan védelme magyarázza azt, hogy miért próbáljuk az emberek életéből a fantáziát száműzni, különösképpen a tudományból, gyerekes képzelgésnek és káros fantazmagóriáknak bélyegezve mindent, ami nem a valóság úgymond tükörszerűen pontos megmutatása. Iser azonban kiemeli: nem a képzelet önmagában, hanem az *ütköző képzelet* az, ami igazán produktív jellegű az emberi képzeletben. „A képzelőtevékenység megnehezítésének eredményeként feladjuk már meglévő képzeleteinket, s saját produktumunkkal szembekerülve olyan képzeteket alkotunk, amelyekre szokványos meghatározottságunk gondolni sem engedett.”<sup>530</sup>

<sup>529</sup> Iser (1996): i. m. 258–259.

<sup>530</sup> Iser (1996): i. m. 257.

## IX. fejezet

### Wolfgang Iser: A fiktív valóság realitása

#### 1. Az irodalom antropológiai felfogása

Az irodalomtudomány visszatérő kérdése, hogy mi egyáltalán az irodalmi alkotások alapvető sajátossága. Wolfgang Iser ezt írja erről *A fiktív és az imaginárius* (1991) című könyvében: „Bevett közhely, hogy az irodalmi szövegek fikcionálisak. Az irodalmi szövegek illetően besorolása világosan megkülönbözteti őket a – mai szaknyelven szólva – tényfeltárónak nevezett szövegektől, amelyeknek e különbségtétel szerint külső referensük van”, az irodalmi mű viszont – hozzátehetjük – önmaga referense, öngerjesztő, önmagába forduló munka. De vajon elfogadható-e ez a közkeletű vélemény, azaz „vajon a fikcionális szövegek csakugyan fikciók, a nem fikcionálisak pedig mentesek a fikciótól”? Iser szerint egyáltalán nem ez a helyzet, ezért nem szabad, hogy „mereven ragaszkodjunk valóság és fikció régi megkülönböztetéséhez”. „Az irodalmi szöveg valóság és fikció keveredése.”<sup>531</sup> Hozzátennem: a tudományos szöveg is, és a mindennapi élet szövege is.

Hagyományosan viszont a társadalmi valóság tükréként tekintettek az irodalomra is, s aztán ezt meghaladandó, létrejöttek azok a kísérletek, amelyek már nem a tükröző tartalomra, hanem a formára helyezték a hangsúlyt. Vagyis a régebbi felfogás „az irodalmat a társadalom megjelenítésének tartja”, amit aztán követett „az irodalom irodalmiságának meghatározására irányuló” átfogó kísérlet,<sup>532</sup> nevezetesen a formalizmus. Mindkét alapirányzat hívei az irodalmat nyilvánvalóan „valamiről szóló »tanúbizonyosságként« tartották számon”;<sup>533</sup> első esetben a valóság, a második esetben az esztétikum bizonyosságaként, de közös bennük, hogy mindkettőt az irodalmi mű médiumként képes közvetíteni, kifejezni. Ám ha az irodalom csupán a társadalmi-emberi állapotok és változások tükre és kifejezője, akkor nem lehet más, mint jól komponált dokumentum, ha pedig csupáncsak az esztétikum potenciális hordozója, akkor pedig teljesen önálló élete van. Azonban – hangsúlyozza Iser – sem a mimetikus tükrözés, sem a formai autonómia nem képes választ adni arra a kérdésre, hogy *mi végre* az irodalom, miért alkotunk és olvasunk olyan kitartóan. A legitimációs forrást s ezzel együtt a specifikumot ezért máshol kell keresnünk.

Az irodalom ugyanis elsősorban *nem tanúsít*, írja Iser, hanem *léteztet*, azaz olyan egyéni és közösségi tulajdonságainkat jeleníti meg példaértékűen, s teszi ezeket

<sup>531</sup> Wolfgang Iser: *A fiktív és az imaginárius. Az irodalmi antropológia ösvényein*. Ford. Molnár Gábor Tamás. Budapest, Osiris, 2001. 21.

<sup>532</sup> Iser (2001): i. m. 10.

<sup>533</sup> Iser (2001): i. m. 9.

cselekvő életünk részévé, amelyek nélkülözhetetlenek a számunkra. Vagyis az irodalom értelmezésébe, javasolja Iser, vonjuk be az *embert*, és ebben a relációban próbáljuk kideríteni; mire való számára, vagyis számunkra az irodalom. Induljunk el tehát *Az irodalmi antropológia ösvényein*, mint ezt elemzésünkbe bevont könyvének alcíme jelzi és javasolja.

Az irodalomnak ez a felfogása nem abból a kérdésből indul ki, hogy *milyen az irodalom, hanem abból, milyen vonásai és tettei vannak az embereknek, amelyek involválják az irodalmat*, azaz nélkülözhetlenné teszik számunkra a szellemi alkotó tevékenységet, legyen az teológia, művészet vagy tudomány. Megtalálhatjuk ezt a nélkülözhetetlenséget a hasznosnak vagy öncélúnak tartott tanúsító tükrözésben is, csakhogy ez nem más, mint a természeti reflexek tökéletesített kifejtése. Iser azt mondja, hogy az irodalom a tanúsító tükrözésen túl tud még valamit, mint ahogy más művészet, a tudomány és a teológia is tud. Ez pedig az a nyilvánvaló tény, hogy „*jelenlévővé teszi mindazt, ami másképp elérhetetlen*”.<sup>534</sup>

Ez az egyszerű megállapítás radikálisan elválasztja egymástól az ember *tanúsító* és *alakító* attitűdjére épülő felfogásokat. Tudományosan tekintve két külön világról, két különböző tudományos szemléletről van szó, ami ráadásul nem is új keletű. Utalnék itt egy régi ellentétre, ami Descartes és Vico felfogása között feszült, pontosabban arra, ahogyan Giambattista Vico megkísérelte jogaiba visszahelyezni az *ingéniumot*, vagyis a képzeletet, amit Descartes, s ő utána sok mindenki más, a tudományos gondolkodás szempontjából gyanús, sőt káros attitűdnek tartott. Csakhogy ez a nézet az ember indokolatlanul redukált felfogására épül, merthogy az *embert valósággtükröző észlénynek tekinti*, aki annál inkább képes betölteni társadalmi funkcióját, minél inkább kivonja képzeletét a megismerésből és a valóságból. Ám az ember olyan lény, „akinek a létét a képzelete tartja fenn”, nem pedig a reaktív tükrözés – állítja Iser.<sup>535</sup>

Pontosan tudható, hogy igen határozott vágy él a tébláboló kisemberben és a magabiztos nagy tudósban egyaránt, hogy megtudják végre; miben élünk, milyen a világ körülöttünk, milyen törvények és struktúrák uralják a valóságunkat. Erősen törekszünk erre, mert meglehetősen kaotikusnak és felfoghatatlannak érzékeljük a valóságunkat, ezért első számú feladatunknak tartjuk a valóság tényeinek és összefüggéseinek pontos és bizonyítottan igaz megismerését. Tesszük ezt abban a mély meggyőződésben, hogy az igaz ismeretből helyes egyéni és kollektív cselekedetek következnek. Ez azonban, és ezt Iser is hangsúlyozza, egy grandiózus illúzió csupán, jóllehet nemigen tudunk nélküle élni, legalábbis egyelőre. A „problémát” az okozza, hogy az ember nem reflexszerűen, hanem többé-kevésbé tudatosan és kvázi szabadon cselekvő lény, nem determinált, hanem determináló, nem rögzített, hanem változó vonásokkal bíró *képlékeny* létező. S ha így gondolkodunk az emberről, ilyen tehát az *antropológiai* felfogásunk, akkor kevés kétség fér hozzá, hogy az irodalom az egyik olyan médium,

<sup>534</sup> Iser (2001): i. m. 11. (*Kiemelés – Sz. M.*)

<sup>535</sup> Iser (2001): i. m. 11.



amely „az emberi képlékenység, változékonyság” kifejeződése,<sup>536</sup> és amelyben egymásra talál és vonzó formát ölt az emberi képzelőerő, az emberben rejlő sokféle lehetőség és a realitás viszonya. Én persze ilyennek vélem a társadalompoétikát is.

Hogy mindezt helyesen értsük, írja Iser, „meg kell szabadulnunk az emberi lét minden axiomatikus meghatározásától”.<sup>537</sup> Például attól, hogy az ember racionális lény, hiánylény, szerepeket játszó lény, társadalmilag determinált lény, játékos lény, és így tovább. Ha már mindenképpen alapvonást keresünk, tessek ehhez hozzá, akkor a *lehetőséglény* talán az egyetlen vonás, amely az emberre nézve használható, ami azonban semmi mást nem jelent, mint azt, hogy mindezen vonás együtt, különféle kombinációban. Az ember lehetőséglény-természete az elképzelt valóságokban pillantatható meg, hiszen az emberi képzelet az, ami elszakad a pusztán adotttól, mondhatni, az ember ilyenkor nem leírja a meglévő valóságot, hanem elképzeli azokat a lehetőségeket, amelyek a valóságban és saját magában benne vannak.

Ennek helyes megragadása érdekében Iser különválasztja egymástól a *fiktívet* és az *imagináriust*, miközben persze szoros összefüggést is tételez közöttük. Mint írja: „Az imaginárius alapvetően határozott jelleg nélküli tétlen potencialitás”,<sup>538</sup> amely általános képesség vagy attitűd arra, hogy az ember működtesse a képzeletét. Talán képzelőerőnek nevezhetjük, ami arra utal, hogy az emberben nemcsak racionális gondolkodási képesség van, hanem találékonyság, alkotóerő is, ingénium, ahogy Vico írta. A fiktív dolog vagy fikció pedig ennek az eredményeként, ennek működése nyomán áll elő. „A fiktív játékteret nyit, és ezzel formába kényszeríti az imagináriust – miközben médiumként is szolgál annak megnyilvánulásához.”<sup>539</sup>

Bárhogy is van, Iser ezzel a fontos gesztussal, Vicóhoz és Grassihoz hasonlóan, kiveszi a képzeletet másodrangú vagy leértékelt szerepéből, és új státusba helyezi, és nem csak az irodalmi fikciót. *Fiktív és imaginárius* című könyvében részletesen kidolgozta és bemutatta a fikció és a képzelőerő szerepét s működését az irodalmi alkotásokban. Tette ezt alapvetően olyan módon, hogy a fikciót *tevékenységnek* fogta fel, azaz fikcionális aktusnak, nem pedig képzelgés szülte kitalációnak. Tehette ezt *fogalmilag* azért is, mert a latin eredetű fiktív és a fikció kifejezésnek, a *fictiónak*, csak az egyik, leginkább mellékjelentése volt az, amit ma értünk a kifejezésen: téves, hamis, kitalált gondolat. Ezzel szemben a szó eredeti és domináns jelentése ez volt: alakítás, létrehozás, teremtés, ami aztán később háttérbe szorult, és a képzelgés szinonimája lett. Ez a jelentésváltozás igencsak hasonlít a *poétika* szó etimológiájához. A mai nyelvhasználat szerint, ami fiktív, az nyilvánvalóan nem valóságos; egyrészt nem létezik az, amire próbálják vonatkoztatni, másrészt nem is hozható létre olyasvalami, amit a fikció alapján esetleg kívánatosnak tartunk. Ilyen értelemben például az „örök élet” kétszeresen is fikció.

<sup>536</sup> Iser (2001): i. m. 11.

<sup>537</sup> Iser (2001): i. m. 13.

<sup>538</sup> Iser (2001): i. m. 18.

<sup>539</sup> Iser (2001): i. m. 19.



A fikció azonban nem csak az irodalomban játszik meghatározóan fontos szerepet. Mind az imaginárius, mind a képzelet fontos része az életünknek. „Mindkettő adott tapasztalatként létezik: akár olyan hazugságokról és megtévesztésekről esik szó, melyek létezésünk korlátain túlra vezetnek bennünket, akár ha álmainkba, ábrándozásaink vagy képzelődéseink során képzeletbeli életet élünk.” Mondhatjuk tehát, hogy „mind a fiktív, mind az imaginárius antropológiai beállítódásokat jellemez, egyik sem korlátozódik az irodalomra, hanem fontos szerepet játszik a mindennapi életünkben is”.<sup>540</sup> Megtehetjük persze, hogy a természettudományok szelleme és intenciója szerint száműzzük őket az életünkből, felesleges és káros beállítódásnak tartva őket. Ezzel azonban az egyik legsajátabb emberi vonástól fosztjuk meg magunkat s műveinket, legyenek azok művészi és tudományos alkotások, kézműves vagy mérnöki termékek. Úgy vélem, hogy a fikció efféle elmarasztaló és leértékelt felfogásában egyszerre játszott s játszik szerepet a naiv (mindennapi) tudat, amelyben mereven elválnak egymástól a szavak és a dolgok, valamint a természettudományos ihletettséggű pozitívizmus és objektívizmus szelleme, amely szerint a társadalmat is adekvát módon pontosan úgy tudjuk megismerni és alakítani, mint a természetet, olyan módon tehát, hogy létéből kivonjuk az embert a maga szubjektumával, pszichéjével és tudatával. A fikció és a fantázia itt vagy fölösleges (sőt üldözendő), esetleg játék és játszadozás csupán. Iser erről egészen másként gondolkodik.

## 2. A fikcionális tevékenység: szelekció és kombináció

A fikció és a realitás régóta hangoztatott ellentéte feltételezi annak a biztos tudását, hogy „miben áll a fikció és a valóság jellege”. Ebben az ellentétben a fikciót alapvetően azon vonások hiányával jellemezték, „amelyek meghatározták, hogy mi a valós”. Ezzel a kétséges bizonyossággal mindig is az volt a baj, írja Iser, hogy „elhomályosította a modern ismeretelmélet gyötrő központi problémáját; azt a problémát, amelyet a kar-teziánus gondolkodás hagyott örökül a modern világra. Hogyan létezhet olyasvalami, ami, bár tényleges és jelenvaló, mégsem hordozza magán a valóság jegyeit?”<sup>541</sup> Vagyis azt a kérdést, hogy miként létezik, hogyan reális és valóságos az, ami nem objektív, de nem is szubjektív önkény.

Ennek megértéséhez érdemes az irodalmi szövegekből kiindulni, javasolja Iser. „Kétségtelen – írja –, hogy bármely szövegben a társadalmi vagy egyéb valóságokból származó dolgok egész sorát azonosíthatjuk, amelyek áthatják az egész szöveget.”<sup>542</sup> Ez így van az irodalmi szövegekben is. Ettől ezek még nem *ab ovo* referenciális szövegek, vagy éppen fordítva; csak azért fikciós szövegek, mert a beazonosítható valóságdarabok egy fikciónak vélt műben, például versben szerepelnek. „Inkább arról

<sup>540</sup> Iser (2001): i. m. 14.

<sup>541</sup> Iser (2001): i. m. 22.

<sup>542</sup> Iser (2001): i. m. 22.

van szó, hogy a dolgoknak a fikcionális szövegen belüli reprodukciója olyan célokra, magatartásformákra és tapasztalatokra vet fényt, amelyek biztosan nem részei a reprodukált valóságnak, vagyis egy fikcióképző aktus eredményeként jelennek meg a szövegben.”<sup>543</sup> Másrésztől persze olyan aktus is hozzájárulhat a valóság feldarabolt dolgainak újrakonstruálásához, amely a referált valóságot igyekszik minél jobban megközelíteni. Ez a társadalomtudomány intenciója. Ennek ellenére ez is konstruált valóság, mint egy vers például, miközben a tudományos szöveget nem tekintjük fikciós szövegnek, és megállapításait se tartjuk fikciónak. De sem az irodalmi, sem a tudományos szöveg fikciós jellege „nem magyarázható a szövegben megismételt valóságból”.<sup>544</sup> Itt lép be a képbe az imaginárius, mondja Iser.

Van tehát három alapfogalmunk: valóság, fikció, imaginárius. Kérdés: hogyan érti ezeket a fogalmakat Iser, különösképpen a valósággal való viszonyukban? Először is, írja, „valóson azt értjük, ami az empirikus világra utal, amely az irodalmi szöveg számára »adott« [...] Ezek lehetnek gondolati vagy társadalmi rendszerek és világképek éppúgy, mint más szövegek [...]. A valóság tehát azon diskurzusok sokasága, amelyek relevánsak abból a szempontból, hogy a szerző miképpen közelíti meg a világot a szövegein keresztül.”<sup>545</sup> Nyilvánvaló, hogy a valóság nem önmagában vett érzékszervi benyomások összege, hanem ezek értelmi formában való megjelenítése, s egyben diskurzusok valamilyen sokasága.

A fikció értelmezéséhez Iser újból és újból hangsúlyozza, hogy a fikció nem a valóság ellentéte, mert ha így fogjuk fel, akkor a kifejezés csak arra szolgál, hogy a valóságot egy hiány által értelmezzük, mintegy az lesz a valóságos, amit nem fikcionálisnak tartunk. Ez a fajta felfogás „inkább elhomályosítja, mintsem megvilágítja a fikcionális sajátos minőségét.” Ezzel szemben fikción és fiktíven „egy intencionális aktust értünk, amely eseményjelleggel rendelkezik. Ezáltal a fikció meghatározása megszabadul attól a tehetől, hogy a szokásos módon lételméleti jelleggel kelljen megszabnia a fikció mibenlétét.”<sup>546</sup> A fikció ezért is *cselekvés*, nem pedig valamilyen létezési mód.

Az imaginárius pedig egy általános képesség, ezért is írja Iser, hogy fontos tudni, „miképpen működik az imaginárius, s e célból hatásai felől kell megközelítenünk”.<sup>547</sup> „Mindennapi tapasztalatunk szerint az imaginárius többnyire zavaros módon, lebegő benyomásokban mutatkozik meg, amelyek ellenállnak azon igyekezetünknek, hogy kézzelfogható és rögzített formában kössük le őket. Az imaginárius hirtelen felvillanhat lelki szemeink előtt, majdhogynem mint egy jelenés, hogy aztán ismét eltűnjön vagy egészen eltérő formában kössük le őket.”<sup>548</sup> Vagyis az imaginárius a fantázia alig ellenőrizhető működése, amivel szemben „a fikcióképzés [...] irányított aktus”, vagyis olyan aktus, amely az imagináriust megragadható alakkal ruházza fel, „olyan alakkal, amely

<sup>543</sup> Iser (2001): i. m. 22.

<sup>544</sup> Iser (2001): i. m. 23.

<sup>545</sup> Iser (2001): i. m. 369.

<sup>546</sup> Iser (2001): i. m. 369.

<sup>547</sup> Iser (2001): i. m. 369.

<sup>548</sup> Iser (2001): i. m. 23.

különbözik mindazon fantáziáktól, kivetítésektől, képzelődésektől és egyéb ábrándoktól, amelyek az imagináriust a mindennapi tapasztalatainkban kifejezésre juttatják”.<sup>549</sup>

Iser tehát nem állapotokat rak egymás mellé, hanem folyamatot mutat be, amely fikcionális jellegű *tevékenységekre* épül. Ez a tevékenység úgy zajlik, hogy a valóságot, bármit is értünk rajta, az író-beszélő ember áthelyezi egy szövegbe, ahol ez olyan valaminek jelvévé változik át, ami eredetileg nem tartozott a valósághoz. Ezen tevékenység közben megváltozik a valóság jellege: egy eredetileg bizonyosnak és jól meghatározottnak gondolt dolog bizonytalan státusú lesz, amit nehéz rögzíteni és pontosan definiálni. „Minthogy a meghatározottból a meghatározatlanba történő átalakulást a fikcióképző aktus idézi elő, kirajzolódik ezen aktus alapvető sajátossága: a fikcióképzés aktusa határátlépés, azaz transzgresszió [behatolás].”<sup>550</sup> Kétségtelen, hogy a fikciós cselekedet radikálisan átalakítja a rajta kívüli valóságot; ilyen értelemben valóban határátlépést valósít meg, hiszen nem megismétli vagy folytatja azt, ami eddig volt. Sokkal inkább átalakítja olyanná, amilyen eddig nem volt, vagyis „a valóság meghatározottsága túllép önmagán”, ezzel egy időben az eleddig homályos imaginárius formát kap, és ellenőrzés alá kerül: „A szövegen kívüli valóság beleolvad az imagináriusba, s az imaginárius a valóságba.”<sup>551</sup> A határátlépést a fikcióképzés aktusai valósítják meg. Az aktus „a valóst az imagináriushoz, az imagináriust pedig a valóshoz vezeti, ezáltal megszabja azt, hogy az adott világ mennyiben kódolható át, a nem adott mennyiben fogható fel, és az így átrendezett világok mennyiben tehetők hozzáférhetővé az olvasói tapasztalat számára”.<sup>552</sup>

A fenti megfontolások alapján kerül a középpontba Iser elemzésében a fikcionális aktus, amely felülírja s megszünteti fikció és valóság radikális ellentétét. Iser a fikcióképző aktusok két alapvető módját írja le, a kiválasztást és a kombinálást. A *kiválasztási vagy szelektálási tevékenység* alapján véve igen egyszerű tapasztalatra épül. Elvileg nem létezik olyan megismerő cselekvés, amely tárgya vagy témája minden lehetséges elemét minden vonatkozásban feltárta és számba vette volna. Minden szöveg, legyen az művészi vagy tudományos szöveg, bizonyos történelmi, társadalmi, szellemi és kulturális rendszerekből válogatja ki saját alkotóelemeit: ezekből építkeznek. Egyetlen szöveg sem szól kimerítően valamilyen egészről *en bloc*, és azt sem állíthatjuk, hogy *egy az egyben* lefed valamilyen valóságterületet: a szöveg és a valóság sohasem esik egybe; gyermeki illúzió és vágy ilyesmit gondolni.

Vagyis minden szöveg „óhatatlanul társadalmi, történelmi, kulturális és irodalmi rendszerek sorából válogat, mely rendszerek a szövegen kívül, vonatkozási mezőként léteznek”. A válogatás „belenyúlás” a valóságba, és az adott valóság általa konstituált korlátok áthágása. A kiválasztott részeket a szerző aztán újrastrukturálja, ezáltal a szövegben új valóság jön létre, amelynek azonban felismerhetőek azok

<sup>549</sup> Iser (2001): i. m. 23.

<sup>550</sup> Iser (2001): i. m. 23.

<sup>551</sup> Iser (2001): i. m. 24.

<sup>552</sup> Iser (2001): i. m. 24.

a valóságvonatkozásai, amelyekből a mű felépül. Ilyenkor *nem kitalálunk* egy sehol sem létező dolgot, hanem *kiemelünk* valahonnan valamit, amit különböző műveleteknek vetünk alá. Iser hangsúlyozza, hogy a kiválasztás kilépés a meglévő viszonyok keretei közül, azaz korlátok áthágása: „a kiválasztott összetevők kikerülnek azokból a rendszerekből, amelyekben sajátos feladatukat ellátták”, és részei lesznek egy új valóságnak.<sup>553</sup>

A mindennapi élet általában nélkülözi a kiválasztás és a szelekció tudatát, ennek jellemző spontaneitását éppen az adja, hogy nem vagyunk tudatában a szűkítéseknek és elkülönítéseknek: evidensnek vesszük azt, ahogyan a valóságunkat látjuk és kezeljük, ahogyan ennek tudatában éljük az életünket. Amíg ugyanis azok a rendszerek, amelyekben élünk, „az adott világ szervezeti egységeiként betöltik szabályozó funkciójukat, addig egynek vesszük őket magával a valósággal, és így kívül maradnak az észlelés körén. [...] Az észlelhetőség *nem* alkotóeleme az érintett rendszereknek, ez csupán a kiválasztás aktusa révén jön létre.”<sup>554</sup> Az észlelés nem a napi rutin, hanem többnyire valamilyen sikerületlenség, konfliktus és tragikus esemény nyomán szokott bekövetkezni: ilyenkor a felforgatott rend és a kiválasztással kétségessé tett rend egymást értelmezik.

A kiválasztás egyben azt is jelenti, hogy vannak dolgok, amelyek *kívül maradnak* az értelmezéseinken és tetteinken. Ennek a ténynek nem kisebb a jelentősége, mint a szelekciónak. Nemcsak az a fontos, hogy mit választunk ki akár tudattalanul, akár tudatosan, hanem az is, amit nem választunk ki, amit nem vonunk be valóságértelmezésünkbe és valóságkonstrukciónkba. „Miközben a kiválasztott alkotóelemek eredeti feladata az, hogy megvilágítsanak és észrevehetővé tegyenek egy referenciamezőt, egyúttal megengedik azt is, hogy észleljük a szelekcióból kimaradt elemek mindegyikét. Ezek az észlelés háttérét biztosítják, mintegy azt sugallva, hogy *a szövegben jelen lévő dolgokat a hiányzóak fényében ítéljük meg.*”<sup>555</sup> Az általam itt kiemelt gondolat jelentőségét aligha lehet túlértékelni. Ugyanis ez minden valamire való *minőségi* gondolkodás és cselekvés alappozíciója. Ebben a viszonyításban tudunk csak távlatot adni tetteinknek, ezek a nem aktualizált valóságelemek mutatják fel azt, amit még ezenkívül meggondolhatnánk és megtehetnénk, de nem tesszük meg, esetleg mások viszont megteszik. Ez ad súlyt és értéket tetteinknek, mert világosan megmutatkozik benne a *választásunk*. Ismeretelméletileg tekintve ilyenkor „a jelenlévőt a hiányzó, a hiányzót a jelenlévő felől szemléljük, ami lehetővé teszi kölcsönviszonyaik megítélését”.<sup>556</sup>

A szövegek intencióját szokás a megnyilatkozó, szerző vagy a beszélő szándékához kötni. A spontánul működő mindennapi életben ez szinte kikerülhetetlen. A szemtől szembeni kommunikáció és együttműködés elemi feltétele annak tudata, hogy mit s miért mondunk egymásnak, de a mindennapi életet fenntartó intézményi működés

<sup>553</sup> Iser (2001): i. m. 25.

<sup>554</sup> Iser (2001): i. m. 25.

<sup>555</sup> Iser (2001): i. m. 26. (*Kiemelés – Sz. M.*)

<sup>556</sup> Iser (2001): i. m. 26–27.

sem létezhet enélkül. A tanítótól tanítást, az ügyvédtől védelmet, a bíróságtól igazságszolgáltatást várunk el, a késtől azt, hogy elvágja kenyeret, a vonattól azt, hogy elvigyen bennünket úti célunkhoz, és így tovább. A szándék és a funkció itt egybeesősödik, és fennállását jó okkal elvárja mindenki.

Amint azonban bonyolult és összetett megnyilatkozással találkozunk, mint amilyen egy irodalmi mű vagy egy tudományos munka, csődöt mond az efféle intencionalitás, jóllehet makacsul feltételezzük, hogy ezeknél is ez a „magyarázat”, vagyis ha világosan meg tudjuk mondani, hogy a művész vagy a tudós miért, milyen szándéktól vezérelve írta meg a munkáját. Talán ezért is van az, hogy „a szerzői szándék felkutatásának vágya a szerzői tudat vizsgálatának számtalan módját hozta létre, amelyek legjobb esetben is csak spekulatív eredményekkel kecsegtetnek. Egy szöveg szándékának fölfejtésére nem a szerző életének, álmainak és meggyőződéseinek vizsgálata kínálja a legjobb lehetőséget, hanem az intencionalitásnak magában a szövegben kifejezett megvalósulásai.” Ennek pedig alapvonása az, „ahogyan a szöveg válogat a szövegen kívüli rendszerekből, illetve közöttük. Egy szöveg intencionalitása abban áll, ahogyan fölosztja és eltávolítja magától azokat a rendszereket, amelyekkel összekapcsolódik.”<sup>557</sup> Vagyis a szerzői szándékot leginkább a mű *megvalósítása* mutatja fel, mármint abban az összefüggésben, hogy a szerző miként válogat és kombinál, vagyis *mit nem ír meg* abból, amit pedig elvileg megírhatna, és amit esetleg mások megírnak.

A *kombináció* a szelekcióból következik. Ugyanis a kiválasztás önmagában nem vezet új szöveghez: a kiválasztott elemeket valamilyen módon össze kell kapcsolni: egy új szövegvalóság kombináció révén jön létre. „Ahogyan a szelekció folyamatában keletkező viszonyok kitermelik a szöveg intencionalitását, úgy a kombináció során létrejött viszonyok a szöveg »tényszerűségéhez« vezetnek.” A tényyszerűség és a valóságosság azonban nem a szövegben megjelenített elemek önmagában vett tulajdonsága, hiszen „amint megvalósul egy szövegen belüli viszony, az egymással összekapcsolt alkotóelemek szükségszerűen megváltoznak”. A tényyszerűség „olyasvalami, ami a szöveg tevékenységének eredményeképpen jön létre”.<sup>558</sup> A szövegvalóság kombinatív tényyszerűsége pedig, írja Iser, három szinten valósul meg.

Először is az alkotó ember képes arra, hogy a szövegen belül *újrarendezze* „a szöveg kívüli konvenciókat, értékeket, allúziókat [utalásokat] stb.”. Vagyis minden szövegen kívüli elemet képes a szövegben új összefüggésbe helyezni, például kibékíti az egymást kizáró ellentéteket, megfordítja a hierarchiát, ellentétet mutat ki az egymással harmóniában lévő elemek között, és így tovább. Ebben elég nagy az alkotó ember szabadsága, írja Iser, sőt itt szabályt sem igen tudunk felállítani, ám ennek ellenére érvényesnek gondoljuk azt a szöveget, amely így alakítja a szövegen kívüli valóságot. Az újrakonstruálás és az újraértékelés „nem utolsósorban onnan nyeri hitelet, hogy olyan összefüggő normák és konvenciók táplálják, amelyek kiemelkednek

<sup>557</sup> Iser (2001): i. m. 27.

<sup>558</sup> Iser (2001): i. m. 29.

eredeti összefüggésükből, s elhagyják eredeti kódoltságukat”.<sup>559</sup> Hozzátenném: talán az itt mutatkozó szabadságfok különbözteti meg egymástól a művészi és a tudományos szöveget. A tudományos szöveg is fikcionális jellegű, de a tudós konstrukciós lehetőségei konvencionálisan kisebbek, mint a művész lehetőségei.

Másodszor lehetséges a *szemantikai* egységek szövegen belüli új elrendezése, ami új jelentések létrejöttéhez vezet. „Ezek szövegen belüli vonatkozási mezőket emelnek ki, amelyeket viszont a szövegbe beépített külső egységek közötti viszonyok hoznak létre.” Ezek hordozzák például azt a lehetőséget, hogy a hős vagy a lírai én átlépje eddigi korlátait. Ezt Iser Lotman nyomán szubjektumlétesítő eseménynek nevezi, olyan forradalmi mozzanatnak, amely „lebontja az »elfogadott osztályozásokat«”.<sup>560</sup>

A harmadik konstrukciós mód a *lexikai szinten* játszódik le, ami „a szótári jelentések egymásra gyakorolt hatásában és az általuk történt fellazításból áll”.<sup>561</sup> Egy szövegben jól megfigyelhető módon „a szavak szó szerinti jelentése ugyanúgy elhalványul, mint a rámutató funkciójuk. A viszonyítási folyamat a szótári jelentések föllazításában, a szemantikai keretek megsértésében és az ebből eredő újra- és átkódolásában mutatkozik meg”, aminek fölöttébb nagy a jelentősége, merthogy „a viszonyítási folyamat a nyelv rámutató funkcióját a figuráció feladatává változtatja. De még ha e figuratív használatban fölfüggesztődik is a nyelv rámutató jellege, ez a nyelv sem mentes a referenciáktól.”<sup>562</sup> Vagyis a szöveggé szervezett szavaknak nem a rámutató, referenciális jellege lesz a fontos, hanem sokkal inkább a figuratív vonása, amelyet azonban nem úgy kell érteni, hogy az igaz leírást valamiféle „képi képzelgés” váltja fel, hanem úgy, hogy „a figuratív nyelv azért hagyja maga mögött a rámutató nyelvet, hogy figurációi révén jelezze a referencia átültethetőségét”, tehát éppenséggel ez teszi felfoghatóvá a referenciát; „analógiaként megengedi és szabályozza a dolgok elgondolhatóságát, ám jelként saját referenciáinak nyelvi átültethetlenségét jelöli”.<sup>563</sup>

### 3. A rejtett és a megmutatózó: a „mintha”-lét

A fikcióképző aktus olykor elrejt, máskor megmutatja a szövege fikcionalitását, írja Iser. Rejtett fikcionalitás jellemzi a mindennapi beszédet és a referenciális nyelvet, megmutatózó fikcionalitás jellemzi az irodalmi szövegeket és művészi alkotásokat. Azonban a nyílt és a rejtett fikció egyike sem szünteti meg magát a fikcionalitást, csak éppen eltérő státusba helyezi. „Közhely, hogy a fiktív nem korlátozódik az irodalmi szövegre, hiszen a fikció létfontosságú szerepet tölt be a megismerésben és az emberi viselkedés során éppúgy, mint a társadalmak, az intézmények és a világképek megalapozásában. Az ilyen nem irodalmi fikcióval ellentétben az irodalmi szöveg föltárja

<sup>559</sup> Iser (2001): i. m. 30.

<sup>560</sup> Iser (2001): i. m. 30.

<sup>561</sup> Iser (2001): i. m. 31.

<sup>562</sup> Iser (2001): i. m. 31.

<sup>563</sup> Iser (2001): i. m. 32.



saját fikcionalitását, vagyis szerepe bizonyára egészen más, mint a fikcionális természetüket elkendőző rokon tevékenységeknél.”<sup>564</sup>

Folytatva Iser gondolatmenetét, az is közhely, hogy az irodalmi alkotás fikció, sőt olyan alkotás, amelyben „a fikcionális szöveg bejelenti saját fikcionalitását”,<sup>565</sup> azaz nyílttá és nyilvánvalóvá teszi, hogy nem a valóságot mutatja be „egy az egyben”, még ha sok olvasó is él ebben a naiv hitben. Az irodalmi mű számtalan módon *jelzi* saját fikcionalitását, csak éppen el kell ezt hinnie az olvasónak. Már maguk az irodalmi műfajok is ilyen jelzések, írja Iser, de nyelvi kifejezések is utalhatnak fikcionalitásra, miközben önmagában egy-egy ilyen kifejezéstől – például: úgy képzem, azt hiszem – még nem lesz egy szöveg fikcionális. Ezek a megmutatózó fikcionalitások „csupán konvenciókat hoznak felszínre, amelyek egyfajta szerződést alapoznak meg szerző és olvasó között. Ezen szerződésben foglaltak szerint a szöveget nem beszédként (discourse), hanem »eljátszott beszédként« (enacted discourse) fogjuk fel.”<sup>566</sup>

Például Shakespeare *Szentivánéji álmom* című játékában a mesterember szereplők elmondják, nem kell félni az oroszlántól, mert az nem valódi oroszlán, hanem *Vinkli*, az asztalos, aki oroszlánbőrbe bújt. Az irodalmi mű természetesen rengeteg felismerhető dolgot vesz át a külső világból, miközben „így a beépített »valós« világ mintegy zárójelbe kerül, annak jeleként, hogy nem adott, pusztán úgy kell értenünk, *mintha* adott volna”, vagyis az irodalmi „szöveg a benne újjászervezett világ egészét »mintha« konstrukcióvá változtatja”,<sup>567</sup> amit általában kimondatlanul elfogadunk, amikor olvasáshoz fogunk. Ez azonban igencsak különbözik a valósághoz való azon beállítódásunktól, amely szerint „csak így” lehetséges a létezés, mármint úgy, ahogyan elmondjuk, leírjuk, átéljük. A probléma „csak” az, hogy a tükröző, referáló, denotáló beszéd (*discourse*) is fikcionális jellegű, a beszélő által létrehozott „második valóság”, amely funkcionálása érdekében nem teszi explicitté saját fikcionális jellegét. Mint Iser írja: „Az elkendőzés persze nem föltétlenül a megtévesztés szándékával történik, hanem inkább azért, mert a fikciónak magyarázó vagy akár megalapozó feladatot szánunk, és ezt nem teljesíthetné akkor, ha fiktív természete napvilágra kerülne. A fikcionalitás elfedése a magyarázatot a valóság *látszatával* ruhazza föl, ami létfontosságú dolog, mert a fikció – mint magyarázat – ezen valóság alapösszetevője.”<sup>568</sup>

A fikció nem ugyanaz és nem ugyanazt a szerepet tölti be a „valós” és a „mintha valós” jellegű és vonatkozású szövegekben. A megkülönböztetésnek az ad jelentőséget, hogy mindkettőnek a nyelv az anyaga és a közege, ami könnyen ahhoz vezet, hogy összemossuk a kettőt egymással. Képzőművészeti, zenei vagy táncművészeti alkotásoknál nemigen merül fel senkiben, hogy *közvetlenül* a művön kívüli valóságot látja vagy hallja, a dokumentarista fotók és filmek esetében persze ez már lehetségesnek tűnik, de itt pedig az nyilvánvaló, hogy a rögzített álló és mozgó *képéről* van csupán

<sup>564</sup> Iser (2001): i. m. 33.

<sup>565</sup> Iser (2001): i. m. 32.

<sup>566</sup> Iser (2001): i. m. 33.

<sup>567</sup> Iser (2001): i. m. 34.

<sup>568</sup> Iser (2001): i. m. 33.



szó. A szó művészete azonban olyan anyagot mozgósít, amit a mindennapi ember is használ, nyilván *másként*, mint a költő és az író, ám ez a másként való használat gyakran nem elégséges ahhoz, hogy az Iser által is jelzett határátlépést világossá tegye. Holott jelentős különbség van a fikcionalitást felvállaló és megmutató irodalmi szöveg és az ezt elrejtő referenciális, mindennapi és tudományos szöveg fikciós természete között.

A nem irodalmi szöveg esetében a „természetes beállítódásunk változatlan marad, sőt az elkendőzés éppen erre (a természetes beállítódás érintetlenül hagyására) szolgál, hiszen a fikció csak így hozható létre olyan valóságként, amely képes más valóságok magyarázatára. De ott, ahol a beállítódásaink elkülönülnek a világtól, a világ többé nem maradhat önmagában vett tárgy.” Vagyis a fikció csak akkor képes a rajta kívüli valóság leíró magyarázatára, ha használója nincs tudatában annak, hogy konstruált, fikcionális szöveget használ. Ellenkező esetben folyamatosan megkérdőjelezné, amit egyébként bizonyosságként állít. Jóllehet, írja Iser, mind a referenciális, mind a fikcionális szöveget a közvetlenül érzékelt valóság meghaladásának a szándéka vezeti. „Ez mindenekelőtt azért van így, mert az ábrázolt világ a külső világ eleve megváltoztatott részeiből áll össze.”<sup>569</sup>

A fikcionális „ábrázolás kétarcú dolog: denotatív [rámutató] és figuratív [képi] vonatkozással is ellátható. Az ábrázolt világ kézzelfoghatósága azt a látszatot kelti, hogy eleve adott világot jelöl. Azonban mivel az ábrázolt világ előzetes intencionalitásból és viszonyítási folyamatból keletkezett – amint ezt a kiválasztás és kombináció fikcióképző aktusainak tanulmányozása során megfigyelhettük – valójában nem azonosítható semmilyen eleve adott világgal. A szövegben ábrázolt világ eszerint se nem tökéletes jelölése, se nem tökéletes ábrázolása semminek. [...] A kiválasztás és a kombináció, valamint az így leírt »mintha« egymásra irányulnak. A számunkra adott valóságok fokozatos átkódolását teszik lehetővé, s ezzel mind a valóságokat, mind pedig átkódolásuk folyamatát megragadhatóvá teszik számunkra.”<sup>570</sup>

Vegyük tehát tekintetbe és számba itt is az olvasót, javasolja Iser. Egyrészt „a fikció visszafordítása valósággá a »mintha«-kiterjedés eltüntetését is maga után vonja”, másrészt „ha a rámutató funkció alárendelődik a figuratívnak, látószögünkbe kerül az ábrázolt világ kettős természete: az ábrázolt világ eléggé kézzelfogható ahhoz, hogy világként érzékeljük, ám ugyanakkor analógiaként is szerepel, amely egy kézzelfogható mintán keresztül példázza azt, ami általa megértendő”.<sup>571</sup> Nyilvánvaló, hogy „az ábrázolt világ nem világ – pusztán az olvasó képzele úgy, *mintha* az volna –, az olvasó reakcióit természetesen az ábrázolás vezérli. Vagyis a »mintha« elvonatkoztatási műveleteket vált ki az olvasóból, megértetve vele, hogy mit hivatott felszínre hozni a szöveg. Ez a tevékenység nem címkézhető sem objektívnek, sem szubjektívnek, hiszen az általa

<sup>569</sup> Iser (2001): i. m. 34.

<sup>570</sup> Iser (2001): i. m. 36.

<sup>571</sup> Iser (2001): i. m. 37.

kiváltott megértést az ábrázolt világ szervezi mintává, az ábrázolt világon való felül-  
emelkedés pedig egy képzeletileg konkretizálható dimenziót tár fel.”<sup>572</sup>

„Összegezzük röviden, hogy mire képes a »mintha« fikcióképző aktus”, javasolja  
végül Iser, ami figyelemre méltó adalék vázolása az irodalom és általában az alkotás  
társadalmi szerepéhez. „A fikcionalitás önfeltárása idézőjelbe teszi az ábrázolt világot,  
s ezzel egy olyan cél jelenlétét teszi nyilvánvalóvá, amely egyenértékű az ábrázolt világ  
szemléltetőségével.” Mondhatni, hogy a szerzőnek mindig az a javaslata: nézzük úgy  
a valóságot, ahogy bemutatom, mert *lehet ilyen is*. „A szemléltetőség [pedig] néző-  
pontot igényel, amelynek szükségszerűsége a befogadót bizonyos magatartásformák  
fölvételére ösztönzi, reagálnia kell arra, ami elé tárul. Így derül fény az önfeltáró funk-  
ció céljára”: *előrefelé* gondolkodni és szemlélni. „Az ábrázolt világ kiváltotta reakció  
annak megértésére irányulhat, hogy mit jelent »előre gondolkodni« (to figure forth).  
Az analógia ezzel egyidejűleg azonban az empirikus világ felé is irányíthatja az olva-  
sói reakciókat, lehetővé téve, hogy maga ez a világ szemléltető legyen. Méghozzá egy  
olyan nézőpontból, amely soha nem tartozott hozzá. Ez esetben a dolgok hátoldala is  
látászögünkbe kerül.”<sup>573</sup> Így lesz felfogható az, ami egyébként rejtve maradna.

Még az is lehetséges, írja Iser, hogy a „mintha” arra ösztönzi az olvasót, vizsgálja  
felül a megszokásait. Ez a következő módon történhet: „A »mintha« kiváltotta eredmé-  
nyek elgondolása azt igényli, hogy képességeinket egy valótlanság szolgálatába állítsuk,  
és ezt a valótlanságot a valóság látszatával ruházzuk fel – amivel arányosan csökken  
saját valóságunk.” Mivel a fikcionális „*mintha*” képes ilyen fordulat kiváltására, ezért  
„ez a folyamat – legalábbis struktúrájában – eseményjelleggel ruházza föl a szöveg-  
világra adott reakciónkat. Ez az esemény határátlépésből származik, és többé már nem  
azonosítható eleve a létező keretekkel. Az ezt követő új horizontokat célzó utazásunk  
az imagináriust tapasztalattá fordítja le – olyan tapasztalattá, amely az imaginárius  
meghatározottságából, méghozzá a fikcionális »mintha« kölcsönözte meghatározott-  
ságából nyeri alakját. Az esemény – ahogy megtapasztaljuk – határtalan, és olyan  
feszültségeket kelt, amelyek feloldásra várnak. Ám csak úgy adódhat föloldás, ha az,  
ami az eseményben megnyilatkozik, jelentéssel látható el.”<sup>574</sup>

Nem szabad azonban abba a hibába esni, hogy a jelentést tesszük meg a művek  
elsődleges alapjává vagy kiindulópontjává – figyelmeztet Iser. Merthogy „a jelentés  
nincs egyszer s mindenkorra a szövegbe vésve, hanem egy elkerülhetetlen átalakítási  
művelet eredménye, melyet az imaginárius tapasztalattal való szembenézés igénye  
vált ki és vezet végig. Ha a jelentést kívánnánk megtenni a szöveg kiindulópontjának,  
abba a gyanúba keveredhetnénk, hogy a szemantikai zártságra való önnön igényünket  
magyarázzuk bele a szövegbe. Egy ilyen belemagyarázás [...] teljesen érthető volna,  
hiszen nem csupán a lezáratlan eseményből eredő feszültséget oldaná, hanem a kije-  
lentéssel járó értelemelvárást is kielégítené. Másfelől viszont elnyomná azt a tudást,

<sup>572</sup> Iser (2001): i. m. 38.

<sup>573</sup> Iser (2001): i. m. 38.

<sup>574</sup> Iser (2001): i. m. 39.

hogy a nyelv megértéséhez többet kell értenünk a nyelvnél. Ez a megértés [...] érvényes mindazon eljárásokra és eszközökre, melyekkel túlléphetünk önmagunkon.”<sup>575</sup>

Mindez teljesen nyilvánvaló az értelmezéstörténet tapasztalatában, „amely megmutatja, hogy egyazon szöveg sokféleképpen értelmezhető a segítségül hívott, történetileg érvényes kódok alapján”. Vagyis „a jelentés generatív megsokszorozódása (amely azért mindig a szöveg irodalmi horizontján belül marad) nem az olvasók ezreinek tökéletlenségével magyarázható, akik Sziszüphosz módjára hiába igyekeznek kínkeservesen a rejtett jelentés felé”. A különféle értelmezések körvonalaznak „egy tapasztalatilag elérhető dimenziót anélkül, hogy ezt egy szemantikai meghatározás valaha is lerögzíthetné, vagy – amiről szó sem lehet – kimeríthetné. [...] Minthogy ez az értelem számos változatban létezhet, bármilyen jelentés csakis korlátozott, gyakorlati konstrukció lehet, nem pedig kimerítő és objektív adat. Jobban tesszük, ha – egyetlen jelentés lerögzítése helyett – a lehetséges értelmezések sokféleségét annak jeleként ismerjük föl, hogy az imaginárius számtalan módon állhat rendelkezésünkre.”<sup>576</sup> Nincs ez másként a társadalomtudományokban sem. A fontos munkákat, különösképpen az elméletileg és filozófiailag is igényes munkákat, újra meg újra elolvassuk, mondhatni, újraolvassuk, és mást és mást fedezünk föl bennük.

Ha az imaginárius helyett *lehetőséget* mondunk, a fikció helyett pedig *konstrukciót*, akkor nem vetül ránk az „irodalmiaskodás” gyanúja, miközben szerkezetileg és funkcionálisan igen hasonlót állítunk, mint Iser. A társadalmi-emberi valóságról való tudományos gondolkodás akkor adekvát a tárgyával, ha egyszerre tartalmazza azt, ami empirikusan létezik, vagyis azt, ami már megtörtént s létrejött, és egyben azt is, ami lehetőségként benne volt a valóságban, de nem történt meg, nem realizálódott. Még csak azt sem mondhatjuk, hogy ezzel a kettősséggel valami rendkívüli igényt fogalmazunk meg. Érdeemes megfigyelni például a történettudományi munkákat. Amikor egy történész rekonstruál egy történeti eseményt, akkor ebben a rekonstrukcióban sűrűn előfordulnak olyan helyzetek, amikor a hajdani szereplők dönteni kényszerültek, márpedig ezek mindig a különböző lehetőségek közötti *választást* jelentik. Ergo az *elvetett lehetőségek is részei voltak az adott történeti szituációnak*, sőt ezeket gyakran maga a történész is ilyen státuszúnak írja le.

Amint azonban közeledünk a jelenhez, sőt el is érjük azt, a tudomány művelőjét mintha egyre kevésbé izgatná a társadalmi *lehetőségek* szerepe és státusa. Ezt ráhagyja a politikusokra és más gyakorlati emberekre, mondván, hogy a tudománynak nem dolga, hogy igazságot tegyen a „hová akarunk eljutni, és hová nem” kérdésében. A tudomány feladata ugyanis nem az, állítják, hogy a „mi lenne, ha” kérdésen töprengjen, a tudós dolga annak kiderítése, hogy miért csak így és sehogy másként nem történhettek a dolgok, vagy nem létezhet másként egy struktúra. Úgy vélem, semmi akadálya annak, hogy bárki beleszorítsa a társadalmi valóságot efféle természeti szükségszerűségbe, csak éppen ezzel a kutató kettős korlátot állít fel. Egyrészt

<sup>575</sup> Iser (2001): i. m. 40. (*Kiemelés – Sz. M.*)

<sup>576</sup> Iser (2001): i. m. 41.

már a kiindulóponton félreérti a társadalmat, de minimum igen egyoldalúan értelmezi, másrészt óhatatlanul a status quót fogja igazolni, hiszen a lehetőségek kiiktatása vagy háttérbe szorítása a *választhatatlanság*ot inkorporálja a rendszerbe.

#### 4. A fikció mint ködkép és modalitás

Iser fikciófelfogásának szerves része az a történeti áttekintés, amely megmutatja, hogy a fikció értelmezésének négy nagy szakasza különböztethető meg, ami egyben négy jelentős gondolkodó fikcióértelmezését is jelenti. Ezek a következők: a fikció mint *ködkép* (Francis Bacon), *modalitás* (Jeremy Bentham), *tételezés* (Hans Vaihinger), *világalkotás* (Nelson Goodman). Ehhez a négyhez hozzávehetünk egy ötödiket is, ez Iser felfogása, aki a fikciót *antropológiai* adottságként értelmezi, mint láttuk az előzőekben. A négy értelmezés közös vonása, hogy a jelzett gondolkodók a fikciót nem egyszerűen tudati adottságnak, hanem *tevékenységnek* tekintik, mint egyébként Iser is teszi, ezáltal válik lehetővé a fikciós gondolkodás összetett dimenziójának a vizsgálata.

(1) Francis Bacon (1561–1626) nevéhez fűződik a fikciónak bálványként vagy ködképként való megnevezése és kritikája. Kiindulópontja az addig uralkodó felfogásban beállt radikális törés. Iser idéz néhány gondolatot Bacon egyik híres könyve, az 1620-ban megjelent *Instauratio magna* (Nagy megújulás) Bevezetéséből. Itt Bacon azt fejtegeti: korábban az a felfogás uralkodott, hogy a gondolkodás és a lét egymás tükörképei, máslelei. Közöttük isteni összhang van, ezért az emberi érzéssel felfogható és általunk elgondolható valóság megfelel az isteni teremtés rendjének. Ez a hit azonban a 17. században megbomlott, nagyrészt a természettudományos gondolkodás terjedése nyomán. A kor emberei már abban a tudatban élnek, hogy Isten a természetet nem eleve az ember számára teremtette, a természet jelenségei nem az isteni lét megnyilvánulásai, szimbólumai: a természetnek megvannak a saját törvényei. Ezáltal azonban az ember olyan szakadékkal találja magát szembe, amit önmegőrzése érdekében valahogy át kell hidalnia. A tökéletes összhangnak gondolt korábbi állapot többé nem állítható vissza, ezért az a kérdés, hogy mit lehet egyáltalán tenni az új helyzetben, ahol az ember kénytelen az érzékeire hagyatkozni, amelyek viszont képtelenek átfogni mindazt, ami az ember szemléletében és képzetében adott.<sup>577</sup>

Bacon szerint azonban be kell látni, hogy nem bízhatunk az érzékeinkben, mert kétféleképpen is megcsalnak bennünket. Vagy nem adnak információt, vagy hamis információt nyújtanak. Nem gondolhatjuk például azt, hogy csak az létezik, ami látszik, vagyis „a Természet meghaladja az érzékelést [...], többé nem tárja fel magát közvetlenül az érzékek számára”.<sup>578</sup> Vagyis az érzékek és az érzékeléseink nem lehetnek többé a dolgok (isteni) mércéi. Ennek következtében hatalmas *terra incognita* (ismeretlen terület) jelentkezik be számunkra, amely túl van az ember felfogóképességén,

<sup>577</sup> Iser (2001): i. m. 124–125.

<sup>578</sup> Iser (2001): i. m. 127.

ezért termékeny talaj a fikciók számára. A modern fikciók azonban már nem a korábbi feltétlenül érvényes és egyetemes világmagyarázatok. Pusztán a tudottá vált *hiány*, a szakadék kitöltésének eszközei, amellyel kapcsolatban a használhatóság kérdése merül fel, ami átvizsgálhatóvá és akár kérdésessé is teszi őket. Másképpen mondva, vannak fikcióink, de *tudatában vagyunk* annak, hogy ezek fikciók, amik nem átfogó világmagyarázatok, hanem az emberi elme kiterjesztései. Márpedig az emberi elmének megvannak a maga korlátai, s ha ezzel nem számolunk, akkor *bármilyen* lehet fikció, ennek nyomán pedig szétzilálódhat a gondolkodásunk és az életünk. Így aztán „a szükséges alapok tisztázása érdekében Bacon hozzáfog a ködképek kritikájához”,<sup>579</sup> ezek kritikai osztályozásához, amelyek szerinte „az elme és a természet közötti nem megfelelő különbségtétel jelei”.<sup>580</sup> Közismerten négy ködképet azonosít és ír le. Ezek a ködképek Bacon képes elnevezései szerint az *idola tribus*, az *idola specus*, az *idola fori* és az *idola theatri*. Vagyis a törzs, a barlang, a piac és a színház ködképei.

A *törzs ködképei* velünk született ideákból erednek, ezért minden emberre jellemzőek. Nincs belőlük túl sok, de általában evidenciaként kezeljük őket. Hozzákapcsoljuk őket az érzékekhez, amelyek azonban tompák és megtévesztőek. Az emberi értelemre az van a legnagyobb hatással, írja Bacon, amit érzékelés révén hirtelen felfoghat, „s ami azonnal lenyűgözi az elmét, vagyis ami általában így betölti és foglalkoztatja a képzeletet: azután az értelem [...] úgy képzelet el a továbbiakat, hogy [azok] az elmét betöltő néhány tényezőhöz igazodjanak”.<sup>581</sup> A *barlang ködképei* egyéni tulajdonságból erednek. Az egyén ugyanis folyamatosan úrrá akar lenni az új és kiszámíthatatlan helyzeteken, amihez különböző ismert vonatkozási mezőket használ fel (mire töreksem, mi a helyzet, mi az egység és a különbség stb.), aminek során azonban túlértékeli a hasonlóságokat. Vagyis „a barlangi bálványok az analógiás gondolkodás végzetességét szemléltetik”,<sup>582</sup> aminek következtében még szélesebb lesz az a szakadék, amelyet át akart hidalni. A *piac ködképei* a nyelvi realizmust reprezentálják, ami egyébként a skolasztika talán leglényegesebb eleme. A felfogás szerint a pontosan használt fogalom egyben a valóság cáfolhatatlan igaz tudása is, ami nyilvánvalóan tévedés, hiszen az ember legfeljebb *részeseedik* az igaz jelentésből. Természetesen meg lehet és meg is szoktunk állapotodni abban, hogy melyik szó mit jelent, innen a *piac* elnevezés, de „a meghatározások is csak szavakból állnak és a szavak szavakat szülnék”.<sup>583</sup> Ha ezt nem tudjuk, akkor a szavak hatalma könnyen az értelem ellen fordul. Tehát „a piaci bálványok a megfelelések végzetességét” mutatják.<sup>584</sup> A *színház ködképei* a „színpadra való elméletköltemények és kiforrott bizonyítási módszerek szüleményei”.<sup>585</sup>

<sup>579</sup> Iser (2001): i. m. 129.

<sup>580</sup> Iser (2001): i. m. 130.

<sup>581</sup> Francis Bacon: *Novum organum – Új Atlantisz*. Ford. Csatlós János – Sarkady János – Halász Lajos. Budapest, Nippon, 1995. 21.

<sup>582</sup> Iser (2001): i. m. 134.

<sup>583</sup> Bacon (1995): i. m. 25.

<sup>584</sup> Iser (2001): i. m. 134.

<sup>585</sup> Bacon (1995): i. m. 26.

Ezek a „mondanivalójukat a színpadnak megfelelően alakítják, a történeti valóságnál szebbé és hatásosabbá teszik”.<sup>586</sup> Mindez lehetetlenné teszi a valóság megfelelő vizsgálatát és értelmét.

„A bálványok tehát olyan reprezentációs formák, írja Iser, amelyeket az emberi tudat önmagából növeszt ki, s amelyek ezzel leleplezik – önkéntelenül bár – a reprezentáció korlátait.”<sup>587</sup> Nevezetesen, hogy az önmagában vett értelem nem képes megvalósítani azt, amit reprezentálni igyekszik, vagyis a természethez való teljes hozzáférhetőséget és az azonosságot. De mert ezt ígéri, általa ködképet, fikciót hozunk létre. Ehelyett megfelelő eljárást kell kifejleszteni a természet, a valóság megismerésére. Ez nem más, mint a természetismeretben kifejlesztett empirikus tudomány, amelynek adataiból el lehet jutni a magyarázatok axiomatikus igazságaihoz a társadalom esetében is, véli – tévesen – Francis Bacon.

(2) „A késő tizennyolcadik századig a fikció bírálata az empirikus ismeretelmélet majdhogynem elengedhetetlen védekező mechanizmusa maradt.”<sup>588</sup> John Locke (1632–1704) szerint például vannak egyszerű ideáink és vannak képzeleteink, és a fikció olyan elme működéseként keletkezik, amely saját szeszélyei szerint kapcsolja össze a rendelkezésére álló egyszerű ideákat. Így aztán „Locke a fikciót az asszociáció kisiklásának, azaz örületnek tartja”.<sup>589</sup> Úgy véli azonban, hogy mégis szüksége van a fikcióra, de negatív módon. Ennek *kizárásával* tudja ugyanis az ember megalapozni saját tudása érvényességét. Ez volt a helyzet egyébként Bacon esetében is. „Bacon és Locke a fikciót csalásként, önámításként és örületként leplezték le, noha nem kötötték ki, hogy a bálványoknak vagy a fantasztikus ideáknak mindenképpen szándékos hazugságoknak vagy elmeháborodásnak kell lenniük. Bírálatak arra szolgált, hogy tudatára ébredjünk a fikció keletkezési módjának. [...] Bacon és Locke igyekezett a fikciót az erkölcs és a józan ész nevében megbélyegezni.”<sup>590</sup>

Velük ellentétben „Jeremy Bentham paradigmaváltást képvisel a fikció szemléletében. Ez annál meglepőbb, mivel ő egész életében az empirizmus alapelveinek elkötelezett pozitivistája volt.”<sup>591</sup> Fikciós létezőn ő olyan tárgyat értett, amelyet egy adott diskurzus céljainak megfelelően hozunk létre, de ezt a képzeletbeli tárgyat, miután már létrejött, valóságnak tekintjük. A *jog* elemzése révén jutott erre a következtetésre. Szerinte a jog szó ugyanis egy fiktív dolog neve, amelynek a létezését színleljük ugyan, de enélkül nem beszélhetnénk jogról és jogi viszonyról. Szerinte a jogi fikciók azonban, akárcsak Bacon idoljai, belül üresek. „Ennek központi példája a tulajdonlás jogi fogalma, amelyet úgy kezelnek [...], mintha a fogalom pusztán megtestesítene egy objektíve létező értékészletet. De minthogy nincs ilyen objektív valóság, maga a fogalom veszi fel annak státusát. Ha a fogalmak tárggyá válnak, akkor félrevezetnek; a jogi

<sup>586</sup> Bacon (1995): i. m. 28.

<sup>587</sup> Iser (2001): i. m. 135.

<sup>588</sup> Iser (2001): i. m. 144.

<sup>589</sup> Iser (2001): i. m. 145.

<sup>590</sup> Iser (2001): i. m. 146.

<sup>591</sup> Iser (2001): i. m. 146.



fikciók ilyen önigazolásai pedig elítélendők, mivel [...] tudjuk, hogy fikciók. A jogi fikciók léte a diskurzusból adódik, a diskurzus pedig elkezd a föltételezett valóság feldolgozását. A jogi fikciók tehát nem képezhetik a valóságos állapotot, hiszen mint közvetítő eszközök nem eshetnek egybe azzal, amit közvetítenek. Bentham »betolakodásnak vagy csalásnak« nevezi őket, mert a joggyakorlat elnyomja a fiktív voltokról való tudást, és valóságosnak veszi őket.<sup>592</sup> Jóllehet Bentham a jogi fikciók tárgyiaságát a jogászok ravaszságának tulajdonítja, merthogy „a jogászok nem tudnák tekintélyüket sokáig fenntartani, ha a fikcióról vallott, elfojtott megértésük nem rendelkezne egy, talán még erősebb támasztékkal: a sikerrel”.<sup>593</sup> A jog tehát nélkülözhetetlen fikció, amelynek léte nem alapozható meg tárgyilag, ezt csak alkalmazásának remélt eredményei igazolhatják.

Kérdés, miként fogható fel ez a reális létezési mód. Bentham szerint diskurzusaink révén, merthogy minden reális létező, az érzékelés is, valamilyen *diskurzusformát* öltve válik számunkra létező valósággá. Ezek elengedhetetlenül „szükségesek az érzékelés folyamatának a leírásához, mert nem lehetséges áthatolni azon, ami a folyamat során történik”. Vagyis a diskurzus annak a jele és bizonyítéka, hogy „nem létezhet semmiféle tudás azelőtt, hogy kapcsolatba lépnénk azzal, ami van”. Ez nem szkeptizmus, hangsúlyozza ezzel kapcsolatban Iser, hanem „az empirizmus következetes végigviteléből” következik, hiszen „az empirizmus nem fogadhat el semmiféle transzcendentális fogódzót a megismerés számára”.<sup>594</sup> Locke még használt ilyen fogódzókat, Bentham viszont ezeket a diskurzussal váltja föl.

Bentham a fikciót nem felesleges és káros képzelgésnek tartja, hanem „*mintha*” létezőnek tekinti. Ez valósnak tettet magát, közben azonban fel is fedi saját színelését, mert különben a gyakorlati célú és hasznosságú stratégiai „*mintha*” pusztá megtévesztés lenne, azaz hazugság és manipuláció. „A Bentham féle »*mintha*« olyan megtévesztés, amelyen átlátunk, de amely az ismeretelméleti elvárások ellenére nem iktatja ki a fikciót – hanem változatos hasznossággal látja el. Más szóval a fikció olyan segédeszközzé válik, amely a diskurzust képessé teszi a megismerés számára hozzáférhetetlen valóságok megnyitására.” A fikció így a nyelvtől függ, „ugyanakkor alkotórésze is a nyelvnek, olyannyira, hogy az egyetlen valóság, amelyről beszélhetünk, a diskurzusfüggő valós létezők realitása vagy valósága. De ha a fikció magába zárja a tőle független valóságot, akkor a fizikai tárgyak léte maga is elkezd egyfajta diskurzussá válni.”<sup>595</sup>

Ennek megfelelően Bentham a fikciós létezők négy vonását írja le. Először is mindig *kapcsolódnak valós fizikai létezőkhöz*. Ilyen fiktív létező például a forma, hiszen „a valódi testek sohasem nyers adatként mutatkoznak, hanem mindig föltételhez kötött állapotban. A föltételeket fikciós létezőknek hívjuk, mert a nyugalom és a mozgás,

<sup>592</sup> Iser (2001): i. m. 148.

<sup>593</sup> Iser (2001): i. m. 148.

<sup>594</sup> Iser (2001): i. m. 152.

<sup>595</sup> Iser (2001): i. m. 155.



a felszín, a mélység, a körvonalak és a többi nem rendelkeznek önálló léttel, hanem csak a valós testekkel való kapcsolatukban jutnak szerephez. Ha önálló léttel bírnának, akkor a képzelet kimérái [rémképei] volnának.”<sup>596</sup> Másodszer minden fiktív létező egyben valamilyen *viszony létezése is*. A valós testeket ugyanis „valami más foglalja magába”, merthogy ezek a testek „nem képesek pontos önmeghatározásra vagy önmegjelenítésre”.<sup>597</sup> Azaz viszonyban és viszonyítva léteznek. Harmadszer a létező fikciók *a nyelv által* lesznek létezők. „A fikciós létezők [...] a nyelvnek – egyedül a nyelvnek – köszönhetik létüket: lehetetlen, ám nélkülözhetetlen létüket.”<sup>598</sup> Ennek értelmezéséhez Bentham megkülönbözteti egymástól a reprezentációt és a predikátumot. Mint Iser írja erről: „A predikátum a megjelenés olyan változatos és változó módjával látja el a valós testet, amelyek úgy viselkednek, mintha a testhez tartoznának. A reprezentáció viszont a láttatás eszköze, melynek révén a test sajátossága nyilvánul meg.”<sup>599</sup> A negyedik vonást Bentham *vegyülésnek* nevezi. A nyelv általi létezés alapján úgy tűnhet, hogy a tárgy jellemzői magából a tárgyból erednek, a vizualizáció pedig a megismerő alanyból. De éppen fordítva van. „A valós testek nem termelhetik ki saját bemutatásuk módjait, míg a reprezentáció nem létezhet, ha elve nincs valami reprezentálandó. A predikáció ezért mindig a valós testek megjelenésük szerinti reprezentációja, mint ahogy a reprezentáció is mindig csak olyan módok szerint rögzít állapotokat, amelyen nem tartoznak a valós testekhez.”<sup>600</sup>

### 5. A fikció mint tételezés és világgalkotás

(3) Hans Vaihinger (1852–1933) német filozófusnak mintegy hatvan évvel Bentham után már nem kell megküzdenie a fikció elismertetéséért, ezt Jeremy Bentham elvégezte. Monumentális művének címe *A mintha filozófiája* (1922). Kiindulópontja az, hogy a fikció nem kitaláció és képzelgés, amit a valódi tudás ellentettjeként kell felmutatni, hanem az emberi-társadalmi realitás egyik alakító tényezője. Bentham eredményeire is építve először azt igyekszik kimutatni, hogy a fiktív miben más, mint a hozzá közel lévő két idea, a tételezés és az ideológia. Mindhárom közös vonása, hogy különbözőképpen üres ideákról van szó, amelyek használatuk során töltődnek fel tartalommal.

(a) Vaihinger a *tételezést* a legelterjedtebb emberi igényű és formájú ideának tekinti, jóllehet a tételező ember nincs tudatában saját művelete természetének. A kifejezés mindennemű tapasztalat többé-kevésbé tudatos kiválasztását és megnevezését jelenti, s az így megnevezett dolgot, bármi is az, mi, emberek egy meghatározott rendszerbe tartozónak szeretjük látni. Ez a létezők létezőként való kétségmentes megragadása

<sup>596</sup> Iser (2001): i. m. 156.

<sup>597</sup> Iser (2001): i. m. 157.

<sup>598</sup> Jeremy Bentham: *Theory of Fictions*. In Charles Kay Ogden (szerk.): *Bentham's Theory of Fiction*. Abingdon, Routledge, 1932. 15.

<sup>599</sup> Iser (2001): i. m. 158.

<sup>600</sup> Iser (2001): i. m. 158.

igyekezete, amit leginkább egy nagy hatású metaforával tükrözésként nevezünk meg, amelynek eszménye a tökéletesen pontos és abszolút átfogó „visszaadás” vagy lefedés. Vaihinger szerint azonban a tudati „abszolútumok létrehozásának ez a folyamata nem egyéb a fikció egy formájánál”.<sup>601</sup> A szerepe egyértelmű: a tételezés „a meghatározatlant, megragadhatatlant és szétfolyót meghatározottá, megragadhatóvá és [egyben] statikussá teszi”.<sup>602</sup>

A tételezés is, mint a fikció, megalkotja a maga tárgyát, hiszen a tárgyak a tételezés révén s azon belül válnak *valamilyen* tárgygyá. Nem szabad azonban elfelejteni, hogy ezek a létesítések az emberek által jönnek létre. Amint már Bentham is jelezte, mi magunk találunk rendre utaló jeleket a tárgyban, ami aztán ezzel a rendezettséggel áll a rendelkezésünkre, és ez lesz az alapja a további gondolati és cselekvési műveleteknek. Ugyanez igaz a *fikcióra* is, amely Vaihinger szerint a gyakorlati szükségleteknek megfelelően elszigeteli, elvonatkoztatja, de egyben összegezi, beleilleszti és össze is rendezi a dolgokat. A különbség az, hogy „a tételezés esetében nem vagyunk tudatában a közte és az általa megszervezett állapotok között fönnálló különbségeknek, a fikció esetében viszont nagyon is tudunk a különbségről”.<sup>603</sup> Ezt a két gondolati alakzatot ezért „csak akkor ítéljük meg helyesen, ha megszabadulunk attól az elterjedt babonától, hogy a gondolkodás és a lét azonosak egymással”, illetve adekvát (tükröző) megismerés révén fedésbe hozhatók egymással – írja Vaihinger.<sup>604</sup> Ez még akkor is így van, ha a tételezéseket a mindennapi-gyakorlati életet élő közösség tagjai evidenciaként kezelik.

(b) Az *ideológia* és a fikció közös kiindulópontja a 18. században keresendő. Ugyanis „ha a tételezés saját rendjét magyarázatként gondolja el, akkor a premisszák azonossá válnak azzal, amit magyarázniuk kellene. Amikor Hume és Kant megzavarta ezt a »dogmatikus szendergést« azzal, hogy megvizsgálták a tételezések magyarázó igényét, megváltozott a helyzet. A tizennyolcadik század végén a tételezés heurisztikus fikciókká és ideológiai posztulátumokká vált szét.” A két jelentős gondolkodó munkássága nyomán a 19. század elejére kétségessé vált az evidenciaként kezelt tételezések valóságleíró és -magyarázó természete. Ennek az lett a következménye, hogy a „fikció esetében a valóságigényt fölváltotta az esetlegesség feldolgozásának feladata, mivel az esetlegességet már nem magyarázni kellett, hanem legyűrni. Másfelől az ideológiai posztulátumok továbbra is fenntartották a tételezés igényét a magyarázatra.”<sup>605</sup>

Így született meg az ideológia fogalma, amelyet ismert módon Destutt de Tracy (1745–1836) francia filozófus alkotott meg és dolgozott ki ötkötetes *Elemets d'idéologie* (1817–1819) összefoglaló címet viselő munkájában. Az első kötetben az ideológiát az *eszmék tudományaként* határozza meg, azaz ideatanként, más szóval ideológiként.

<sup>601</sup> Hans Vaihinger: *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*. Leipzig, 1922. [Az idézetek Wolfgang Iser *A fiktív és az imaginárius* című munkájából származnak.] 108.

<sup>602</sup> Vaihinger (1922): i. m. 447.

<sup>603</sup> Iser (2001): i. m. 180.

<sup>604</sup> Vaihinger (1922): i. m. 296.

<sup>605</sup> Iser (2001): i. m. 181.

Mind Tracy, mind sok későbbi követője úgy vélte, hogy az emberre és a természetre vonatkozó tudás igazsága csak akkor szavatolható, ha ezeket *visszavezetjük* meghatározó érzeteinkre és érdekeinkre. A tudományos haladás biztosítéka a hamis képzetek elkerülése, és azok hamisak, amelyek nem vezethetők vissza valamilyen rajtuk kívüli emberi és társadalmi objektív okra. Ez a szemlélet továbbviszi a tételezések magyarázó evidenciáit, de nem a lét és a tudat közvetlen azonosságát hirdeti, hanem olyan *közvetítőt* feltételez a kettő között, amely mégiscsak megteremti a szigorú és közvetlen egybeesést. Így lesz az *objektív létezésünk minden eleme ideáink okozó tényezője*, az eszmék pedig származékok vagy okozatok, amelyek persze képesek visszahatni, behatolni a létbe, amennyiben nem hamisak. „Ez az irányzat egészen máig kitarott – írja Iser –, és még most is fontos tényező.”<sup>606</sup>

(c) Jeremy Bentham jól látta, hogy a *fikciónak* a nyelvhez és a diskurzushoz sok köze van, de a viszonyt nem részletezte, nem elemezte. Vaihinger igyekezett ezt a munkát elvégezni. Számára világos volt, hogy „a fikció eredményessége végül egyetemes fikcionalizációhoz vezet, [ám] a »mintha« konstrukció mibenléte továbbra is rejtély maradt”.<sup>607</sup> Ezért is Vaihinger rákérdez a *mintha* természetére. A munkához a *nyelvtani elemek elemzésével* fog hozzá, mégpedig Locke-hoz kapcsolódva. Mint írta: „Locke helyesen ismerte föl, hogy a nyelvi részecskék a legfinomabb gondolati változásokat is jelzik, és kifejezésre juttatják – úgymond – a logikai funkciók virágzását. Röviden szólva: a nyelvi részecskék a gondolatfűzés nyelvi eszközei.”<sup>608</sup> Kérdés ezért, hogy a „mintha” mit is fejez ki, mármint a „mint” és a „ha” kötőszavak összekapcsolása, amely egyébként „minden fejlett nyelvben jelen van”.<sup>609</sup>

Az eredmény a következő: „A »mintha« számos álarcával – összehasonlítás, kapcsolat, valóságvonatkozás, érzet – együtt a képzeletbeli jelenlétére utal egy gyakorlati irányultságú tudat felügyelete alatt. Emellett utal arra a lehetőségre is, hogy a tudat képes úgy színlelni érzeteket, mintha azok a dolgokhoz tartoznának. A »mintha« az a terület, ahol a képzelet és a tudat egymást alakítják, noha a gyakorlati célok megkövetelik, hogy a tudat maradjon az erősebb, vagyis a képzelet csak üres helyként van jelen a tudat szerkezetében.”<sup>610</sup> Vagyis „a fikciók a képzelet célélvű alakzatai; ennyiben a »fiktív« különbözik a »képzeletbelitől«. Az utóbbi csak az elképzelt oldalt jelöli, az előbbi azonban az itt használt értelemben megtartja a célszerűség alapvonását: egy gyakorlati célra használt eszközét.”<sup>611</sup> Tehát a fikció „több mint a valósággal való pusztá szembeállítás, mivel a fikció ahelyett, hogy szemben állna a valósággal, ténylegesen beavatkozik. Mégpedig azért, hogy egy olyan cél szolgálatába állítsa, amely – ismételtelen – nem része a valóságnak”, tehát a „mintha” egy jól átlátható

<sup>606</sup> Iser (2001): i. m. 181.

<sup>607</sup> Iser (2001): i. m. 181.

<sup>608</sup> Vaihinger (1922): i. m. 581.

<sup>609</sup> Vaihinger (1922): i. m. 587.

<sup>610</sup> Iser (2001): i. m. 184.

<sup>611</sup> Vaihinger (1922): i. m. 582.

szerkezeti forma, amely „a fikcióban számos alakot ölthet, a beteljesítendő szándéknak megfelelően”.<sup>612</sup>

(4) Minden előrelépés ellenére azonban mind Bentham, mind Vaihinger felfogása „még mindig a szubjektum és az objektum ismeretelméleti meghasadásán alapul”<sup>613</sup> – írja Iser. Az objektum-szubjektum kettősség következtében valamilyen *szakadékot* tételeztek fel a valóság és tudat között, amit az embernek át kell hidalni, hogy egyáltalán élni és létezni tudjon. *Ezt korábban a megismerés révén vélték megoldhatónak, Bentham és Vaihinger a fikciós aktivitással.* Nelson Goodman (1906–1988) amerikai filozófus „konstruktivista megközelítése, amelyet a *Világalkotás módjai* (1978) című könyvében fejt ki, azonban leszámol ezzel a szembeállással”.<sup>614</sup> Ám ha nincs szakadék, mint Goodmannél, akkor kérdésessé válik a fikció Benthamnál és Vaihingernél tételezett státusa és funkciója. A fikció új helyét és szerepét Goodman a *lehetőséges* kategóriájának beemelésével véli megoldhatónak. „Goodmannél a »fiktív« még a »valóssal« való viszonyból is kivonja magát, és helyette a »lehetőségesek« kapcsolódik össze – amelyet azonban nem láthatunk egyszerűen a valós árnyoldalának.”<sup>615</sup>

A *lehetőséges* az emberi cselekvések és alkotások evidens tereuma, hiszen *nyitottságot* jelent, nem pedig ránk záródó szükségszerűséget, mint az egységesnek és egyetemesnek elgondolt objektivitás. Ennek a nyitottságnak azonban súlyos következménye van: nem egyetlen, hanem sokféle világ vagy valóság létezik. Goodman szerint „egyidejűleg a világ számos változata létezhet”,<sup>616</sup> amelyeket az embereknek létre kell hozniuk, különben nem léteznének. Ezért is fontos téma nála az alkotás, a világok konstruálása, a *worldmaking*. A leginkább szokatlan állítása azonban a többféle teremtett világ *egyidejű* létezése, ami ellenkezik azzal az általános intencióval, hogy a tudásszerzés lényege az lenne, hogy meg kell keresni az egységet a világ sokféleségében. Ezért is – írja Goodman – a következő kérdések várnak megválaszolásra: „Milyen értelemben beszélhetünk egyáltalán sokféle világról? Mi különbözteti meg a hiteles világokat a hiteltelenektől? Miből állnak a világok? Hogyan jönnek létre? Milyen szerepet játszanak a kialakításukban a szimbólumok? És hogyan viszonyul a világalkotás a tudáshoz?”<sup>617</sup>

Goodman felfogása szerint a világ tényeinek a megalkotásában a fikció játssza a kulcsszerepet, merthogy életünk menetében „nem adott tényekkel, hanem megalkotott változatokkal van dolgunk”.<sup>618</sup> Szerinte „a fikció tényeket állít elő, mivel a tények [...] mindig »elmélettel terheltek«. Ez a szemlélet nemcsak a fikció materiális hátterével számol le, hanem azzal a feladatával is – melyet Vaihinger hangsúlyozott –, hogy egy,

<sup>612</sup> Iser (2001): i. m. 185.

<sup>613</sup> Iser (2001): i. m. 192.

<sup>614</sup> Iser (2001): i. m. 194.

<sup>615</sup> Iser (2001): i. m. 193.

<sup>616</sup> Iser (2001): i. m. 192.

<sup>617</sup> Nelson Goodman: *Ways of Worldmaking*. Indianapolis–Cambridge, Hackett Publishing Company, 1978. 1.

<sup>618</sup> Iser (2001): i. m. 185.

a megismerés számára másképp hozzáférhetetlen valóság földolgozását tegye lehetővé.<sup>619</sup> Tehát: „»A fikcióból vett tény« nem egy előre adott, noha takarásban lévő dolog méricskélését jelenti, hanem világváltozatok fölépítését.”<sup>620</sup>

Ha tehát a fikciót olyan eszköznek tekintjük, amely számos világváltozatot képes létrehozni, „akkor nyilván nem lehet szilárd struktúrája és nem is lehet egy készen kapott valóság ellenoldala: a világváltozatokon belül kell hatást gyakorolnia. [...] Egy ilyen alkotó folyamatot aligha hajthatnak végre szilárd struktúrák vagy materiálisan megalapozott létezők, mert ezek óhatatlanul transzcendentális nézőpontot kínálnának, amelyről minden változat belátható lenne. Goodmannél nincsen a változatokon kívüli nézőpont.”<sup>621</sup> Ez a visszavezethetetlenség a fikció meghatározó vonása. „A goodmani fikciók nem fogalmak, sem struktúrák, sem pedig létezők, hanem világok más világokból való megalkotásának »módjai«. Nem fenyeget az a veszély, hogy ezen módok valóságként szilárdulnak meg, mivel egyszerű *modus operandi* [cselekvési módot] testesítenek meg. Ebben a mivoltukban pedig nem lehetnek szilárdak, sem pedig tudatosan érzékelhetők. Kétségtelenül utat mutatnak, és olyan eszközöket kínálnak, amelyekkel egyes világváltozatokat másokká lehet átváltoztatni, de bármilyen közös jellegzetességgel bírjanak is, nem vezethetők vissza egyetlen mélyrétegre sem.”<sup>622</sup> Bármilyen „mélyréteg” ugyanis transzcendens létező lenne, amely túl van a tapasztalt dolgokon, és mintája az isteni szilárd öröklét, aminek az e világra vonatkozó használatát Nietzsche olyan hevesen bírálta. Ráadásul ez még univerzalizmushoz is vezetne, amely a teljes valóságot egységes elv (esetleg elvek) szerint írná le. Például a fizikai valóság elve szerint vagy bizonyos teológiai felfogás szerint. Más szóval, a dolgoknak nem rögzített (egyetlen) lényege van, hanem *lényeges* vonásait tudjuk megragadni.

Goodman elméletében a meghatározó elemek nem a dologiságok és állapotok, hanem a viszonyok és kapcsolódások, nem a rögzültség, hanem az átmenés vagy átalakulás. Kérdés azonban, hogy miként jönnek létre a világváltozatok, amelyek tehát fiktívek, de nem képzelgések. A világváltozatok Goodman szerint *kölcsönviszonyok* révén jönnek létre, amelyekben *interface* kapcsolat van a létrejövő valóságváltozat és a között a valós között, amelyhez kapcsolódva az új változat létrejött. Ezek a vonatkozások sokrétűek, és nem tartalmi, hanem formai jellegűek. Három alaptípusuk van: *denotation* (rámutatás), *expression* (kifejezés) és *exemplification* (példázás). Ezek „kölcsönviszonyok széles skáláját képesek megmozgatni, és ezáltal minden egyes változatot formába öntenek”. Ez azt jelenti, hogy minden egyes valóságváltozat „egyszerre tartalmazza és állítja elő saját vonatkozási rendszerét. [...] A világváltozatokat minden egyes esetben a vonatkozások összetettsége jellemzi, amely a három vonatkozási típus kölcsönhatásából keletkezik.”<sup>623</sup>

<sup>619</sup> Iser (2001): i. m. 194–195.

<sup>620</sup> Iser (2001): i. m. 195.

<sup>621</sup> Iser (2001): i. m. 195.

<sup>622</sup> Iser (2001): i. m. 196.

<sup>623</sup> Iser (2001): i. m. 199.

A világalkotás vagy valóságteremtés azzal jár, hogy „létező változatokat kell szétszedni és másként újra összerakni, minek során az alkotóelemeket, kategóriákat, minőségeket és összetételeket súlyozásnak, törlésnek, pótlásnak és átrendezésnek kell alávetni”.<sup>624</sup> A *súlyozás* hangsúlyeltolódás, fontossági sorrend megváltoztatása, kiemelések újraelosztása. A *törlés* tagolások, struktúrák, funkciók és tervek megszüntetése. A *pótlás* különféle elemek egymásba csúsztatása, funkciók és struktúrák egy másikkal való helyettesítése, kiegészítések hozzáadása. Az *átrendezés* új viszonyok életbe léptetése a tagolások és mértékek, közelség és távolság, kölcsönösség és származás között. Ezek a szerkesztési eljárások „szabályozzák az egyik világváltozat permutációját egy másikba”.<sup>625</sup> Mindezek nyomán vonatkozási láncok jönnek létre, s ezek megszilárdítják az új változatot, amelyet aztán egy újabb alkotási folyamatban szétszednek, és másként raknak össze. Goodman tehát a világalkotást változékony jelrendszernek tekinti, „amelyben a »tények« minduntalan viszonylatokban oldódnak föl új »tények« előállítása érdekében”, ezért aztán „ezt a szintagmatikus modellt különbségek tartják mozgásban”.<sup>626</sup>

<sup>624</sup> Iser (2001): i. m. 199.

<sup>625</sup> Iser (2001): i. m. 199.

<sup>626</sup> Iser (2001): i. m. 200.

Vákát



## X. fejezet

### Wolfgang Iser: Értelmezéstípusok

#### 1. A hermeneutika státusza

A hermeneutika kifejezés hosszú előtörténete után a 20. században általános értelmezés-tanként fogadtatott el, s mint ilyen, szembe lett állítva az objektív természeti valóság megismerésének elveivel. Specifikumaként azt fogadta el a tudós társadalom, hogy a hermeneutika az a megismerési mód, amely nem egy emberfüggetlen, élettelen fizikai-kémiai és élő biológiai valóságot igyekszik feltárni és modelljét megalkotni, hanem egy olyan reális valóság megismerési instanciája, amely valóság eleve értelmezve van az emberek által; nem utólag vagy külsőleg, hanem létszerűen van értelmezve, azaz keletkezése, fennállása, működése és változása során. Ez a valóság nyilvánvalóan a társadalom, amely ezért lényege szerint értelem-teli valóság is.

A hermeneutikának van egy szemlélete és módszere. Az imént éppen a szemléleti alappozícióra utaltam, aminek a jelentőségét az adja, hogy elvileg lehetséges a társadalmi-emberi valóságot *nem* hermeneutikai attitűddel is vizsgálni, azaz objektív rendszerként, funkcionális gépezetként, biológiai organizmusként és determinált cselekvők világaként leírni, amelyben az ember értelemadó képességének bármely formája torzító elemnek számít; ezért vagy figyelmen kívül hagyandó, vagy külsődleges és járulékos tényezőnek tekintendő. Ha kategoriálisan is különbséget akarunk tenni a kétféle megismerési mód között, akkor a társadalom megismerésére irányuló magatartást *értelmezésnek*, a természetre irányuló megismerést pedig *magyarázatnak* lehet nevezni, jóllehet a magyarázatot gyakran használjuk a társadalom esetében is, míg a természeti valóság megismerésére ritkán használjuk az értelmezés kifejezést. A hermeneutikai módszerek az értelmezői szemléletre épülnek, és alapkérdésük az, hogy miként lehet megismerni az értelem-től áthatott emberi-társadalmi valóságot, ezzel együtt feltárni az ember értelemadását és az értelemi formákat.

Sokáig általános volt az a nézet, hogy az emberi értelem *kész szövegekben* ölt testet, vagyis a hermeneutika a szövegekben (elsősorban a biblikus és az irodalmi szövegekben), a verbális megnyilatkozásokban testet öltő tartalmak feltárásának és értelmezésének a tudománya. A 20. században azonban fokozatosan kibontakozott az a felfogás, amely az értelmezéstant leválasztotta a klasszikus hermeneutikáról, és *a társadalom és az emberi élet egészét*, tehát már nem csak a verbalitásunkat, értelmezésközpontú szemlélettel igyekezett megközelíteni.

Ebben a folyamatban kiemelkedő szerepe van Wolfgang Isernek, aki irodalmár ugyan, de nemcsak az olvasás aktusáról írt könyvet, hanem arról is, milyen értelmezéstípusok vannak egyáltalán, azaz a szövegek értelmezésén túl, milyen módon értelmezzük még a társadalmi élet egyéb területeit, és ez miben más, mint a „szövegtani”

értelmezés. Ehhez olyan elődök vonatkozó írásait rekapitulálta, mint Schleiermacher, Droysen, Ricœur és Geertz, akik a társadalmi-emberi élet különböző értelemmel teli területeit értelmezték, mondhatni olvasták, mégpedig *tárgyukkal adekvát* módon, azaz egy általános hermeneutikai szemléleten belül különböző *értelmezéstípusokat* írtak le és használtak. Tárgyunk szempontjából ez különös jelentőséggel bír, hiszen mi sem csak a szövegek értelmezésánál igyekszünk megragadni.

„Nagy eltéréseket idéz elő az értelmezésben, ha a tárgy jelen van vagy meg kell alkotni, vagy ha valami elrejtettet kell felszínre hozni. Mindegyik esetben a rés és az értelmezés azon regiszter között, amelyre a tárgy lefordítódik, különböző méretű, amely kihatással lehet a rés áthidalásának módjára is. A kör reléként szolgál, amikor a tárgy adott (Schleiermacher); egymásba ágyazott körökké változik, amikor a tárgyat meg kell alkotni (Droysen); illetve rekurzív hurokká válik, amikor az elrejtett tárgyat napvilágra kell hozni (Ricœur).”<sup>627</sup> Kulturális értelmezések esetében (Geertz) pedig az a kérdés, „hogyan fordítható le fogalmi nyelvre a kultúra kialakulásának nagyrészt fölfoghatatlan folyamata, és hogyan fordíthatók le az egyes kultúrák és kulturális szintek, hogy közben lehetővé váljék az ismerős és az idegen kölcsönhatása”<sup>628</sup> „Minél nagyobb a rés, annál bizonyultabb a kör.”<sup>629</sup>

Ebben a kitágított és átértelmezett hermeneutikában az a roppant figyelemreméltó, hogy Iser tanulmánya az értelmezést olyan társadalmi-emberi valóságterületekre is kiterjeszti, amelyek „szövegtelenek”. A történeti események, a lélek mélyén szunnyadó vágyak és akaratok vagy az emberi kultúra kiválása a természetből látszólag szigorúan objektív folyamatok, amelyek az általános felfogás szerint objektív tényekre épülnek, és ezek alapján vizsgálhatók. Wolfgang Iser és az általa rekapitulált szerzők azonban világossá teszik, hogy ezek is jelentésekkel és értelemadásokkal telített folyamatok, amelyek nem objektív magyarázatokkal, hanem értelmezői megközelítéssel ismerhetők meg adekvát módon. Ahogyan Gustav Droysen írta már 1857-ben: igen nagy ridegségű az a gondolkodás, amely a történelemre nézve „mindenütt csak számokat és anyagot, kizárólag fizikai erőket lát”.<sup>630</sup> Ugyanis bennük van, létszerűen hozzájuk tartozik az emberi értelemadás, még akkor is, ha éppen ez nem elkülönült verbális tettekben nyilvánul meg, hanem *specifikus* cselekedetekben és magatartásokban. Ez nem azt jelenti, hogy ezeknél a tettekél nincs nyelv, írás és beszéd, hanem azt, hogy a másként (és nem közvetlenül szövegeként) tárgyasuló tettek is értelemmel átszöttek, ezért ilyenként kell őket vizsgálni.

Történetileg tekintve azonban az a helyzet, hogy a premodernitás korában „az értelmezést [...] magától értetődőnek tekintették – írja Iser –, és nem tartották szükségesnek, hogy alaposabban megvizsgálják ezt a természetesnek tűnő emberi tevékenységet. Mindenki elfogadta [...], hogy az értelmezés természetes folyamat, leginkább azért, mivel

<sup>627</sup> Wolfgang Iser: *Az értelmezés világa*. Ford. Lajosi Krisztina. Budapest, Gondolat – ELTE Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék, 2004. 90.

<sup>628</sup> Iser (2004): i. m. 90–91.

<sup>629</sup> Iser (2004): i. m. 90.

<sup>630</sup> Gustav Droysen: *Historika*. Ford. Csejtei Dezső. In Gyurgyák János – Kisantal Tamás (szerk.): *Történetelmélet*. II. kötet. Budapest, Osiris, 2006. 47.

az emberi élet folyamatos értelmezésként fogható föl. Életünk során ugyanis folyamatosan tetemes mennyiségű jelzést és jelet bocsátunk ki, válaszadásként a külvilágból ránk zúduló jelekre és jelzésekre.”<sup>631</sup> Hangsúlyozta ezt Nelson Goodman is, aki evidenssé tette, hogy az emberi világ értelmezés terméke, és különböző értelmezésekhez különböző világok tartoznak. Iser szerint azonban itt legfeljebb azt tekinthetjük evidensnek, hogy az ember „értelmezői létben” van, de ennek a különböző módjai már korántsem tekinthetők magától értetődőnek. Szerinte háromféle struktúrájú és funkciójú értelmezési mód van: egyetemes, konfliktusos és ellenálló.

Az *egyetemes* igényű értelmezések azt a látszatot keltik, hogy mindenre van érvényes és átfogó magyarázatuk. Ezek az értelmezések manapság, állapítja meg Iser, hanyatlóban vannak. Ennek oka az önbeteljesítés, vagyis az, hogy „sikerük” van, megvalósítják saját előítéleteikre épülő programjukat, ennek nyomán azonban kiderül a korlátozottságuk: magyarázatuk mégsem átfogó és cáfolhatatlan. Ez minden ideológia jellegű felfogás sajátja, mint amilyen például a nagy hatású marxizmus. „Az értelmezés egyeduralkodói [...] úgy jelenítik meg magukat, mint valami transzcendentális, kitüntetett helyzetű látásmódok, és noha saját magukat keretként határozzák meg a megértendő valóság számára, tulajdonképpen ezt a valóságot saját előítéleteik képére akarják megteremteni.”<sup>632</sup> Ezért óvakodnunk kell az egyetemesség és a cáfolhatatlanság apostolaitól, mert ez tárgyához képest valamilyen külső, végső soron transzcendentális hozzáállást jelent. Márpedig főleg és megtévesztő azt a látszatot kelteni, írja Iser, hogy egy külső nézőpont eleve mentes az értelmezéstől. Ehelyett inkább azt kell megkérdeznünk: *miért létezik egyáltalán értelmezés, és mire való, nem pedig azt, mi az adott értelmezés cáfolhatatlan, állítólagos igazi értelme.*

Másrészt vannak olyan értelmezések, amelyeket az értelmező személy más értelmezésekkel szemben, azokkal *konfliktusban* fejt ki. A kiinduló helyzet ismert: sokféle és egymásnak ellentmondó értelmezés van, s ezek mindegyike igaznak tartja magát, ezért a másik fölé akar kerekedni, magát tekintve egyetlen helyes értelmezőnek és értelemnek. Azaz halad egy egyetemes igényű értelmezés felé. Ez azonban a riválisok miatt nem sikerülhet, ezért aztán az történik, hogy az egymással konfliktusban álló értelmezések egyrészt rivalizálás közben kölcsönösen rámutatnak a másik hiányaira és korlátaira, másrészt minden kritikájuk ellenére is az egymással küzdők egyre közelebb kerülnek egymáshoz. Iser ezt értelmezési *kannibalizmusnak* nevezi, hiszen a rivalizálás és a korrekció valamilyen értelmezési magma felé halad, amelyet azonban soha senki nem ér el. Mindezt jól példázzák a kompetitív hatalmi rendszer pártvitái.

A harmadik értelmezési formát Iser *ellenálló* értelmezésnek nevezi, és ilyennek tartja a kisebbségi diskurzust és a posztkoloniális beszédet. Azért nevezhető ez ellenálló értelmezésnek, mert gyakorlói „le akarják rombolni vagy újra akarják tárgyalni azokat a szabványokat, amelyek szerintük az uralkodó beszédmódhoz tartoznak, amelyek bizonyos társadalmi csoportok által jöttek létre azzal a céllal, hogy leszögezzék saját nézeteiket,

<sup>631</sup> Iser (2004): i. m. 15.

<sup>632</sup> Iser (2004): i. m. 15.

elgondolásaik elismerést nyerjenek és hatalomra jussanak”. Ez nem könnyű feladat, mert az ellenálló értelmezők többnyire foglyai maradnak a lerombolni kívánt értelmezésnek, hiszen ez áll rendelkezésükre, és ennek közvetlen tagadása révén tudják hatékonyan képviselni azokat, akiknek a nevében beszélnek. Ám ez az attitűd az ellenálló beszédmódokat „közvetetten függővé teszi attól, amitől meg akarnak szabadulni”.<sup>633</sup> Nem könnyű ugyanis alternatív *szemlélet* kidolgozása és elfogadtatása, a tagadás pedig még csak annak a megfordítása és fonákja, amit a beszélő tagad.

Az értelmező személy oldaláról nézve, írja Iser, közös vonása mindhárom értelmezési formának, de minden lehetséges értelmezési módnak, hogy *fordítási* tevékenységről van szó. Vagyis ez a már mások által adott értelem átírása saját nyelvre, ezeknek saját magam és hallgatóim-olvasóim számára világossá, érthetővé és fontossá tétele. Ha elfogadjuk a tényt, hogy az ember értelmezői létben van, akkor „az értelmezés [...] művelési eszközként fogható fel”,<sup>634</sup> amelynek alapvonása a fordítás, valaminek az áttétele egyik regiszterből egy másik regiszterbe. A regiszter az az áttekinthető közeg vagy szempontrendszer, amelyben bármely tárgy használatos és értelmet nyer. A fordítás során nyilvánvalóan keletkezik egy rés, egy határsáv (*liminal space*) a két különböző regiszterben megjelenített tárgy vagy téma között. Itt sem teljes egybeolvadás, sem teljes különbség nincs. A fordító a regiszter egy darabját átteszi egy másik regiszterbe, azaz létrehoz egy új tárgyat. Az eredeti tárgy és a lefordított tárgy különbözik egymástól, hiszen a fordítás nem kópia, nem ismétlés. Ezzel együtt is az értelmezői-fordítói törekvés iránya nyilvánvaló: legyen minél kisebb a rés az értelmezendő és az értelmezett tárgy között.

A regiszter – hangsúlyozza Iser –, amibe a tárgyat átfordítjuk, kétszeresen is kódolt. Egyrészt vannak benne olyan szempontok és feltevések, amelyek az értelmezendő tárgy felől közelíthetők meg, egyébként nem lehetséges a fordítás. Másrészt olyanok is, amelyek a fordítás szempontjából, a tárgyhöz való közel kerülés szempontjából fontosak. Vagyis egyszerre vannak benne a tárgylétrehozás és a fordítás szempontjai. Mindez a viszonyt *kölcsönössé* teszi, a fordítói értelmezés kétirányú forgalom (*two-way traffic*). Az értelmező újraértelmezi vizsgálati tárgyát, minimum kiegészíti valamivel, vagyis életet lehel bele, miközben a fordítás által gyarapodik az ő tudása is. Az értelmezendő dolog regisztere azonban önmagában nem tartalmaz olyan transzcendens szempontot, amely alapján a tárgy kizáró egyértelműséggel megítélhető lenne. „Ezért az értelmezésnek mint fordításnak a regiszterre gyakorolt hatása abban nyilvánul meg, hogy változatossá (*diversifying*) teszi azt a keretet, amelybe a tárgy áttevődik. Következésképpen a regiszterek nemcsak változnak, hanem át is hangolódnak minden értelmezési aktus során.” Vagyis nincs egyetlen és kizárólag helyes értelmezési eredmény. „Ez a kölcsönhatás jelzi, hogy az értelmezés történelmi helyzetben jön létre, amelyből nem tudunk kilépni.”<sup>635</sup>

Azonban nemcsak szöveget alkotunk értelmezve, hanem az egyéni és társadalmi létünk minden elemét és viszonyát is. Ennek következtében az adott dolgokat újraértelmező

<sup>633</sup> Iser (2004): i. m. 18.

<sup>634</sup> Iser (2004): i. m. 19.

<sup>635</sup> Iser (2004): i. m. 20.

hermeneutikai aktusok sem csak szövegekre irányulnak: a hermeneutikai tevékenység minden emberi létezőre irányuló *egyetemes* társadalomértelmező eljárás, ezért jelentőségét aligha lehet túlértékelni. Iser arra hívja fel a figyelmet, hogy az értelmezendő-fordítandó tárgy szempontjából más és más az értelmezés szövegek, társadalmi-kulturális dolgok és a felmérhetetlen létezők esetében. (1) A lezártnak tekintett szent és irodalmi szövegek értelmezések révén más típusú *szövegekké* alakulnak át: a biblia szövege kanonikus, a műalkotás kognitív jelleget kap. (2) A kulturális termékeink különböző formáinak és szintjeinek értelmezői fordítása nem más, írja Iser, mint az idegen dolgok *ismerőssé* tevésének az igyekezete, az entrópikus összevisszaság renddé szervezése. Vagyis a múlt és a jelen társadalmának értelmezése a rendelkezésünkre álló szempontok alapján, ezeknek az adott regiszterben való megjelenítése. (3) A megmérhetetlen vagy felfoghatatlan dolgok, mint például Isten létezése, a világmindenség, az emberiség, a végtelen idő értelmezése egyszerűen *nyelviesítés* révén (*translated into language*) történik, hogy egyáltalán ezek a határtalan, időtlen, megmérhetetlen és befoghatatlan létezők „felfoghatóvá és érthetővé váljanak”. Látható, hogy mindegyik esetben más „fordítandó tárgyra irányul az értelmezési szándék” is. Ezért aztán mint olyan „az értelmezés» nem létezik. Csak értelmezésfajták vannak, amelyek a fordíthatóságtól függően különböznek egymástól.”<sup>636</sup>

Sokáig csak a szent és a világi szövegek magyarázatát tartották értelmezésnek, írja Iser. Változás akkor történt, amikor az értelmezésbe önreflexív mozzanat került. Az értelmező ember megfigyelte saját értelmezését, és rájött, hogy „az értelmezési tevékenység nemcsak a megértés tárgyától függ, hanem a folyton változó regiszterek paramétereitől is”. És amikor az is világossá vált előtte, hogy az értelmezés-fordítás során egy rés keletkezik az értelmezett dolog és az értelmezési eredmények között, akkor az is kiderült számára, hogy „az értelmezést performatív aktusként kell felfogni és nem magyarázó aktusként, noha legtöbbször a performatív aktust – tévesen – magyarázatként határozzák meg”.<sup>637</sup>

Az értelmezési-fordítási módnak Iser szerint három eljárása van: a hermeneutikai kör, a rekurzív hurok és a differenciálszámítás. (1) Szövegek értelmezése során a hermeneutikai kör használata a megfelelő eljárás, írja Iser. „A hermeneutikai kör összeköti a nyilvánvalót a burkolttal, a föltárat az elrejtettel és a lappangót a megnyilatkozóval. Alapjában azt hozza felszínre, amire az író nem gondolt az alkotás közben, vagy ami a jelen számára lényeges a történelmi anyagból, vagy ami az emberi szubjektumban félrecsúszott az önmegértés felé vezető úton. Behatolni az adott mögé, hogy visszanyerjük az elveszendőt – azaz, az író tudattalanját, a történelmi múltat, vagy a széttöredezett személyiség elfeledett téloszát –, határozza meg az értelmezésnek ezt a típusát”, mert ez „a régészeti eljárásokhoz” hasonlatos értelmezés körszerű, azaz mindig tartalmazza az értelmező személy előzetes feltevéseit, ezért rögzíthetetlen és befejezhetetlen, bár aktív és alkotó jellegű.<sup>638</sup>

<sup>636</sup> Iser (2004): i. m. 20.

<sup>637</sup> Iser (2004): i. m. 21.

<sup>638</sup> Iser (2004): i. m. 22.

(2) Az értelmezés mint *rekurzív hurok* akkor kerül előtérbe, amikor az értelmezendő dolog nem szövegszerű, hanem inkább tárgyi jellegű és túl van rajtunk. Tipikusan ilyenek a történeti, a társadalmi és a kulturális adottságok. A feladat itt az adottság feltörése, a zárttság nyitottá tétele, az entrópiusan szétartó dolgok rendezettségének az elérése, és mindezek értelmezése. Az ilyen értelmezés kibernetikus jellegű, ahol is távolság és várakozás van az adatbevitel és az adatkivitel között. Módszere a visszacsatolás, amely jól megfigyelhető az élő rendszerek önfenntartása kapcsán. Az értelmezési művelet ilyenkor azokra a jelenségekre összpontosít, „amelyek az előre nem látható, véletlen lehetőségek nyomán merülnek föl, vagy a rendszer kölesönös »zavarai« következtében és ezek kapcsolódásaiból adódnak. A rekurzivitás bemenet/kimenet viszony alapján működik, amikor a kontroll elérése a cél, a zaj, a véletlenszerűség és a zavar feldolgozása által, amikor a rendszer önszerveződését kell megérteni.”<sup>639</sup> Alapkérdés: *miért olyan* és nem másmilyen a megvizsgált dolog, amilyennek éppen tapasztaljuk.

(3) „Ha a kibernetika feladata a fölmerülő problémák megragadása volt, akkor a differenciálszámításos módszert a mérhetetlen mérhetővé tételére tervezték.”<sup>640</sup> Ez az értelmezési mód, „amely eredetileg egy matematikai művelet”,<sup>641</sup> akkor merül fel, amikor nincsenek jól meghatározható helyzetek és dolgok, csak olyan „valaminek a tapasztalata adott, amelynek léte kétségbevonhatatlan, de meghaladja a tudatunkat, mint például Isten, a világ, az emberiség. Ilyen esetben valami felfoghatatlant és összemérhetetlent kell nyelvbe fordítani, sőt akár a tudat fogalmaiba.”<sup>642</sup> Ám egy efféle mérhetetlen és fölfoghatatlan valami „csak úgy válhat észlelhetővé, ha önmagából bontjuk ki (számunkra érthető, fölfogható szeletekre bontva). [...] Következésképpen a változó differencia azon belül működik, amit meg akar fejteni: mérhető szeletekre bontja föl a mérhetetlent, ezáltal téve hozzáférhetővé azt, amely egy külső pozícióból nem ragadható meg.”<sup>643</sup>

„Ezek az értelmezési módok – írja Iser – a világ egyre fokozódó nyitottságára adott válaszként foghatók fel, így mindig arra összpontosítanak, ami éppen egy adott pillanatban, egy bizonyos helyzetben fontosnak tűnik. Mindez olyan műveletté teszi az értelmezést, amely egy nyitott világot térképez föl, és egy ilyen föltérképezés mindig függ az itt-és-most-tól, amely azt jelenti, hogy újabb térképek megrajzolására kerül sor, vagy a régik újraolvasására.” Elmondhatjuk tehát: „az értelmezés tevékenységének nincs egy mindent átfogó referenciája; legjobban esetben »referencia-útvonalak« lelhetők föl”.<sup>644</sup>

<sup>639</sup> Iser (2004): i. m. 22.

<sup>640</sup> Iser (2004): i. m. 22.

<sup>641</sup> Iser (2004): i. m. 23.

<sup>642</sup> Iser (2004): i. m. 23.

<sup>643</sup> Iser (2004): i. m. 22–23.

<sup>644</sup> Iser (2004): i. m. 23.



## 2. Szövegek önreflektáló értelmezése

Iser szerint az értelmezés történetében a legmeghatározóbb esemény a Friedrich Schleiermacher (1768–1834) által elgondolt hermeneutika volt. Schleiermacher kiindulópontja a Szentírás eddigi értelmezése volt, amelynek középpontjában a vallási tekintélyteremtés állt. Ő azonban nem a tekintélyekkel foglalkozott, hanem arra a hasadékra vagy résre (*gap*) helyezte a hangsúlyt, ami a szöveg és a befogadó között van. Úgy látta ugyanis, hogy a Szentírás-értelmezésekben – legyen az értelmező személy felkent exegéta vagy laikus olvasó – mindenki minden igyekezete ellenére elkerülhetetlenek az értelmezési különbségek és a félértések, vagyis megállapíthatatlan, hogy mi is lenne az „igazi”, a tiszteletet parancsoló jelentés. Megállapítása azonban nem csak a Bibliára vonatkozott: egy megfellebbezhetetlen tekintély igénye, mint az elfogadás végső elve, áthat minden ilyen típusú értelmezést. A Szentírás „hitelét a kanonikus szöveg tekintélye biztosította”, az irodalmi szövegek esetében pedig „a bírálatot egy feltételezett kultúraeszmény nevében” gyakorolják.<sup>645</sup>

Schleiermacher a magyarázó hasadékok meglátásával és ezek komolyan vételével a kétezer éves európai értelmező kultúrában új utat nyitott meg. Ebben a történetben a „hermeneutika jelenti azt a szakaszt, amikor az értelmezés önreflektálónak válik; ez módszereinek folytonos önvizsgálatából eredeztethető, amely végső soron arra kérdez rá, hogy milyen folyamat megy végbe az értelmezés során”.<sup>646</sup> A folyamat elindítója pedig kétségtelenül Friedrich Schleiermacher volt az 1838-ban publikált *Hermeneutik und Kritik* című munkájával. Újításának lényege az a javaslat, hogy a dolgok jó megértése érdekében ne a tekintélyek természetét értelmezzük, hanem magát a tekintélyértelmezést. Röviden: az értelmező személy és maga az értelmezés legyen *önreflexív*. Erre az önreflexióra nincs szükség, ha az értelmező megfellebbezhetetlen alapelveket használva érvel, mint amilyen például a bibliai igazság, a koreszmény vagy az észszerű logika. Ám ha az értelmező személy hajlandó ellépni a kikezdehetetlennek vélt kanonikus tekintélyek mellől, máris átlépett egy másik valóságba, ahol *a mit helyett a hogyan* kérdése merül fel. Mint Iser írja: „a hermeneutika – Schleiermacher szerint – csak úgy fogható fel, mint olyan művészet, amelyben a megértés *hogyanjának* kutatása helyettesíti a tekintélyt.”<sup>647</sup> Ennek megfelelően „Schleiermacher a hermeneutikát szigorú eljárásnak tartotta, amely fölfedezi és megvilágítja a megértés működésének szerteágazó föltételeit”,<sup>648</sup> és ilyen módon, vagyis „az értelmezési folyamatok elemzésével és »megtisztításával« kínálja a megértést”.<sup>649</sup>

Ehhez Schleiermacher először is különbséget tett *speciális és általános* hermeneutika között. Speciális értelmezéstan az, amelyben mindent az értelmezendő tárgy határoz meg. Egy sajátos tárgy (Szentírás, irodalmi mű, teológia, jog stb.) vizsgálata lehet igen

<sup>645</sup> Iser (2004): i. m. 53.

<sup>646</sup> Iser (2004): i. m. 52.

<sup>647</sup> Iser (2004): i. m. 52–53.

<sup>648</sup> Iser (2004): i. m. 52.

<sup>649</sup> Iser (2004): i. m. 53.



fontos és figyelemre méltó, de önmagában nem elégséges alap ahhoz, hogy értsük magát az értelmezés-megértés folyamatát. Ezek mind egy-egy sajátos tárgy sajátos természetéből és feltevéseiből indulnak ki, és sajátos célnak megfelelően értelmeznek. Az általános hermeneutika viszont egyetemes érvényű, márpedig Schleiermacher érdeklődésének középpontjában az általános hermeneutika áll, amely – mit írja erről – „a megértés művészetével foglalkozik, és nem pusztán annak felmutatásával, hogy mit értettünk meg. Annak felmutatása, hogy mit értettünk meg, csak egy külön ágát képezi a beszéd és az írás művészetének.”<sup>650</sup>

Azzal kezdi, hogy elutasítja az értelmezés eddigi kereteit és feltételeit. Egyrészt a *Biblia-értelmezés* négyféle jelentését (dogmatikai, erkölcsi, allegorikus, történeti), mert ezek merev, dogmatikus értelmezések voltak abból a meggyőződésből kiindulva, hogy az Írás szerzője nem más, mint a Szentlélek. Schleiermacher viszont azt állítja, mégpedig minden eddigi felfogással szembemenve, hogy „a Biblia értésének nincs megadható képlete”, különösképpen azért nincs, mert az Újtestamentum nyilvánvalóan írói alkotás, amit szintén figyelembe kell venni. Schleiermachert tehát nem a Biblia értelme foglalkoztatta, hanem a Biblia-értelmezés *módja*, azaz „a megértés folyamata [...], mivel ez minden alkalmazás nélkülözhetetlen előfeltételének bizonyult”<sup>651</sup>

Másrészt Schleiermacher elutasította a *korszellemből* következő értelmezési gyakorlatot is. A 18. századig ugyanis az uralkodó megismerési mód a hasonlóság, az egyformaság és az azonosság elvére épült, mint ezt például Michel Foucault meggyőzően kimutatta *A szavak és a dolgok* (2000) című munkájában, írja Iser. „Egy ilyen világkép uralma azt jelentette, hogy a hasonlóságokat és az azonosságokat nem megérteni kellett, hanem föl kellett fedezni: mivel eleve el voltak rendelve, csak felszínre kellett hozni őket. A dolgok közötti hasonlóságok, az egyes síkok, szintek és rétegek közötti azonosságok adottak voltak, így nem volt szükség megalkotásukra. Fölfedezni őket annyit jelentett, mint meglátni elleplezett létüket.” Ám a 18. században megrendült ez a világkép. És amikor „a viszonyok ilyen hálózata összezugszorodóban volt, a megértés szükségessége nyilvánvalóvá vált. Ha a viszonyok nem voltak már eleve elrendelve, föl kellett őket állítani.” Így aztán Schleiermacher hermeneutikája „a hanyatló világképre adott korszakalkotó válasz volt”<sup>652</sup>

Harmadrészt Schleiermacher elutasítja a korban uralkodó *ésszerűségi* elvet. Tudható ugyanis, hogy „végig a felvilágosodás korában az a megkérdőjelezhetetlen nézet uralkodott, mely szerint minden, ami az ésszerűség szabályai és elvárásai szerint szerveződik, az vagy valamilyen tényállást (*state of affairs*) jelenít meg, vagy az önmagában való tárgyat (*object as it really was*)”. Ahogy egyébként Descartes is tanította: „Az ésszerűségből eredő axiómák nem szorulnak közvetítésre ahhoz, hogy érthetőek legyenek; ehelyett azonnal érthetővé teszi őket eredeti forrásuk, az ésszerűség maga, mely minden emberi lényre egyformán jellemző. Ám a 18. században, azaz Schleiermacher korában,

<sup>650</sup> Lásd Iser (2004): i. m. 53.

<sup>651</sup> Iser (2004): i. m. 54.

<sup>652</sup> Iser (2004): i. m. 55.

az ésszerűségnek az elve is problematikussá vált. [...] A történelem fordulópontján, amikor az az elv, hogy az ésszerűség az igazság alkotóeleme, megdőlni látszott, magát az ésszerűséget kellett megérteni.”<sup>653</sup> Merthogy a másként értés és a félreértés már nem kivételnek, hanem a szabálynak számított. Ennek következtében „minden lépésnél a félreértés elkerülése a cél” – állította Schleiermacher.<sup>654</sup>

Kérdés, hogyan lehetséges mindezt megvalósítani. Az nyilvánvaló, hogy „a kimondott vagy leírt beszédnek értelme (*meaning*) van, vagy legalábbis szándéka szerint értelmes”. De vajon mi az értelem, hogyan áll elő? Schleiermacher szerint először is „az értelmet nem lehet többé úgy felfogni, mint igazságtermelő egyszerű folyamatot”, amelynek során az értő értelmező felfedezi és felmutatja a dolgok lényegét, az olvasó pedig elfogadja ezt, mert az értelmező tekintélyes személy, aki vitathatatlan természetű témát mutat be evidens módon. Az alaphelyzet szerinte az, hogy „minden kijelentés alapján véve idegen, amely rögtön az értelmezés kérdését veti föl. Legtöbbször ahelyett, hogy megértenénk, inkább félreértjük egymást.”<sup>655</sup> Az értelmezői magyarázatban bemutatott valóság, bármi is az, nem „önmagában” olyan, amilyenek bárki is bemutatja, különösképpen nem olyan, ahogyan őt magát értik, hanem olyan, amilyenek az értelmező személy elgondolja azt, pontosabban amilyenek szándékozik bemutatni.

Ezek után Schleiermacher számára a *szándékolt értelem* megragadása lesz a teoretikus feladat. Így kerül középpontba nála a *szász*, akit, hogy igazán jól értsük értelmezését, *önmagánál is jobban* kell megértenünk. Mint írja: „Mivel nincs közvetlen tudásunk arról, hogy mire gondolt a szerző, sok olyan dologra kell figyelni, amelyeknek maga a szerző esetleg egyáltalán nem volt tudatában.”<sup>656</sup> Vagyis a hermeneuta nem a szöveg *objektív* értelmét akarja feltárni, hanem a szerző „jelhasználatára”, egyedi nyelvére próbál fényt deríteni, olyan dolgokra és körülményekre, amelyekkel maga a szerző soha nincs teljesen tisztában. Ez az attitűd lesz később az alapja a gyanú hermeneutikájának, amit például a pszichoanalízis és az ideológiakritika képvisel. Miért tehetjük ezt meg, és egyben miért kell ezt tennünk? Mert „egyik szerző sincs teljesen tudatában szavainak minden konnotációjával”.<sup>657</sup> Továbbá egyetlen nyelvhasználó sincs teljesen birtokában a szavak összes lehetséges jelentésének. De még ha így is lenne, a mondatbeli használat mindig szelektív, és „a kiválasztás jelzi az illető szóra vonatkozó szerzői szándékot”.<sup>658</sup> Ezért aztán sohasem lehet elérni a kívánt szöveg teljes megértését, a homályos jelentések „tisztázásának a feladata soha véget nem érő folyamat” – írja Schleiermacher.<sup>659</sup>

Ez a véget nem érő tisztázó folyamat *csak a nyelvre* épülhet, állítja Schleiermacher. „A metafizikai biztosítékok hiányában, a dogmatikus keretek megtagadásával és az ésszerűség elvébe vetett hit megingásával egyedül a nyelv maradt, amelyet Schleiermacher

<sup>653</sup> Iser (2004): i. m. 55.

<sup>654</sup> Lásd Iser (2004): i. m. 56.

<sup>655</sup> Iser (2004): i. m. 56.

<sup>656</sup> Lásd Iser (2004): i. m. 56.

<sup>657</sup> Iser (2004): i. m. 56.

<sup>658</sup> Iser (2004): i. m. 57.

<sup>659</sup> Lásd Iser (2004): i. m. 57.

mindennek az alfájává és ómegájává nevezett ki.”<sup>660</sup> A nyelv pedig Schleiermacher szerint kétszeresen kódolt: „egyrészt a nyelvtan, másrészt használójának lelki alkata által”, ezért is a kettőt együtt kell vizsgálni, mert „az ember a beszéd által gondolkodik”.<sup>661</sup> A két oldal egymástól függ. „Míg a nyelvtani értelmezésben a szerző által megjelenített nyelvi rendszerre helyeződik a hangsúly, a lélektani értelmezésben a nyelvtan eszközeinek fölhasználása kerül előtérbe; ennek segítségével betekintheünk a szerző gondolkodásába.”<sup>662</sup>

Mindkét értelmezési út elkerülhetetlenül körkörös jellegű, hangsúlyozza Schleiermacher, amely a rész és egész viszonyára épül, de ezzel önmagában nincs semmi probléma, hiszen „a rész és az egész között mozgó kör a hermeneutika átfogó vonatkozási rendszere, amely az eljárások és módszerek közötti összes körmozgást meghatározza. A rész/egész kör határoz meg mindenféle értelmezést úgy, hogy »az egészet a részekből értjük meg, miközben a részeket az egészből. Ez a hermeneutika megkérdőjelezhetetlen alapelve, amely alkalmazása nélkül bármilyen értelmezés elképzelhetetlen.« (Schleiermacher) Ez a működési elv nem engedi, hogy ördögi körbe bonyolódjunk. A sajátos mindig előre jelzi az általános tudást, míg az általános tudás nem létezik az őt alkotó részek nélkül.”<sup>663</sup>

Ez az értelmezési ingamozgás vagy körmozgás két dologra világít rá: „a) valami általános rajzolódik ki a részek változó elrendezéséből; b) a részek kiugró helyzetre tesznek szert azáltal, hogy különválnak az általánostól.”<sup>664</sup> Ennek nyomán az értelmezési kör „a részt és az egészet egymás számára eltolódó ellentété teszi [...]. Ezt a körmozgást a határsávval való szembenézés hajtja, amelynek a jelenléte, miközben az idegen beszéd megértése a tét, a Schleiermacher által meghatározott regiszterbe vésődő sokféle felosztáson keresztül válik nyilvánvalóvá. Ahelyett, hogy ráerőszakolná a regisztert a szövegre, ahogy ezt a szövegmagyarázás hagyományában láthatjuk, a határsáv egymást kölcsönösen ellenőrző kettősségek fokozataira osztja föl a regisztert, amelynek körszerű láncolata a köztük lévő különbség áthidalására törekszik.”<sup>665</sup> Fontos itt a regiszter szerepének a megértése. „A regiszter szintén kettős szerepet tölt be: egyfelől a szöveg észlelésének szabályozott formája; másfelől pedig biztosítja azokat a paramétereket, amelyek segítségével érthetővé fordítjuk a szöveget.”<sup>666</sup>

Mindennek következményeként az értelmezés teljesen új státusba kerül. A körkörös műveletek világossá teszik, hogy egyrészt „többé nincs már olyan tekintély, amely hitelesítené az értelmezést”, másrészt „a szövegben magában sincs többé tekintély”. Marad a szöveg, a szöveg által végzett „sokféle körszerű művelet, amely ellenőrzi és helyesbíti a megértést. A kör az eljárásokon és a módszereken belül is működik, előre-hátra mozgást idézve elő a rész és egész között, amely minden egyes szöveg esetében kijelöli

<sup>660</sup> Iser (2004): i. m. 57.

<sup>661</sup> Lásd Iser (2004): i. m. 57.

<sup>662</sup> Iser (2004): i. m. 59.

<sup>663</sup> Iser (2004): i. m. 62.

<sup>664</sup> Iser (2004): i. m. 62.

<sup>665</sup> Iser (2004): i. m. 62–63.

<sup>666</sup> Iser (2004): i. m. 64–65.

azt a nyomvonalat, ahonnan megállapíthatjuk, hogy »mi homályos«, annak érdekében, hogy megértsük az idegen vagy különös beszédet.”<sup>667</sup>

Ez egyben az ismeretek bővülésének is a módusa. „A kör a részek és az egész egyre szélesedő összekapcsolását hozza létre, annál is inkább, mivel az egész nem létezik a részek nélkül. Az egész fogalma mindig viszonylagos, és az egyre újabb jellemzők sokféle kapcsolata által a kör egyre átfogóbbá teszi. Ez a terjeszkedés az érintett részek megértését is új megvilágításba helyezi. E bővülő körmozgás által ellenőrizhetjük a megértéshez való közelítésünket.”<sup>668</sup> Amely megértés azonban sohasem teljes vagy befejezett, hiszen „minden megértés csak részleges lehet”.<sup>669</sup>

Itt mutatkozik meg Schleiermacher radikális hermeneutikájának feltáratlanul maradó ismeretlen területe, metaforikusan szólva az úgynevezett *vakfolt* (*blind spot*), írja Iser. Ugyanis a körszerű ide-oda mozgás sem tudja teljesen elmosni a határt „az eljárások és módszerek egymásba való áttételek, akárcsak a rész és az egész között”.<sup>670</sup> Schleiermacher ugyanis nem vizsgálja, hogy mi történik a kettősségek körszerű mozgása *között*. Kapcsolódnak, összemósódnak, egymásra tevődnek, kontrollálják egymást, átfedik egymást, újrendeződnek? Ezek a kérdések megválaszolatlanok maradnak nála, ezek tehát a vakfoltok, az ismeretlen részek. „A kör megvilágítja a működési szándékot, de homályban hagyja magát a működést. Következésképpen a körszerű mozgás elvont marad, mivel nincsen olyan transzcendentális nézőpont, amely lehetővé tenné számunkra, hogy betekintsünk ennek a körszerű mozgásnak a működési eljárásába.”<sup>671</sup>

A vakfolt azonban három oknál fogva is fontos tanulsággal szolgál Schleiermacher hermeneutikájában, hangsúlyozza Iser. Először mert „a hermeneutikai kör helyettesíti a tekintélyt, nincs olyan harmadik, mindent átfogó szempont, amely összekapcsolná a szöveget az értelmezéssel, következésképpen az értelmezésnek önreflektálónak kell lennie”. Másodszer azért, mert „a vakfolt az értelmezés által létrehozott fönmaradó fordíthatatlanságra utal, amelyből az következik, hogy a fordíthatatlanság a fordítandó tárgy függvényében változik”. Harmadszor pedig azért, mert „a vakfolt folytonos önellenőrzésre készíti az értelmezőt, mivel az értelmezésnek egyszerre kell létrehozni és változtatnia a saját vonatkozási rendszerét. Ez annak következménye, hogy az értelmezés nemcsak valami adottnak a fordítása, hanem az értelmezőnek saját magának a fordítása is arra, amit az értelmezendő tárgyban keres.” Vagyis nehéz elválasztani az értelmező személyt az általa értelmezett dologtól.<sup>672</sup>

<sup>667</sup> Iser (2004): i. m. 63.

<sup>668</sup> Iser (2004): i. m. 63.

<sup>669</sup> Iser (2004): i. m. 65.

<sup>670</sup> Iser (2004): i. m. 63.

<sup>671</sup> Iser (2004): i. m. 64.

<sup>672</sup> Iser (2004): i. m. 64.

### 3. A történeti valóság hermeneutikája

Gustav Droysen (1808–1884) német történész Schleiermacher után mintegy fél évszázaddal később azt a kérdést tette fel, hogy *vajon mi történik akkor, amikor értelmezésünk tárgya nem egy adott szöveg, hanem társadalmi múltunk valósága, vagyis amikor a régi korok halványuló nyomait kell valahogy megértenünk*. Válaszának kimunkálásában Droysen azt tekintette kiindulópontnak, hogy a történelem és a társadalom *specifikus valóság*, amely tárgyilag tekintve nem tisztán szöveg és nem természeti realitás, ennek következtében specifikus értelmezést és megértést kíván. A tárgyi-anyagi különbségek kapcsán a történelmet egyrészt szórakoztató és tanulságos formában mesélik el, mint valami regényt, másrészt elvont eszmei-filozófiai megfontolásokhoz kapcsolják hozzá, mintegy ezekből vezetik le, harmadrészt pedig legújabban pozitivista módon járnak el, azaz megpróbálják alávetni a természettudományok matematizált módszereinek. Droysen szerint egyik sem a történelem adekvát megismerése, ugyanis „a történeti módszer lényege: *kutatva megérteni (forschend zu verstehen)*, vagyis az interpretáció”.<sup>673</sup>

A történeti-társadalmi valóság nyilvánvaló specifikumát az adja, hogy egyrészt ezt a realitást mi, emberek magunk alkotjuk meg, másrészt ebben a realitásban összeolvad egymással az anyagi és szellemi valóság, harmadrészt ebben fejeződik ki az ember leg-sajátabb vonása. Azaz az emberek a Földön létrehoztak „egy sajátzerű világot, amely gondolatokból áll, amelyek földi anyagokban tesznek szert formákra, valamint az anyag megformálásaiból, melyekben az anyagi mintegy felolvad a *megformálástól*”.<sup>674</sup> A társadalom (a történelem) létszerűségének értelmezéséből tehát nem iktatható ki a gondolat és a beszéd általános jelenléte mint realitásformáló tényező.

Droysen szerint ez egyben megfelel az emberi természetnek. Ugyanis, fogalmazza meg kantianus modorban, „elménk nem éri be empirikus tények összegyűjtésével; amit felfog, azt fogalmak és kategóriák alá sorolja, amelyek közül a két legáltalánosabb a tér és az idő [...]. A világhoz való hozzáférés e kettőssége az emberi természet kettősségével van összefüggésben, amely egyszerre szellemi és érzéki.”<sup>675</sup> Nyilvánvaló, hogy „az emberi lény is a természet nagy anyagi életén belül foglal helyet”, mert egyrészt természeti teste van, másrészt „ami számára szükséges, kiveszi ebből”.<sup>676</sup> Az ember ugyanis „képes arra, hogy az elemeket, a természeti erőket alávesse a maga akaratának, s bonyolult szerkezetekkel a maga akarata szerint és a maga céljaiért működtesse azokat. Számptalan forma van, melyben az emberi kifejezést nyer”.<sup>677</sup> Ezért aztán az emberi-társadalmi létezés valósága „messze túlvezet a pusztán természeti létezés analógiáján”.<sup>678</sup>

<sup>673</sup> Droysen (2006): i. m. 60.

<sup>674</sup> Droysen (2006): i. m. 55.

<sup>675</sup> Jean Grondin: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*. Ford. Nyíró Miklós. Budapest, Osiris, 2002. 23.

<sup>676</sup> Droysen (2006): i. m. 58.

<sup>677</sup> Droysen (2006): i. m. 59.

<sup>678</sup> Droysen (2006): i. m. 58

De az is ennek a valóságterületnek a specifikumához tartozik, hogy a történeti és társadalmi létezés: „együttélés és együttalkotás”.<sup>679</sup> A társadalom „egyedi lények sokasága, nem pusztán mennyiségi, mint a növények s az állatok sokasága, nemcsak ugyanazon faj pusztá példányai, hanem mindegyik azonos feltételekből és sajátzerűségekből kinövő sajátzerűség, mindegyik saját világgal és saját történelemmel rendelkezik; mindenki idegen mindenki számára, s mégis hozzá hasonló, egy darab külvilág, amely egyúttal saját legbensőbb jellegének tükré; egyikük érthető a másik számára”.<sup>680</sup> Ez a másik emberhez elvezető belső szellemi világ pedig elsősorban a nyelvben nyilvánul meg. Merthogy „az embernek a nyelvben van meg az a lehetősége, hogy kilépjen saját benső életének magányosságából. Jóllehet egy másik emberről mint egyéni tudatról még a legtávolabbi sejtésünk sincs, azonban a legbensőbb lényünk totalitásából előtörő nyelv révén közvetítődés jön létre a mi tudatunk és egy másik tudat között; abból, ami mindenkinek a legegységesebb és legsajátabb mivolta, egyúttal valami közös és általános lesz.”<sup>681</sup>

Végül az ember önmagához is tud viszonyulni, mintegy reflektál önmaga értelmezőbeszélő alkotó mivoltára. Ebben a tényben fejeződik ki legsajátabb természete, nevezetesen az, hogy az ember önmeghatározó, tevékeny és szabad lény, amely sohasem befejezett. Merthogy „az ember [...] szakadatlanul létrejövő lény; jelenségének alapformája közelebbről abban határozható meg, hogy nincs olyan lényege, aminek létre kellene jönnie, hogy léte során csak annak ébred tudatára, hogy mire kell törekednie, hogy legyen”.<sup>682</sup> Vagyis „ez az a világ, amelyet az ember önmagának alkotott és alkot. S tudományunk feladata ezen emberi világ kutatása és megismerése.”<sup>683</sup>

Droysen történelem- és társadalomértelmezésének kulcsmozzanata a fenti megfontolásokból következik. Ebben legfőbb tudományos ellenfelének a *matematizált természettudományokat* tekinti, amelyek megkísérlik befolyásukat kiterjeszteni a történettudományra. A „mesélős” történeti ismerettel szinte nem is foglalkozik, a filozófiai történelemértelmezést pedig idejétmúlt felfogásnak tekinti. Annál több kifogása van a „diadalmas” természettudományok ellen, amelyeknek ugyan elismeri az eredményeit, sőt inspirációit, de teljesen indokolatlannak tartja azt, ahogyan művelőik és híveik megkísérlik szemléletüket és metodológiájukat ráerőltetni a történelem tanulmányozására. A társadalom ugyanis nem természet, hangsúlyozza.

A jelen helyzet ugyanis az, állapítja meg, hogy „tudományunk alig szabadult meg a filozófiai-teológiai gyámkodás alól, máris ott vannak a természettudományok, amelyek hatalmukat ki akarják terjeszteni rá. Ahogyan húsz, harminc esztendővel ezelőtt a filozófia az egyeduralom teljes elbizakodottságával mondta: csakis az tudományos, ami filozófiai, s a történettudomány csak abban az esetben tudomány, amennyiben magát filozófiainak tudja. Hasonló módon állnak most elő a természettudományok, s jelentik ki azt, hogy csak az a tudomány, ami a *mi* módszereink szerint halad előre, s a tudomány

<sup>679</sup> Droysen (2006): i. m. 56.

<sup>680</sup> Droysen (2006): i. m. 62.

<sup>681</sup> Droysen (2006): i. m. 63.

<sup>682</sup> Droysen (2006): i. m. 61.

<sup>683</sup> Droysen (2006): i. m. 55.



akkor hódíthat újra, ha a vitális jelenségeket mint fizikális jelenségeket értik és magyarázzák.”<sup>684</sup> Tegyük ehhez hozzá: a helyzet bő száz év alatt keveset változott. Amikor ezeket a sorokat írom, egy hetilapban például a következőt olvashatjuk: „ha ma azt mondjuk, hogy »tudomány«, akkor rendszerint a természet- és nem pedig a társadalomtudományokra gondolunk.”<sup>685</sup> És azt is láthatjuk, hogy változatlanul hódít a matematizált természetismeret társadalomra való „üzemszerű”, ezért egzisztenciális biztosítást nyújtó alkalmazása, merthogy állítólag csak ez lehet „pontos és valódi” társadalomismeret.

Ezzel szemben, írja Droysen, az emberi „dolgok vizsgálata során nem alkalmazhatjuk ugyanazt a módszert, mint amit teljesen más jellegű dolgok esetében. A tudományos módszert ugyanis ama tárgy határozza meg, amellyel foglalkozni kell.” Sajnos változatlanul uralja „a gondolkodást – hamis alternatívaként – a spekulatív és materialista világszemlélet, mint a filozófia és a fiziko-matematikai módszer ellentéte, mégpedig úgy, mintha az emberi gondolkodás és megismerés szükségszerűen vagy az egyik, vagy a másik formához tartozna”.<sup>686</sup>

Ez azonban egyáltalán nincs így. „Aki megtanult történeti módon gondolkodni, az nem ismeri sem az egyedivel, sem a különössel szembeni filozófiai ridegséget, sem pedig azt a még nagyobb ridegséget, amely mindenütt csak számokat és anyagot, kizárólag fizikai erőket lát”, nem igaz tehát, hogy „a tudomány csak ott kezdődik, ahol a vitális jelenségeket sikerül a fizikai jelenségek tartományába áthelyezni”.<sup>687</sup> A feladat egyértelműen adott: a metafizikai-spekulatív, valamint a fizikai-matematikai szemlélet és vele adekvát megismerési mód mellett kifejleszteni a történeti-társadalmi valóság adekvát szemléletét és vizsgálatának metódusát. Csak ez vezet ezen a területen igaz ismerethez, nem pedig más tárgyak más szemléletének s kutatási metódusának alkalmazása a társadalomra és a történelemre. Ez pedig, mint a bevezető mondatokban már kiemeltük: a történelem és a társadalom kutatva történő megismerése, az értelmezés, az interpretáció. „Droysen esetében a tárgy maga – a történelem – nem fogalmazható meg az értelmezés előtt, mivel az értelmezés által értjük meg azt, ami »napvilágra« kerül.”<sup>688</sup>

Ez a megismerés sajátos, *egymásba ágyazódó* megismerési körök révén zajlik, amely azonban kilép a szöveg keretei közül. Ez nem is lehet másként, hiszen Droysen nem a gondolatok nyelvi kifejeződéseit, hanem a társadalom múltjának a megismerési kérdéseit vizsgálja. Ennek előfeltételeként először is leszámol az *egyetemes objektívizmus és transzcendentalizmus* ideájával, mert mindkettőt inadekvát, félrevezető szemléletnek és megismerési metódusnak tekinti. Az egyeduralgó objektívizmus sem a megismerés tárgyára nézve, sem a megismerő személyére nézve nem tartható felfogás. Ha ugyanis a múlt s a jelen valósága az emberek közösségi *alkotása*, akkor értelmetlen dolog ebből „kivonni” az embert a maga esetlegességeivel, s valamiféle kvázi természetként szemlélni őt s a világát, amelyben ok-okozati viszonyok, egyetemes törvények, szükségszerű

<sup>684</sup> Droysen (2006): i. m. 55–56.

<sup>685</sup> Galántai Zoltán: A SETI álma. *Élet és Irodalom*, 2018. január. 5. 13.

<sup>686</sup> Droysen (2006): i. m. 47.

<sup>687</sup> Droysen (2006): i. m. 48.

<sup>688</sup> Iser (2004): i. m. 68–69.



összefüggések és más objektivitások uralkodnak. Ahogy Droysen mondja, az esetleges analógiák nem magyarázatok, hanem értelemkönnyítő eszközök. „Tudományunk indukciója nem törvényekhez, illetve kifejeződésekben ismétlődő analógiákhoz vezet, nem torkollik mérhető anyagok részekre bontásába és az anyagcsere kiszámításába, hanem olyan szellemi erőkhöz és tevékenységekhez visz el, amelyek mindennemű analógia nélkül az alkotás folyamatában vannak.”<sup>689</sup>

Az egyetemes objektivizmus elutasítása azonban a történészeket is érinti, akik szeretik magukat a „tiszta tények” szubjektivitástól mentes leíróinak, az objektív történeti valóság objektív ábrázolóinak tekinteni. Ahogy például Leopold von Ranke (1795–1886) és tanítványai tették ezt azzal, hogy kifejlesztették a történeti kritikai iskolát, amely szerint amennyiben minden forrást kellő kritikával és az erre kifejlesztett módszerrel kezelnek, akkor „ezen az úton eljutnak a tiszta tényekig”, így a történelmet a maga eleven-ségében és objektivitásában ragadhatják meg.<sup>690</sup> Droysen ez ügyben óvatosságot tanácsollégáinak. Természetesen nem a hatalmi törekvések igazolását, a személyes elfogultságokat vagy a nyilvánvaló történeti csalásokat védi, hanem arra figyelmeztet: a történész sem tudja teljesen kiiktatni saját *történeti én* mivoltát. Be kellene látnunk, írja, hogy „mi magunk is – miként minden ember – voltaképpen mennyire úgy számítunk, mint valami történeti eredmény; a nevelés, a képzés, a szokások és előítéletek révén képzetek gazdagsága határoz meg bennünket”.<sup>691</sup> A legtöbb, amit tehetünk, „lehetőleg figyeljük meg magunkat”, mert ha „nem vizsgáljuk meg alaposan kutatásunk és megismerésünk útját, hanem a tudományban is követjük érzékelésünk és gondolkodásunk szokványos útját, akkor a múlt éjszakáját sematikus képekkel, elképzelésekkel és összefüggésekkel töltjük ki, s ezt nevezzük történelemnek”.<sup>692</sup> De az is óvatosságra kell hogy készítsen bennünket, történészeket, írja, hogy „a történeti kutatás számára nem a különböző múltak jelentik az adottat, mivel ezek elmúltak, hanem az, ami az Itt és Most-ban még nem múlt el, legyenek ezek akár visszaemlékezések arról, ami volt és ami történt, vagy pedig maradványai annak, ami létrejött és megtörtént”.<sup>693</sup>

Az elutasított transzcendentalizmust pedig Droysen egyaránt érti szellemi és anyagi értelemben. Istenről mint a történelem végső okáról vagy mozgatójáról többször is azt állítja, hogy felfoghatatlan és elérhetetlen, legfeljebb sejthetünk róla valamit, vagy törekedhetünk felé, ám belőle vagy általa nem magyarázható a történelem. „A véges szem előtt homályban marad a kezdet és a vég. A legmagasabbat, a feltétlen feltételezőt, amely mindeneket mozgat, mindent magában foglal s mindent megmagyaráz, a célok célját, empirikusan nem lehet kikutatni.”<sup>694</sup> Azaz: „Mindig, amikor a kezdet és a vég képezik a kiindulópontot, a történelem előre elgondolt fogalmak bizonyítékává válik, amelyek

<sup>689</sup> Droysen (2006): i. m. 66–67.

<sup>690</sup> Droysen (2006): i. m. 52.

<sup>691</sup> Droysen (2006): i. m. 49.

<sup>692</sup> Droysen (2006): i. m. 49.

<sup>693</sup> Droysen (2006): i. m. 5. §.

<sup>694</sup> Droysen (2006): i. m. 81. §.

a történelem által fedik fel magukat, de nem azonosak a történelemmel.”<sup>695</sup> A materiális transzcendentalizmus is *kívül* van a történelmen, mint a szellemi, s létét sokan szintén egyetemes magyarázó tényezőnek tekintik. „Az ember [...] megpróbálkozhat azzal, hogy a természeti külső feltételek ama gazdagságából, amely közepette ez vagy az a történeti létrejövés végbement, *megmagyarázza* mindannak a summázatát, ami azután történetileg létrejött.”<sup>696</sup> Ez a magyarázati mód azonban nemcsak arról szól, állítja Droysen, hogy a természet a történeti-társadalmi létezés kerete és befolyásoló tényezője, hanem arról, hogy *determinálja* azt, mind a maga anyagiságában, mind szemléletében. Vagyis a szemlélet híve „megpróbálja bebizonyítani azt, hogy annak, ami van, szükségszerűen így *kell* lennie, annak pedig, ami volt, így is *kell*ett létrejönnie, vagyis hogy ama feltételekben annak szükségszerűsége húzódik meg, ami később létrejött és volt”.<sup>697</sup>

Droysen viszonylag keveset írt arról, hogy végül mi is lenne az a *metódus*, amely kilép ezekből a magyarázati módokból. Az eddig bemutatott szemléleti elveken túl inkább ennek néhány alapvonását igyekezett vázolni a *Historika* című munkájában. Alapvetőnek azt tekintette, hogy a történelem megértő tanulmányozása, amely a történelmet magából a történelemből igyekszik megismerni, önmagába visszatérő, tehát *körkörös* jellegű megismerés. „Droysen a történeti anyag összes transzcendens nézőpontját [...] hermeneutikai megfontolásokra cserélte föl. Erre éppen azért volt szükség, mert többé már nincs uralkodó referencia, amely irányíthatná az értelmezést, és amennyiben el akarjuk érni a célunkat, állandó önreflektálással ellenőrizni kell ennek az eljárásnak a működését.” Továbbá azért is, „mivel a hermeneutikai eljárások éppen az elképzelt anyagon belül működnek”. Ráadásul a hermeneutikai megismerés még az empirikus tényeknek is komolyabb szerepet tulajdonít, mint a „tisztá tények” és az elvont szellemiség hívei. Ugyanis, mutat rá Iser, a tényeknek abban az esetben nem kell különösebb jelentőséget tulajdonítani, ha a történelem „valami önmagán kívülit és önmaga előttit bontakoztat ki”.<sup>698</sup> Az ilyenkor megfigyelhető erős „ténykultusz” csak azt lelepi, hogy az evidensnek tekintett tények valójában valami feltételezett dolog *illusztrációi* csupán.

A körszerűség kettősen is érvényesül: a tudás és az ismeret, valamint a gyakorlat szempontjából. A megismerésnek van egy strukturális szemléleti elve, amit már Schleiermacher is jelzett: „Az Egyedit az Egészben értjük meg, az Egészet pedig az Egyediből.”<sup>699</sup> A gyakorlatosság szemléleti elve pedig a történelem és a társadalom emberi alkotásként való felfogása. A körszerűség így nemcsak ellenfogalma lesz „mindazon elképzeléseknek, amelyek a történelmi anyagot eleve elgondoltan rendszerezik”,<sup>700</sup> hanem önmagára nézve tartalmazza az ellenőrzés és korrekció, valamint a haladás mozzanatát is mind

<sup>695</sup> Iser (2004): i. m. 68.

<sup>696</sup> Droysen (2006): i. m. 65.

<sup>697</sup> Droysen (2006): i. m. 65.

<sup>698</sup> Iser (2004): i. m. 68.

<sup>699</sup> Droysen (2006): i. m. 10. §.

<sup>700</sup> Iser (2004): i. m. 77.

a tudásra, mind a gyakorlatra nézve. Ez együttesen az alkalmazás kérdése, amely az idő köré szerveződik: „minden, ami előző, átülteti magát az utána következőbe.”<sup>701</sup>

Az értelmezési megismerés során fordítás zajlik, írja Droysen felfogásáról Iser, vagyis az értelmezést mindig kettősség jellemzi. Egyrészt „a megformálás valamilyen elgondolásra utal”,<sup>702</sup> másrészt az elgondolva megformált dolognak a megértése fordítási tevékenység, ennek a dolognak saját magunk s mások számára történő interpretációja. Ez az aktus egyben „rámutat az értelmezendő és azon regiszter különbségére, amelybe a tárgy áttevődik az értelmezés során”.<sup>703</sup> Droysen számára világos volt az is, hogy ilyenkor egyrészt elvész valami a vizsgált tárgyból, másrészt hozzá is adódik valami, hiszen az értelmezés nem ismétlés, hanem fordítás.

A gyakorlati körszerűség pedig világosan jelzi, hogy az értelmezés nem öncél: „mindig valaminek valami *miatt* való megértéséről beszélhetünk. Ezzel magyarázható, hogy amikor elértük a megértést, azt alkalmazni kell, ahogyan Droysen is hangsúlyozza. A történelem magyarázata, mint szöveg, csak akkor válik hitelessé, ha alkalmazható, és az alkalmazás attól is függ, hogy mit értettünk meg, és mit jelenthet ez a megértés. [...] Ilyen értelemben az alkalmazás az értelmezés pragmatikája, hiszen csak egy pragmatikus következtetés tudja befejezni az értelmezésben rejlő végtelenséget.” Az így létrejövő körszerűség jelentéssel látja el a tényeket, és a történelem az a hálózat és kapcsolódás lesz, ami így tényszerűen létrejön. Nem adott ez, hanem ki van fejlesztve abból, ami ott van, és ahogyan az értődik és érthető lesz. Ezért is az értelmezés egyben a történelem megteremtése is. Tehát a „Droysen hermeneutikai műveletében rejlő körszerűség teljes körré válik”.<sup>704</sup> Ez azt jelenti, hogy értelmezve létrehozuk a társadalmat mind a múltban, mind a jelenben, ezzel létrehozuk azt a létszférát, amelyben önmagunkat szemlélhetjük. Majd újra és újra, a már létrehozottak alapján hozunk létre új dolgokat és önmagunk új valóságait. A körök egymásba ágyazódnak, egymásra épülnek.

A társadalom és a történelem hermeneutikája azonban a megismerő egyénre nézve azzal jár, hogy értenie kell a társadalmat „csináló” jelenbeli és múltbeli emberek értelemadó cselekedeteit. Vagyis nem egyetemesen ható törvények, okozati összefüggések, szükségszerű struktúrák felfedezésén kell sikertelenül fáradoznunk, hanem az emberek értelemadó s valóságformáló tetteinek az értésén. Vagyis „elmúlt korok gyakran félig érthetlenné vált, gyakran pedig már alig hallható beszéde az, amit megérteni próbálunk”. Ergo „a történész annál inkább az, ami lenni szeretne, minél nagyobb és fejlettebb benne a megértés képessége. Minél inkább képes megérteni, és, ha szabad így fogalmazni, olvasni azt a sokféle formaadást, melyek tanúbizonytságot adnak a szellemileg átéltről, annál mélyebben tárul fel előtte a dolgok megértése.”<sup>705</sup> Ez a tudósi attitűd radikálisan különbözik a természettudós vagy a matematikus hűvös és rideg, távolságtartó magatartásától.

<sup>701</sup> Droysen (2006): i. m. 98.

<sup>702</sup> Iser (2004): i. m. 69.

<sup>703</sup> Iser (2004): i. m. 70.

<sup>704</sup> Iser (2004): i. m. 75.

<sup>705</sup> Droysen (2006): i. m. 64.

#### 4. A rejtőzködő kettős valóság feltárása

Ennek a megismerési tárgynak a kapcsán Iser nem azzal foglalkozik, hogy miként tisztázhatunk homályos összefüggéseket, vagy hogyan leplezhetünk le szándékos eltitkolásokat és torzításokat. Ezek megismerése és feltárása nem különbözik a jól ismert eljárásoktól. Van azonban olyan emberi valóság is, írja Iser, „amely csak palástolt állapotban mutatkozik meg”.<sup>706</sup> Vagyis eleve és természete szerint palástolt, mert nem képes másként létezni: ha esetleg színről színre látnánk és tapasztalnánk, akkor már nem ő lenne. Ilyen például az ideológia, amelyet *szükségszerű illúzió*nak kell tekintenünk, mint Karl Marx is írta, hiszen ha használója pontosan próbálna szólni, akkor már tudományról beszélne.

Iser a problémát Paul Ricœur Sigmund Freud pszichoanalízisének elemzésével igyekszik bemutatni. Ricœur szerint ugyanis a pszichoanalízis egy olyan területen való közbelépés (*intervention*), amelyet nem lehetséges sem megfigyelni, sem föltárni, amely ellenáll annak, hogy teljesen lefordítsuk a megfigyelés nyelvére. Ez világosan kifejezi azt, „ami mindig is az értelmezés lényege volt, azaz hogy megalkotja saját tárgyát. Minél homályosabb és minél kevésbé összefüggő a tárgy, annál nyilvánvalóbb a közbelépő értelmező keze nyoma.”<sup>707</sup> Egy ilyen rejtett szerkezet természeténél fogva egyszerre infralingvisztikus és szupralingvisztikus, „ami annyit jelent, hogy egyszerre képtelen elérni, de egyben meg is haladja a nyelvi szintet”.<sup>708</sup> Merthogy „a tudattalan el van zárva a nyelvtől, és a tudatos meghaladja a nyelv denotációs jellemvonását, ekképpen az önmagára reflektáló alany csak jelképesen, retorikai alakzatok által tudja magát kifejezni”.<sup>709</sup>

A pszichoanalitikus értelmező szembetalálja magát az alany szerkezeti felépítésének kettősségével, amit úgy kell közvetítenie, hogy viszonyukat érthetővé tegye. Ez magának a kettős jelentésnek a megértése: „a megmutatkozás egyben valaminek az elrejtése is: a tudattalan származékain keresztül, míg a tudatos a kikerülhetetlen öncsalásban mutatja meg magát.” Ricœur írja *Az értelmezések konfliktusa* című munkájában: „Kettős jelentésen olyan jelentéstípust értünk, amikor valamely változó jelentéstartalmú kifejezés egy valamit jelöl, miközben más valamit is jelölhet anélkül, hogy ez semlegesítené az első jelentést.” Az értelmezés tehát megpróbálja a tudattalant tudatossá lefordítani, s az így létrejövő „kettős jelentés lehetővé teszi számunkra, hogy nyelviesítsük az alanyt azáltal, hogy a tudatos és a tudattalan közötti rést tárgyaljuk. Ez a regiszter »szövegszerűvé« teszi azt a szerkezeti felépítést, amely mint az elrejtett dolgok összessége megfejtésre vár.”<sup>710</sup>

A tudattalan szövegszerűsége *leplező* beszéd, amelynek megvan a maga sajátos képes beszédű nyelvi formája. Ez alapvetően a *hárítás* nyelve, mert az alany nem tud, nem mer és nem akar arról beszélni, ami vele történt. Mert ami történt, az ellenkezik a társadalmi normákkal, és számára is rossz volt, megalázó. Az analízis során a pszichiáter megpróbálja a megtörtént eseményeket, úgy ahogy a maguk tényleges lefolyásuk szerint

<sup>706</sup> Iser (2004): i. m. 79.

<sup>707</sup> Iser (2004): i. m. 79.

<sup>708</sup> Iser (2004): i. m. 80.

<sup>709</sup> Iser (2004): i. m. 80.

<sup>710</sup> Iser (2004): i. m. 81.

megestek, nyelvileg „felhozni” a tudatba, emlékeztetni a páciens erre, és elmeséltetni vele a történeteket. A tudattalan tehát *nem nyelv-előzetes* állapot. Egyrészt azért nem, mert maga az eredeti esemény sem nyelv nélkül játszódott le: az erőszak is jelentéshordozó esemény. Másrészt a páciens is adott valamilyen jelentést az akkori eseményeknek, esetleg direkt módon beszélt is róla valakinek. Ez akkor is így van, ha később törlődött az esemény az emlékezetéből: az emlékezetvesztés azonban nem nyelvvesztés.

Itt egyszerűen az történik, hogy a szavaink és a mondataink sokfélesége és többjelentésű természete összekapcsolódik az emberi lélek struktúrájával és sorsunk alakulásával. Természetesen kavarnak bennünk homályos érzések és indulatok, sokszor nem tudjuk, hogy mit miért teszünk, és gyakran cselekszünk meggondolatlanul. De ezek sem pusztá ösztönök és reflexszerű tettek; valamilyen jelentést ilyenkor is adunk mindannak, ami bennünk van és velünk történik. Létszerűen a nyelv előtt csak a természet van, de az a természeti valóság, amellyel az ember kapcsolatba kerül, legyen az fizikai vagy biológiai valóság, már értelmezett (nyelvileg formált) természeti valóság lesz. Még inkább így van ez saját emberi-társadalmi valóságunkkal, hiszen itt már létszerűen is csak az van, amit mi, emberek értelmezve alakítunk. A társadalmi valóság nyelvileg (is) formált értelmi valóság, ez adja specifikusan emberi karakterét, még akkor is, ha ezek elrejtődtek és elfelejtődtek, és az ember nem is akar rájuk emlékezni.

Hogyan alkalmazható Ricœur módszere az elrejtettek napvilágra hozásához? – kérdezhetjük. Egyrészt a közvetítés révén. Evidens tapasztalat, írja Iser, hogy én vagyok, én gondolkodom, én cselekszem; ám ez az első igazság igen elvont és megfoghatatlan. Az eszmék, az intézmények, a konkrét tevékenységek, a másokhoz való viszonyok objektívnak bennünket, azaz elválasztanak önmagunktól. Az ember azonban nem adott (*Gegeben*), hanem feladat (*Aufgeben*). Vagyis az önazonosság az önmagunktól való elkülönböződésben talál magára. Ez maga a tudatra ébredés. De ez nem az én elvesztése, hanem megtalálása, mint erre már Droysen is utalt. Másrészt a körköröség révén történik meg a rejtett felszínre hozása. Ha az alany el akar jutni saját valójához, nem elég felismerni öntudata fogyatékosságát vagy a létét meghatározó vágyat. Ehhez ismerni kell ezek eredetét és a céljait, ami egy körkörös mozgásban valósul meg. Az arkhé a telosban érhető meg, a telos pedig az arkhéban. Eredet és cél egymásba játszik, egymáson értelmeződik.

A vágy azonban eredendően szubjektívon kívüli helyzet is: mindig valamire vágyakozunk. „A telosban mindig van valamilyen rejtett vágy, amely nagyrészt nem tematizált, és csak úgy következtethető ki, ha szemügyre vesszük, hogy mivel akar az alany azonosulni. Mi több, a vágnak szüksége van annak a valaminek az elismerésére, amire vágyik; ha nincs elismerés, akkor megfosztottságról beszélhetünk, amely a vágy progresszív impulzusát regresszióvá alakítja”, értelmezi Iser Freud felfogását, és szerinte „[e]bből a tényállásból két dolog következik: a) a vágy arra készíti az emberi alanyt, hogy túllépjen önmagán; b) az alany elrejtett *archéja* és *telosa* csak az emberi vágyból következtethető ki. A vágyra kettősség jellemző: az emberi természetnek önmagát meghaladó készítésére mutat rá, valamint arra, hogy az emberi alany önmaga mása

szeretne lenni.”<sup>711</sup> Vagyis „az öntudatra ébredés elérése az *arché* és a *telos* közötti állandó kölcsönhatás eredménye. A teleológia és az archeológia kettős eljárása napvilágra hozza az alany rejtett összefüggéseit, mivel sem az *arché*, sem a *telos* nem mutatják meg magukat úgy, ahogyan vannak, és mindkettő az értelmezés által fogható fel.”<sup>712</sup>

Ez a vágy kétféle módon nyilvánul meg: idealizálás és szublimálás formájában, amikor is a vágy meg van tagadva. A megnyilvánulást alapvetően a szimbólumok hordozzák, amelyek megteremtik az archeológia és a teleológia ötvözetét. A szimbólum itt ellentéteket foglal egybe, azaz egymást kizáró jelentések összefűzése, ahol mindegyik alkotóelem önmagában ellentmondásmentes. Vagyis „a szimbólum egyszerre két irányba tekint, összefogva a progressziót és a regressziót, ekképpen fölfedve az eltakart múltat és a leendő jövőt. Ez a múlt és a jövő pikkelyszerű egymásra téételét eredményezi.” Ennek következtében „a szimbólumot a kétirányúság a kettős jelentés megtestesítőjévé teszi”, ami lehetőséget teremt arra, hogy „az archaikusat a teleologikuson keresztül szemléljük, és viszont”.<sup>713</sup> Ám a két alkotóelem között mindig van valamilyen rés, az áttétele sohasem egyértelmű.

Mindez egy tranzakciós hurokban valósul meg, írja Iser. „A hermeneutikai körnek tranzakciós hurokká válása annak köszönhető, hogy nemcsak az *arché* és a *telos* közötti különbséggel kell számolni, hanem a leplezettségükkel is. Továbbá a hurok működése arra van tervezve, hogy visszaszerezze azt, ami elveszett; azáltal, hogy visszafojtottan visszahozza, eltörli a korlátokat, ezáltal fölfedi azt, amire az alany törekedett, miközben elrejtette magát az élet másságában. Amit az elrejtett *arché*ban meg kell látnunk, azt be kell táplálnunk a feltételezett *telos*ba, amelytől visszacsatolás várható.”<sup>714</sup> Ennek kibontása és átélése hosszú folyamat, mivel „a tranzakciós huroknak le kell fordítani a páciens emlékezetére azt, amit a páciens mond. Az emlékezésnek át kell hidalnia a fixációk felfedésével kapcsolatos ellenállást ahhoz, hogy aktiválja a páciens önreflexióját, valamint az önmagához vezető ösvény fölfedezésére készítse.”<sup>715</sup> Hozzátehetjük, nemcsak a gyermekkor titkolt eseményeinek fixációi esetében van ez így, mint a pszichoanalízis feltételezi, hanem fontos eszméinkhez, értékeinkhez való ragaszkodásban is. Az egyént erősen befolyásoló „archaizmusok kettős természetűek; kivonhatók az alól, amivel az alany azonosul, valamint azon megfosztottságok alól, amelyeket az alany elszenvedett”.<sup>716</sup>

Vagyis „az archeológia és a teleológia mint olyan regiszterek, amelyekre az alany lefordítódik, megengedik a torzító megnyilvánulások utáni kutakodást és az eszmék által kifejezni szándékozott dolgokra való tiszta rálátást. Az ilyen regiszter működése tranzakciós hurokként képzelhető el, amelynek eljárásai egymásba illesztik az alany megfoghatatlan összetevőit – azaz a tudatosat és a tudattalant –, ezáltal fölfedve az *arché*

<sup>711</sup> Iser (2004): i. m. 85.

<sup>712</sup> Iser (2004): i. m. 86.

<sup>713</sup> Iser (2004): i. m. 87.

<sup>714</sup> Iser (2004): i. m. 87.

<sup>715</sup> Iser (2004): i. m. 88–89.

<sup>716</sup> Iser (2004): i. m. 89.



és a telos rejtett összefüggéseit.” Ezért azt lehet mondani, hogy „ennek az eljárásnak nincsen külső referenciája, a hurkolódás csak akkor hangolható össze, ha folyton ellenőrizzük, hogy mit hoztak fölszínre a hurkok, ez pedig kihatással van a tranzakciós hurokmozgásra”.<sup>717</sup>

### 5. Az ember és a kultúra rekurzív értelmezése

Wolfgang Iser ezt a társadalmi tárgyat vagy területet rekurzív értelmezésnek tekinti, és Clifford Geertz (1926–2006) kulturális antropológiája kapcsán értekezik róla. Mint korábban már idéztük, Iser szerint a kulturális értelmezés annak a kérdése, hogy „hogyan fordítható le fogalmi nyelvre az emberiség és a kultúra kialakulásának nagyrészt fölfoghatatlan folyamata, és hogyan fordíthatók le az egyes kultúrák és kulturális szintek, hogy közben lehetővé váljék az ismerős és az idegen kölcsönhatása”.<sup>718</sup> Ezt a feladatot is fel lehet fogni szimplán megismerő tükrözésnek, ám ha tudjuk azt, amit Gustav Droysen történelemértelmezése egyértelművé tett, akkor ez ennél összetettebb folyamat. Nevezetesen, ha a *társadalom megismerése egyben a társadalom alakítása is*, akkor az emberiség önlétrehozása különböző jellegű *entrópiusan* széttartó mozgások összerendezése, aminek adekvát eszköze a rekurzív hurok, vagyis az *önellenőrző vezérlés*, írja Iser, ami egyben a kibernetika kulcsfogalma is. A gépek esetében ez automatikusan működő visszacsatoló ellenőrzést és korrigálást jelent, például a hőmérséklet, a nyomás, a sebesség mechanikus szabályozását. Az emberek esetében azonban a folyamat igen összetett, és leginkább a *korrigáló tanulás*sal jellemezhető.

A kibernetika fogalmát megalkotó Norbert Wiener írta a *The Human Use of Human Being* (1954) című munkájában: „A visszacsatolás az a képességünk, hogy a jövő viselkedését a múlt cselekedetéhez kapcsoljuk. A visszacsatolás olyan egyszerű is lehet, mint a sima reflex, de magasabb rendű visszacsatolás is elképzelhető, amelyben a múltbeli tapasztalat nemcsak ellenőrzi azt a bizonyos mozgást, hanem ellenőrzés alatt tartja az egész viselkedési szokásrendszert.”<sup>719</sup> A kibernetikai vagy rekurzív hurok tehát a bemenet és a kimenet közötti kölcsönhatás, amelynek során az előrejelzés korrigálódik, amennyiben nem sikerül megfelelni az eredeti célnak, az újraértékelés pedig visszahat az újabb célokra. A korrekció kettős: „a bemenet megváltozott visszacsatolt hurokként tér vissza, amely szintén újraértékelt bemenetként kezelendő. Ez mindenfajta tanulásra jellemző, a gépekre és az emberekre egyaránt.”<sup>720</sup>

Ez a „hurokszerű” megismerési mód jellemzi az entrópiusan széttartó jelenségekkel, valamint az előre nem látható lehetőségekkel való birkózás folyamatait, amely „nem hasonlítható össze azzal, amivel a szövegekre irányuló hermeneutikának szembe kell

<sup>717</sup> Iser (2004): i. m. 89.

<sup>718</sup> Iser (2004): i. m. 90–91.

<sup>719</sup> Lásd Iser (2004): i. m. 91.

<sup>720</sup> Iser (2004): i. m. 92.



néznie”. Merthogy „az entrópia és az előre nem látható eshetőségei kicsúsznak a tudás alól, tehát ahhoz, hogy fölfogjuk őket, az ismert és az ismeretlen közötti folytonos hullámzásra van szükség ahhoz, hogy *a)* az ismeretlen visszatérjen az ismerethez, *b)* hogy az entrópiának a rendre és lehetőségekre való felosztásával elérjük az ellenőrzést, és *c)* hogy megvizsgáljuk azokat a lehetőségeket, amelyek által elérhető a múlt és a jövő környezet közötti egyensúly megteremtése”. Ennek az a módja, írja Iser, hogy a rekurzív hurok működése során az ember „földolgozza a kapott információt, fölismeri, hogy mit nem sikerült a bemenetnek megvalósítani, és a következő bemenettel a hiba kijavítására törekszik”.<sup>721</sup>

A kibernetika, írja Iser, megkülönbözteti a negatív és a pozitív visszacsatolású hurkot mint két működési végletet. Negatív a hurok működése akkor, amikor a bemenet és kimenet információi között minimális az eltérés, és így a rendszert a rekurzív hurok egyensúlyban tartja. Pozitív a hurok akkor, ha a bemenet a rendszert ellenőrizhetetlen mennyiségű információval bombázza, így nincs mód ezek feldolgozására és így az alkalmazkodásra. Egyik vagy másik használata a céltól függ. Ha például az a célunk, hogy megértsünk egy idegen kultúrát, vagy azt, ahogyan a kultúránk és a Homo sapiens együttesen kialakult és fejlődött, akkor ebben a pozitív visszacsatolás kap szerepet, de nem ellenőrizhetetlen mennyiségű információval ellátva, mert akkor nem megértjük, hanem félreértjük és elutasítjuk a megvizsgálandó anyagot. Továbbá ez az emberre és a kultúrára irányuló vállalkozás nem írható le „a hermeneutikai kör egyik bonyolult változatával sem. Nincs megérthető szöveg, alkalmazandó megértés vagy megfejtendő elrejtett szöveg.” Itt a kiindulópontunk „az ember szembenézése az entrópiával: Ehhez két dolog szükséges: *a)* ellenőrizhetővé kell tenni az entrópiát; és *b)* meg kell teremteni az ember és a környezeti lehetőségek közötti egyensúlyt.”<sup>722</sup>

Pontosan ezek a kérdések foglalkoztatták Clifford Geertz, a kulturális antropológia egyik legnagyobb alakját, írja Iser. Kiindulópontja az általánosan elterjedt *emberfelfogás kritikája*, amely a felvilágosodás idején született meg. A felfogás az egyenlőség, az egyetemesség és az állandóság jegyében fogant, és az embert néhány változatlan vonásra redukálta. A felfogás tarthatatlansága okán aztán egyes antropológusok és néprajzosok az embert többretegű állatnak definiálták, de Geertz szerint ez sem elfogadható nézet, mert ez is a kulturális univerzalizmus tételén alapszik. Felfogása szerint ugyanis az emberi természet és a kultúra együtt változnak, jóllehet a változásnak vannak keretei vagy határai. Az emberek „»egyszerűen azok, amivé a kultúra teszi őket«, az a kultúra, amelyet önmaguk által önmaguk számára hoznak létre”.<sup>723</sup> Lehet ebből valamiféle változatlan és állandóságot „levezetni”, de az élő és valóságos emberek „nem engedelmessé válnak” ezeknek a leegyszerűsítő és absztrakt ideáknak, és nem is találhatunk olyan kulturális univerzálékat, amelyek rávilágítanak az emberi természetre és ennek felépítésére. Az emberi szervezet ugyanis nem specializálódott, mint sok állat. „Ez két

<sup>721</sup> Iser (2004): i. m. 92.

<sup>722</sup> Iser (2004): i. m. 94.

<sup>723</sup> Iser (2004): i. m. 95.

dologra enged következtetni: *a)* nem létezik olyan élőhely, amelyhez az ember hozzá lenne kötve, és *b)* a szervezet különféle működési köreinek elkülönülése az embert, ahogy Geertz írja, »befejezetlen és tökéletlen állattá« teszi, amelynek föl kell építenie saját élőhelyét a maga számára. Ez az összefüggés rekurzív hurokként írható le.<sup>724</sup>

A geertzi értelmezés a következőkön alapul: „Ha a kultúra különböző »külső ellenőrzési mechanizmusokból« áll, amelyek vezérlik és meghatározzák az emberi viselkedést, valamint ellenőrzik az entrópiás környezetet, akkor a kultúra [...] az ember önmegeteremtésének legfontosabb eszköze abban az örökös fáradozásban, amely a tökéletlen állatnak a tökéletesítésére irányul.”<sup>725</sup> Ez egyben más szemléletet is igényel, mint amit a természettudományok, valamint a matematika és formállogika kitaratóan próbál ránk erőltetni. Merthogy Geertz szerint „»[n]em a hasonlók között kell lényegi vonásokat kutatnunk, hanem rendszeres kapcsolatokat kell keresnünk a különféle jelenségek között.« A különféle jelenségek közötti összefüggő kapcsolatok utáni kutatás olyan visszacsatolási hurkot feltételez, amely lehetővé teszi a változatos tényezők számára, hogy egységes elemzési rendszerbe egyesüljenek, mivel a különféle jelenségeknek külön-külön nincs semmilyen lényegi vonásuk. A tökéletlen állat függvényében változnak, amely megszilárdítja, és végül megeteremti saját magát a kultúra által. »Az ember nélkül minden bizonytalannal nem beszélhetnénk kultúráról, de ugyanúgy kultúra nélkül sem beszélhetnénk emberről.«”<sup>726</sup>

Kérdés, vajon miért nélkülözhetetlen a *Homo sapiens* megjelenése szempontjából a rekurzív hurok mint értelmezési mód. Geertz szerint alapvetően azért, mert mi, emberek információs szakadékokban élünk. „Aközött, amit testünk mond nekünk, és aközött, amit tudnunk kell ahhoz, hogy működjünk, egy olyan űr van, amelybe be kell illesztenünk magunkat, és ezt mi a kultúra által közvetített információkkal vagy téves információkkal töltjük ki. Annak a határnak a leírása, ami elválasztja a velünk született és a kulturálisan közvetített ellenőrzési mechanizmusokat, téves és elég homályos.”<sup>727</sup> Például a légzés genetikailag szabályozott, és nincs szüksége kulturális ellenőrzésre, ám „eszméink, értékeink, cselekedeteink, érzéseink, akárcsak idegrendszerünk, kulturális termékek, olyan termékek, amelyeket a velünk született hajlamaink, képességeink és kedélyünk alkot meg, de amelyek maguk is végső soron alkotások”<sup>728</sup> Iser szerint „az információs szakadékokra kettős referencia jellemző: ugyanúgy vonatkozik az emberekre, mint a környezetükre. Űr található a tökéletlen állatban magában [...]; és ott van az entrópikus világegyetem űrje, amellyel az embereknek szembe kell nézniük. A kultúra kezdete olyan törekvésként képzelhető el, amely renddét akarja formálni az entrópiát és az előre nem látható lehetőségeket, de ennek az aktusnak addig van szüksége információra, amíg az információ »a szervezethez mérték«, ekképpen biztosítja a megkülönböztetés lehetőségét. A megkülönböztetés az első lépés »a külső ellenőrző mechanizmusok« megeteremtésében, amely eredetileg el van különítve az embertől. Rekurzív módon elkezdik

<sup>724</sup> Iser (2004): i. m. 96.

<sup>725</sup> Iser (2004): i. m. 97.

<sup>726</sup> Iser (2004): i. m. 97–98.

<sup>727</sup> Lásd Iser (2004): i. m. 98–99.

<sup>728</sup> Lásd Iser (2004): i. m. 99.

megalkotni az emberi idomíthatóságot, amelynek végeredménye további kimenete lesz a környezet megtervezésének.”<sup>729</sup>

Továbbá: „Amennyiben eredetileg az információs szakadékban való élet azt jelenti, hogy a tökéletlen állat ki van téve az entrópia hatásának, a szakadékot az emberi kultúra hidalja át, amely még mindig tükrözi az űr kettős referenciáját. Az entrópia renddél alakul, és a rend létrehozza az emberi idomíthatóságot, amely által minden emberi lény »kulturális műalkotássá« válik. Ennek az űrnek köszönhetjük a kultúra létezését [...]. Ha valaha is eltűnne ez az információs szakadék, a kulturális ember önreprodukciója válna lehetetlenné.” Mindez azt is jelenti, hogy kultúra örök változásnak van kitéve, és eleve sokszínű, egyetlen megjelenési módja sem azonosítható magával a kultúrával.<sup>730</sup>

Az értelmezés számára az információs szakadék jelenti az alapvető kihívást, merthogy az értelemdást „össze kell egyeztetni a rekurzív hurok fogalmával, amelynek magyarázó ereje lehetővé teszi az emberré válást, valamint a Homo sapiens kialakulásának és az emberi kultúra kölcsönhatásának a megragadását; ez bemenetként határozza meg az emberi kultúrát. Minél kevésbé ragadható meg az értelmezés tárgya, annál változatosabbak az értelmezési eljárások.”<sup>731</sup> A bemenet és a kimenet közé összehangolás épül be, „amelyet a rekurziót vezénylő siker és meghíúsulás határoz meg, s ez kihatással van az értelmezés regiszterére, amelyre a tárgy lefordítódik. Ez a kultúra két fontos építőelemében nyilvánul meg világosan: a tárgykészítésben és a szimbólumalkotásban.”<sup>732</sup>

A szimbólum Geertz felfogásának egyik kulcseleme. „Geertz [...] számára a kultúra űrbe épített mesterséges élőhely, szimbólumrendszer”, amelyek „az ember képzeletének vetületei, amelyeket a természetes környezet megszervezése végett hoztak létre azért, hogy az ember látókörében egyesítsék az időt és a teret, valamint az egyént elhelyezzék a csoportban, így ellenőrizvén mindazt, amit az embernek hatalmában áll megteremteni. Ezek a változatos feladatok a szimbólumokat teljesítménnyé avatják.”<sup>733</sup> A szimbólumot Geertz szerint két alapvonás jellemzi. „Egyfelől a valóságról alkotott modell, másfelől a valóságnak a modellje. [...] Ellentétben a génekkel és egyéb nem szimbolikus információforrással, amelyek mind a valóságnak a modelljei és nem a valóságról alkotott modellek, a kulturális mintákra belső kettősség jellemző: jelentést adnak, azaz objektív fogalmat alkotnak a társadalmi és a lélektani valóságról egyfelől úgy, hogy maguk alkalmazkodnak, másfelől úgy, hogy magukhoz idomítják őket.”<sup>734</sup> Ez a kettősség teszi lehetővé számunkra, hogy fölfogjuk a szimbólumok működését, „amely valaminek a megalkotása érdekében történő elvonatkoztatás”.<sup>735</sup> A szimbólum kettőssége azt a szakadékot tükrözi tehát, „amely elválasztja az embereket a környezetüktől, de egyben annak a törekvésnek a megtestesítője is, amely arra irányul, hogy áthidalhatóvá tegye

<sup>729</sup> Iser (2004): i. m. 99.

<sup>730</sup> Iser (2004): i. m. 99.

<sup>731</sup> Iser (2004): i. m. 99–100.

<sup>732</sup> Iser (2004): i. m. 101.

<sup>733</sup> Iser (2004): i. m. 101.

<sup>734</sup> Lásd Iser (2004): i. m. 102.

<sup>735</sup> Iser (2004): i. m. 102.

ezt a szakadékat. Ezért kell elvonatkoztatni az úgynevezett valóságos világtól, nem egészen azért, hogy reprezentálni lehessen, hanem inkább annak érdekében, hogy e valóság kihívásaira megfelelő képleteket dolgozhassunk ki.”<sup>736</sup>

Ebben a rekurziót felfogó értelmezésben a szimbólum nem szimplán csak eszmei létező, amely ellentéteket egyesít, hanem alapvetően *a cselekvés formája*. Azaz annak a módja, ahogyan a cselekvéseinket elképzeljük és kivitelezük, ahogy a világunkat létrehozuk, működtetjük és átformáljuk. A szimbólum alkotóereje, teremtőkészsége pedig visszacsatoló hurokként működik. „Mint valamiről alkotott modell, valami adottnak a képletes elvonatkoztatása, mint valaminek a modellje, valami új feltérképezésének a lehetősége rejlik benne. Amikor betápláljuk a képletet (hogy a rendetlenségből rendet teremtsünk), de ez képtelen az eredeti célnak megfelelően működni, visszacsatoló hurok keletkezik, amely vagy módosítja az eredeti elvonatkoztatást, vagy más területen keresgél, ahol a célnak megfelelő modellt találhat.” Geertz, írja Iser, „úgy jellemzi a *-ról* és a *-nak* modellek közötti elmozdulásokat, mint »kölcsonös átvihetőséget«, amely szerinte »gondolkodásunk egyik meghatározó jellemzője«.”<sup>737</sup> Hozzátehetjük: nemcsak a gondolkodásunknak, hanem a cselekvésünknek is.

Ez a *kölcsonös átvihetőség* a szimbólum kettős szerkezetében lévő rekurziótípust írja le, ami felfedi, hogy ez a szerkezet össze van kapcsolva a bizonytalansággal, vagyis az egyértelműség hiányával, az egyidejűleg létező többféle lehetőséggel. A bizonytalanság tehát nem hibát vagy szerkezethiányt jelent. Sőt minél nagyobb a szerkezet, annál több benne a bizonytalanság. Ergo „a kultúra nem a bizonytalanság kiküszöbölése, hanem inkább folytonos sajátossá válására való törekvés a bizonytalanság eszközeinek segítségével. A rend elváltatása a lehetőségektől a szimbólum kettős szerkezetébe van belefoglalva, amely lehetővé teszi számára, hogy túlmenjen a meghatározható határain, és megbirkózzon azzal, amivel ezentúl szembe kell néznie: az entrópiikus környezettel, az emberi tapasztalat megértésével, valamint azoknak a kulturális vívmányoknak a kihívásaival, amelyeknek ki vannak téve az emberek. A szakadék, úgy tűnik, a változást előmozdító forrás, és a változás olyan bizonytalanság, amely a szimbólum kettős szerkezetébe torkollik, ekképpen változatossá téve az egyre növekvő kulturális mintákat.”<sup>738</sup> Ennek következtében mi nem föltárjuk és kimerítően megismerjük saját kultúránkat (társadalmunkat), hanem olvassuk a jeleit, és annak egy lehetséges értelmezését adjuk, más lehetséges értelmezések mellett.

<sup>736</sup> Iser (2004): i. m. 102.

<sup>737</sup> Iser (2004): i. m. 102.

<sup>738</sup> Iser (2004): i. m. 103.

Vákát

## XI. fejezet

### Eric Donald Hirsch: Jelentés és jelentőség

#### 1. A szerző száműzésének problémái

A dolgok olvasása mindig olyan tárgyra irányuló megismerési tevékenység, amelybe valaki ezt megelőzően valamilyen értelmet helyezett. Ilyen vonatkozásban még a természeti tárgyak sem „szüzen” állnak a rendelkezésünkre: a természetkutató mindig is egy adott tudományos hagyomány nyelve és gondolkodása alapján képes bármit is elmondani felfedezése tárgyáról. A társadalomban pedig különösképpen nincs olyan tárgy, amelyet ne érintett és formált volna valamilyenné más emberek értelemadó tevékenysége, legyen ez a valami műszaki produktum, művészi alkotás, cselekvés, esemény, intézmény. Vagyis minden emberi műnek van szerzője és alkotója, létrehozója és megszüntetője, formálója és megrögzítője. Az értelmező személy elvileg nem tehetne úgy, hogy értelmezésének tárgyai „az égből hullottak elé”, mint az esőcseppek vagy a meteoritok. Amit bárki társadalmi tárgyként értelmez, annak vannak létrehozói, akik megformálták s olyanná tették, amilyennel éppen valaki találkozik. Nyilvánvalóan így van ez az irodalmi és a tudományos szövegek esetében is, itt aztán különösképpen ez a helyzet, hiszen pár száz éve már a szövegeknek néven nevezett szerzője is van.

Erich Donald Hirsch (1928–) amerikai filozófus és irodalmár ennek megfelelően semmilyen olyan törekvessel nem ért egyet, amely megpróbálja a szerzőt száműzni az értelmezési tevékenységből, mert szerinte ezzel utat nyitunk az önkényes értelmezések előtt. Vagy ahogyan Fabiny Tibor írta: „Hirsch szembeszáll a napjainkban divatos »kognitív ateistákkal« vagy »dogmatikus relativistákkal«, [...] akik nyíltan hangoztatják, hogy a szövegkommentár öncélú fikció, s így a félreértésen alapuló vagy önkényes olvasat is lehet jó – mert »kreatív«.”<sup>739</sup> Kérdés persze, hogy ha a szerzőt – szemben a strukturalista-formalista elméletekkel – „visszafogadjuk” a szövegbe, akkor „milyen szerzőt” inkorporáltunk. Hirsch „szerzője” ugyanis nem az a szerző, akit a formalisták mellőztek. Nekik azzal a felfogással volt bajuk, amelynek hívei a szerző biográfiai adataiból és társadalmi körülményeiből vezették le a művek tartalmát, mintegy okozati összefüggésbe állítva a kettőt. Hirsch szerzője viszont nem determinálja a művet, hanem „csupán” a jelentését próbálja megadni, vagy ahogyan gyakran írja: egyetlen mű jelentése, bármi is az, nem függetleníthető a szerző jelentésadási *szándékától*. A problémával legrészletesebben a *Validity in Interpretation* (1967) egyik fejezetében foglalkozik.<sup>740</sup>

<sup>739</sup> Fabiny Tibor: A hermeneutika tudománya és művészete. In Fabiny Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete*. Szeged, JATEPress, 1998. 13.

<sup>740</sup> Eric Donald Hirsch: A szerző védelmében. Ford. Kiss Anikó. In Fabiny Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete*. Szeged, JATEPress, 1998b. 267–283.

Elemzésének középpontjában az irodalmi művek állnak, de korántsem csak irodalmi belügről van szó: az irodalmi szöveg és ennek értelmezése inkább kiváló példa vagy hasznos minta ahhoz, hogy jól vagy jobban értsük a társadalom sajátosságait. Az értelmezés ugyanis *általános* emberi tevékenység – van is Hirschnek több erre vonatkozó eszmefuttatása –, és ha ebből kiiktatjuk az *elsődleges* értelemadást és értelemadó személyt – röviden: a szerzőt –, akkor „embertelen” társadalmi valóságot írunk le, amelynek – mindenki mással szemben – csak én vagy mi adunk valamilyen értelmet.

A szerzőtől független jelentés kialakulásának ideája Hirsch szerint több lépcsőben, fokozatosan történt meg. Mint írja: „A támadás legelső és lehevesebb hulláma – melyet Pound, Eliot és társai indítottak el – irodalmi téren robbantott ki csatát: azt a gondolatot, hogy a szövegben rejlő jelentés független a szerző szándékától, összekapcsolták azzal az irodalmi doktrínával, miszerint a legjobb költészet személytelen, tárgyias.”<sup>741</sup> Ez nyilván egy normatív és programadó felfogás volt: nevezett költők saját költészeti törekvésükhöz kerestek elvi fogódzókat. Egyesek azonban úgy kezdték ezt értelmezni, hogy állításuk érvényes mindenfajta irodalmi műre. Tehát már nem csak arról volt szó, hogy elhatárolódjanak attól a felfogástól, amely a műveket a szerző személyes világa alapján magyarázza, például származása, élethelyzete, lelki diszpozíciói alapján.

Korábban „a támadás olyan naiv elképzelések ellen irányult, mint például az irodalomtörténet pozitivista beállítottsága, az irodalmi műben való hatások és egyéb ok-okozati összefüggések keresése, vagy pedig a mű alkotását kísérő szokások, érzelmek és élmények posztromantikus túlhangsúlyozása”.<sup>742</sup> Hirsch nem gondolja, hogy ez eleve téves és haszontalan felfogás lett volna. Szerinte nem volt ez rosszabb elmélet, „mint azok az elméletek vagy álelméletek, amelyek helyébe lépett, és az sem vonható kétségbe, hogy a szerző száműzésének közvetlen hatása termékeny volt”.<sup>743</sup> Ez a nézet kapott kiterjedt megalapozást a strukturalista irodalom- és társadalomfelfogásban. Hirsch azonban nem a művek felépülését és kifejezőmódját vizsgálja, mint a strukturalisták, hanem a *jelentést*, amely természetesen soha és semmikor nem száműzhető semmilyen irodalmi vagy más emberi műből. Ez esetben pedig az a kérdés, fogalmazza meg Hirsch, hogy *miként jön létre a jelentés, meddig önazonos és hogyan változik*.

A szerző jelentésadó szerepét eljelentéktelenítő felfogások képviselői meghirdették az úgynevezett „szemantikai autonómia” elvét, amely Heidegger bizonyos felfogásához igyekezett kapcsolódni. A *jelentéstani önállóság* elve elszakította a jelentést a szerzőtől. Hívei feltételezték, hogy egy-egy szöveg jelentése valamilyen egyetemes tudás megtestesülése, a jól ismert formula szerint, *a nyelvi struktúra ír bennünket*, nem pedig mi írunk valamilyen módon és nyelven. Ezzel együtt azonban mégis megmaradt egy omnipotens értelemadó személy a színen. Hirsch enyhe szarkazmussal állapítja meg: „ha a szerző el is tűnt a színről, a kritikus maradt, az ő új, eredeti, kifinomult, zseniális és releváns

<sup>741</sup> Hirsch (1998b): i. m. 267.

<sup>742</sup> Hirsch (1998b): i. m. 268.

<sup>743</sup> Hirsch (1998b): i. m. 268–269.



olvasatával egyetemben, amely szinte már önmagában értékes.”<sup>744</sup> Még pontosabban: „amikor az irodalomkritikusok szántszándékkal számúzték az eredeti szerzőt, ők maguk foglalták el a helyét.”<sup>745</sup> Rendkívüli módon hasonlít ez a szituáció ahhoz a politikusi, értelmiségi, tudósi magatartáshoz, amelynek képviselője a társadalmi jelenségek *egyedül érvényes értelemadójának* jogát vindikálja magának, elfoglalván a helyét mindenki másnak. Mindig ez történik egyébként, ha nem vagyunk tudatában annak, hogy egy értelmezett valóság *továbbértelmezői* vagyunk.

Több évtized távlatából, írja Hirsch, már elég világosan látszanak „a szemantikai autonómia elméletével járó problémák”. Elsősorban az, hogy szerző hiányában egy-egy mű jelentését nem tudjuk kellő egyértelműséggel rögzíteni. Miután „a szerzőt, mint a szöveg jelentésének meghatározóját, könyörtelenül számúzték, egyre világosabbá vált, hogy nincs többé megfelelő elv, ami alapján megítélhetnénk az interpretáció érvényességét”. Ugyanis a szerzőtől független jelentéstani autonómia „zászlaja alatt a szöveg jelentése gyakorlatilag egyenlővé vált mindennel, aminek elfogadhatóan értelmezni lehetett”. Ezek végül is „használatlan *ad hoc* formulák” lettek. Van mindezzel kapcsolatban Hirschnek egy fontos nyelveméleti megjegyzése. A szerző kiiktatását célzó törekvés, írja, „megfeledezett arról, hogy a jelentés a tudathoz, nem pedig a szavakhoz kötődik. A szavak szinte bármely sorozata a nyelvi hagyományban teljesen elfogadott módon több jelentést is képviselhet. Egy adott szólánc semmit sem jelent addig, amíg valaki nem akar vagy jelentést kifejezni vele, vagy jelentést tulajdonítani neki. Nem létezik a jelentés csodaországja az emberi tudaton kívül. Amikor a szavakhoz jelentés társul, ezt a kapcsolatot ember hozza létre, és a szavakhoz társított jelentés sohasem lehet nyelvének hagyományaitól és normáitól független.”<sup>746</sup>

A szemantikai autonómia elve szerint egy szólánc, mondjuk egy mondat különböző jelentéseit nem lehet összehangolni, ezekből nem alkotható meg egy-egy mondat cáfolhatatlan és minden jelentést magába foglaló egyetemes jelentése. Ha csak a szóláncokat nézzük, akkor kétségtelenül az a helyzet, hogy „az egyik értelmezés éppoly érvényes lehet, mint a másik, feltéve, hogy »felfogható« és »nem lehetetlen«”.<sup>747</sup> Ez azonban tartahatatlan idea és gyakorlat, írja Hirsch. A kiút a deprimáló helyzetből az, ha megkeressük az értelemadás biztos pontját, ez pedig a szerző. Ugyanis „ha a szöveg jelentése nem a szerzőé, akkor egyetlen értelmezés sem adhatja meg a jelentését a szövegnek”.<sup>748</sup> Ha tehát szeretnénk megőrizni a szövegek és emberi dolgok érvényes jelentését, akkor meg kell őrizni a szerzőt és alkotót is, minimum tisztába kell jönnünk a jelentésadási szándékaikkal.

<sup>744</sup> Hirsch (1998b): i. m. 269.

<sup>745</sup> Hirsch (1998b): i. m. 270.

<sup>746</sup> Hirsch (1998b): i. m. 269.

<sup>747</sup> Hirsch (1998b): i. m. 69–90.

<sup>748</sup> Hirsch (1998b): i. m. 270.

## 2. Érvek a szerző eljelentéktelenítése ellen

Hirsch szerint tehát tarthatatlan az az idea, amely egy irodalmi vagy bármilyen emberi mű jelentését szerző, vagyis ember nélkül képzelel el. Úgy véli, hogy itt nem az a döntő, hogy a szemantikai autonómia nem tud saját érvényességéhez „megfelelő kritériumokkal szolgálni”. A döntő ellenérvet az elmélet mellett „felsorakoztatott érvек hamisságában találjuk meg”.<sup>749</sup> Azt a négy alapvető érvet igyekeznek cáfolni, amelyekkel megpróbálják eljelentékteleníteni a szerző jelentésadási szándékát.

Az első Hirsch által cáfolt érv az, amelynek híve azt tartja, hogy „a szöveg jelentése változik – még a szerző számára is”.<sup>750</sup> Természetesen közismert az a jelenség, hogy a szerző olykor megváltoztatja a munkájában kifejtett gondolatokat, sőt szélsőséges esetben akár meg is tagadhatja azt. Ezt a tényt azonban nem szabad eltúlozni, hangsúlyozza Hirsch. Ilyenkor ugyanis „a szövegnek nem a jelentése változik meg, hanem a jelentősége a szerző szempontjából. Ez két dolog, ami között általában elfelejteneк különbséget tenni. A jelentést a szöveg képviseli; ez az, amit a szerző mondani akart, amikor bizonyos jel-sort használt, tehát az, amit a jelek képviselnek. A jelentőség viszont viszonyulást fejez ki e között a jelentés és egy személy, vagy éppen egy fogalom, szituáció, illetve bármi elképzelhető között.”<sup>751</sup> Vagyis különbséget kell tennünk „a szövegben rejlő jelentés és aközött, amit a »szöveghez való viszonyulásnak« nevezek”, konkrétan „[a] jelentőség mindig viszonyulást fejez ki, és ennek a viszonyulásnak a szilárd pólusát a szöveg jelentése adja”.<sup>752</sup> Ha pedig ezt a lényeges különbséget nem vesszük figyelembe, „óriási összevisszaság” keletkezik.<sup>753</sup>

Vajon mit mond pontosan a szerző, amikor azt állítja, hogy számára megváltozott az egykori szöveg jelentése? – teszi fel a kérdést Hirsch. Vélhetően nem ezt: „Ezeket a szavakat én ezt meg ezt értettem, de biztos vagyok benne, hogy most már valami mást jelentenek.» Az ilyesmi egészen valószínűtlen, mivel az a szerző, aki így érez, rendszerint át is írja a szöveget.”<sup>754</sup> Am ha valaki tényleg meggondolja magát, a „korábban szándékolt jelentését nem tudja megváltoztatni. Ezt világosan bizonyítja saját vallomása is. Hiszen felfogása megváltozásáról csak akkor tud beszámolni, ha össze tudja vetni korábbi és későbbi jelentésszerkezetét. Egyedül úgy tudja biztosan, hogy különbözik a kettő, ha mindkét jelentést meg tudja fogalmazni [...]. Azonban ez még nem jelenti azt, hogy a korábbi jelentés megváltozott.”<sup>755</sup> Vagyis „ha a szerző újraértékeli a szövegét, azzal még nem változtatja meg annak jelentését, illetve hogy az ilyen példákkal alátámasztott érvelésekkel nem lehet eredményesen támadni a szerző szándékolt eredeti jelentésének

<sup>749</sup> Hirsch (1998b): i. m. 271.

<sup>750</sup> Hirsch (1998b): i. m. 271.

<sup>751</sup> Hirsch (1998b): i. m. 272.

<sup>752</sup> Hirsch (1998b): i. m. 272.

<sup>753</sup> Hirsch (1998b): i. m. 272.

<sup>754</sup> Hirsch (1998b): i. m. 272.

<sup>755</sup> Hirsch (1998b): i. m. 273.

sem tartósságát, sem pedig irányadó szerepét”.<sup>756</sup> Ennek belátásához azonban világosan meg kell különböztetni egymástól egy szöveg jelentését és jelentőségét.

A második érv, amivel Hirsch vitába száll, így hangzik: „Nem az a fontos, hogy a szerző mit akar mondani – hanem hogy a szöveg mit mond.”<sup>757</sup> Minden szerzőről elmondható, írja, hogy munkájával „valamit feltehetően mondani akart [...], és egyáltalán nem kifogásolható, hogy valaki megpróbálja kideríteni, mit”.<sup>758</sup> Ez a kiderítés lehet helyes vagy helytelen, sikeres vagy sikertelen. Azt a megismerési tárgyat azonban nem tudjuk rögzíteni és megfejteni, amit egy szöveg jelentése *sugall* valakinek, „mivel a különböző olvasóknak a szöveg különböző dolgokat mondhat. Az egyik olvasat így éppen annyira érvényes vagy érvénytelen, mint a másik.”<sup>759</sup> Hirsch szerint ilyenkor más és más a *tárgya* az értelmezésnek. Ám ha így is van, mindegyiknek van egy *közös* kiindulópontja és vonatkozása: ez a létrejött produktum, amely mindig valamilyen jelentéssel bíró és anyagilag is rögzült munka. Ha ez nincs, akkor nincsenek különböző értelmezési tárgyak sem, amelyek ennek a munkának valamely elemére vagy vonatkozására irányulnak.

Egyik gyakran felmerülő érv itt az, hogy „más dolog valaminek az elvégzését akarni, és megint más ezt a szándékot végrehajtani, megvalósítani”, ami a szövegekre vonatkozóan a következőt jelenti: „A szerzőnek az a szándéka, hogy egy bizonyos jelentést közöljön, még nem jelenti azt, hogy ez sikerül is neki. Mivel pedig a tényleges jelentés a szövegben jön létre, mindenféle kísérlet arra, hogy a szerzőnek a szöveggel kapcsolatos elképzelését kitaláljuk, hamisan tenne egyenlőségjelet a szerző szándéka és a közzétett eredmény közé. A szövegben megtestesült jelentés már nem az író magánügye többé.”<sup>760</sup> Nem igaz tehát az, hogy az alkotó szándéka „a szöveg jelentésének a szempontjából irreleváns”.<sup>761</sup> Ezt Hirsch igen hamis és felületes dogmának tekinti, jóllehet igen népszerű.

Ugyanakkor „a szerzői szándék tagadói helyesen védik a kritikus jogát és kötelességét, hogy saját kritériumai alapján szabadon ítéljen, továbbá hogy kimutassa a szándék és az eredmény közötti eltéréseket”.<sup>762</sup> De ez esetben is van a műnek olyan általános jelentése, amely a szerzőhöz kötődik. Például az, hogy versében kifejezze az elhagyatottság érzését, egy tudományos munkában az ábrázolt dolog természetét, amit aztán jól vagy rosszul, sikeresen vagy sikertelenül, hatásosan vagy hatástalanul fejez ki. Ha ezt nem értjük meg, írja Hirsch, akkor értékelni sem tudunk. Nem mondhatjuk, hogy a dolgot nem volt érdemes kifejezni, vagy nem megfelelően tette ezt.

Hirsch szerint a szöveg önmagában vett jelentésének túlhangsúlyozásában olyan feltételezés húzódik meg, miszerint a szerző nézete azért irreleváns, mert a kompetens olvasók számára a szövege nem igazán azt mondja, amit a szerző mondani akart.

<sup>756</sup> Hirsch (1998b): i. m. 273.

<sup>757</sup> Hirsch (1998b): i. m. 273.

<sup>758</sup> Hirsch (1998b): i. m. 274.

<sup>759</sup> Hirsch (1998b): i. m. 274.

<sup>760</sup> Hirsch (1998b): i. m. 274.

<sup>761</sup> Hirsch (1998b): i. m. 275.

<sup>762</sup> Hirsch (1998b): i. m. 275.

De vajon mit jelent a kompetens olvasók nézetazonossága? – kérdezi. Ennek feltételezése nem más, mint a közmegegyezés igazolhatatlan előítélete, ami „szabad utat ad annak a magabiztosan vallott hitnek, hogy az, amit a szöveg mond, közügyként létező tény, és a közösség normái szabályozzák. Azonban ha van ilyen a köztudatban élő nyilvános jelentés (»public meaning«), hogy fordulhat elő az, hogy mi, akiből ez a nyilvánosság áll, nem értünk egyet? Létezik-e olyan csoport, amely a köz véleményét mondhatná ki, míg a többiek lennének az eretnekek és a kívülállók?”<sup>763</sup> Milyen alapon állíthatjuk tehát, hogy azok, akik más esetekben értik a dolgukat, kompetensek, éppenséggel „a kezükben lévő szöveggel azért nem tudnak megbirkózni, mert nem látják helyesen a köz normáit?”<sup>764</sup> A közvéleményre való hivatkozás, a nép hangjának megidézése a szerző gondolatai helyett, semmi más, mint jobb esetben a saját tapasztalatomra és ismereteimre való hagyatkozás, rosszabb esetben agitatív-retorikai eszköz azt alátámasztandó, hogy nekem van igazam.

A harmadik vitatható, bár gyakran hallható érv az, hogy „a szerző jelentése számunkra hozzáférhetetlen”. Ezen érvelés szerint mivel senki sem az a szerző, aki megírta a munkát, ezért „soha nem tudjuk visszaadni az ő szándéka szerinti jelentést”. Legfeljebb úgy nagyjából, úgy körülbelül. Tehát „azt a törekvést, hogy egy megközelíthetetlen és magánügyként elmúlt történetet reprodukáljunk, teljes egészében el kell vetnünk, mint teljesíthetetlen vállalkozást”.<sup>765</sup> Ennek következtében egy-egy szöveg jelentése nem köthető a szerzőhöz. Hirsch két ellenvetést fejt ki ezzel az érveléssel szemben: az egyik a köz és a magán viszonyához kapcsolódik, a másik az érv logikai ellentmondására igyekszik rámutatni.

Először is leszögezi, hogy „hiba lenne összekeverni egy köz-jellegű (nyilvános) valóságot – vagyis a nyelvet – egy magán-jellegű valósággal – vagyis a szerző tudatával”. Ennek felel meg az a gyakorlat, hogy nem szoktunk, vagy igen ritkán szoktunk egy szövegnek – legyen az irodalmi vagy tudományos – teljesen privát jelentést tulajdonítani. Legfeljebb akkor mondhatnánk ezt, ha egy szöveg jelentését az égvilágon senki se értené és osztaná. „Ritka azonban az olyan értelmezés, amelynek nincsen legalább néhány követője, és ha csak egy is van, akkor az értelmezés már nem magánjellegű többé, legfeljebb azt mondhatjuk, hogy valószínűtlen.” Amennyiben viszont az értelmezett jelentést sikerült legalább egy másik személynek átadnia, [...] az egyetlen kérdés az maradt, hogy a szerző tényleg ezt a nyilvános jelentést szánta-e a szövegének?”<sup>766</sup>

Egyébként is a nyilvános és a privát nem jelentéstani, hanem esztétikai és erkölcsi kérdés. A nyilvánosság felől nézve egy munkát jogos elvárás a szerzővel szemben, hogy „olvasójára is tekintettel legyen, és a nyelvi hagyományokat az emberek többségének, és ne csak kiválasztott keveseknek a számára használja érthetően”.<sup>767</sup> Ezzel együtt érdeemes a szerzőnek kockáztatni azt, hogy csak keveseknek írjon, „különösen, ha az ilyen

<sup>763</sup> Hirsch (1998b): i. m. 275–276.

<sup>764</sup> Hirsch (1998b): i. m. 267.

<sup>765</sup> Hirsch (1998b): i. m. 267.

<sup>766</sup> Hirsch (1998b): i. m. 277.

<sup>767</sup> Hirsch (1998b): i. m. 277.

nyelvhasználat később általánossá válik. A nyelv éppen az ilyen kockázatvállalások révén gazdagodik.”<sup>768</sup> Elsősorban persze az irodalmi nyelv. A privát világ felől nézve pedig nehéz bármilyen morális vagy esztétikai ellenvetést tenni, itt valóban az alkotó személyisége dominál, s ha ezt nem értjük, akkor ez csak „az interpretációs korlátokból fakad”.<sup>769</sup> Ezzel együtt is azt látjuk, hogy az interpretálók gyakran és indokolatlanul keresnek személyes utalásokat a művekben: egy alkotó ritkán ír titkolt önéletrajtot. „Az, hogy egy bizonyos jelentés önéletrajzi-e, vagy sem, az értelmezés szempontjából közömbös és irreleváns. Egyedül az számít, hogy az interpretáció – minden valószínűség szerint – helytálló-e.”<sup>770</sup> Természetesen senki sem képes mások jelentéslélményének a keletkezését vagy a sajátosságát reprodukálni. Sőt „még maga a szerző sem tudja reprodukálni eredeti gondolatait”, ám „ennek az élménynek a reprodukálhatatlansága nem egyenlő a szerző szándéka szerinti jelentés reprodukálhatatlanságával. Elfogadhatatlan ugyanis a szövegben rejlő jelentés pszichologisztikus azonosítása a jelentés létrehozásának élményével. A jelentés létrehozásának élménye valóban magánügy, de az még nem jelentés.”<sup>771</sup>

Hirsch másik ellenérve – amely szerint a szerzői jelentésadási szándék azért lényegtelen, mert semmilyen módon nem férhetünk hozzá a szerző gondolkodásához – egy *logikai ellentmondásra* való rámutatás. Mint írja: „Logikai hiba összetéveszteni a megértés bizonyosságának lehetetlenségét a megértés lehetetlenségével. Ugyanilyen, talán kevésbé súlyos hiba a tudás és a bizonyosság összetévesztése. Számos tudományág nem is tart igényt a bizonyosságra, és minél kidolgozottabb egy diszciplína, annál kevésbé valószínű, hogy célját a tudás bizonyosságában jelöli meg. Mivel az interpretációban lehetetlen elérni az igazi bizonyosságot, célja csupán az lehet, hogy a már ismert alapelvek szerint eljusson a valószínűleg helyes megértésig.”<sup>772</sup>

Vagyis azért, mert nem tudom elérni egy megismerési tárgy totális kimerítését és rá vonatkozó megállapításom végérvényes cáfolhatatlanságát, még létezik megismerés és tudás, és az adott dolgról is képesek vagyunk igaz és hasznos ismereteket megfogalmazni. Felületes gondolkodásra vall egy ilyen lehetetlenségi következtetés. Ezt Hirsch úgy mondja, hogy logikai hibát követünk el, amennyiben a megértés teljes bizonyosságának lehetetlenségét összetévesztjük a megértés általános lehetetlenségével. A részleges tudás és a valószínűleg igaz ismeret is tudás és igazság. Még akkor is ez a helyzet, ha egy jól körülhatárolt, konkrét tárgyra irányul a megismerő cselekedetem. Amire képesek vagyunk: adott szempont szerint fontosnak tartott vonások lényeges tulajdonságainak a megragadása. Mindezek megítélésében a döntő szempont csak a mérték és a mód lehet, nem pedig a totalitás és a cáfolhatatlanság. Minden egyéb túl van a társadalomtudományok határain: hitről és közemberi vágyakozásról szól.

<sup>768</sup> Hirsch (1998b): i. m. 277.

<sup>769</sup> Hirsch (1998b): i. m. 277–278.

<sup>770</sup> Hirsch (1998b): i. m. 278.

<sup>771</sup> Hirsch (1998b): i. m. 278.

<sup>772</sup> Hirsch (1998b): i. m. 278–279.

A Hirsch által vitatott negyedik érv a szerzői jelentésadási szándék jelentéktelenségéről így szól: „A szerző gyakran maga sem tudja, mit akar mondani.” Természetesen van szerzői öntudatlanság, írja Hirsch, de ezek nem egyformák; két nagy típusát tudjuk megfigyelni. Az egyik az a típus, amikor „az igazságot szeretnénk elmondani egy bizonyos tárgyról”. Ezzel kapcsolatban Hirsch két klasszikus példát idéz fel. Platón (Szókratésze) a *Szókratész-védőbeszéd*ben a költőkkel való beszélgetés során arra kérte őket, hogy magyarázzanak meg néhány bonyolultabb dolgot saját munkáikból, ami elég sikerületlen próbálkozás lett. Azóta is közhelynek számít az a *bonmot*, hogy „gyakran a szerző maga sem igen tudja, hogy milyen jelentést közvetít”. Kant pedig úgy fűzte tovább ezt a gondolatot, hogy ő meg jobban érti Platón néhány írását s ideatanát, mint ő maga, sőt ezt általánosítja is, mondván: „éppen nem szokatlan, hogy valamely szerzőnek társalgásban vagy írásban kifejtett gondolatait összehasonlítás útján jobban érthetni meg, mintsem ő maga magát értette” – írta ezt *A tiszta ész kritikájában*.<sup>773</sup> Mondhatni, a szerző szövege pusztán az értelmezés nyersanyaga, semmi több.

Hirsch szerint azonban Kant pontatlanul fogalmazott. „Kant nem a Platón által közvetíteni kívánt jelent értette jobban, mint Platón, hanem a tárgyat, aminek az elemzésére Platón kísérletet tett. Az az elgondolás, hogy Kant jobban értette az ideatant, mint Platón, azt feltételezi, hogy van egy olyan tárgy, amelyhez inadekvát a Platón által közvetített jelentés. Ha nem különböztetjük meg ilyen módon a tárgyat (»subject matter«) a jelentéstől, akkor nincs kiinduláspontunk annak megítéléséhez, hogy vajon Kant megértése tényleg jobb-e, mint Platóné. [...] Kant kijelentése pontosabb lett volna, ha azt mondja, jobban érti az ideákat, mint maga Platón, nem pedig azt, hogy azt érti jobban, hogy Platón mit akart mondani.”<sup>774</sup>

„A szerzői ön-tudatlanság másik típusa viszont nem a tárgyhoz kapcsolódik, hanem magához a szerzői jelentéshez, és bármely köznapi beszélgetésrészlet stílusbeli elemzésével illusztrálható.” Az a helyzet, írja Hirsch, hogy „a szerző által közvetíteni akart jelentésnek lehetnek olyan összetevői, amelyeknek a szerző nincs tudatában. És pontosan ilyenkor, amikor az interpretáló ezeket a szándék szerinti, de nem tudatos jelentéseket explicitté teszi, mondhatja azt, hogy jobban érti a szerzőt, mint az saját magát.”<sup>775</sup> Például, hogy ellentmondó állításokat fogalmazott meg. Megjegyezném, ezt a problémát igyekszik megvilágítani Henry Johnston retorikai ék és híd elmélete is.

De Hirsch itt is körültekintést javasol. Kérdés, hogy találunk-e egyáltalán olyan implikációkat, „amelyek szükségszerű kísérői a szerzői *jelentésnek*”.<sup>776</sup> Szükségszerűségek talán „csak az adott *tárgy* viszonylatában” merülnek fel.<sup>777</sup> Ugyanis nem lehet egy szóhoz akármilyen jelentést kapcsolni. Példája a „kettő” szó, amely szükségszerűen maga után von olyan jelentéseket, mint egymásutánosság, egész szám, egy halmaz, külön lévő dolgok. De egy adott beszéd tárgyhoz ez nem mind tartozik hozzá. Hogy mi tartozik

<sup>773</sup> Hirsch (1998b): i. m. 280.

<sup>774</sup> Hirsch (1998b): i. m. 281.

<sup>775</sup> Hirsch (1998b): i. m. 281.

<sup>776</sup> Hirsch (1998b): i. m. 281.

<sup>777</sup> Hirsch (1998b): i. m. 282.



esetleg szükségszerűen valamihez, az csak egy adott tárgy esetén derül ki. Ha még ezenfelül más implikációt is tulajdonítunk a szerzőnek, inkább félreértjük őt, mint jól vagy jobban értjük, mint saját maga.

Ha mégis feltárunk ilyen jelentéseket, akkor is felmerül a kérdés: „Hogy gondolhat olyan jelentésre a szerző, amire nem is gondol? Erre a kérdésre egyszerű a válasz. Olyasmire nem gondolhat senki, amire nem gondol, olyan viszont előfordulhat, hogy olyasmire gondol, aminek nincs tudatában. [...] Az, hogy valaki nincs mindannak a jelentésnek a tudatában, amit átad, semmivel sem meglepőbb, mint az, hogy valaki nincs mindannak tudatában, amit csinál. Különbség van a jelentés és a jelentés tudatossága között, és mivel a jelentés a tudatossággal nagyon szorosan összefügg, úgy is fogalmazhatunk, hogy különbség van a tudatosság és az ön-tudatosság között. Valóban, amikor a szerzői jelentés bonyolult, a szerző képtelen egy adott pillanatban annak összes alkotórészére odafigyelni.” Hirsch azonban leszögezi: „A szerzői jelentéssel kapcsolatos ön-tudatlanságnak egyetlen példája sem igazolhatja azt, hogy a szerző jelentése és a szöveg jelentése két teljesen különböző dolog.” Ráadásul azt sem mondhatjuk, hogy „a homályos, bizonytalan, zavaros vagy mesterkelt jelentés nem jelentés”,<sup>778</sup> és az sem lehet érv, hogy a szerző egy hosszabb folyamatban alkotta meg a munkáját, és a végső változat eltér a korábbiaktól. Mindkettő tőle származik, és a szövegek azt jelentik, amit a szerző akart mondani. Összegzésként elmondható:

„[A] jelentés tudati kérdés, és semmi köze a fizikai jelekhez vagy dolgokhoz. A tudatosság személyhez kötődik, a szövegértelmezésben részt vevő személyek pedig a szerző és az olvasó. Az olvasó által aktualizált jelentések talán azonosak a szerző jelentéseivel, de lehetnek csak az olvasó sajátjai. A kérdésnek ez a megfogalmazása esetleg sérti azt a mélyen gyökerező elképzelésünket, hogy a nyelv saját autonóm jelentését hordozza, viszont a nyelv hatalmát semmiképpen sem vonja kétségbe. Ellenkezőleg, természetesnek veszi, hogy a szöveg által hordozott valamennyi jelentés a nyelvhez kötött, és a szövegben rejlő jelentés sohasem haladhatja meg a kifejezés nyelvének jelentésbeli lehetőségeit és hatókörét. Itt azt tagadjuk, hogy a nyelvi jelek saját jelentésüket el tudják mondani – ezt a misztikus tételt még soha senki nem védte meg meggyőzően.”<sup>779</sup>

Ez egyben a realitás mint nyelven kívüli valóság melletti erős érv is egyben. A tudat mindig valaminek a tudata, a nyelv mindig valamire vonatkozik, a jelentés mindig valamiről szól.

### 3. A jelentésfelfogás revíziója: a példázás

Már a szerző védelmében kifejtett hirschi gondolatok során felmerült, hogy különbséget kell tenni egy szöveg – és bármely gondolatot tartalmazó tárgy – esetében *jelentés* és *jelentőség* között. „Sokan hasznosnak találják a jelentés és a jelentőség közötti

<sup>778</sup> Hirsch (1998b): i. m. 282.

<sup>779</sup> Hirsch (1998b): i. m. 283.



különbségtétel” – írja.<sup>780</sup> A felülvizsgálatra az a felismerés készítette, írja Hirsch, hogy fokozatosan rájött: „a jelentés nem egyszerűen a tudat és a tudattalan ügye.”<sup>781</sup> Hangsúlyozza, hogy 1967-ben a *Validity in Interpretation* című könyvében azt írta: „Nem létezik jelentések csodaországja az emberi tudaton kívül.”<sup>782</sup> Csakhogy ez az állítás nem állja meg a helyét. Csak akkor lenne igaz, „ha az istenekhez hasonlóan egyetlen pillantással át tudnánk fogni az elmúlt, a jelen és az eljövendő emberi tudat(osság) teljességét”.<sup>783</sup>

A szerző védelmében kifejtett gondolatoknak is volt egy erősen pragmatikai jellege, amivel itt újfent találkozhatunk. Amikor írunk és beszélünk, kifejezetten akarjuk, hogy „verbális jelentéseink túllépjenek azon, amire az adott pillanatban figyelni tudunk”, amik tehát túl vannak figyelmünk és tudásunk pillanatnyi korlátain. Ha az idő dimenziójában nézzük ezt a kérdést, akkor jól látható, hogy jelentéseinket a múlton és a jelenen túl megpróbáljuk kiterjeszteni „a jövő birodalma” felé is. Ezért aztán „eredetileg úgy kellett volna fogalmaznom, hogy *nem létezik a jelentések csodaországja a múlt, a jelen és a jövő emberi tudatának egész kiterjedésén túl*”. Ez a javított kijelentés, írja, „a jelentés fogalmának elmélyüléséhez vezet”.<sup>784</sup> Mégpedig a *jelentőséggel* való viszonyban értelmezve a két kategóriát.

Hirsch korábban is javasolta már ezt az analitikus különbségtévést, mégpedig ott, ahol a jelentés az állandót, a jelentőség viszont a változást képviseli. Egyben azt is feltételezte, hogy az értelmezésben a jelentőség a fontosabb, mert ez magába foglalja a jelentés használatát is. Úgy vélte tehát, hogy a szöveg jelentésének az *állandó* jelentésben kell gyökerezni, különben nincs szilárd bázisa az értelmezésnek. Erre mindenki vágyik egyébként, hiszen „még a szerzőellenes teoretikusok is szeretnék saját szövegeiket történetileg rögzített jelentéssel bírónak látni, s panaszkodnak, ha valaki félreérti ezt a jelentést”.<sup>785</sup> Mindez tényleg így van? – kérdezi.

Tegyük fel a kérdést, javasolja: mit jelent egyáltalán a rögzítettség. Észre kell venni, hogy ezt többnyire egy effektíve „létező fizikai tárgy” analógiájára képzeljük el, amely tárgyat egy „tér-idő esemény” rögzít meg egy adott pontban, és teszi olyanná, amilyen. Vagyis „semmilyen utána következő esemény nem változtathatja már meg azt, ami akkor volt. Ugyanez érvényes minden múltbeli – akár természeti, akár kulturális – eseményre.” Korábban én is azt gondoltam, írja Hirsch, hogy „a szöveg képviselte jelentést felfoghatjuk ehhez hasonló esemény-determinált tárgyként”. Vagyis olyasvalamiként, aminek a tulajdonságai és határai egyértelműen adóttak. Ma már azonban világos előttem, hogy nem ez a helyzet, írja, merthogy „a gondolkodásnak való tárgy [...] soha nincs teljesen jelen a gondolkodás számára”. Ennek jelzésére Husserl a *horizont* metaforát használta, írja. Hozzátenném: Wittgenstein pedig a *perspektívát*. Mindkét vizuális metafora határokat

<sup>780</sup> Eric Donald Hirsch: A jelentés és a jelentőség újraértelmezése. Ford. Novák György. In Fabiny Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete*. Szeged, JATEPress, 1998a. 319.

<sup>781</sup> Hirsch (1998a): i. m. 319.

<sup>782</sup> Hirsch (1998b): i. m. 269.

<sup>783</sup> Hirsch (1998a): i. m. 319.

<sup>784</sup> Hirsch (1998a): i. m. 319. (*Kiemelés – Sz. M.*)

<sup>785</sup> Hirsch (1998a): i. m. 320.

jelöl, amelyen belül a dolgok rendelkezésünkre állnak. A horizont a térben távoli határokat jelöli ki, amelyek körbevesznek bennünket, a perspektíva az előrenézés határait vagy sugarát jelöli ki. Mindkét esetben azonban az a helyzet, hogy az adott dolog „általunk figyelembe vett aspektusain túl, ugyanannak a tárgynak van számtalan további oldala, amelyekre nem figyelünk”<sup>786</sup>

Ám „a fizikai tárgy végtelenül határozott feltételeket nyújthat későbbi kérdéseinkre azzal kapcsolatban, hogy egy bizonyos időpontban mik voltak annak különböző aspektusai. A verbális jelentés esetében azonban annak láthatatlan aspektusairól feltett kérdéseink nem mindig határozottak.”<sup>787</sup> Persze csak akkor, mondhatjuk, ha az adott tárgy tárgyi mivoltában nem változott meg. Ez a helyzet például a kémiai vegyületeknél, az atomfizikában, bizonyos élő organizmusoknál. De az ember által alkotott tárgyak (eszközök, gépek, épületek stb.) már változnak, pusztulnak. De a különbség akkor is szembeűnő. „Noha igaz, hogy a verbális jelentések későbbi aspektusát rögzíti eredeti időpontja, az a pillanat csak további extrapoláció elveit rögzítette, s ezek nem terjednek ki minden előre nem látható lehetőség teljes meghatározottságára.”<sup>788</sup> Ezzel együtt persze világos az is: „az önmagával azonos verbális jelentés több mozgásteret enged, mint az önmagával azonos fizikai tárgy.”<sup>789</sup>

Vajon mitől önazonos egy beszéd tárgy, illetve a rá vonatkozó jelentés? – kérdezhettük. Hirsch válasza erre a fontos kérdésre a következő: „*Bármely tárgy önmagával való azonossága attól függ, hogy meg tudjuk-e különböztetni azt, ami a tárgyhoz tartozik, attól, ami nem; valamilyen határvonalra van szükségünk, ami elválasztja azt, ami a tárgy része, attól, ami nem az. A jelentés önmagával való azonossága attól függ, hogy van-e ilyen határvonal.*”<sup>790</sup> A tér-idő egy adott pontjában létező fizikai tárgy esetén ezek a határvonalak adóttak. Ezért jó okkal gondolja a természettudós, hogy kutatásai során akkor jár el helyesen, ha ennek az objektíve adott és határolt valóságelemnek szubjektivitástól és ködképektől mentes leírására törekszik. De mit tegyen a humán tudományok művelője, ha az ő vizsgálati tárgyai kétszeresen sem efféle „természeti objektivitások”? Egyrészt azért, mert már ezek létrejötte is emberi ismeretek és tudásmódok tárgyasulása, másrészt azért – amit Hirsch is hangsúlyoz –, mert az *emberi-társadalmi valóságok határai nyitottak, ezért a rá vonatkozó gyakorlati és elméleti jelentések s értelmezések nem rögzíthetők végérvényesen.*

Ám valahogy mégiscsak meg kell mondanom, hogy *miről* írok és beszélek, ugyanis határok vagy keretek kijelölése nélkül szétfolyó és értelmezhetetlen lesz minden, amit mondok. Hirsch törekvése elég egyértelmű. Mint írja: „A jelentés és a jelentőség közötti különbségtétellel az volt a fő céloom, hogy ennek a határvonalnak kifejezést adjak. A *jelentés* tehát felfogható önmagával azonos sémának, melynek határvonalait egy eredeti beszéd-esemény határozza meg, míg *jelentőség*nek az ezen önmagával azonos jelentés

<sup>786</sup> Hirsch (1998a): i. m. 320.

<sup>787</sup> Hirsch (1998a): i. m. 320–321.

<sup>788</sup> Hirsch (1998a): i. m. 321.

<sup>789</sup> Hirsch (1998a): i. m. 321.

<sup>790</sup> Hirsch (1998a): i. m. 321.

és valami (bármilyen) más között húzott összefüggést tekinthetjük.” És úgy tartja, hogy felfogása elméleti alapot biztosít „nemcsak a szövegértelmezésben, hanem minden területen”. Újból megerősíti azonban azt, hogy a „rögzített jelentés és a változó jelentőség közötti különbségtétel minden elvi helyessége ellenére [...] további kidolgozást igényel”.<sup>791</sup>

Az önazonos jelentéshez hozzátartozik a határok lehetőleg világos meghúzása, ami fizikai tárgyak esetében általában nem okoz problémát, ám a társadalmi tárgyiságok esetében már igen. Mind a gyakorlati életben, mind a tudományban a humán valóság „önmagával való azonosságát egy történeti szándékból nyeri, amely ezen túl meghatározza azt is, hogy mi tartozik a jelentéshez, és mi nem”.<sup>792</sup> Csakhogy a történeti szándék változó lehet, a jövőorientált is, amely esetben viszont szándékainknak „nem lehet mereven rögzített a jelentésük”, mert „a jövőre irányuló szándék nem más, mint kidolgozott, explicit tér, amelyben van ki nem dolgozott tér is”.<sup>793</sup> Példája szerint „ha úgy döntök, hogy kocsival megyek a hivatalba, tervem ezen explicit részét különbözőképpen végre tudom hajtani anélkül, hogy eredeti szándékomon változtatni kellene”.<sup>794</sup> Mivel eredeti explicit tervemnek nem volt része a pontos útvonal, változtathatók rajta anélkül, hogy az eredeti terv sérülne. Túl ezen, a „mindennapi, szentől szemben zajló beszélgetések is tartalmaznak olyan jelentésszándékot, melyek részben jövő-irányultságúak és kidolgozhatatlanok”.<sup>795</sup> A beszélgetés során különböző idők találkoznak a beszéd-hallgatás-válaszolás során, igaz, csak minimális mértékben. Ám az írás kialakulása itt mérhetetlenül hosszú időt iktatott közbe, és középpontba helyezte a beszédnek a jövőre irányultságát.

„Bármely jövőintenció szükségszerűen tartalmaz bizonyos fokú változtathatóságot a jövőbeli beteljesülésben.” Ez azonban nem érvényteleníti „az eredeti szándék rögzítettségét és önmagával való azonosságát”. Józan belátás szerint az a megállapítás elfogadható, amely szerint „[s]ok jövőbeli beteljesülésről elmondható, hogy ugyanahhoz a célhoz, szándékhoz és jelentéshez tartozik”. A problémák akkor tűnnek elő, amikor „a jövő beteljesülések egyre távolabb kerülnek attól, amit eredetileg várhattunk volna”.<sup>796</sup> Visszatérve a köznapi példához: Mi van akkor, kérdezi Hirsch, ha az ember a hivatalba indult ugyan, de egy könyvtárban köt ki. A józan ész azt diktálná, írja, hogy ezek már nem az eredeti szándékhoz tartoznak. De milyen elv szerint mondható ez ki?

A felvetett probléma hasonlít a „fogalom terjedelme” néven ismert logikai problémához. Ezek szerint egy fogalom terjedelme „minden egyes – múlt-, jelen- és jövőbeli – példát felölel. A »kerékpár« fogalmának terjedelme valamennyi kerékpárt jelenti, ami valaha volt és lesz.” Ez a megközelítés nyilvánvalóan segít bizonyos dolgokat tisztázni. Ugyanis „ha az eredeti szándék-fogalma elég tág volt”, akkor minden az eredeti szándék megvalósulásának tekinthető – akár az eredeti jelentés, akár az olvasás szempontjából nézzük –, „amíg a kitöltött »rubrikák« megegyeznek az eredeti fogalmak által magukba

<sup>791</sup> Hirsch (1998a): i. m. 321.

<sup>792</sup> Hirsch (1998a): i. m. 322–323.

<sup>793</sup> Hirsch (1998a): i. m. 323.

<sup>794</sup> Hirsch (1998a): i. m. 323.

<sup>795</sup> Hirsch (1998a): i. m. 324.

<sup>796</sup> Hirsch (1998a): i. m. 324.

foglalt példákkal” vagy esetekkel.<sup>797</sup> Ugyanakkor azt is látni kell, hogy a legtöbb irodalmi szövegben a jelentés-szándékok tágabban fogalmiak, mint a mindennapi beszédben. Az irodalom tipikusan tág és a jövőben folytatódó alkalmazásra tervezett instrumentum. Tegyük hozzá: a tudományos szöveg is ilyen, fogalmi és állításai tágabbak, általánosabbak, mint a mindennapi beszéd, ezért vonatkozhat szélesebb térre és távolabbi jövőre ahhoz képest, mint ahol és amikor megszületett.

Azt hiszem, elég jól látható, hogy *a példa vagy példázás* Hirsch felfogásában kulcsszerepet kapott. A költő, írja, általában párosítja az általánosság eszméjét az egyedi példával. Ám „egy példa még nem »konkrét univerzális«, sem pedig »a világ testének« a része. *Exemplum*, példa csupán, azaz egy osztály olyan tagja, amely »példázza« az osztályt. A példázó funkció pontosan azt jelenti, hogy az irodalmi példa mint olyan, *nem* egyedi, legyen mégoly részletesen leírva.” Vagyis a példa egyszerre egyedi és általános, azaz különös vagy tipikus, amely úgy vonatkozik osztálya egészére, hogy közben konkrét realitás is. Térben és időben adott konkrét, érzéki valóság, de túlmutat ezen a státusán más konkrétumokra és más időkre. Az időre vonatkoztatva mondja Hirsch: „az irodalom (továbbá a jog és a vallás) életünkhöz való alkalmazása az eredeti szövegszándék széles mozgásterétől függ. Ennek a szándéknak a változatlan eleme fogalmi jellegű, a fogalmi elem potenciális jövőbeli terjedelme pedig óriási.”<sup>798</sup> Vagyis kiegészíthető további példákkal.

„Sőt, az irodalomra olyan jellemző »konkrét« példázó elem csak annyiban része a változatlan jelentésének, amennyiben példaadó, nem pedig egyedi. Az irodalom konkrét eleme persze egyedien példaadó, amennyiben *ezt* és nem *azt* a példát használja fel, s természetesen a példázás és a stílus ilyen különbsége teszi az irodalmi szöveget egyedien azzá, ami. Ám az irodalmi szándék valódi terjedelme nem korlátozódik annak eredeti példaadó elemére. Ez ellentmondana magának a példázás elvének, és lehetetlenné tenné az eredeti szövegszándék valódi jövőbeni olvasatait.”<sup>799</sup>

Az eddigiek konklúziója az lehet, írja Hirsch, hogy a jelentés „ugyanaz marad” kifejezést az eddigieknél szélesebben kell felfogni, mondhatni, nagyvonalúbban. „Nem korlátozhatjuk a jelentést arra, ami az eredeti eseményen belül volt, ugyanúgy, ahogy a fogalmat sem korlátozhatjuk az eredeti kinyilvánításra. A fogalom, természeténél fogva egyszerre »belső« általánosság és az általánosság által felölelt dolgok »külső« köre; »extenzió« és »intenzió« is egyben.”<sup>800</sup> De azt is látnunk kell, hogy egy fogalom terjedelmébe tartozó egyes eset felmutatása nem új fogalmat jelent, ugyanis ilyenkor nem változtatom meg a szöveg jelentését, „inkább beteljesítem és példázom azt”.<sup>801</sup> Ergo a jelentés jövőbeli alkalmazásai *nem a jelentőség* birodalmába tartoznak, mint korábban gondolta, jegyzi meg Hirsch. Merthogy „a különböző alkalmazások nem feltétlenül esnek a jelentés határain kívülre”.<sup>802</sup>

<sup>797</sup> Hirsch (1998a): i. m. 325.

<sup>798</sup> Hirsch (1998a): i. m. 327.

<sup>799</sup> Hirsch (1998a): i. m. 327.

<sup>800</sup> Hirsch (1998a): i. m. 327–328.

<sup>801</sup> Hirsch (1998a): i. m. 328.

<sup>802</sup> Hirsch (1998a): i. m. 328.

#### 4. A jelentőség jelentősége

Innen talán már az is jól látszik, hogy miért küzd Hirsch olyan erősen a szerző nélküli szövegek, avagy „a szerző halála” ellen: ha nincs szerző, akkor bármely „emberi műnek” csak *tulajdonított* jelentése lehet, *as you like it*, és akkor azt sem tudjuk megmondani, hogy számunkra *minek* van egyáltalán komoly jelentősége, legfeljebb azt, hogy magunkból merítve és támaszkodva mi fontos a számunkra. Mondhatnám, egy „dühöngő individualizmus” elve szerint gondolkodva állítjuk: bárminek, amit el tudunk képzelni és gondolni. A jelentőséggel párba állított jelentés esetében pedig azt láthattuk, hogy Hirsch az alkalmazásához kapcsolódó *jelentésbővülést* „visszavitte” magába a jelentésbe, így a példázás révén ezt is *nyitottá* tette, mert hiszen a szerzői szándék nem tudja teljesen befogni és lehatárolni a jelentést. A jelentés revíziója kapcsán azonban Hirsch nem változtatta meg a jelentőség általa vallott korábbi értelmezését. Mint írja: „a jelentőségről adott definícióm teljesen változatlan.”<sup>803</sup> S ez legáltalánosabban *a jelentéshez való viszony*.

Hans-Georg Gadamer nézetéhez kapcsolódva hangsúlyozza ő is, hogy a humán valóság tudományos felfogása az *értelmezés* lehet csak, amely egy már értelemmel átszőtt valóság újabb értelemmel teli elgondolása, kinyilvánítása, megcselekvése. Ez azonban nem lehet egy szimpla szemlélődő megismerés. Fontos tehát, hogy „az értelmezést ne csak a megértés folyamatával azonosítsuk, hanem az alkalmazásával is”.<sup>804</sup> Vagyis nem pusztán a létező minél alaposabb megértésről van szó, hanem ezzel együtt a továbbgondolásról, a megértettek és elfogadottak fényében történő társadalomformálásról. Ezért is javasolja Gadamer, hangsúlyozza Hirsch, hogy „az értelmezés ne a tudósi, filológusi szöveg-rekonstrukciót tekintse követendő példának, hanem a jogi értelmezést, amely rendkívül fontos, az étellel szoros kapcsolatban álló szövegeknek a társadalomra való alkalmazására nyújt példákat. [...] Ezen új modell szerint a jogi, színházi, történeti, irodalmi és vallási értelmezés minden formája magában kell hogy foglalja az alkalmazást, mint az értelmezési gyakorlat lényeges alkotóelemét.”<sup>805</sup>

Abban azonban már nem ért egyet Gadamerrel, hogy a megértés történeti és társadalmi szituáltságánál fogva a jelentésekben nincs állandó mozzanat, ez helyzetről helyzetre változik, ugyanazon szó vagy jelsorozat használatakor is. Vagyis hogy „a különböző korokból származó értelmezések lényegükben, nem pedig csupán véletlenül különböznek egymástól”.<sup>806</sup> Ezzel szemben Hirsch úgy véli, hogy „az értelmezési véleménykülönbségek általában inkább a történeti szándék, mintsem a hagyomány igazi természete körül alakulnak ki”.<sup>807</sup> Ha így lenne, akkor „ugyanahhoz a hagyományhoz tartozó emberek nézetei nem különböznenek oly makacsul a szövegjelentésekkel kapcsolatban”. Vagyis „az én magyarázatomban a jelentés azonossága különböző alkalmazásokban akkor marad meg, ha az alkalmazás az eredeti szándékfogalom alá beosztott eset”. S végül: „A legfőbb

<sup>803</sup> Hirsch (1998a): i. m. 344.

<sup>804</sup> Hirsch (1998a): i. m. 329.

<sup>805</sup> Hirsch (1998a): i. m. 330.

<sup>806</sup> Hirsch (1998a): i. m. 330.

<sup>807</sup> Hirsch (1998a): i. m. 332.

eltérés kettőnk között az, hogy – a szöveg különböző alkalmazásaiban – Gadamer a jelentés különbözőségének szüksége mellett teszi le a garast, én pedig kitartok a jelentés ugyanazonosságának lehetőség mellett.”<sup>808</sup>

Az itt felmerülő problémák megoldása érdekében Hirsch egy új kategóriát vezet be, a *historikalitást*. „Amíg Gadamer szerint a »meaning« az emberi természet »történetisége« (historicitás) miatt nem lehet állandó, addig Hirsch bevezeti a »történelmiség« (historikalitás) fogalmát, amely azt az eseményt jelöli, amikor a kommunikatív szándék megfogant. A történelmiség kategóriája szerint a »meaning« ugyanaz maradhat, önmagával való azonosságát nem veszíti el.”<sup>809</sup> Vagy ahogyan maga Hirsch írja: „A történetiség, a *historicitás* ezen elvével szembeeszegezhetjük a *historikalitás*, a »történelmiség« elvét, amely szerint a történeti esemény, vagyis az eredeti kommunikatív szándék örökre meghatározhatja a jelentés állandó, változatlan vonásait.” Tehát „Gadamer történetisége azt jelenti, hogy a jelentésnek idővel meg *kell* változnia; a történelmiség azonban azt állítja, hogy a jelentés ugyanaz maradhat, ha a jelentést történetileg meghatározott tárgynak tekintjük”. Ennek következtében „a stabil jelentés tehát a múlttól függ”.<sup>810</sup>

Ám ha ragaszkodunk a jelentés nyitottságához és egyben változatlan tartalmához, akkor kérdés, hogy ez a magatartás a jelentést „nem hagyja-e a múltba ragadva, könnyű prédájául a pedáns régiségbúvároknak”. Válasza erre a kérdésre az, írja Hirsch, hogy „amikor jelenkori jelentéspéldákat állítunk elő, ezáltal nem változtatjuk meg a jelentést”. Ez azonban egy olyan további kérdést vet fel, ami súlyos következményekkel jár. Ha ugyanis, mint ez előfordul, „*nem tudunk* jelenbeli példákkal szolgálni a szöveg számára, hogyan vihetjük át a jelentést a mai világba”. Hogyan alkalmazzuk tehát magunkra, hiszen elutasítjuk mint olyat, amely számunkra nem bír relevanciával. Kérdés tehát: „Hogyan viszonyuljunk a valódi elavultsághoz?”<sup>811</sup>

Hirsch erre a problémára válaszol a jelentőség fogalmával, pontosabban a jelentőség-adással, amelyet összetett eseménynek tekint. A jelentőség egyrészt *szelekció*. Egy-egy szövegben nem minden lesz fontos a számunkra, vagyis az alkalmazás során választunk. Világosan látszik ez például kulcsfogalmak esetében, amelyek fontossá, jelentőssé vált és ilyen minőségükben használt kifejezéseket jelentenek. Másrészt a jelentőség az eredeti jelentés *konkretizációja*, amely egyszerre történik kibontás és példázás révén. Ilyenkor azt kérdezzük, hogy mi az eredeti szerzői szándék, és hogyan vonatkozik ez rám vagy ránk. Ebben a vonatkozásban hangsúlyozza Hirsch, hogy ha nem tudom megmondani a szándékolt szerzői jelentést, minimum ennek a kereteit, akkor azt sem tudom megmondani, hogy egyáltalán mihez viszonyulok, mi az, ami vonatkozik rám. Harmadrészt a jelentőség a *helyzetre* való alkalmazás. Ez esetben azt kérdezzük, hogy a jelentés, legyen nyitott és provizórikus akár, miként függ össze velem vagy velünk és jelen helyzetünkkel, törekvéseinkkel.

<sup>808</sup> Hirsch (1998a): i. m. 332.

<sup>809</sup> Fabiny (1998): i. m. 9–14.

<sup>810</sup> Hirsch (1998a): i. m. 334.

<sup>811</sup> Hirsch (1998a): i. m. 334.



Az elavultság kérdése arra ad választ, hogy a jelentés számunkra való használatának hol vannak a *határai*. Egy adott dologról és szövegről elvileg bármit gondolhatunk s mondhatunk, talán néhány formai jegy megadásának kényszerén túl, ezért kulcskérdés, hogy vajon az adott szó vagy kifejezés tartalmáról beszélünk-e, amikor a hozzá való viszony, az alkalmazás esete merül fel. Nyilvánvaló, hogy „az alkalmazás elsősorban a jelentőség változó területével foglalkozik”, egy kivétellel: „az alkalmazásnak a jelentéshez tartozó egyetlen aspektusa a példázás, ugyanis az alkalmazásnak egyedül ezt a részét határolja az eredeti szándék”. A jelentés tehát Hirsch szerint felveheti a példák-kal kiegészített új tartalmakat, de nem bármit. A lehetséges új példaadásokat az eredeti szándék már magában foglalja.<sup>812</sup>

Ilyenkor az a kérdés, hogy vajon *belefér-e* az eredeti jelentésadó szerzői szándékba az, ahogyan ezt kibontjuk és továbbgondoljuk. Gyakran előfordul, hogy csak vonatkoztatjuk magunkra, másokra, a körülményekre, anélkül, hogy az eredeti értelemadó szándék és megvalósulás valamennyire is világos lenne előttünk. Ugyanis „szöveg-magyarázataink legtöbbszörben a jelentés nem értelmezett, hanem feltételezett”. Ezekben nem is jelentésekkel, hanem többnyire „ítéletekkel, értékekkel és kulturális kapcsolódásokkal – egyszóval jelentőségekkel van dolgunk. Ezért a jelentőség területe elsősorban kulturális és személyes fontossággal bír.” Mindez csak megerősíti azt, hogy az emberi művekben van valami eredeti értelemadó szándék, merthogy minden társadalmi dolog valamilyen értelmezés és értelemadó szándék következményeként jön létre, egyáltalán ezért emberi mű. Ha nem ezt gondolom, mérhetetlenül felértékelem az utólagos értelmezéseket, benne a saját magamét is, egyben megszakítom a kapcsolatom a múlttal, legyen ez távoli vagy közeli múlt. Elavultnak nyilvánítom azt, ami egyszerűen csak más. A továbbvivő alkalmazás csak azért lehetséges, „mert feltesszük, hogy *valamiről* megegyeztünk vagy eltérhet a véleményünk, hogy valamit megítélhetünk és értékelhetünk”. Vagyis „általában feltételezzük, hogy a szövegjelentés, különböző alkalmazásain túl, azonos önmagával”.<sup>813</sup>

Hirsch megvizsgálja, hogy mit jelent a természettudományos ismeretek elavultsága, ami rávilágít az elavultság általános problémáira, és összekapcsolja ezt „a jelentés azonosságának problémájával”. Kérdésünk a következő: „Meddig igazítható egy létező elmélet, mielőtt elveszti ön-azonosságát?” Ugyanezt kérdezzük a jelentés kapcsán is, de ott az elmélet helyén a jelentés áll. „Ezt a helyettesítést az teszi lehetővé, hogy nemcsak a természettudományok, de minden beszélgetés területén igaz jelentéseket szándékozunk kinyilvánítani.” Ergo „mindkét esetben az elavultság azt jelenti, hogy a régi jelentés már nem felel meg annak, amit igaznak tartunk”.<sup>814</sup>

Ezzel kapcsolatban két szélsőséges felfogás van. Az egyik azt tartja, hogy „valódi elavultság egyszerűen nem létezik, mivel a régi elméleteket [...] mindig hozzá lehet igazítani az új hiedelmekhez”. Ez nem lehetetlen feladat, még a természettudományban

<sup>812</sup> Hirsch (1998a): i. m. 333.

<sup>813</sup> Hirsch (1998a): i. m. 333.

<sup>814</sup> Hirsch (1998a): i. m. 340.



sem. Például a „flogisztonelemlélet tűz-magyarázata úgy alkalmazkodott az oxigén fel-fedezéséhez, hogy kitalálta a »deflogisztikált levegőt«”. Vagy: „Az égbolt Föld-központú modelljével megmagyarázhatunk minden megfigyelt tényt, ha hajlandóak vagyunk elfo-gadni a bolygópályák epiciklikusságát.” Lényegében tehát „addig tarthatunk ki a hagyo-mányos természettudományos elméletek mellett, ameddig tetszik, pontosan úgy, ahogy az erőszakos korszerűsítéssel addig tudunk kitartani hagyományos szövegeink mellett, ameddig tetszik”.<sup>815</sup>

A másik szélsőséges felfogás Paul Feyerabend nevéhez köthető, írja Hirsch, aki azt tanítja, hogy „a tudományos elméletekben a legkisebb változás is új elméletet hoz létre, pontosan úgy, ahogy az »új kritika« tanítása szerint a szövegen végrehajtott legkisebb stilsztikai változtatás új jelentést teremt. E felfogás szerint minden elmélet »összemér-hetetlen« bármely más elmélettel. Egy szó jelentése az egyik elméletben különbözik ugyane szó jelentésétől egy másik elméletben.” Jó példa erre az atom szerkezetét leíró elméletben az *elektron* szó használata: Niels Bohr apró és szilárd gömböcskéknek tar-totta, Erwin Schrödinger viszont hullámmaláboknak. „A két elmélet összemérhetetlen, mert különböző dolgokat vesznek számításba, és ugyanez a helyzet minden elmélettel.”<sup>816</sup>

Ennek ellenére legtöbbször elutasítjuk „a jelentés e két szélsőséges felfogását”. Így van ez a tudományos elméletekben és a mindennapi gondolkodásban is. „Mind a tudomá-nyos, mind a mindennapi türelmünk azon alapszik, hogy ösztönösen tudatában vagyunk a jelentés ideiglenességének.” „Az »ideiglenesség«, »provizionalitás« etimológiailag igen alkalmas szó, mivel jövőidejűsége utal (»pro-vízió« = »előre-látás«), de benne van a mindennapi használat révén a kísérleti, a próba-jelleg, a tentatívitás is.” Mondhatni, az alkalmazás során történő korrekció. „Jelentéseinket azért tekintjük tentatívnek [próba jellegűnek], mivel előrenézünk. Tudjuk, hogy a jövőben jelentéseink fogalmi tartalma egészen hamisnak bizonyulhat. Azért a »kijavítás árnyékában« beszélünk, mert bizony-tyalan, hogy mi történik a jövőben, s az is bizonytalan, milyen pontos a jelenre és a múlt-ra vonatkozó tudásunk.” Vagyis az, hogy egyáltalán hogyan tudjuk alkalmazni az adott elméletet és jelentést, mondhatni, van-e egyáltalán jelentősége a számunkra. „Beszé-dünk ideiglenes, és mindig fennáll a korrekció lehetősége. Ugyanakkor felelősnek tartjuk magunkat azért, hogy milyen *mértékben* voltak helyesek vagy tévesek azok a fogal-mak azokkal a dolgokkal kapcsolatban, amelyekre utaltunk.” Látnunk kell tehát, hogy „a mindennapi életben és a [...] tudományban az elavultság és a jelentés ön-azonossága tekintetében igen finom fokozati ítéleteket hozunk”.<sup>817</sup>

<sup>815</sup> Hirsch (1998a): i. m. 340.

<sup>816</sup> Hirsch (1998a): i. m. 340.

<sup>817</sup> Hirsch (1998a): i. m. 341.

Vákát

## XII. fejezet

### Stanly Fish: Az értelmező közösség teóriája

#### 1. A belülről történő értelmezés

Az olvasáselméleteknek – minden eredetiségük és invenciózus természetük ellenére – van egy jellegzetes hiányuk: nem tárgyalják azt a tényt, hogy az értelmező személy, legyen bár szakértő vagy laikus, individuális tevékenységet végez ugyan, de nem közösségen kívüli lényként teszi ezt. *Benne él* egy gazdasági és politikai, érdek- és érték-, életmód- és gondolkodásmódbeli közösségben, vagyis másokkal együtt zajlik az élete. Ennek következtében az a történelmi és társadalmi közeg és kontextus, amely körülveszi, értelmezésének és jelentésadásának is a kerete és feltétele. Az *irodalomszociológia* igyekszik ezt a jellegzetes hiányt pótolni, de művelői egyrészt az olvasói jelentésadások minél egyértelműbb társadalmi *determinánsait* próbálják feltárni, másrészt magyarázataik általában nélkülözik a teoretikus távlatokat, hiszen ebbe nem kapcsolják be a jelentésképzés természetének vizsgálatát. Ezt az elméleti hiányt is igyekszik pótolni Stanley Fish (1938), az USA-ban élő és dolgozó irodalomtudós, mégpedig az *értelmező közösség* (*interpretive community*) teóriájának a kidolgozásával.

A fishi értelmező közösség, mint sokan észrevételezték már,<sup>818</sup> nem részletesen kidolgozott és különböző empirikus kutatásokkal alátámasztott elmélet. Sokkal inkább egy mellőzött és *fontos szempont* bevezetése azon törekvések történetében, amelyek a jelentésértelmezést és az olvasást állították kutatásaik középpontjába. Feltehetően azért született meg, hogy „segítsen megmagyarázni azt, miért hasonlítanak egymásra bizonyos emberek értelmezései [...] és miért különböznek másokétól”.<sup>819</sup> Fish ehhez magyarázatul kontextualista nézőpontot érvényesít, de ennek az együtteségét egyaránt vonatkoztatja a történelmi-társadalmi közegre és a verbális megnyilatkozásokra. „Fish elképzelése az értelmező közösségekről azt sugallja, hogy a jelentést nem a »szövegben magában« kell keresnünk, hanem abban a tevékenységben, ahogyan a jelentést a szövegnek tulajdonítja az olvasó (vagy az olvasók csoportja). A jelentés azonossága vagy stabilitása ezen csoportok azonosságának és stabilitásának függvénye; az e csoporthoz való tartozás viszont abban áll, hogy e jelentések azonosságát és stabilitását a tagok vallják, és közösen vallják.”<sup>820</sup>

<sup>818</sup> Lásd Kálmán C. György: Mi a baj az értelmező közösségekkel? In Kálmán C. György (szerk.): *Az értelmező közösségek elmélete*. Budapest, Balassi, 2001. 36–62; Odorics Ferenc: Az értelmez(end)ő közösség, avagy a szabadság enyhe mámore. In Kálmán C. György (szerk.): *Az értelmező közösségek elmélete*. Budapest, Balassi, 2001. 63–71; Veres András: Az értelmező közösség: fikció vagy realitás. In Kálmán C. György (szerk.): *Az értelmező közösségek elmélete*. Budapest, Balassi, 2001. 72–86.

<sup>819</sup> Kálmán (2001): i. m. 39.

<sup>820</sup> Kálmán (2001): i. m. 40.

Nem kétséges: ha nem egyetlen személy értelmezésére fókuszálunk, nyilvánvaló lesz, hogy a különböző személyek értelmezésében – még a Hirsch által hangsúlyozott szerző szándékolta jelentések esetében is – jelentős hasonlóságok és különbségek találhatók. Sokan vannak, akik hasonlóképpen, illetve különbözőképpen olvassák el ugyanazt a szöveget, és értelmezik a jelentéseket. És azok is sokan vannak, akik ezeknek azonos (vagy másokétól eltérő) *jelentőséget* tulajdonítanak, mi több ezek mentén szervezik az életüket. Az értelmező közösség elmélete erre a tényre reflektál. Nem elsősorban arra, hogy az értelmezés történetileg szituált, hanem arra, hogy az értelmezés, jóllehet individuálisan kivitelezett, sohasem *magányos* aktus. Ezért aztán lehetetlen társadalom és közösség nélküli érvényes értelmezés, mert „minden értelmezés logikailag előfeltételez egy értelmező közösséget, amennyiben előfeltételez nyelvet, nyelvjárást, kultúrát, műveltség hátteret, más szövegeket”<sup>821</sup> Ez azonban nem jelent értelmezési szubsztanciát, amit a kontextusok determinálnak, hanem kereteket és feltételeket, befolyást és hatást, együtt járást és interface viszonyokat, amelyben különböző *kölcsönösségek* érvényesülnek.

Fish felfogását egy híres szövege kapcsán igyekszem bemutatni és kommentálni, amelynek a címe egy kérdés: *Van szöveg ezen az órán?* Ez a címe a könyvnek is, amelyben a tanulmány található: *Van szöveg ezen az órán? Az értelmező közösségek autoritása* (1980). A tanulmánykötet egy 1979-ben tartott előadásorozatra épül, s ezek egyike a címadó írás. Fish elsősorban itt tárgyalja azt a problémát, hogy *miként közösségi az értelemdadás*. A könyv előszavában írja, hogy a címben feltett kérdésre nem adható egyértelmű válasz: „Nincsen szöveg ezen vagy bármely más órán, ha szövegen azt értjük, amit E. D. Hirsch és mások értenek rajta: »olyan entitás, amely egyik pillanatról a következőre mindig ugyanaz marad« [...], de van szöveg ezen és mindegyik órán, ha szövegen a jelentések olyan szerkezetét értjük, amely történetesen érvényben lévő értelmezői felvetések nézőpontjából nyilvánvaló és megkerülhetetlen.”<sup>822</sup>

Hogy a rejtélyes címadást valahogy világosabbá tegyük, felidézném a kérdés „keletkezéstörténetét”. Egyik egyetemi szemeszter kezdetén valamelyik tanártársához odament Fish leendő diákja, s azt kérdezte: „Tanár úr, van szöveg ezen az órán?” Mire a tanár azt válaszolta: „Igen, a *Norton irodalmi szöveggyűjtemény*.” A diák azonban helyesbített: „Nem, nem, úgy értem: ezen az órán hiszünk a versben meg ilyesmi, vagy csak mi számítunk?”<sup>823</sup> A tanár a kérdést nyilvánvalóan úgy értette s ennek megfelelően válaszolta meg, hogy tudomása szerint Fish professzor úr milyen szöveget ad majd a diákok kezébe. A diák viszont a kérdés megfogalmazásával a professzor álláspontja iránt érdeklődött abban a tárgyban, hogy leendő tanára a szövegnek várhatóan milyen irodalomtudományi státust tulajdonít.

Fish megjegyzi: talán ezt egyesek annak illusztrációjaként fogják olvasni, hogy ő is azok közé a veszedelmes emberek közé tartozik, „akik a szöveg instabilitását

<sup>821</sup> Kálmán (2001): i. m. 56.

<sup>822</sup> Stanley Fish: *Van szöveg ezen az órán?* Ford. Kálmán C. György. In Kiss Attila Atilla – Kovács Sándor s. k. – Odorics Ferenc (szerk.): *Testes könyv I.* Szeged, Ictus – JATE Irodalomelméleti Csoport kiadása, 1996. 265.

<sup>823</sup> Fish (1996): i. m. 268.

és a meghatározott jelentések hozzáférhetetlenségét prédikálják”. Erről azonban nincs szó, állítja, vagyis „megalapozatlan az efféle veszedelmektől való félelem”.<sup>824</sup> Tanulmányában Fish éppen ezen köznapi szóváltás mint megvilágító erejű példa „kicsomagolása” kapcsán igyekszik megmutatni értelmezéseink történeti, társadalmi, kulturális kötöttségét, vagyis az értelmezői közösségek létezését, tulajdonságait és működését, amelyek kifejezetten stabilizálják és a közösség tagjai számára hozzáférhetővé teszik a jelentéseket, ami természetesen nem átfogó és cáfolhatatlan determinációt jelent.

Először Fish egy öt ért kritikával foglalkozik. Egyik irodalmár, név szerint Meyer Abrams, mások mellett őt is azzal az érveléssel bírálta egy konferencián, hogy ezek az irodalmárok kettős játékot játszanak. Egyrészt saját unikális értelmezési stratégiát használnak akkor, amikor mások munkáit értelmezik és bírálják, másrészt azonban általánosan elfogadott közösségi normákra hagyatkoznak akkor, amikor megállapításait közlik az olvasókkal. Valójában ezek a figurák – összegzi Fish kollégája gondolatait – „könyveket és tanulmányokat írnak [...], s amikor ezt teszik, standard nyelvet használnak arra, hogy dekonstruálják a standard nyelvet. Maga az a feltevés, hogy megértik őket, érv azon álláspont ellen, amelyet ők támogatnak.”<sup>825</sup>

Fish úgy látja, hogy ez ugyan tetszetős, de felszínes érvelés. Elsősorban azért, mert Abrams érveivel szemben a kritizáltak szerint „megértés mindig lehetséges, de nem kívülről”, hanem egy értelmezői közösségen belül. Feltételezem, írja Fish, hogy másokhoz hasonlóan Abrams általában megérti, amit mondani és írni szoktam, „mert *belülről* szólok hozzá, érdekek és megfontolások egy halmazából, és ezen érdekekkel és megfontolásokkal összefüggésben vélem úgy, hogy Abrams meghallja, amit mondom”. Kérdés persze, hogy ez a közös *benne-lét* mi módon teszi lehetővé a megértést és a kommunikációt. Fish úgy érvel, hogy „ha ebből közlés vagy megértés következik, az nem azért van, mert osztozunk a közös nyelven abban az értelemben, hogy tudjuk az egyes szavak jelentését és kombinálásuk szabályait, hanem azért, mert egy gondolkodásmód, életforma osztozik rajtunk, és már-helyükre-tett tárgyak, célok, eljárások, értékek stb. világában implikál bennünket; és úgy fogjuk hallani, hogy ennek a világnak sajátosságai azok, amelyekre minden szó, melyet kiejtünk, referál.”<sup>826</sup>

Vagyis Fish szerint nem azért tartozunk össze és értjük (esetleg értjük félre) egymást, mert többé-kevésbé jól ismerjük és általában egységesen használjuk közös anyanyelvünk szavait, ezek mondattá szerveződésének szabályait. Az értelmezői közösség léte nem elsősorban nyelvészeti és nyelvpolitikai kérdés. Fish szerint az értés közössége – vagy az ő specifikus terminológiája szerint az *értelmező közösség* – nem más, mint *életformák és a gondolkodásmódok* közössége, amelynek tagjai közös *elköteleződések, értékek és célok* mentén, nagyjából egyforma *szabályokat* követve gondolják el és élik az életüket. Tehát szavaink, mondataink, szövegeink ebbe a valóságba vannak beágyazódva, vagy

<sup>824</sup> Fish (1996): i. m. 268.

<sup>825</sup> Fish (1996): i. m. 265–266.

<sup>826</sup> Fish (1996): i. m. 266.

ahogy Fish mondja, helyükre téve, és amikor beszélünk, akkor a már rendelkezésünkre álló nyelvvvel erre a realitásra reflektálunk.

Tételezzük fel, írja, hogy valamit megpróbálunk megnevezni, azonosítani. Lehet ez bármi, és kapcsolódhat hozzá bármilyen eljárás (állítás, bizonyítás, cáfolás, vita, megegyezés és más), ez csak azért történhet meg, mert amivel valamit megnevezünk, azok „lehetséges azonosító címkék egy olyan diskurzus-univerzumban, amely ugyancsak tartalmaz kikötéseket arra nézve, hogy mi számít azonosító jegynek, és arra nézve, hogy hogyan kell e jegy meglétéről vagy hiányáról érvelni”. Mondhatjuk, hogy felnővén nemcsak szavakat és nyelvtani szabályokat kapunk világunk birtokbavételéhez, hanem *gondolkodásmódokat* is. „Ezen módok, kikötések és osztályozások feltételezésén belül működne mi [...], s egyáltalán nem volnánk erre képesek, ha bármelyikünk számára ezek nem volnának már eleve feltételezve.”<sup>827</sup> Vagyis mindig *belül* vagyunk egy életmód-beli és diszkurzív közösségen, természetesen az irodalmi művek értelmezése során is.

Ezért is kétséges Fish számára, hogy az értelmező személy egyáltalán felvehet egy *mindentől* és *mindenkitől* független *külső* nézőpontot. Képzeld el s tételezzük fel, írja, hogy „valaki »kívül-levőnek« megadnánk a meghatározások egy halmazát”, hogy ezek segítségével azonosítson belül-levő dolgokat. A kísérlet egészen biztosan eredménytelen lenne, mert „ahhoz, hogy valaki megértsen egy egyedi terminust, már meg kell értenie az általános tevékenységet [...], mellyel kapcsolatosan a terminus jelentésként gondolható el; a megértés rendszere nem redukálható olyan dolgok felsorolásává, amelyeket érthetővé tesz”.<sup>828</sup> Nyilvánvaló ez a hermeneutika által sokszorosan megtárgyalt rész-egész, egyes-általános problémája, pontosabban az, hogy ezek egymáshoz viszonyítva és egymást értelmezve használhatók csak eredményesen, nem pedig elszakítva, külön-külön. Fish ezt az értelmezői közösség vonatkozásában specifikálja, hangsúlyozva, hogy a *benne-lét* teszi az embert képessé arra, hogy egyszerre tudja elgondolni az egyest és az általánost, az elemet és a rendszert, a részt és az egészt: ehhez kevés lenne az egyedi dolgok *külsődleges* megfigyelése és összegzése.

Bírálok, mondja, két fontos dolgot nem vesznek figyelembe. Egyrészt azt, hogy „a kommunikáció csakis ilyen rendszereken (vagy kontextuson, vagy helyzeteken, vagy értelmezői közösségen) *belül* történik, és hogy két vagy több személy megértése erre a rendszerre nézve specifikus, és csak ennek határain belül meghatározott”.<sup>829</sup> Vagyis kommunikáció csak értelmezői közösségen belül lehetséges és működőképes, akik tehát valamilyen módon értik egymást, azok értelmezői vagy kommunikációs közösséget alkotnak, ami nyilván nem egyetértést és elfogadást jelent. Ebből senki nem tud kilépni, legfeljebb *átlép* egy másik értelmezői közösségbe, akkor viszont már nem belülről érti a maga mögött hagyott közösség beszédét, és kétséges, hogy jól érti-e.

Fish által bírálóinak felrótt másik megjegyzése ugyancsak a merev, rigorózus gondolkodást célozza. Bírálói nem veszik észre, írja, hogy az általa favorizált megértés elégséges

<sup>827</sup> Fish (1996): i. m. 266.

<sup>828</sup> Fish (1996): i. m. 266.

<sup>829</sup> Fish (1996): i. m. 266.

a jól értéshez, és egy olyan tökéletes megértésnek, amelyre vágnak – olyan megértés, amely helyzeteken felül és helyzetek között is működne –, „nincs helye a világban, még ha elérhető volna is, mert csakis helyzetekben vagyunk meghívva a megértésre”. Helyzetekben, amelyek körülírják azt, hogy „mi számít ténynek, mit lehet mondani, és hogy mi fog érvnek hangzani”.<sup>830</sup> Vágyként talán megfogalmazhatunk olyan értelemadást, amely felül és kívül van minden kontextuson, de megvalósítani még soha senkinek nem sikerült. Mondhatjuk, mi *emberek*, nem pedig transzcendens lények vagyunk, bár olykor beszélünk egy ilyen lény helyett és *nevében*, amely beszéd persze mégiscsak kontextuális jellegű.

## 2. „Soha nem vagyunk nem-helyzetben”

Fish szerint az őt ért kritikai megjegyzések összegezhetőek abban a vádló állításban, hogy „a szó szerinti vagy normatív jelentéseken felülkerekedik az elszánt, az akaratos értelmezők tevékenysége”. Tegyük fel, hogy igazak ezek a vádak, írja, rá nézve is. Akkor viszont meg kell kérdeznünk, hogy „mi volna pontosan a normatív vagy szó szerinti vagy nyelvi jelentése annak, hogy »Van-e szöveg ezen az órán?«”. Csakhogy, mint írja, ahogyan ezt a problémát a kritikusok felvetik, csak egy diszjunkcióban tudjuk megválaszolni: „Vagy van szó szerinti jelenése a megnyilatkozásnak és meg kell tudnunk mondani, hogy mi az; vagy annyi jelentés van, ahány olvasó, s egyikük sem szó szerinti.”<sup>831</sup> Ez viszont hamis alternatíva, ezért én azt gondolom, és a példánk is erről szól, hogy „a megnyilatkozásnak két szó szerinti jelentése van”.<sup>832</sup> De hogyan lehetséges ez? – kérdezhetjük most már mi.

Először is vegyük észre, írja Fish, hogy a kolléga válasza és a diák helyesbítő kérdése két eltérő „feltételezésen belül lépkedett”. Az egyszerűnek tetsző kérdés egyrészt azt az obligát előfeltételt tartalmazta, amely szerint a diákok egy-egy kurzus megkezdésekor olykor érdeklődnek arról, hogy fognak-e kötelezően szövegeket tanulmányozni, és a tanár ennek megfelelően válaszolt rá. De a kérdés ugyanilyen jogon azt az előfeltételezést is magában foglalta, hogy vajon mi a tanárunk állásfoglalása a szöveg státusára vonatkozó irodalomelméleti problémában. Ha ez így van, márpedig egy értelmes párbeszéd szerint ez történt, akkor „itt nem a meghatározatlanság és az eldönthetlenség esetével van dolgunk, hanem olyan meghatározatlansággal és eldönthetlenséggel, amely [...] változhat, s ez esetben változik is”.<sup>833</sup>

Ugyanis ha jól odafigyelünk erre a párbeszédre, akkor azt láthatjuk, hogy a tanár „nem vacillált a megnyilatkozás két (vagy több) lehetséges esete között; sőt azonnal megértette azt, ami számára elkerülhetetlenül a megnyilatkozás jelentésének tetszett”, s ennek megfelelően válaszolt. Utána azonban „azonnal megértett egy másik elkerülhetetlen

<sup>830</sup> Fish (1996): i. m. 266.

<sup>831</sup> Fish (1996): i. m. 268.

<sup>832</sup> Fish (1996): i. m. 269. (*Kiemelés – Sz. M.*)

<sup>833</sup> Fish (1996): i. m. 269.



jelentést” is.<sup>834</sup> Vagyis *két különböző előfeltevés* alapján válaszolt ugyanarra a kérdésre, pontosabban a második választ már csak Fishnek mondta el, amikor elmesélte neki a történetet. A kolléga tehát mindkét előfeltevést és jelentést elfogadhatónak tartotta, Fish szerint helyesen, mégpedig ugyanazon nyelvi és megértésbeli normákat követve. Nem próbálta egyiket a másikkal korrigálni valamiféle feltételezett igazi vagy szó szerinti jelentés nevében, s az elutasított jelentést pedig valamiféle privát vagy önkényes jelentésnek beállítani.

Vajon *milyen normákat* követtek a párbeszéd résztvevői ennek a történetnek a során? – kérdezi Fish. Nyilvánvaló, írja, hogy „ezek a normák nem a nyelvbe ágyazódnak bele (ahonnan bárki, aki elég világosan, azaz elfogultságok nélkül lát, kiolvashatná őket), hanem olyan intézményes szerkezetben jelennek, amelyen belül az ember úgy hallja meg a megnyilatkozásokat, mint amelyek már bizonyos feltételezett szándékokkal és célokkal összefüggésben szerveződtek meg”.<sup>835</sup> Itt is ez történt: a résztvevők egy olyan intézmény (az egyetemi képzés) résztvevőiként váltottak szót egymással, amely elég világosan megszabta értelmezői és jelentésadási gyakorlatukat. Ahhoz tehát, hogy ezeket a mondatokat egyáltalán megértsünk, nem elegendő jó anyanyelvi beszélőnek lenni. Az „első óra”, pontosabban „a kurzus első órája” kifejezés például csak annak érthető, aki az egyetemi képzés ismerőjeként és annak „égíse alatt hallja ezt a megnyilatkozást”.<sup>836</sup> Mint ahogyan a diák korrigálása is csak annak lesz érthető, és bír számára valamilyen jelentéssel, aki már némiképpen tudatában van „a mai irodalomelmélet sokat vitatott kérdéseinek”.<sup>837</sup> Ergo egyszerű kérdésünk megfogalmazásakor nem *sok* jelentésünk lesz, amelyek vagy önkényesen használhatók, vagy egy „igazi” jelentés nevében korrigálандók, hanem *két szó szerinti* jelentésünk, amelyeket viszont nem a nyelv általános szabályai, hanem a megfogalmazás *situációja* és annak résztvevői alapján tudunk csak érteni és értelmezni.

Fish szerint felesleges attól félni, hogy felfogása olyan világot proponál és próbál másokkal elfogadtatni, „ahol minden megnyilatkozásnak végtelen sokaságú jelentése van”, hogy bárki bármiről *bármit* mondhat, állíthat. Ugyanis egy beszélő mindig valamilyen *helyzetben* szólal meg, és közvetve vagy közvetlenül mindig körbeveszik *más emberek*, azaz megnyilatkozásának keretei és határai vannak. „Bármelyik helyzetben, amelyet elképzelttem (s bármelyikben, amit csak képes lennék elképzelní), a megnyilatkozás jelentése szigorúan korlátozott, nem azután, hogy meghallották, hanem azokban a módokban, ahogyan elsősorban is meg *lehet* hallani.” Az emberek tényleges életétől és gyakorlatától messze lévő *rémkép* felfestése az a vélemény, hogy így eluralkodnak rajtunk szubjektív önkényből táplálkozó jelentések, és fenyeget bennünket a végtelen számban elővezethető mondatok valósága, ami így állítólag lerombol minden normát és stabilitást. Mégpedig azért rémkép, mert mindenek és mindenki felett lebegő mondatok

<sup>834</sup> Fish (1996): i. m. 269.

<sup>835</sup> Fish (1996): i. m. 269.

<sup>836</sup> Fish (1996): i. m. 269.

<sup>837</sup> Fish (1996): i. m. 270.

nem léteznek, mint ahogy a normáink sem ilyenek, vonatkozzanak bármire. Efféle *parodisztikus* állítással többnyire azokat fenyegetik és ijesztgetik, akik nem értenek egyet a *mi* szó szerintinek és általánosan érvényesnek vélelmezett jelentésünkkel. Ezekkel a fel fogásokkal szemben Fish azt hangsúlyozza, hogy „a mondatok csak helyzetekben buk kannak elő, és ezeken a helyzeteken belül a megnyilatkozás normatív jelentése is mindig nyilvánvaló vagy legalábbis elérhető lesz – jóllehet egy másik helyzetben ugyanaz a megnyilatkozás, amely már nem ugyanaz, más normatív jelentéssel bír majd”. Ergo: „Soha nem vagyunk nem-helyzetben.”<sup>838</sup>

A helyzetekhez való kötöttségünk azonban nem csak negatívumot hordoz magában, nevezetesen azt, hogy képtelen vagyunk „hely-telen” megnyilatkozásokra, jóllehet ez a kötöttség explicitté tehető, de többnyire nem érzékelhető közvetlenül a tetteinken. Ugyanis ezzel együtt képesek vagyunk egyrészt felismerni és megkülönböztetni a formailag ugyanazon megnyilatkozás „különböző helyzetekben felvett jelentéseit”.<sup>839</sup> Erről szól egyébként a „van szöveg?” példánk, de ez a jól ismert homonima jelensége is, amikor egy kifejezés különböző kontextusokban és használati módokban más és más jelentést vesz fel, gondoljunk, mondjuk, a sokat vitatott „demokrácia” vagy „demokratikus társadalom” kifejezésre. Másrészt – „röghöz kötöttségünk” ellenére, s azzal együtt – arra is képesek vagyunk, hogy értékeljünk és rangsorokat állítsunk fel, vagy ahogyan ezt Hirsch mondaná, a jelentésekhez jelentőséget társítsunk. Egyet nem tehetünk, bár sokan erősen vágyakoznak rá, nem tudunk „egyszer s mindenkorra változtathatatlan sorrendet”<sup>840</sup> felállítani, valamint arra sem vagyunk képesek, hogy létrehozzuk a normák és értékek örökkévalóságát. Mert tehetünk bármit akár verbálisan, akár manuálisan, „csakis a helyzetek azok, ahol [ezek] megjelenhetnek vagy meg nem jelenhetnek”.<sup>841</sup>

Tételezzük azonban fel, javasolja Fish, hogy egy olyan megnyilatkozást, amely elvileg több helyzetben is elhangozhat, azaz több jelentést is felvehet, a beszélgetők meghatározott módon értenek, azaz még csak nem is gondolnak vele kapcsolatban más lehetséges jelentésre. Ez egyáltalán nem „képzeletbeli” szituáció, sőt igen gyakori. Ez történik egyébként szinte minden beszélgetés és értelmezés során, hiszen a szituáció, a kontextus és a beszélgetőtársak adott sajátosságai folytán nem szoktunk eltöprengeni egy-egy szó minden lehetséges szótári jelentésén, nyilvánvalóan ezzel ellehetetlenítenénk a cselekvést. Nyilatkozásainknak Fish szerint van valamilyen „intézményes befészkelődése”, azaz a lehetséges kontextusok egyike biztos, hogy *hozzáférhetőbb*, mint a többi, „ezért valószínűbb, hogy a megnyilatkozást inkább ebben a perspektívában halljuk meg, mint a másikban”. Ennek következtében számunkra „az egyik normálisabb, mint a másik,”<sup>842</sup> jóllehet a maga kontextusában minden megnyilatkozás lehet normális, azaz magától értetődő.

<sup>838</sup> Fish (1996): i. m. 270.

<sup>839</sup> Fish (1996): i. m. 270.

<sup>840</sup> Fish (1996): i. m. 270.

<sup>841</sup> Fish (1996): i. m. 271.

<sup>842</sup> Fish (1996): i. m. 271.

A normalitás kategóriája azonban, ha így fogjuk fel, „nem transzcendentális, hanem intézményes” értelemmel bír. Hiszen „nincs olyan intézmény, amely egyetemesen érvényben lenne, és olyan maradandó lenne, hogy azok a jelentések, amelyeket lehetővé tesz, mindörökké normálisak lennének”. Ennek hívei összetévesztik a sokak által megszokottat a megváltoztathatatlanal, és nem vetnek számot azzal, hogy a körülmények elmosódottsága nem jelenti szokásaink, normáink, hiteink „örök érvényét”. Vagy ahogyan Fish írja, „bizonyos intézményekben vagy életformákban oly sokan élnek, hogy sokak számára azok a jelentések, amelyeket ezek lehetővé tesznek, »természetesen« hozzáférhetőnek tetszenek, s különleges erőfeszítést követelne részükről az, hogy e jelentéseket a körülmények termékeiként lássák”.<sup>843</sup>

Ha tehát valaki arra kérne bennünket, hogy „fontoljunk meg egy mondatot, amelynek nincs megadva a kontextusa, automatikusan abban a kontextusban fogjuk meghallani, amelyikben a leggyakrabban találkozunk vele”.<sup>844</sup> Merthogy „lehetetlen még elgondolni is a mondatot kontextustól függetlenül”.<sup>845</sup> Ez azonban nem úgy „működik”, hogy először meghalljuk a mondatot, azután pedig megpróbáljuk beágyazni valamilyen kontextusba. Fish arra figyelmeztet bennünket, hogy „a szavakat úgy halljuk meg, mint amik már be vannak ágyazva egy kontextusba”.<sup>846</sup> Mondjuk, egy *nyelvtani példamondat* sem kontextusfüggetlen mondat, jóllehet a nyelvészek így igyekeznek ezeket prezentálni, hanem a nyelvész által valamilyen nyelvtani eset illusztrálására használt mondat lesz, ami eléggé specifikus helyzet. De mindig ez történik, amikor valaki mellőzi a kontextust, mert ilyenkor az illető „afelé irányít bennünket, hogy olyan körülmények között képzeljük el, amelyben legvalószínűbben elhangzik”.<sup>847</sup>

### 3. Azonosítás és jelentésadás

Tudjuk tehát már azt, hogy Fish „értelmező közösség”-felfogása szerint egyrészt mindig belülről értelmezve vagyunk csak képesek bármit is megérteni, másrészt elvileg sem lehetünk „nem-helyzetben”; valamilyen szituáció, amelyben értelmezünk, mindig hozzánk tartozik. De vajon hogyan azonosítja az ember a dolgokat, mi alapján és mi módon mondja azt – túl az értelmezés szituációhoz kötöttségén –, hogy ennek vagy annak a szövegnek és dolognak ez (és nem más) a jelentése?

Mindenekelőtt azt kell látnunk, hangsúlyozza Fish, hogy a szövegek (és a dolgok) jelentésadó azonosítása *egylépcsős* folyamat. Nem az van, hogy „az olvasó vagy a hallgató először szemügyre veszi a megnyilatkozást, és *ezután* ad neki jelentést”. Merthogy „nincs ilyen első lépés; [...] a megnyilatkozást céljai és kapcsolatai ismeretén belül halljuk meg, nem pedig ennek meghatározását megelőzően; valamint már akkor

<sup>843</sup> Fish (1996): i. m. 271.

<sup>844</sup> Fish (1996): i. m. 272–273.

<sup>845</sup> Fish (1996): i. m. 272.

<sup>846</sup> Fish (1996): i. m. 272.

<sup>847</sup> Fish (1996): i. m. 273.

alakot tulajdonítunk és jelentést adunk neki, amikor meghalljuk”. Ebből adódóan egy működő praxisban, legyen ez bármilyen, a dolgok azonosítása általában senkinek nem okoz problémát. Pontosan ettől működik zökkenőmentesen a praxis; ágensei a szituáció és más cselekvők tettei nyomán evidens módon gondolják el és mondják ki a dolgokat ugyanannak, s kezelik olyan módon, mint mások. Zavar persze lehetséges. Mint Fish írja: „*Nem* azt állítom, hogy soha nem vagyunk abban a helyzetben, hogy ne kellene tudatosan kiókumlálnunk, hogy mit jelent a megnyilatkozás”, vagy bármilyen dolog, amellyel találkozunk. De az élő-működő praxisban ilyenkor nem valamilyen szógyűjteményből kiválasztott szavaknak adunk jelentést: nem szabad tehát a szótáríró nyelvész munkája alapján elképzelni a társadalmi gyakorlatot. Egy zavar esetén ugyanis olyan megnyilatkozást kell újragondolni, „melynek már-tulajdonított jelentése nem találtatott megfelelőnek”.<sup>848</sup>

Ha a „példabeszédünknel” maradunk, akkor eléggé nyilvánvaló, hogy a diák obligát kérdését hallva a tanár „nem a nulláról indul; sőt soha nem is volt a nullán, mert a diák kérdésének első meghallásakor már áthatotta őt annak feltételezése, hogy mire vonatkozhat a kérdés”.<sup>849</sup> Zavar azért keletkezett a párbeszédben, mert a diák újabb mondata arra figyelmeztette a tanárt, hogy talán félreértette a kérdését. De vajon *mit* értett félre a tanár? – kérdezhetjük. Fish szerint a kollégája nem abban követett el hibát, hogy nyelvtanilag rossz szintaxisba rakta össze magában a diák szavait, és ennek megfelelően válaszolt neki; „a hiba abban áll, hogy az a jelentésegység, amelyet rögtön észrevesz, a diák szándékának téves azonosításán múlt”.<sup>850</sup> Ugyanis arra volt felkészülve, hogy olyasmit hall majd tőle, amit a diákok egy szemeszter kezdetén szoktak feltenni, „és ezért azután éppen ezt is hallotta”.<sup>851</sup> A tanár nem félreolvasta vagy rosszul olvasta, „hanem félre-elő-olvasta a szöveget”.<sup>852</sup> Ennek megfelelő lett a korrekciója is. A tanár nem újjáformálta az eredeti kérdést, hanem azt a szituációt próbálta megérteni és apperceptálni, amelyből a diák kérdése – nyilvánvalóan szándékainak, érdeklődésének és érdekeinek megfelelően – fakadt.

Vizsgáljuk meg, javasolja Fish, hogy ez esetben „példatanárunk” és „példadiákunk” mit *nem* tett, hozzátennem, ilyen esetekben általában mi valamennyien szintén ilyen módon szoktunk nem cselekedni. Amikor a tanár meghallotta a diák korrigáló válaszát, fejtegeti Fish, nem úgy járt el, hogy elkezdte kideríteni, hogy mi is lehet a mondatának igazinak vélt, *szó szerinti* jelentése, és esetleg ez alapján megpróbálta volna kideríteni, hogy két megnyilatkozása közül melyik lehet az „igazi”. De nem is próbálta kiegészíteni és kijavítani a diák szavait, új mondatokat alkotván, „hogy értelmük elkerülhetetlené válják”. Hiszen a tanár által feltételezett körülmények között „a diák szavai tökéletesen világosak”. Az „értelemátalakulás” azért és úgy történt meg, hogy a diák *kimondatlanul* is arra kérte a tanárt: „képzeld el más körülményeket, amelyben ugyanezek a szavak

<sup>848</sup> Fish (1996): i. m. 273.

<sup>849</sup> Fish (1996): i. m. 273.

<sup>850</sup> Fish (1996): i. m. 273.

<sup>851</sup> Fish (1996): i. m. 274.

<sup>852</sup> Fish (1996): i. m. 274.

ugyanennyire világosak, csak éppen másként.”<sup>853</sup> De a diák nem „minden körülmények tárházából” emelte ki azt az egyet, aminek az elképzeléséhez kéri a beszélgetőtársát. Ez igencsak életidegen és absztrakt idea volna, hiszen egyáltalán nem lehet tudni, hogy hányféle és miféle lenne ez a „minden körülmény”, s ha mégis lenne egy efféle „tárház”, ahhoz elvileg bárki hozzáférhetne, miközben ez megint csak nem így van.

Fish megpróbálta tesztelni is anekdotánkat, azaz „elmondtam ezt a történetet a nyelv számos kompetens beszélőjének” abból a célból, hogy kiderítse: ki mit ért rajta. A mini kísérlet során kétféle reagálást tapasztalt, írja. Egyesek, és nem is kevesen, egyszerűen nem értették a párbeszédet. Egyik professzor kollégája pedig azon bosszankodott, hogy a kérdezett vajon miért nem fogta fel rögtön a diák második mondatának az értelmét, vagy ahogyan Fish kommentálta az esetét: ezek a szembesülések őt leginkább „a megnyilatkozástól való távolságának ébresztették a tudatára”. Mások viszont nagyon is értették, hogy „miről szól a mese”. Sőt voltak olyanok is, „akik nemcsak hogy megértették a történetet, hanem még azelőtt megértették, mielőtt végigmondtam volna; vagyis előre tudták, hogy mi jön azután, hogy kezdtem elmondani”.<sup>854</sup>

Kérdés, vajon kik voltak az utóbbi emberek, és mi tette lehetővé, hogy „a történetet rögtön és ilyen könnyen megértsek”<sup>855</sup> A válaszra nem volt nehéz rájönnöm, írja Fish: „ők azok, akik jól ismernek engem. Tehát tudják, hogy ha egy ilyen történet „tőlem jön”,<sup>856</sup> vagyis én kezdem elmesélni nekik, vagy éppen rólam szól, akkor merrefelé kanyarodhat, hiszen „már ismerik az álláspontomat bizonyos ügyekben”.<sup>857</sup> Vagyis a diák által megkérdezett kolléga, de bárki más, aki ismer, el tud engem képzelni, „ahogyan éppen azt mondom a diákoknak, hogy nincsenek meghatározott jelentések, a szöveg stabilitása pedig csak illúzió”.<sup>858</sup> Ezért aztán, amikor a kolléga a korigált kérdéssel találkozott, képes volt úgy meghallani a diák szavait, mint amelyek világosan utalnak a konkrét körülményre. Szerzőnk öironikus megjegyzése szerint, vélhetően „ezt mondta magában: »Ahá, ez is Fish egyik áldozata!«”.<sup>859</sup>

Nem az a helyzet, hogy először értek s azután azonosítok, nem mondhatom tehát, hogy „az értelem kihámozása a megnyilatkozás kontextusához vezet”. De a sorrend megfordítása sem helytálló. Az iménti téves feltételezésből nem következik ennek az ellentettje, vagyis az, hogy „a kontextus jön először, és ha már azonosítottuk, megkezdődhet az értelemadás”. Ez nem lenne más, mint „az elsőbbségi sorrend megfordítása, holott az elsőbbség nem tartozik ide, hiszen az a két tevékenység, amelyet ez sorrendbe állítana (a kontextus azonosítása és a jelentésadás), egyidejűleg következik be”. Ez tehát nem

<sup>853</sup> Fish (1996): i. m. 274.

<sup>854</sup> Fish (1996): i. m. 274. (*A fordítást korigáltam. Sz. M.*)

<sup>855</sup> Fish (1996): i. m. 274.

<sup>856</sup> Fish (1996): i. m. 275.

<sup>857</sup> Fish (1996): i. m. 274.

<sup>858</sup> Fish (1996): i. m. 275.

<sup>859</sup> Fish (1996): i. m. 275.

kétlépcsős, hanem egylépcsős vagy egyidejűleg lejátszódó folyamat. „Az, hogy helyzetben vagyunk, annyi, hogy már jelentésnek látjuk a szavakat.”<sup>860</sup>

Elvileg persze mindig fennáll a tévedés és a meg-nem-értés lehetősége. Tehát az, hogy sem a szituációt, sem a benne megnyilvánuló személyt nem tudjuk megfelelően azonosítani és felfogni: Fish kérdezősködős „minikísérlete” ezt kiválóan példázza. Ha ez így van, akkor jogos a kérdés: vajon a tanár miért volt képes az adekvát értésre. Azért, írja Fish, mert a konkrét esemény értéséhez szükséges feltételrendszer és eszköztár már a birtokában volt, amikor találkozott vele, ez mintegy „része volt a világot és a világ eseményeit szervező” képességének, tudatának. Mondhatjuk: mindez „hozzáférhető volt az ő számra, ő pedig ennek számára, s a kollégámnak mindössze annyit kellett tenni, hogy felidézze” ezt,<sup>861</sup> miközben az is megidézte őt a vonatkozó jelentéseknek a számára.

Úgy vélem, elég nyilvánvaló, hogy itt Fish az értelemfejtés és értelemadás folyamatának *mechanikus* szétválasztása ellen érvel, amely meglehetősen általános a mindennapi gondolkodásban, de a tudományos praxisban is. Ez az attitűd az érzékelő-gondolkodó ember egyik sajátosságát általánosítja, nevezetesen azt, hogy kontextusai nem jelennek meg közvetlenül kontextusként a számára. Igaz ugyan, hogy ezek a viszonyok is bennünk vannak, de csak külön erőfeszítéssel, a spontaneitást legyőző tudatossággal vehetők birtokba. Hajlamosak vagyunk *tabula rasaként* tekinteni a gondolkodásunkra, amely szinguláris használat révén újra meg újra „feltöltődik” tartalommal, miközben – figyelmeztet bennünket Fish – tele vagyunk magunkkal „hurcolt” ismerettel, attitűddel, mondhatni egész múltunk és jelenünk benne van abban, amit éppen egy-egy megnyilatkozáson aktuálisan érteni vélünk. A jelentésadás sem felhőként lebeg a fejünk felett, hanem keményen a „földön jár”, és csak ilyen módon jelenthet bármit a számunkra. A szituáció és a jelentés az élet élésének két aspektusa csupán, amelyek „működésük” során kölcsönösen egymásra vonatkoznak, és a dolgok teljes félreértése közöttük sorrendet és determináló hierarchiát felállítani. Legfeljebb „mozgékonyosságuk” különbségét tudjuk megállapítani.

#### 4. Az értelmező közösség két típusa

Az nem kérdéses, hogy az emberek nem kórusban értelmeznek, miközben létrejönnek és vannak közös értelmek, ezért az egyéni értelemadás tényéből kiindulva kell választ találni (mégpedig nem edukációs tényként) a közös tudások létre és természetére. Fish eddigi felvetései a szituációhoz és másokhoz való kötődésekről szóltak, de végül azt a kérdést is felteszi, hogy miként kell akkor magát az értelmező közösséget érteni, amelyet ő a közös értelmek létrejöttének *társadalmi helyeként* jelöl meg.

Először is és mindenekelőtt Fish azt a problémát veti fel, hogy vajon van-e valami közös a különböző egyéni és meglehetősen szubjektív értelemadásokban. Ha jól hátramenve

<sup>860</sup> Fish (1996): i. m. 275.

<sup>861</sup> Fish (1996): i. m. 276.



megvizsgáljuk ezeket, írja, akkor azt találjuk, hogy igen, van. Mert „amikor valami megváltozik, nem minden változik meg”. Eddigi elemzésünk kifejezetten arról szölt, hogy a beszélgetőtársak megtalálták a „közös hangot”, értették, hogy a másik miről beszél, miközben nem ugyanazokat a mondatokat ismételték meg. Tétélezzük fel azonban ismét azt az esetet, javasolja Fish, hogy a tanár esetleg nem érti a diák korrigált kérdését. Ha azonnal nem fordítanak hátat egymásnak, akkor az történik, hogy valahogy megkísérlik megérteni egymást. Szó sincs tehát arról, hogy „az ember örökre a rendelkezésre álló megértés-kategóriák csapdájában vergődik”,<sup>862</sup> hiszen megvan a lehetősége annak, hogy új kategóriákat vezessünk be, vagy kiterjesszük a régiéket jelentését. Csak az a kérdés ilyenkor, hogy a másik képes-e ezeket azonosítani és megérteni. Lehet magyarázni persze, hogy mi micsoda, ám ez esetben is fennáll a nem értés vagy a „félre-elő-nem-értés” esete.

Példánknál maradva, amennyiben a tanár számára nem lett volna világos, hogy a diák mit akar kérdezni, azért, hogy megértesse magát, „újra kellett volna kezdeni az egészet, bár nem kellett volna a nulláról indulnia (voltaképpen a nulláról indulás soha nem is lehetséges); de vissza kellett volna hátrálni egy bizonyos pontig, ahol közös egyetértés van arról, amiről beszélni ésszerű, azért, hogy az egyetértés új és szélesebb alapzata legyen kialakítható”. A magyarázó másik személy szavai „akkor válnak világossá, amikor e stratégiát sikerrel alkalmazza, nem azért, mert újrafogalmazta vagy finomította volna őket, hanem mert immár ugyanabban az érthetőség-rendszerben olvassák vagy hallják őket”. Fish hisz abban, hogy az értelmezési alapok keresésének útján megteremthetők a közösen osztott „érthetőség-rendszerek”, hiszen „a beszélgetőtárs bizonyos időn belül eljuttatható a megértésnek ugyanarra a pontjára”,<sup>863</sup> ahol éppen én vagyok.

Ezek a gondolatok elég világosan kirajzolják a fishi értelmező közösség két alaptípusát: az egyik a dolgokat *megbeszélő*-megvitató értelmezői közösség, a másik a dolgokban s az értelmezésekben rejlő azonosságok vagy közös alapok *felismerése* révén kialakuló közösség. Az előzőt nevezik deliberatív és diszkurzív közösségnek is, az utóbbit kanonikus és eszmei-ideológiai közösségnek. Persze átmenetek és vegyületek lehetségesek, de a társadalom értelmezési praxisában eddig ez a két alaptípus formálódott ki. Úgy tűnhet, hogy csak a diszkurzív közösség tekinthető igazán értelmező közösségnek, hiszen tagjai szűkebb-tágabb körben rendre megbeszélik egymással, hogy mik is lennének a dolgok körülöttük, milyen normák és értékek mentén érdemes megszervezni az életüket. Ám az értelmezés sajátossága folytán a *felismerő* közösség, az egyéni értelemadásokban a közös vonásokat felismerő egyének is tekinthetők értelmező közösségnek, még akkor is, ha itt a közös értelem nem empirikusan elemezhető praxisban formálódna ki, hanem külön közösségi akciók nélkül, de viszonylag jól felismerhető módon. Igaz ugyan, hogy az előbbi esetben az értelmező közösség értelemadásának a *középpontja*, az utóbbi esetben viszont a *határa* lesz meghatározó tényező.

<sup>862</sup> Fish (1996): i. m. 276.

<sup>863</sup> Fish (1996): i. m. 277.



A két típusnak vannak azonban közös vonásai is, ezért „a különbségeknek [...] nem szabad elhomályosítania az alapvető hasonlóságokat”.<sup>864</sup> Akár magunkban s magunktól ismerjük fel közös vonásainkat, akár másokkal megbeszélve alakítjuk ezeket ki, mindig kétféle módon gondolkodunk s beszélünk: az egyik mód az, hogy elmondjuk (leírjuk, elmeséljük), amit magunk körül s magunkra vonatkozóan empirikus realitásként megtapasztalunk, a másik mód az, hogy elképzeljük, hogy a dolgok milyenek lehetnek vagy lehetnének még, túl azon, amiben éppen tapasztalatilag vagyunk. A nehézség és a feladat mindig az, hogy valahogy *átkerüljünk egy másik lehetséges valóságba, avagy mások valóságába*, hiszen ez egyrészt nem adódik magától, másrészt ez az *átkerülés* az értelmezői közösség létének az egyik alapfeltétele. Nevezik ezt empátiának, a mások fejével való gondolkodásnak és nézőpontváltásnak is. Fish azt hangsúlyozza, hogy ilyenkor nem szavakat cserélünk le, hanem jelentéseket bővítünk. „Mindkét esetben az elhangzó szavakat azonnal feltételezések egy halmazában hallja meg az illető, e feltételezések arra az irányra vonatkoznak, ahonnan a szavak feltehetően jönni fognak majd, és mindkét esetben arra van szükség, hogy a meghallás a feltételezések egy másik halmazában jöjjön létre, mellyel szemben ugyanazok a szavak [...] többé nem lesznek ugyanazok.”<sup>865</sup>

Pontosan tudható, hogy erre az *átkerülésre* nem mindenki képes, illetve nem mindenki egyformán képes: sokan élnek és gondolkodnak úgy, hogy nem látnak ki a „saját fejükből”, nem látnak túl lakásuk falain és házuk kerítésén, vagyis bele vannak ragadva az egyéni tapasztalataikba és gondolkodásmódjukba. Fish szerint pedig a *túllátás* fontos emberi képesség, amire valamennyien szert tehetünk, amennyiben a megszerzését ambicionáljuk. (Zárójelben jegyzem meg: ennek hiányában nem létezne társadalomtudomány sem.) Különbség van tehát közöttünk abban, hogy erre vonatkozóan „már bírunk egy képességgel, és hogy el kell sajátítanunk e képességet; de végső soron nem lényeges különbség ez, mert azok az útvonalak, melyeken e képesség gyakorolható egyrészt, s azok, amelyek megtanulásához vezetnek másrészt, igencsak hasonlóak”. Ugyanis „nem a szavak határozzák meg őket”. Példánkban sem ez volt a helyzet: nem a szavak irányították a megkérdoztetet arra, hogy másként gondolja el a feltett kérdést, de nem is a véletlen.<sup>866</sup>

Itt a *közös értés* feltételeiről van szó, amely azon alapszik, hogy képesek vagyunk az egyik megértési módból egy másikba átkerülni, ami nem totális váltás, hanem korlátok és lehetőségek egyidejű működése. „Az egyik megértés-szerkezetből a másikba való váltás nem szakítás, hanem a már-helyükre-tett érdekek és megfontolások módosulása; s minthogy ezek már-helyükön-vannak, korlátozzák saját módosulásuk irányát.” A folyamat a következő: a megszólaló „már olyan helyzetben van, amelyet áthatnak hallgatólagosan ismert szándékok és célok, és [...] olyan másik helyzetben köt ki, amelynek szándékai és céljai valamiféle kidolgozott viszonyban állnak (ellentétben, ellentmondásban, kiterjesztéses kapcsolatban, bennfoglalásban) azokkal, amelyeket

<sup>864</sup> Fish (1996): i. m. 277–278.

<sup>865</sup> Fish (1996): i. m. 278.

<sup>866</sup> Fish (1996): i. m. 278.

felváltanak”.<sup>867</sup> Ez a belátás nyilvánvaló visszautalás az értelmezői közösség azon – már jelzett – vonására, hogy ez sohasem csak eszmei és beszédbeli, hanem érdek- és életmódbeli közösség is.

Az eredmény azonban sohasem garantált, hangsúlyozza Fish. Azaz „egyik esetben sem biztos a siker”.<sup>868</sup> És ez talán magyarázatot ad arra, hogy miért idegenkedünk a váltást ambicionáló egyetértő megértéstől: sok kockázatot rejt magában, miközben kénytelenek vagyunk mégiscsak járni ezen az úton. Ugyanis „a közös érthetőség lehetetlen volna egy olyan világban, ahol mindenki saját feltevéseinek és vélekedéseinek körébe volna berekesztve”.<sup>869</sup> Egyrészt persze szükségképpen *belül* vagyunk, azaz benne élünk egy intézményi keretben, amely „a belül-lévőnek nem is igényel magyarázatot, mert természetesnek tekinti azt. Ez az ember, ha megszorogatják, valószínűleg azt fogja mondani: »de hát ezt így csinálják«, vagy »de ez nyilvánvaló«, s ilyen módon tanúsítja, hogy a szóban forgó gyakorlat vagy jelentés közösségi tulajdon.”<sup>870</sup> Másrészt azonban folyamatosan kommunikálunk egymással, a belül lévővel és a kívül lévővel egyaránt. A kommunikáció pedig a megértés reményében zajlik, bár a siker sohasem garantált. Ez nem erkölcsi kérdés, hiszen „bizalmunk forrása a hiedelmek egy halmaza, ezen hiedelmek nem egyén-specifikusak vagy idioszinkretikusak [önkényesek], hanem közösségiek és konvencionálisak”.<sup>871</sup> Az előbbi az értelmező közösség *felismerő*, az utóbbi a *diszkurzív* típusának tekinthető.

<sup>867</sup> Fish (1996): i. m. 278.

<sup>868</sup> Fish (1996): i. m. 278.

<sup>869</sup> Fish (1996): i. m. 281.

<sup>870</sup> Fish (1996): i. m. 282.

<sup>871</sup> Fish (1996): i. m. 282.

Harmadik rész

Posztmarxista nézőpontok

Vákát

### XIII. fejezet

#### Lukács György: A művészet lét- és visszatükrözés-elmélete

##### *1. A marxizmus és Lukács György*

A 18. században kibontakozó materialista történelem- és társadalomfelfogáshoz kapcsolódva Karl Marx (1818–1883), aki a 19. század egyik legjelentősebb gondolkodója, úgy tartotta, hogy a társadalom karakterét alapvetően a termelési-gazdasági tényezők határozzák meg, pontosabban az adott társadalomban uralkodó termelési mód. Ehhez szükségképpen társadalmi viszonyok tartoznak, a kapitalizmusban ez a tőkés-munkás viszony, ami egyben a társadalom alapkonfliktusa is. Erre az alapra társadalmi intézmények épülnek, amelyek felépítményként (állam, jog, tudomány, vallás, művészet stb.) fenntartják a szisztémát; felszínre hozzák és levezetik konfliktusait. Marx (és szerzőtársa, Friedrich Engels) felfogására a 19. század vége felé nagy hatású politikai mozgalom is épült; a nagyipari munkásság ön- és társadalomfelszabadítási törekvése: a bolsevista (kommunista) és a szociáldemokrata (szocialista) típusú ideológia és mozgalom.

A marxizmus azonban soha nem volt egységes nézetrendszer és mozgalom. Nagyjából az I. világháború idejéig a marxisták többsége úgy vélte, hogy a felépítményt az alap határozza meg, ezeket utólag ortodox marxistáknak nevezték, ezt követően azonban a viszonyt bonyolultabbnak képzelték el és írták le. Vlagyimir Iljics Lenin szerint például az ideológia és a pártműködés a döntő, Antonio Gramsci szerint a közösségi kultúra mint felépítmény fejt ki jelentős hatást az alapra, Adam Schaff a marxizmusban mellőzött individuumot igyekezett a teóriába inkorporálni. És a névsort lehetne folytatni. Ezeket a törekvéseket posztmarxista vagy neomarxista irányzatnak nevezik, jelezve, hogy hívei marxisták ugyan, de egy újraértelmezett, megújított Marx jegyében gondolkodnak a társadalomról.

A régi és az új marxisták közös vonása, hogy különálló, ám összetartozó elemek kölcsönviszonyában, lényegében egyszerű vagy bonyolult, de mindenképpen *ok-okozati* modellben gondolkodnak a társadalomról, amit igyekeznek funkcionálisan működő rendszerré építeni. Ezek szerint az objektíve adott létalapok határozzák meg a felépítményeket és a tudatformákat, s a tudatformákban megjelentő eszmei valóság pedig az őt „kitermelő” objektív valóságot tükrözi vissza az ember közvetítésével, s ilyen módon visszahat az alapokra. Mint Lukács írja: egyrészt „minden visszatükrözést tárgyilag determinál, hogy milyen meghatározott helyzetben hajtják végre”.<sup>872</sup> Másrészt pedig a művészet „a valóság visszatükrözésének sajátos megjelenési módjaként” fogható fel.<sup>873</sup> A marxisták a társadalmat ugyan nem homogén valóságnak, hanem ellentétes és egyben összetartozó erők küzdelmének tekintik, ami valamilyen módon meghatározza a művészeteket is. Mint

<sup>872</sup> Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*. Ford. Eörsi István. Budapest, Akadémiai, 1975b. I. 21.

<sup>873</sup> Lukács (1975b): i. m. 18.

David Forgacs is írja: „A marxista irodalomelmélet eltérő válfajait egy egyszerű tétel kapcsolja össze: az irodalom csak a szélesebb társadalmi valóság keretébe ágyazva érthető meg megfelelőképpen.”<sup>874</sup> Ennyiben a marxista irodalomfelfogás *alternatívája* volt és maradt a strukturalista-formalista és a hermeneutikai-olvasáseméleti felfogásoknak, hiszen ezek éppen a marxizmusban is tetten érhető esszencialista jellegű materialista felfogás ellenében születtek meg.

A megújított marxi felfogásnak sok jeles képviselője akadt, ilyen például Lukács György is, akinek a munkásságában kiemelkedő helyet foglalnak el művészetelméleti írásai. Rajta kívül Lucien Goldmann és Theodor W. Adorno nézeteit fogjuk még megvizsgálni és elemezni, továbbá a neomarxizmust a politikum és a kultúra irányába tágító két brit kutató, Raymond Williams és Alan Sinfield munkásságát. Ők a Marx utáni marxizmus egy-egy jellegzetes irodalomelméleti felfogását képviselik. A posztmarxista felfogások áttekintése nemcsak azért fontos, mert képviselőinek jelentős a tudományos munkássága, hanem azért is, mert sok vonatkozásban közel hozták egymáshoz, vagy inkább ott tartották, a művészet és a tudomány szemléletét. Ugyanis a felfogásukban meghatározónak tekintett „visszatükrözés-elmélet” a tudományban is erősen jelen van, s ezzel még keveset is állítottam, hiszen a tudósok azt tartják, hogy ők a rajtuk kívüli objektív valóság tudományos igényű és metodológiájú visszatükrözésére törekszenek, szubjektivitástól mentesen.

Lukács György (1885–1971), aki a legismertebb magyar filozófus és esztéta, azonban nem marxista gondolkodóként kezdte ígéretes kutatói-tudósi pályáját. A 1920-as évekről írja: Idealista korszakom után „marxista lettem, és aktív politikai tevékenységem évtizede egyszersmind a marxizmussal való bensőséges foglalkozásnak, igazi elsajátításának a korszaka volt”.<sup>875</sup> Miután azonban „megtért” a marxizmushoz, s ez nála egyaránt jelentett politikai és elméleti pozíciót – a kettős elköteleződés minden kínjával és küzdelmével terhelt –, élete végéig kitartott mellette. De nemcsak kitartó híve maradt a marxi tanoknak, hanem megalkotta az egyik legjelentősebb és legnagyobb hatású marxista esztétikát és társadalomtant, amint erről a hetvenéves kora után írt monumentális könyvei, *Az esztétikum sajátossága* (1963) és *A társadalmi lét ontológiájáról* (1976) című munkái tanúskodnak.

Esztétikai és irodalomelméleti felfogását összegző munkájában írja: kutatásai „semmilyen más célt nem tűztek ki maguk elé, mint hogy lehetőség szerint helyesen alkalmazzák a marxizmust az esztétika problémáira”.<sup>876</sup> „Ez nekem régi törekvésem – írja –, mintegy harminc éve annak már, hogy bizonyítani szeretném; a marxizmusnak önálló esztétikája van.”<sup>877</sup> Ez persze nem szolgai alkalmazást, hanem önálló kutatást és szellemi munkát jelent, amelynek két pillére van: a cél és a módszer. Lukács célja volt és maradt az adott terület innovatív kidolgozása a *marxista világnézetnek* megfelelően. „Ennek az útnak az irányát a világekép totalitása, amelyet a marxizmus klasszikusai felvázoltak, kétségtelenül és nyilvánvalóan magában foglalja, különösképpen azáltal, hogy a meglévő eredmények

<sup>874</sup> David Forgacs: Marxista irodalomelméletek. Ford. Beck András. In Ann Jefferson – David Robey (szerk.): *Bevezetés a modern irodalomelméletbe. Összehasonlító áttekintés*. Budapest, Osiris, 1999. 190.

<sup>875</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 26.

<sup>876</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 12.

<sup>877</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 12.

már előttünk állnak, mint az ilyen út végpontjai.”<sup>878</sup> A módszer tekintetében pedig az a helyzet, hogy az általam követett „dialektikus materializmus módszere [...] előírja, hogy milyen úton és hogyan kell előrehaladni, ha az objektív valóságot valódi objektivitásában fogalmi szinten meg akarjuk érteni, ha valamennyi részterület lényegét igazságának megfelelően akarjuk felkutatni”<sup>879</sup>

Ezen az úton haladva Lukácsnak két tudományos és politikai ellenfele van. Egyrészt az *objektív idealizmus*. „Egész művem polemikus éle a filozófiai idealizmus ellen irányul” – írja.<sup>880</sup> Másrészt a *vulgarizált marxizmus*, amelyet szerinte egyrészt pregnánsan a sztálini korszak dogmatikus felfogása képvisel, másrészt a klasszikusok szövegeinek pusztá felmondása, gondolattalan ismételtetése. Mélységesen bízik abban, hogy ezek legyőzése, valamint „a Marx által felfedezett módszer segítségével történő feldolgozás elvezethet oda, hogy a valósághoz és ugyanakkor a marxizmushoz is hívek legyünk”. Feladatához mély alázattal közelít. „Munkám – írja – önálló kutatás eredménye ugyan, de mégsem tart igényt eredetiségre, mert minden eszközt, amellyel az igazsághoz közeledett, egész módszerét ama művek tanulmányozásának köszönheti, amelyeket a marxizmus klasszikusai örökül hagytak ránk.” Ez igen nagy hatású elmélet, írja, ami szerinte „azon alapul, hogy segítségével napvilágra kerülhetnek, az emberi tudat tartalmaivá válhatnak a valóság, az emberi élet egyébként rejtett, alapvető tényei”<sup>881</sup>

A fő ellenfélnek tekintett objektív idealizmusnak szerinte két alapvető ismérve van. Egyrészt az objektív tárgyi világot valamiféle „alkotó tudat termékének tekinti”<sup>882</sup> másrészt e nézet szerint „az emberi létezésben jelentős összes tudatformáknak [...] lényegüket tekintve »időfölötti«-nek, »örök«-nek kell lenniük”<sup>883</sup> Lukács az általa vallott materializmust ennek a világfelfogásnak a direkt tagadásaként írja le: „Materialista szemléletmódunk segítségével tökéletes ellentétes képet kapunk.”<sup>884</sup> Egyrészt az objektív valóságot sem egy „világszellem”, sem más eszmei létező nem képes létrehozni, ez objektív törvények szerint jön létre és változik, kapja meg karakterét függetlenül attól, hogy az emberek szubjektíve mit látnak, tesznek és akarnak. Másrészt a valóság és a hozzá tartozó tudatformák és kategóriák nem örök létezők, mint az idealizmus tanítja, hanem történetileg változnak, egyesek elhalnak, mások keletkeznek. A történetiség kihangsúlyozása, írja Lukács saját pozíciójáról, „radikális szakítást jelent minden olyan nézettel, amely a művészetben, a művészi magatartásban valami történelemfölötti eszmeszerűséget lát, vagy legalábbis olyasmit, ami az ember »eszmejéhez« ontológiailag vagy antropológiailag

<sup>878</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 13.

<sup>879</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 13.

<sup>880</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 16.

<sup>881</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 14.

<sup>882</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 18.

<sup>883</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 19.

<sup>884</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 20.



hozzátartozik”.<sup>885</sup> Vagyis az ember és társadalma történeti képződmény, amit természetesen „objektív történetiségnek”<sup>886</sup> kell felfognunk.

A politikailag elkötelezett és materialista világnézetű Lukácsnak a fenti pozícióból adódóan egy komoly feladata lehetett csak; megvédeni a felfogását a *transzcendenciától és a szubjektivizmustól*. Azt írja, „az evilágiság a tudományos megismerésnek és a művészi megformálásnak egyaránt elengedhetetlen követelménye”.<sup>887</sup> Tudományosan a jelenségek akkor tekinthetők megismertnek, ha „immanens tulajdonságaikból és a rájuk ható, szintén immanens törvényszerűségekből maradéktalanul megismertük őket. Gyakorlatilag az ilyen teljesség természetesen mindig csak megközelítő jellegű”,<sup>888</sup> ezért magában foglal kiegészítést és helyesbítést is, miközben így a tudásunk „szakadatlanul gazdagodik, egyre közelebb kerül annak a tárgynak a végtelenségéhez, amelyre irányul”.<sup>889</sup> A művészetek tekintetében pedig az a helyzet, hogy „minden igazi műalkotás immanens zártsága, önmagát hordozó volta [...] szándékosan vagy szándéktalanul mindig vallomást tesz az evilágiság mellett”.<sup>890</sup> A szubjektivizmussal kapcsolatban pedig először is az kell látnunk, írja Lukács, hogy az esztétikai igényű visszatükrözés „nem jelent egyszerű szubjektivizmust. Ellenkezőleg, a tárgyak objektivitása megőrződik, de úgy, hogy az emberi élettel kapcsolatos valamennyi tipikus vonatkozást is magában foglalja”.<sup>891</sup> A szelekció kényszere, amely Lukács szerint a valóság extenzív és intenzív végtelenségének a következménye, nem eleve szubjektivizmus, csak akkor válik azzá, ha szándékosan eltekintünk a valóság objektív természetétől, és abban a hitben ringatjuk magunkat, hogy visszatükrözésünk nem determinált.

Végül szögezzük le: Lukács György neomarxizmusa, amint ezt ő maga is állítja, az ortodox és dogmatikus marxizmus revíziója, ami a kelet-európai országok doktriner ideológiai életében eredeti, sőt felforgató eszmének tűnhetett. És bizonyos értelemben az is volt. Csakhogy a 20. század első felében Nyugat-Európában az új helyzetek és életérzések nyomán már új szellemi áramlatok bontakoztak ki, amelyek új ontológiák és ismeretelméletek, új művészet- és irodalomfelfogások kidolgozásához vezettek, ezekkel azonban Lukács nem vagy alig foglalkozott. Ha mégis, akkor ezeket is a marxi dialektikus és történelmi materializmus talajáról bírálta. Jellemző, hogy *A társadalmi lét ontológiájáról* című posztumusz munkájában tárgyalja ugyan Wittgenstein felfogását,<sup>892</sup> de ezt korai korszaka alapján teszi, holott már rendelkezésére állt az 1945-ben megjelent *Filozófiai vizsgálódások*, amelyben Wittgenstein megtagadta korai önmagát, és radikális fordulatot végrehajtva megalkotta a filozófia „nyelvi fordulatának” egyik legfontosabb művét. Lukácsot azonban egyáltalán nem érdekelt sem a nyelvtudomány, sem a nyelvileg formált társadalmi valóság

<sup>885</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 21.

<sup>886</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 21.

<sup>887</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 22.

<sup>888</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 22.

<sup>889</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 25.

<sup>890</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 23.

<sup>891</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 21.

<sup>892</sup> Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról*. Ford. Eörsi István. Budapest, Magvető, 1976. I. 70–76.

természete: a tudatot, mint egykoron Marx, a mindennapi, művészi, tudományos, vallási *tudatformák* strukturált valóságának látta és láttatta, amit a rajta kívüli objektív valóság határoz meg, s benne – az emberi szubjektum közvetítésével – ez a valóság tükröződik vissza, jóllehet nem fényképszerűen. Viszonyuk az elválasztott kölcsönhatás: egyik hat a másakra, a másik az egyikre.

## 2. A művészet társadalomontológiája

*Az esztétikum sajátosságában* írja Lukács saját művészet- és irodalomfelfogásáról: már a heidelbergi esztétikájában, amelyet egyébként Heidelbergben írt Max Weber és Ernst Bloch tanácsai nyomán 1912 és 1918 között, „túlhaladtam Kant következetesen ismeretelméleti kiindulópontján, ahol is az esztétikai ítéletek tételezése és érvényességük igazolása teremtette meg az esztétika módszertani alapjait. Én már akkor is a műalkotásban magában láttam az esztétikai szféra alapjelenségét.” Úgy hiszem, ebben a pozícióban kevés rendkívüli van: ez megfelelt a korszellemnek. Maradva az irodalomfelfogásoknál; mind a formalizmus, mind az olvasáselmélet műközpontú, éppen ebben van az újdonságuk. Lukács azonban ezt az állomást „még csak a szubjektív idealizmustól az objektív idealizmus felé vezető úton” megtett első lépésnek tekinti. Úgy látja ugyanis, hogy amennyiben a műalkotás adott volta áll a vizsgálat fókuszában, akkor „ennek az adottságnak társadalmi-történeti mivolta [...] a kérdésfeltevést a társadalmi ontológia felé viszi el”.<sup>893</sup>

Felfogása világos: az önmagában vizsgált műalkotások meg vannak terhelve az objektív idealizmus szemléletével, s ezt elkerülendő, a művészetet, közöttük a szó művészetét is, be kell ágyazni a társadalomba. „Ezért játszik – írja Lukács – a mindennapi élet sajátos, létbeli és ideológiai mivolta olyan döntő szerepet az új esztétika egész felépítésében. A műalkotás lehetőségének levezetése most már véglegesen megszűnik ismeretelméleti kérdés lenni. Genezise és érvényessége egyaránt a mindig történelmi jellegű ösztársadalmi lét létbeli mozzanatává válik.”<sup>894</sup> Ennek az elvnek három meghatározó vonatkozása hatja át Lukács esztétikáját és irodalomfelfogását. Először is az a jól érzékelhető tény, hogy Lukács az esztétikai problémákat a *mindennapi* létállapotokból eredezteti. Ahogy művének magyar fordítója írja *Az esztétikum sajátosságáról*: „A fejtegetések – még a legelvontabbak is – többnyire a társadalmi lét köznapi jelenségeitől rúgják el magukat és ide térnek vissza.”<sup>895</sup> Másodszor, Lukács mindenféle idealizmustól igyekszik elhatárolni a saját felfogását, ezért is esztétikáját egy *materialista* társadalomontológia keretei között fejti ki, a műveket és esztétikumukat mindig igyekszik beágyazni a társadalmi létviszonyokba. Mind az első, mind a második pontban említett pozíciót a marxizmus szemléletére építi. Harmadszor pedig a műalkotásokat a társadalmi létviszonyok összetett *visszatükrözé-*

<sup>893</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 29.

<sup>894</sup> Lukács György: *Utam Marxhoz*. Budapest, Magvető, 1971. I. 29.

<sup>895</sup> Eörsi István: Egy posztthumusz mű története. In Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról*. I. kötet. Budapest, Magvető, 1976. 10.

*sének* tekinti, amely egyben vissza is hat a létre, pontosabban a mindennapi gyakorlatra és tudatra. Ennek megfelelően Lukács művészetfelfogásának kulcskategóriái a *mindennapiság, a materializmus és a visszatükrözés*. Materializmusát az előző pontban tekintettük át, ebben a fejezet részben pedig a mindennapisághoz kötött társadalomontológiai jellegű esztétikafelfogását fogjuk megvizsgálni, pontosabban azt, ahogyan ő ezt a problémát *Az esztétikum sajátosságának* első fejezetében felvázolta.

A probléma kidolgozásának első részében Lukács hosszan elemzi a mindennapiságból kiváló művészet történelmi útját, ennek lehetséges módozatait. Majd a sok hipotetikus elemet tartalmazó részek után rátér a művészet azon vonásaira, amelyek az *általános* társadalmi lét, vagyis a mindennapi élet valósága felől, de ettől eldifferenciálódva válnak érthetővé. Ennek megvilágításához előfeltételezi, hogy egy műalkotás – a tudományos dolgozatokkal összevetve – eleve *antropomorf* jellegű és zárt munka, amelynek „totális jellege van, és az egészre tör”.<sup>896</sup> A kérdése az, hogy a műalkotások, amelyek specifikus emberi tevékenység eredményei, miben különböznek egyrészt a mindennapi gondolkodástól, vagy miben hasonlítanak hozzájuk, másrészt miben mások, mint ugyancsak a mindennapiságból kiemelkedő olyan tudatformák, mint a tudomány, a mágia és a vallás. Szerinte ugyanis az így megragadható vonások adják ki a műalkotások jellegzetességeit, és adnak magyarázatot az esztétikum sokak által titokzatosnak gondolt természetére. Ezen az alapon állva Lukács az esztétikai visszatükrözés és a műalkotás hét vonását vázolta fel: partikularitás, haszonnélküliség, öntudat, fikció, e világiság, érzékiség, lokalitás.

(1) *Partikuláris jelleg*. Lukács azt írja: „Az esztétikai visszatükrözés [...] közvetlenül mindig csak egy partikuláris tárgyra irányul.” Majd így folytatja: „Természetesen a teljes valóság tartalmai beáramlanak ebbe a közegbe, amely saját törvényszerűségei szerint művésziileg feldolgozza ezeket.” A műalkotás tárgya azonban sohasem lehet valami tudományosan értett általánosság. Létezik természetesen művészi általánosítás, de ez nem más, „mint az egyes tipikussá emelése, tudományos általánosítás ellenben akkor jön létre, ha az egyes eset és az általános törvény összefüggését feltárják”.<sup>897</sup>

Az egyediség (partikularitás) és az általánosság művészi egysége a *tipikus*, amely Lukács ontológiai jellegű művészetfelfogásának – a visszatükrözés-elmélet mellett – talán a legfontosabb s egyben eredeti gondolata. Ezt ő azzal is hangsúlyozta, hogy esztétikájának publikálása előtt egy könyvet jelentetett meg *Különösség* címmel, majd a problémának külön fejezetet szentelt *Az esztétikum sajátosságában*.<sup>898</sup> A témát mi is külön pontban fogjuk vizsgálni, ugyanis az egyes-különös-általános vagy a partikuláris-tipikus-egyetemes viszonya nemcsak a művészetben, hanem a társadalmi életben, ennek megfelelően a társadalomtudományban is meghatározó szerepet játszik.

(2) *A műalkotások haszonnélkülisége*. A mindennapiságban meghatározó munkatevékenység kapcsán teljes joggal merül fel a kérdés, hogy az elvégzett vagy elvégzendő munkának mi a haszna az egyén vagy a közösség szempontjából. Ezen általában tár-

<sup>896</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 214.

<sup>897</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 216.

<sup>898</sup> Lukács (1975b): i. m. II. 177–245.

gyi-anyagi hasznot értünk: munkánk eredménye nyomán lesz ennivalónk, védelmünk az időjárás viszontagságai ellen, növekvő energiánk és cselekvési képességünk, javuló egészségünk, gyorsabb és biztonságosabb közlekedésünk, esetleg több pénzünk, meg tudjuk védeni a pusztuló természetet, és így tovább. De még a tudomány kapcsán is feltehető ez a kérdés, különösképpen a természettudományok és a rájuk épülő technológiák esetében. A műalkotások esetében azonban ezek a kérdések nehezen értelmezhetőek, ezért „el kell egymástól fogalmilag választani a munkát és a művészetet”, írja Lukács.<sup>899</sup> Szerinte ugyanis az a helyzet, hogy míg „a dezantropomorfizáló visszatükrözés kibontakozása egyre közvettebb hasznosságokat iktat be, és ezzel növeli a munka közvetlen hasznossági fokát, az esztétikai elemek olyan többletet jelentenek, amelyek a munka effektív, tényleges hasznosságához nem járulnak hozzá”. Ezzel együtt „nagy szerepet játszik a művészi képződmények létrejöttében és fejlődésében a képzelt haszon”, de a *közvetlen* hasznosság és hasznosultság kérdése itt csak kivételesen tehető fel (például az építészeti és az iparművészet kapcsán), hiszen a műalkotások létrejöttét és társadalmi felhasználását „nem az anyagi haszon határozz[za] meg”. A műalkotások „alapvetően másfajta célok megvalósításának”<sup>900</sup> az eszközei, másra jók tehát, miközben a mindennapiság és a természettudományok felől nézve haszon nélküliek.

(3) *A művészet az emberiség öntudata*. A munkában és a mindennapiságban elmerülő ember azt a kérdést ritkán teszi fel magának, hogy *honnan jöttünk, kik vagyunk és hová tartunk*. Nem teszik fel ezeket a kérdéseket a természettudományok és a technika művelői sem, hiszen ezek szerintük megválaszolhatatlan és értelmetlen kérdések. A művészeknek és a műalkotásoknak viszont ezek az öntudatunkra vonatkozó megfogalmazások az alapkérdései. Vagy ahogyan Lukács írja, ezt az „ellentétet – egészen általánosan – a legegyszerűbben mint »valamiről való tudatot« és »öntudatot« fejezzük ki”.<sup>901</sup> Az öntudatnak pedig kettős jelentése van, írja: „egyrészt szilárdságot jelent, azt, hogy az ember biztosan áll a lábán a maga környezetében, másrészt, hogy a tudatot (és az alapjául szolgáló létet) saját, önmagára irányuló szellemi ereje megvilágítja.” Lukács hangsúlyozza, hogy nem ért egyet azzal a széles körben elterjedt felfogással, amely „az öntudatban valami tisztán bensőséges, a világtól elvonatkoztatott, csak a szubjektumra irányuló tulajdonságot lát”. Ugyanis az emberi szubjektum öntudata „csak akkor bontakozhat ki igazán, ha a szubjektív, önmagára irányuló tükröződése a lehető legteljesebben átfogja egy konkrét környezet tartalmait”.<sup>902</sup> A műalkotásokban pontosan ezt figyelhetjük meg, állítja, hiszen ezek az öntudat legkidolgozottabb formái, s ez az állítás főleg az irodalomra nézve igaz.

(4) *Fiktív jelleg*. Lukács itt nem a művészi formák konstruált jellegét emeli ki, hanem azt a tényt, hogy a műalkotásokban „a szükségletek, a kívánságok, a vágyak stb. betöltésének el kell vesztenie tényszerű-gyakorlati jellegét. A mindennapok közvetlen tényszerűségéből [nézve] létezik egy merőben fiktív beteljesedés is, pontosabban: a beteljesedés

<sup>899</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 217.

<sup>900</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 218.

<sup>901</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 218.

<sup>902</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 219.

élménye [...] elválasztva attól a tényszerű valóságtól, amely neki magának az életben megfelel.”<sup>903</sup> Lukács ebben a vonatkozásban hasonlóságot lát a művészet és a vallás között. Egyáltalán nem véletlen, írja, hogy a műalkotások évezredekken át abban a hitben keletkeztek, „mintha pusztán ilyen vallási beteljesedés tartalmainak érzéletes megvilágítása lenne a feladatuk”.<sup>904</sup> A fiktív jelleg azonban egészen más itt és ott: „a művészet mindig radikálisan végigviszi »fiktív« jellegét, míg a vallásban ez a »fiktív« jelleg azzal az igénynyel lép fel, hogy [...] igazabb valóság, mint a mindennapi élet”.<sup>905</sup> A művészet ugyanis *nyíltan* és bevallottan elképzelt valóság, bár annak lényeges és fontos vonásait jeleníti meg, a vallási fikció viszont mindig reális valóságnak igyekszik mutatkozni, azaz *elrejt* fikciós természetét.

(5) *A művészet e világisága.* A mitikus-vallási tudattal összevetve különösen egyértelmű, hogy a művészet e világi képződmény, mert minden vonatkozásban „földi-emberi” jellege van. Ez már abból is következik, hogy a művészet nem azt hirdeti, hogy a műalkotások fikciós valósága ugyanolyan realitás, mint a mindennapi tapasztalatoké. „Mert ha a művészi képződmény lemond arról, hogy valóság legyen, ebben objektíve a transzcendencia, a túlvilág elutasítása is benne rejlik.” Ha mégis túlmennek a mindennapi praxis tényszerűségein, ezt azért teszik, hogy „jobban meg tudják ragadni, különös sajátosságuknak megfelelően jobban meg tudják hódítani, mint a mindennapi gyakorlat szubjektivitása”. Az evilágiságban a művészet osztozik a tudománnyal, írja Lukács. „A művészet [...] éppoly e világi, mint a tudomány, mindkét objektiváció ugyanazt a valóságot tükrözi vissza.” Természetesen „a tudomány és a művészet a visszatükrözés döntő kérdéseiben ellentétes irányú útra tértek. A tudomány a dezantropomorfizáló útján halad előre, a művészet pedig „az antropomorfizáló visszatükrözés különös sajátosságát”<sup>906</sup> dolgozta ki.

(6) *Érzéki jelleg.* Azt írja Lukács: „az antropomorfizáló esztétikai visszatükrözésnek, ha esztétikai akar maradni, természetesen soha nem szabad elveszítenie a világ érzéki appercepciójával való közvetlen kapcsolatot: általánosításai az emberi érzékelésen belül valósulnak meg”. Ez két dologban ragadható meg. Az egyik magának az érzékelésnek a fejlődése. Lukács szerint „minden egyes érzék esztétikai kifejlődése a valóság egyetemes visszatükrözésének irányában mozog”. Ez maga az „esztétikai szubjektivitás” fejlődése. Márpedig „a különböző művészetek segítségével gazdagabbá és mélyebbé vált érzékek, érzések és gondolatok kölcsönhatása gazdagítja és elmélyíti ezt a szubjektivitást”.<sup>907</sup> Másrészt a műalkotások érzéki jellege azt is jelenti, hogy ezek soha nem gondolati konstrukciók csupán, mint a tudomány például, hanem általánosításai az érzéki valóságon belül valósulnak meg. Azaz a művész mindig fikciós, de érzéki valóságot teremt, azaz saját elvei és a művészi alkotás szabályai mentén haladva műalkotásként újratерemti a valóságot. Ezáltal létrehoz egy specifikusan új valóságot, amelyet egyszerre lehet érzékileg és gondolatilag befogadni.

<sup>903</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 222.

<sup>904</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 223.

<sup>905</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 223.

<sup>906</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 223.

<sup>907</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 224.

(7) *A műalkotás „itt és most”-ja*. Kétség sem férhet ahhoz a tényhez, írja Lukács, hogy a műalkotások meghatározó vonása „a valóság esztétikai visszatükrözésének történetisége, helyhez és időhöz való kötöttsége”.<sup>908</sup> Ugyanis „az esztétikai visszatükröződés az emberiséget mindig egyének és egyéni sorsok formájában mutatja meg”, márpedig a valóságos emberek mindig adott helyen és adott időben élik az életüket, ezért életük művészi s egyben általánosító ábrázolása is adott helyhez és időhöz kötött. Lukács itt is a tudománnyal hasonlítja össze a művészetet. A tudományos megállapítások igazsága, írja, nem kötődik a történetiséghez, jóllehet keletkezéstörténetük magyarázatot adhat a sikertelen vagy éppen sikeres tudományos tételek és törvények megszületésére. A művészi alkotások viszont mélyen be vannak ágyazódva koruk társadalmába, hiszen „a művészet minden fázisában társadalmi jelenség”.<sup>909</sup> Ennek megfelelően koruk problémáira reagálnak; ez határozza meg kérdésfeltevéseiket és megoldásaikat, és egyben ezt is tükrözik vissza. Az előző ponthoz kapcsolódva mondhatjuk, hogy a műalkotás érzéki valóságát a művész saját kora és a közössége alkotja.

### 3. Az irodalom mint visszatükrözés

Lukács szerint a művészi és irodalmi munkák értelmezése és megítélése kapcsán alapvetően azt kell vizsgálni, hogy alkotója miként tükrözte vissza a körülötte lévő és tőle független valóságot, összekapcsolva természetesen a műalkotások ontológiai sajátosságaival, amelynek hét meghatározó vonását tekintettük át az előbbi pontban. Az ember legáltalánosabb magatartásainak egyike ugyanis az, hogy reagál, méghozzá különbözőképpen a környezetére, az objektív valóságra. Ezek közül az egyik a műalkotásokat eredményező esztétikai reagálási mód. *Az esztétikum sajátosságának* „döntő alapgondolata az – írja Lukács –, hogy a visszatükrözés mindegyik fajtája [...] ugyanazt az objektív valóságot ábrázolja”. Ennek megfelelően a művészetet „a valóság visszatükrözésének sajátos megjelenési módjaként” fogja fel, amely különbözik a mindennapi, a vallási és a tudományos visszatükrözéstől. Ezért is Lukács felfogása – a visszatükrözés középpontba állítása következtében – egyértelműen és következetesen *materialista* irodalom- és művészetfelfogás, amely „a tárgyiség összes formáit [...] az idealizmustól eltérően nem valami alkotó tudat termékének tekinti, hanem a tudattól függetlenül létező objektív valóságot pillantja meg bennük”. Ám az kifejezetten téves elképzelés, bár jó sokan gondolják, hogy „a visszatükrözés mechanikusan, fotokopikusan megy végbe”.<sup>910</sup>

Fontos tudnunk, hogy az irodalmi művek értelmezésében a visszatükrözés nem valami periférikus gondolat, hanem „az egyik legnagyobb hatású modell”,<sup>911</sup> állítja Lukács. A formalista-strukturalista törekvések megjelenése előtt az irodalomtanok tanítása szerint

<sup>908</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 225.

<sup>909</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 227.

<sup>910</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 18.

<sup>911</sup> Forgacs (1999): i. m. 194.



a művek mindig a külső valóságra utalnak, azt fejezik ki, azt tükrözik vissza valamilyen módon. A 19. századdal bezáróan általánosan elfogadott volt az arisztotelészi poétikai hagyomány, vagyis az, hogy a művészet *mimézis*, az élet s a valóság kifejező utánzása. Ezt vallotta Marx is, és Lukács is, aki szerint, szemben Hegel tanával, a külső valóság megelőzi az elme ideáit, amiben aztán ez a materiális világ változik át művészi tartalommal és formává. Lukács egész irodalom- és művészetfelfogását erre, vagyis a valóság művészi visszatükrözésének elvére építette. Valójában ennek a módjáról szól monumentális munkája, a kétkötetes *Az esztétikum sajátossága*.

Ezt a nem tükörszerű és nem fényképszerű visszatükrözést Lukács szerint két alapvető vonás jellemzi. Az egyik a megtapasztalt valóság *szelektálása*, a másik a valóságstruktúrák és a gondolati formák kölcsönös *megfelelése*. A szelektálás kényszere és lehetősége „az objektív világ extenzív és intenzív végtelensége” tényével van összefüggésben.<sup>912</sup> Az ember ugyanis egy kimeríthetetlen és végtelen valósággal áll szemben, amelynek mindig csak egy szeletét képes megismerni és ábrázolni: szelektál és kiemel tehát, mert mást nem tehet. A válogatás egyénivé teszi ugyan a tükrözést, de az egyéni-szubjektív változatok is mindig „az anyagilag és formailag egységes valóságon belül”,<sup>913</sup> mindig egy „társadalmi mozgástéren belül”<sup>914</sup> valósulnak meg.

Másrészt a művészi (és a tudományos) tükrözés, amennyiben teljesíti feladatát, nem az érzékelt felszint adja vissza, mint egy tükör, hanem a mélyen és a rejtetten lévő, a dolgokat meghatározó struktúrákat és törvényszerűségeket. Ennek megfelelően a visszatükrözés azokban a formákban jelenik meg, amelyek adekvátan adják vissza a valóságot alakító-formáló összefüggéseket. Ilyen például a jellemrajz, a cselekményvezetés, az elbeszélés struktúrája, a leírás módja, a kompozíciós szerkezet, a narratív idő, vagy a ritmus és a szimmetria.<sup>915</sup> Lukács számára tehát a forma „a tartalom esztétikai formája, olyan forma, melyet technikai mozzanatok tesznek manifesztált [..]. Balzac *Parasztok*járól írva például Lukács a három osztály – nagybirtokos arisztokrácia, burzsoázia és a parasztság – alkotta háromszöget formateremtő eszköznek tekinti.”<sup>916</sup> Számára tehát a forma nem technikai és nyelvészeti kérdés, hanem „az irodalmi mű jelentésteli alakot öltött tartalma”.<sup>917</sup>

A visszatükrözés azonban el is vétheti tárgyát, azaz létezik igaz és téves tükrözés. Ennek megfelelően Lukács megkülönböztet helyes és helytelen formát. Helyes forma az, amelyik a valóságot objektív módon tükrözi. Úgy látja például, hogy „a korai 19. századi regény (Scott, Balzac, Tolsztoj) formája az, amelyik a legkielégítőbben testesíti meg a kapitalista társadalom fejlődésének ellentmondásos tartalmaira vonatkozó tudást”.<sup>918</sup> Ez a valóság Lukács szerint dialektikus, azaz összetartozó ellentmondásokból áll. A század

<sup>912</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 18.

<sup>913</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 18.

<sup>914</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 19.

<sup>915</sup> Lásd Lukács (1975b): i. m. I. 231–282.

<sup>916</sup> Forgacs (1999): i. m. 196.

<sup>917</sup> Forgacs (1999): i. m. 196.

<sup>918</sup> Forgacs (1999): i. m. 196.



második felének írói, Flaubert és Zola például már eltávolodtak ettől az eszménytől, „fokozódó realizmusuk” halad a hamis tükrözés felé, mert ábrázolásuk lényegtelen kérdésekre koncentrálnak, túlságosan szubjektív. Proust, Joyce és az avantgárd kora pedig már a teljes bomlás kora, amely a fasizmus felé viszi Európát. Lukács úgy látja, hogy Zola realista regényeinek részletgazdagsága félrevezető: ezek különálló, megrostálatlan tények, amelyeket Zola úgy állít be, mintha a valóság teljességét adnák ki. Ugyanígy tesz Joyce is, miközben az absztrakt univerzumokból álló világot állítja be egésznek. Ezek a művek eltorzítják az osztályellentéteken alapuló kapitalista társadalmi valóságot.

De vajon hogyan jön létre a művészi tükrözés? – teszi fel a kérdést Lukács. Mármost azon túl, hogy kiválik a mindennapi, *közvetlen* referenciára igényt tartó megismerésből. Azt írja: a művészi „visszatükrözés és utánzás tartalmát a nyelv és a munka hordozza”.<sup>919</sup> Lukácsot azonban – mint már szó volt róla – nem a 20. századi nyelvvizsgálatok eredményei érdeklik, hanem a gondolkodókat régóta izgató *genesis* kérdése. Nevezetesen az embernek a természetből való kiválása. Úgy látja, hogy ebben a hosszú folyamatban a munkatevékenység és az eszközkészítés a döntő tényezők, a folyamatban azonban „a nyelvfejlődés [is] aktív szerepet játszik”.<sup>920</sup>

Kulcstényezőnek tartja itt egyrészt azt, hogy a nyelv és a gondolkodás egymástól elválaszthatatlan, másrészt azt, hogy „a munkafolyamat közben létrejövő tapasztalatok általánosításának nyelvi rögzítése” az emberiség fejlődésének elengedhetetlen feltétele és egyben kifejeződése.<sup>921</sup> Meghatározó tényező ebben a folyamatban az a lépés, „amelyet az ember a képzettől a fogalomig tesz meg”.<sup>922</sup> A kiválási folyamatban létrejön a *közvetítések* emberi világa, amely magasabb szinten azonban újabb közvetlenséggé változik. Merthogy „a mindennapi élet, a munka során kialakuló szokások és gyakorlat, az emberek együttélése és együttműködése közben létrejövő hagyomány és ös-erkölcs, és e tapasztalatok rögzítése a nyelvben [...] odahat, hogy a közvetítések meghódította világ a közvetlenség új világává alakul át. Ez a tendencia [...] a valóság további meghódítása felé nyitja meg az utat.”<sup>923</sup>

Mindez persze nem egyenletes fejlődés, hiszen lehetséges visszaesés is, amiben a nyelv „konzerváló, a továbbhaladást gátló szerepet is kaphat”.<sup>924</sup> A fejlődési folyamat egésze azonban feltartóztathatatlan. A közvetlenségnek és közvetettségnek ez a mozgása nem más, mint „a társadalom szerkezetének magasabb szinten történő újratermelése”, a nyelv pedig „egyszerre tükrözi és segíti is az objektív valóság fölötti emberi uralom [...] bonyolult, ellentmondásos, egyenlőtlen fejlődési tendenciáit”.<sup>925</sup> Lukács számára nem kétséges, hogy van nyelvi fejlődés is. Hiszen a „konkrétumokat visszatükröző nyelvi formák egyre inkább eltűnnek a nyelvből, és sokkal általánosabb közneveknek adják át a helyüket”,

<sup>919</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 95.

<sup>920</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 77.

<sup>921</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 77–78.

<sup>922</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 78.

<sup>923</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 78.

<sup>924</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 79.

<sup>925</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 79.

továbbá „a mondatba foglalt szavak egymáshoz való viszonya révén egyre kifinomultabb nyelvi eszközök alakulnak ki”.<sup>926</sup> Összegezve: „az egyes szavakban rejlő növekvő általánosítás és a mondatépítés kapcsolatainak és vonatkozásainak bonyolultsága vitathatatlanul szintén tartalmaz egy olyan – tudattalan – tendenciát, amely túlvezet a mindennapi gondolkodás közvetlenségén”.<sup>927</sup> A folyamat világosan tetten érhető a művészi visszatükrözés fejlődésében is, véli Lukács. Ergo Lukács a nyelvet fejlődő és egyre bonyolultabbá váló rendszernek látja, amelyben nincs helye a pragmatizmusnak.

A nyelvben történő irodalmi visszatükrözés alapvető és meghatározó formaelvének azonban Lukács nem az iménti felsorolásban szereplő egyes nyelvi formákat tartja, mint például jellemrajz, cselekményvezetés, ritmus, szimmetria és arány. A műalkotások alapvető formaelve ugyanis szerinte a *különösség*, amely azért alapvető, mert a művészi alkotás legfontosabb vonását sűríti magába: *a műalkotás kapcsolatát az érzéki valósággal, egyben általánosító képességét*. A művészi tükrözés ugyanis autonóm mimézisformákhoz vezet, amelyek egyszerre tükrözik az objektív valóságot, de annak nem felszíni tulajdonságait, hanem lényegi vonásait. Mindezt úgy teszik, hogy konkrét totalitásukban egyszerre tűnnek igaz tükrözésnek, de olyan tükrözésnek is, amely *felszólítja* az olvasót a követésre, akkor is, ha nem agítál. A művészi különösben megpillanthatjuk az emberi-társadalmi valóság legjobb lehetőségeit.

#### 4. Az egyes, különös, általános

Lukács György esztétikájának és irodalomfelfogásának talán legeredetibb meglátása a különös vagy tipikus kategóriája. Pontosabban az, ahogyan a megszokott egyediség és általánosság közé helyezve kidolgozza a tipikusság művészetelméleti és egyben társadalomtudományilag is releváns kategóriáját. Lukács hangsúlyozza, hogy a tipikus nem számokkal mérhető statisztikai átlag, és nem is a mindennapiságban megfigyelhető normalitás. Sokkal inkább különös jellemek és körülmények hű ábrázolása. Egy irodalomelméleti áttekintő kézikönyv egyik szerzője szerint azonban zavarba ejtő „Lukácsnak az az érvelése, hogy a tipikus nem azonos az átlaggal vagy a közönségességgel”.<sup>928</sup>

Én viszont azt gondolom, hogy ez a zavarodottság az, ami leginkább zavarba ejtő. Vélhetően az a gondolkodásmód motiválja, amely a konkrét egyedi és individuális létezőket és ezek általános vonását kizárólag közvetlen gondolati levezetésként tudja csak elképzelni. Valahogy így: nézzük és vizsgáljuk meg a bennünket érdeklő konkrét egyedi létezőket, összehasonlítással keressük meg közös vonásaikat, s ha ezeket feltártuk, máris kezünkben van a rájuk jellemző és jól definiálható általános sajátosság. Ez a felfogás a valóság *objektivistá* és *menyiségi szemlélete*, aminek az alternatívája nem a „minőségi képzelgés”, ahogy a számok hívei gyakran bírálóan állítják, hanem a kettő közé iktatott különös létszféra.

<sup>926</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 80.

<sup>927</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 81.

<sup>928</sup> Forgacs (1999): i. m. 198.

A természettudós tudottan a bírált módon gondolkodik saját eleve adott objektív vizsgálati tárgyáról, sőt neki gyakran még egyetlen konkrét egyes is bőven elegendő, hogy mindent tudjon arról a dologról, amit tudni akart vagy tudni lehetséges: az atomszerkezetre vagy az emberi szívre vonatkozó általános tudáshoz nem kell minden vagy sok-sok atomot vagy szívet megvizsgálnia. Ez így még rendben is lenne, de vajon miért gondoljuk azt, hogy a műalkotások vagy az emberi-társadalmi jelenségek vizsgálatánál is ezt a személetet kellene érvényesíteni?

Lukács György a *tipikus* létezését az emberi élet és a társadalmi valóság általános vonásának tekinti, és művészetbeli megjelenését *különösnek*, az erkölcs területén való létét pedig *példaszerűnek* nevezi. Elemzésének kiindulópontja, hogy csak megismerő erőfeszítések nyomán adódik számunkra a tipikus appercepiálása, mert a „valósággal kapcsolatos közvetlen viszonyunkban direkt módon mindig az egyediségekbe ütközünk. Sőt az a – nem is jogosulatlan – látszat keletkezik, mintha közvetlenül csak az egyedivel állnánk szemben. Hiszen mindaz, amit a külvilág mint érzéki bizonyosságot kínál nekünk, közvetlenül mindig egyedi, vagy egyediségek egyszeri kapcsolata; mindig egyszeri.”<sup>929</sup> Ennek következtében aztán a „*tudat túlnyomórészt megakad az általánosság és az egyediség szélsőségeinél, direkt és elvont módon egymásra vonatkoztatja őket*”.<sup>930</sup>

Vagyis tévesen gondolkodunk. Igaz ugyan, hogy a különös és a tipikus megtalálása gondolati erőfeszítést kíván, de nem kíván elvonatkozást az érzéki valóságtól. Nem arról van szó, hogy a konkrét dolgokban meg kell találnunk valamilyen absztrakt vonást, valamilyen olyan rejtőzködő tulajdonságot, amely sok egyediben fordul elő, hanem arról, hogy a sok konkrét létező között észre kell vennünk egy különleges *konkrétat*, vagy műalkotásként létre kell illyet hozni. Ugyanis, mondja Lukács, „a tipikusság magának a valóságnak egyik lényeges megjelenési formája”.<sup>931</sup> A tipikusság specifikuma abban van, hogy bizonyos konkrét létezők magukba sűrítik a hasonló konkrétumokra jellemző közös vonásokat: mondhatni, *érezki valósággként jelenítik meg az általánost*. Ez nem teljesen ismeretlen vonása az emberi létszférának: „teljes joggal beszélünk nemcsak embertípusokról, hanem tipikus helyzetekről, tipikus folyamatról, tipikus viszonyról is.”<sup>932</sup>

A tipikus az egyszeri egyes és az elvont általános között helyezkedik el, írja Lukács. Nem egyes és nem általános, hanem valahogyan mindkettő: *az egyeshez képest általános, az általánoshoz képest egyes*. Közvetít a kettő között, mert mindkét pólust átalakítva magába fogadja, vagy ahogyan Lukács mondja hegeli kifejezéssel élve, megszüntetve megőrzi: „az általánosság és az egyediség megszüntetve-megőrződik a különösségben”.<sup>933</sup> Ez az általánosításnak és az általánosodásnak specifikus módja. Ha ugyanis csak az egyes és az általános kategóriáját ismerjük el létezőnek, akkor az egyedit, amikor általánosítjuk, egyben meg is szüntetjük.

<sup>929</sup> Lukács (1975b): i. m. II. 181.

<sup>930</sup> Lukács (1975b): i. m. II. 206. (*Kiemelés – Sz. M.*)

<sup>931</sup> Lukács (1975b): i. m. II. 220.

<sup>932</sup> Lukács (1975b): i. m. II. 221–222.

<sup>933</sup> Lukács (1975b): i. m. II. 235.

Közismert, hogy a típusalkotás fogalmát Max Weber vezette be a társadalomtudományi megismerésbe, ez azonban nem az a tipikus vagy különös, amiről Lukács beszél, mi több annak leginkább az ellentéte. Híres fogalma az úgynevezett *ideáltípus*, amely a történesek és állapotok általános, nem pedig egyedi vonásait fejezi ki; ilyen fogalom például az uralom feudális, patrimoniális, bürokratikus és karizmatikus típusa. A weberi ideáltípusok egyértelmű, de üres fogalmak. Sőt „minél pontosabbak és egyértelműbbek az ideáltípusos konstrukciók – ebben az értelemben tehát: minél *idegenebbek* a világtól –, annál inkább alkalmasak terminológiai, valamint osztályozási célokra”.<sup>934</sup> Összevethetők a valósággal, mert tiszta, azaz ideális típusok, ezért megvizsgálható, hogy a valóság milyen mértékben felel meg ennek az *elképzelt* modellnek. Magas fokú absztrakciók tehát, amelyek messzeemenően annak a tudományeszménynek a jegyében születtek, amely a dolgok értelmét egy összehasonlító elvonatkoztatással igyekszik megragadni, nem mások tehát, mint ezeknek az absztrakt vonásoknak egy újabb absztrakt kategóriába való összesűrítései. Jó okkal mondhatja Weber, hogy az eltüntetett egyesekhez képest az ideáltípusok üres kategóriák.

Létezik azonban az általánosodásnak olyan módja is, amely nem ignorálja az egyest, hanem megszüntetve megőrzi, azaz *kiemeli* más egyesek közül; vagy észreveszi különleges státusát, vagy ilyenné formálja, leginkább azonban mindkettő. Ez a kiemelt és átformált egyes megmarad az érzékileg felfogható egyszeri egyesek között, miközben olyan vonások jelennek meg benne és általa, amelyek túl is mutatnak az egyediségen: *különleges egyes* jön tehát létre. Ahogyan Lukács mondja, az emberek „a típust mindig úgy ragadják meg, hogy nem szüntetik meg, ellenkezőleg, elmélyítik azzal az individuummal fenntartott egyediségét, amelyben a típus az életben megjelenik”.<sup>935</sup> Ezt nevezi ő *az egyedi általánosodásnak*. Vagy definiáló módon: „az egyediséget konstituáló meghatározások megőrzik ugyan egyediségüket és összpontosítottságukat az illető konkrét egyediségben, de az elszigetelt aktus közvetlenségén túlmutatnak.”<sup>936</sup>

Lukács az esztétikum és a morál természetének megértésében a *tipikusság* kategóriájának központi szerepet tulajdonít. Az esztétikum területén a típus a *különösség* kategóriájában konkretizálódik, amely az általánost is hordozó egyest jelenti, a morál szférájában pedig a *példaszerű* cselekedetekben, amelyek egyediek ugyan, de képesek az általános normát is megjeleníteni. Vonatkozó kritikája egybevág az eddigi megállapításokkal: „az élet és a gondolkodás szakadatlanul a különösség kategóriájával dolgozik, de a gondolkodó tudat túlnyomórészt megakad az általánosság és az egyediség szélsőségeinél, direkt és elvont módon egymásra vonatkoztatja őket, és így elvonatkoztatja az elemi tényeket”.<sup>937</sup> Miközben „a tipikusság magának a valóságnak egyik lényeges megjelenési formája”.<sup>938</sup>

<sup>934</sup> Max Weber: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai I. Szociológiai kategóriáiban*. Ford. Erdélyi Ágnes. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1987. 50.

<sup>935</sup> Lukács (1975b): i. m. II. 221.

<sup>936</sup> Lukács (1975b): i. m. II. 204.

<sup>937</sup> Lukács (1975b): i. m. II. 206.

<sup>938</sup> Lukács (1975b): i. m. II. 220.

Vagyis, írja Lukács, „a műalkotásokban ábrázolt tipikusság specifikus meghatározása a különösség”.<sup>939</sup> Ezért aztán *minden műalkotás a különösség körül szerveződik*, ami azt jelenti, hogy az alkotók „a felidézővé fokozott tipikusságot a valóság egy képmásába illesztik be, hogy a helyzetek, tárgyak, vonatkozások és mozgások ott ábrázolt összessége az emberek különös és egységes világát tükrözze vissza és ábrázolja művészien”.<sup>940</sup> Sőt „a különösséget itt nem egyszerűen, mint az általános és az egyedi közötti közvetítést tételezik, hanem mint szervező közepet”.<sup>941</sup> Egy műalkotás egyedi és konkrét léttel bír, de különleges egyedisége van: egyben általános is. Olyan módon az persze, ahogyan ezt az alkotó elgondolja és képes is megvalósítani: „a műalkotásban egy »világ« szerveződik a különösség jegyében.”<sup>942</sup> Az alkotók „a típust mindig úgy ragadják meg, hogy nem szüntetik meg, ellenkezőleg, elmélyítik azzal az individuummal fenntartott egységét, amelyben a típus az életben megjelenik”.<sup>943</sup> Ezt nevezi Lukács az egyedi általánosításának. Az esztétikai ábrázolásban „a felidézővé fokozott tipikusságot a valóság egy képmásába illesztik be, hogy az emberek, a helyzetek, tárgyak, vonatkozások és mozgások ott ábrázolt összességében az emberek különös és egységes világát tükrözze vissza és ábrázolja művészien”.<sup>944</sup>

A *morál* annyiban tér el a műalkotásoktól, hogy itt mindig cselekvésekről és nem tárgyiaságokról van szó; erkölcsös és erkölcstelen társadalmi cselekedetek nélkül nincs morál. De hogyan lehet egy cselekedet általános? Ugyanis a cselekedet mindig konkrét és egyedi, ezért aztán a morál területén is „egyedi emberről és olyan körülmények között végrehajtott cselekedetről van szó, amelyeknél a cselekvés egyedisége megszüntethetetlen”.<sup>945</sup> Az etika azonban nem maga az erkölcs, még ha a mindennapi szóhasználatban gyakran keverik is őket. Az etika filozófiai diszciplína, erkölcsi elvek és normák elméleti-filozófiai kifejtése, vagyis rendszerezett erkölcsstan. Ezért aztán az etika egy absztrakt, általános realitás, nem maga az erkölcsi cselekvés. Ezzel együtt is az erkölcsileg megítélhető tettek normákat realizálnak, de nem absztrakt, hanem konkrét, nem általános, hanem egyedi formában, úgy, ahogyan a valóságos emberek megvalósítják ezeket konkrét élethelyzetekben hozott konkrét döntések, cselekvések által. A tettek pedig nem egyformák: minimum léteznek követendő és kerülendő cselekedetek. Lukács szavaival szólva: „az életben (és ezen belül az etikában) a tipikus megismerésekor egy gyakorlatnak nyújtandó segítségről van szó.”<sup>946</sup>

A segítség pedig nem más, mint a követendő vagy elrettentő *példák* felismerése és realizálása. Az erkölcs területén a tipikus ezért a *példaszerű* tett, amely a maga konkrét és megismételhetetlen voltában is képes a választás gyötrelmét, a norma és a realitás konfliktusát, a szándék és a következmény divergálását magába sűríteni és konkrétan megvalósítani. Megismételhetetlensége ellenére így válik kerülendő vagy követendő mintává, amely képes

<sup>939</sup> Lukács (1975b): i. m. II. 223.

<sup>940</sup> Lukács (1975b): i. m. II. 222.

<sup>941</sup> Lukács (1975b): i. m. II. 189.

<sup>942</sup> Lukács (1975b): i. m. II. 224.

<sup>943</sup> Lukács (1975b): i. m. II. 221.

<sup>944</sup> Lukács (1975b): i. m. II. 222.

<sup>945</sup> Lukács (1975b): i. m. II. 204.

<sup>946</sup> Lukács (1975b): i. m. II. 221.

alakítani mások életét is. A különleges egyes, vagyis a tipikus tehát nemcsak műalkotások, hanem cselekedetek *szervezője* is.

A tipikusság jelentőségét húzza alá, hogy a közélet, a politika területén is szervező erővel bír. Itt a tipikus nem a különös vagy a példa, hanem a *képvisélet* révén valósul meg, amely azonban nem elsődrendűen parlamenti képviselést jelent, bár azt is, hanem azt az általános helyzetet, amely szerint az érintett közösség sorsa mindig olyan egyedi tettek és ismeretek révén formálódik, amelyek az egészet, az általánost képviselik, erre vonatkoznak. A képvisélet pedig egyszerre helyettesítés és reprezentálás, azaz *ismételt* megjelenítés. Specifikumát az adja, hogy nem elszigetelt magánéletekre és magántettekre vonatkozik, hanem *nyilvános és közös* állapotra, egy-egy politikai közösség *közösségi* működésére. A magánlétezéssel adekvát megismerési mód az egyes emberek külön-külön történő megvizsgálása, és esetleg annak megtalálása, ami közös bennük. A mindenütt előforduló „legkisebb közös osztó” és az így előálló átlagosság tudása azonban a politikai praxisban alig használható eredményesen. Ugyanis egy működő politikai közösség adekvát megismerése olyan eljárás lehet csak, amely nem szünteti meg a közösség önformáló képességét, nyitottságát és dinamizmusát. Ez a megismerési metódus a képvisélet elve, amely egyszerre jelent politikai cselekvést és ismeretszerzést, azaz elméleti és gyakorlati *helyettesítést*. Vagyis ez is olyan általánosítás, hasonlóan a különöshöz és a példához, amely nem szünteti meg az egyest, hanem általános vonásokkal telített konkrét egyeseket hoz létre.

Hannah Arendt a metódust a gondolkodással összefüggésben a következőképpen jellemezte: „A politikai gondolkodás reprezentatív jellegű. Úgy alkotok véleményt egy adott kérdésről, hogy azt különböző szempontok szerint végiggondolom, tudatomban felidézem azoknak az álláspontját, akik nincsenek jelen; vagyis képviselem őket. [...] Magát a véleményalkotási folyamatot azok határozzák meg, akiknek helyében az ember gondolkodik és saját értelmét használja.”<sup>947</sup> A képvisélet azonban nemcsak gondolkodási és véleményalkotási folyamat, hanem *cselekvés* is, hiszen, mint Ernesto Laclau írta, „a képviselt személyek nincsenek jelen ott, ahol a képvisélet megtörténik és ahol az őket érintő döntéseket meghozzák”.<sup>948</sup> Azaz a képvisélet mások helyett s mások nevében történő véleményalkotás és cselekvés: vagyis helyettesítés és reprezentálás. Ilyen értelemben tehát tipikus cselekedet.

### 5. Az író és a költő politikai elkötelezettsége

A marxista világszemlélet egyik központi gondolata a társadalmi elkötelezettség felvállalása, konkrétabban az elnyomottak és a szegények helyzetének a felmutatása és a társadalmi változások támogatása. Lukács György ezt az attitűdöt és igényt a művészekre és az irodalomra is kiterjeszti, ami nem egyszerű eset, hiszen az alkotók többsége köztudottan nem

<sup>947</sup> Hannah Arendt: *Múlt és jövő között. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*. Ford. Módos Magdolna. Budapest, Osiris, 1995. 248.

<sup>948</sup> Ernesto Laclau: *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony*. In Chantal Mouffe (szerk.): *Deconstruction and Pragmatism*. London – New York, Routledge, 1996. 49.



kíván részt venni a politikai küzdelmekben. Először is, állapítja meg Lukács, éppen az alkotói elkötelezettség kérdésében „verték legmélyebben gyökeret az előítéletek”.<sup>949</sup> A művészek, de a tudósok is, többnyire azt állítják, hogy ők elfogulatlanul és pártatlanul, tisztán csak szakmájuk szabályait és normáit követve alkotnak. Általánosabban szólva; a (párt)politikai befolyás csak ártalmára válik a művészetnek, és persze a tudománynak is, mert eltéríti a valóság tárgyilagos ábrázolásától azokat, akik önként vagy kényszerből részérdekek, nemtelen törekvések mentén pártok szolgálatába állnak. A pártoknak és a hatalomnak nem dolga beavatkozni a művészi életbe. Hivatkoznék itt egy nevezetes magyar példára. Domokos Mátyás írja: „az irodalompolitikát Illyés Gyula »újabb kori nyelvünk legárulkodóbb szavának« nevezte, még 1944-ben, nem sokkal Babits halála után, de már a *Magyar Csillag* hasábjain, majd így folytatta: »Ki párosította össze ezt a két szót, a hattyút a görénnyel?«”<sup>950</sup> Domokos ehhez még hozzáfűzi: „irodalom és politikai hatalom, szellem és államigazgatás rokon indulatú és fűtöttségű szembenállása már későbbi idők fejleménye, eredeti cikkének [későbbi] közreadása idején éppen ezért javította ki, illetőleg cserélte ki, a fölösleges magyarázkodást elkerülendő, a »görény« kifejezést »hájára« Illyés.”<sup>951</sup>

Politika és művészet tehát nem fér össze; akár a politikus kísérli meg befolyását kiterjeszteni az irodalomra, mert megvan ehhez a hatalma, akár a művész áll be ideológusnak és pártszolgának meggyőződésből vagy pénz- és pozíciószerezés reményében, két külön világ találkozik egymással, amiből aktuálisan csak a művészet húzhatja a rövidebbet, jóllehet távlatosan ő a győztes. „Filozófiai alapon” állva Lukács azonban nem így látja ezt a viszonyt. Azt írja: mivel „a szubjektív állásfoglalás áthatja minden tárgy tárgyas természetének objektivitását”, ezért aztán „minden esztétikai tárgyiság [...] egy pró vagy kontra pártállást foglal magában”.<sup>952</sup> Álláspontja mellett a következőképpen érvel: „a tárgyak összetartozó csoportjának kiválasztása, a mimetikus ábrázolás és megformálás révén történő megelevenítése lehetetlen, ha a művész nem foglal állást azzal a tartalommal és összefüggéssel kapcsolatban, amelyből a világ kiválasztott részének éppígy léte és »világgá« való emelése áll.”<sup>953</sup> Ráadásul úgy véli, hogy a művész elkerülhetetlen állásfoglalása „közvetlenül és lényegileg mindenütt egyformán meghatározza a kompozíciót és az egyedi megformálást”.<sup>954</sup>

Lukács *elkerülhetetlennek* tartja a művész állásfoglalását világnézeti kérdésekben, sőt a pártos állásfoglalását – pró és kontra –, hiszen az alkotó mindig szelektál, érvel, és maga a kiválasztás egyben elköteleződés is. Példaként Flaubert művészetére hivatkozik: „állandóan beigazolódik róla, írja Lukács, hogy nagyon határozottan foglalt állást azzal a valósággal kapcsolatban, amelynek jellege meghatározta a flaubert-i kiválasztást,

<sup>949</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 524.

<sup>950</sup> Domokos Mátyás: *Varázstükrök között: esszék, tanulmányok, kritikák*. Budapest, Szépirodalmi, 1991. 443.

<sup>951</sup> Domokos (1991): i. m. 443.

<sup>952</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 523.

<sup>953</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 524.

<sup>954</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 525.



kompozíciót, megformálási módot.<sup>955</sup> Kritizálja a semlegesség híveit, „a személytelen, közönyös művészet” prófétáit,<sup>956</sup> akik valójában igyekeznek *elrejtteni* állásfoglalásukat, esetleg érthető okból. Nem mondhatjuk például, írja, hogy az idősebb Peter Brueghel híres képe, ahol „a keresztet cipelő Krisztus csaknem eltűnik a kínvallatásra és kivégzésre vezetettek tömegében”,<sup>957</sup> nem határozott állásfoglalás, akár hitbéli kérdésben is, ami köztudottan nem veszélytelen tett anno.

Lukács újra meg újra hangsúlyozza, hogy „minden egyes [művészi] tárgyat – természetesen összefüggéseiket, totalitásukat is – egy pró vagy kontra irányba ható alkotói felfogásmód határoz meg”.<sup>958</sup> Ezt az elvet kétféle módon lehet elvéteni, írja. Egyrészt „megfigyelhetjük azoknál, akiknek a szemében minden művészet »magasabb rendű« annál, semhogy egy ilyen lényegileg hozzátartozó pártossággal egyesíteni lehetne, és azoknál is, akik ezt a struktúrát csak az alacsonyabb rendű, úgynevezett tendenciaművészetben szokták észrevenni”.<sup>959</sup> Egyben specifikálja is a pártosság téves értelmezését, mégpedig a korabeli vitákhoz kapcsolódva. „E tévedéshez hozzájárulnak a szocialista realizmusnak azok a teoretikusai is, akik a szocialista realizmus megkülönböztető sajátosságát a pártosságban látják, merev ellentétben minden más irányzat »objektívizmusával«.”<sup>960</sup> Ezzel szemben, írja Lukács, „modern előítéletnek hódolnánk, ha azt képzelnénk, hogy a mindenütt jelen lévő állásfoglalás és pártosság szubjektivizálja a műalkotást”.<sup>961</sup> Ugyanis a művészet mindig antropomorf természetű, vagyis „az esztétikai szféra objektívált képződményeiben is antropomorfizál”,<sup>962</sup> tehát nem ez a kérdés, hanem az, hogy milyen értékek, elvek mentén történik az objektív valósággal adekvát (vagy nem adekvát) műalkotás létrehozása.

Amennyiben *igaz* művészetről van szó, hangsúlyozza Lukács, akkor az elköteleződés a társadalom tényleges állapota és a történelmi haladás mellett történik meg. A kiválasztás mint általános állásfoglalás mellett ő a pártosság és elköteleződés problémáját az ábrázolt valóság *helyes* szemléletéhez is hozzákapcsolja. Esztétikája és irodalomfelfogása tehát ab ovo *értékelő* elmélet, amit persze tovább differenciál, de elméletének középpontja az objektív valóságnak a történelmi haladás és a marxista mozgalom céljainak megfelelő viszszatükrözése, amely egyben a realista ábrázolás mint értékes, haladó szemlélet diadalra juttatása. Ennek megfelelően nála az értékítéletek megfogalmazása „nem pusztán adalék elméletéhez: ez adja a középpontját”.<sup>963</sup>

Lukács György a maga tükrözélméletében Marx, Engels és Lenin tanai, valamint személyes tapasztalatai alapján *eleve tudta*, hogy mi ez az objektív valóság, pontosabban ennek lényege és lényegi összefüggésrendszere, és ennek tükrözését várta el az íróktól

<sup>955</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 524.

<sup>956</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 524.

<sup>957</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 525.

<sup>958</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 524.

<sup>959</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 524.

<sup>960</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 524.

<sup>961</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 525.

<sup>962</sup> Lukács (1975b): i. m. I. 527.

<sup>963</sup> Forgacs (1999): i. m. 201.

is. Ezt a marxista világszemlélet jegyében képzelte el, hiszen szerinte a klasszikusok már feltárták a kapitalista társadalmi valóság természetét s ellentmondásait, és egyben megmutatták a belőle kivezető történelmi utat. A művész akkor hoz létre objektíve igaz és értékes alkotásokat, ha ennek szellemében dolgozik, vélte Lukács. Például nem téveszti szem elől, hogy a kapitalista társadalom alapvető ellentmondása a munka-tőke ellentéte, vagyis a kizsákmányolás, amely csak egy új társadalmi formáció, azaz a szocializmus és a kommunizmus létrejötte során oldódhat meg. Ezért aztán a művésznak azon hatalmi-politikai mozgalmak mellé kell állnia, írta, amelyek ezt a célt akarják elérni.

A pártosság egészen konkrétan Lukács felfogása szerint a baloldali mozgalmak és pártok melletti elkötelezettséget jelenti, sőt párttevékenységet is. A *Pártköltészet* (1945) című írásában nézeteit részletesen is kifejtette, amit később *Az esztétikum sajátosságában* megerősített. Kezdi azzal, hogy „széles rétegek felfogása itt hamis dilemmát lát: egyik oldalon állnak állítólag a pártköltők, a másikon helyezkedik el az elefántcsonttoronyba visszahúzódó »tisztá« költészet”.<sup>964</sup> Ez a felfogás szerinte olykor már-már „karikatúrisztikus formában jelentkezik”.<sup>965</sup> Olyan módon például, hogy némely mozgalmár és politikai propagandaverset vár el a költőtől, merthogy csak ez szolgálja pártjuk érdekeit, mások viszont még egy világégés után sem vélik úgy, hogy újra kellene gondolni a helyzetünket és a költészet feladatát. Ők olyanok, mint egy érzéketlen katicabogár: „mindenfelé zúgnak és lecsapnak az ágyúlövedékek, de a katicabogár nyugodtan sétál a fűszálon”.<sup>966</sup>

A hamis dilemma egyik pólusát Lukács viszonylag egyszerűen elintézi: „a plakát vagy propagandavers” egyáltalán nem tekinthető művészetnek, véli, még akkor sem, ha felmutatja ennek bizonyos jegyeit. Annál többet foglalkozik az „ellenkező véglet” hamisságával, minden jel szerint ezt tekinti igazán problémásnak és egyben széles körben osztott felfogásnak.<sup>967</sup> Igyekszik részletesebben számba venni és persze kritizálni „az elefántcsonttoronyba való behúzódásnak, a napi, társadalmi élettől való gögös elfordulásnak” a megnyilvánulásait.<sup>968</sup> Úgy véli, hogy ennek „akár tudja az író, akár nem, [...] kétféle iránya és hangsúlya lehet”.<sup>969</sup> Az egyik: „tiltakozás a kapitalista világ rútsága és szellemnélkülisége ellen”,<sup>970</sup> ami Lukács szerint helyénvaló attitűd. A másik: az a „nem világos öntudattal” követett magatartás, amely szerint „a költő szempontjából egészen mindegy, fasizmus uralkodik-e vagy demokrácia: ő egyformán magába zárkózik”, amit kifejezetten káros magatartásnak tekint, ugyanis „akaratlanul átcsap a demokrácia tagadásába”.<sup>971</sup> Ergo: „illúzió, önámítás a költő »társadalomfelettsége«, apolitikussága. Minden író – azzal, hogy ír – politizál, pártot vállal. A kérdés csak az: milyen fokú tudatossággal teszi.”<sup>972</sup>

<sup>964</sup> Lukács György: *Pártköltészet*. In Lukács György: *Magyar irodalom – magyar kultúra. Válogatott tanulmányok*. Budapest, Gondolat, 1970. 287.

<sup>965</sup> Lukács (1970): i. m. 287.

<sup>966</sup> Lukács (1970): i. m. 288.

<sup>967</sup> Lukács (1970): i. m. 289.

<sup>968</sup> Lukács (1970): i. m. 290.

<sup>969</sup> Lukács (1970): i. m. 290.

<sup>970</sup> Lukács (1970): i. m. 291.

<sup>971</sup> Lukács (1970): i. m. 291.

<sup>972</sup> Lukács (1970): i. m. 293.

Ezek után már csak az a kérdés vár tisztázásra, írja Lukács, hogy milyen az igazi politizáló író és költő. Ennek szerinte három típusa van. „Az első, mint láttuk, az öntudatlanul, igen gyakran szándéka és akarata ellenére politizáló író volna. Nálunk ennek a típusnak a legelőkelőbb képviselője Babits Mihály”, aki egyébként megszervezte ennek a szerepnek az ellentmondásait.<sup>973</sup> Második típus az az író s költő, aki a progresszió általános támogatója, akinek ezért az a célja, hogy „harcoljon az emberi haladásért, magasabb fejlődésért azáltal, hogy a költészet eszközeivel feltárja e haladás útját, mozgató erőit, az ellene szegülő belső és külső hatalmakat”, és a típust olyan alkotók képviselik, mint Goethe, Balzac vagy Tolsztoj.<sup>974</sup> „Innen jutunk el [...] a tulajdonképpeni politikai költő, a pártköltő típusához.”<sup>975</sup> Ennek jellegzetes képviselői, mint például „Lessing vagy Shelley, Heine vagy Petőfi, Gorkij vagy Ady [...], közvetlenül akarnak belenyúlni az események alakulásába”<sup>976</sup>

Lukács szerint az igazi, a tulajdonképpeni pártelkötelezett alkotónak, jelzett alapvonásán túl, három jól felismerhető jellegzetessége van. Egyrészt munkássága mindig nagy, igazi művészet, amelyben összefonódik egymással a művészi eredetiség és a korproblémák megértése. „Nem véletlen, hogy Heine 48 előtt, Petőfi 48-ban, Ady 1918 előtt nemcsak koruk legnagyobb költői, hanem legmélyebb megértői is, hogy megállapításaik tekintélyes része még ma is megállja a helyét.”<sup>977</sup> Másrészt „a pártköltő sohase vezér vagy sorkatona, hanem mindig *partizán*. Vagyis, ha igazi pártköltő, mély egyetértésben van a párt történelmi hivatásával, a párt által kijelölt nagy stratégiai útvonallal. Ezen belül azonban egyéni eszközeivel szabadon, saját felelősségére kell, hogy megnyilatkozzék.”<sup>978</sup> Végül pedig jellemzője a *hűség* is, de nem a taktikához, még kevésbé a szektások követelte éppen aktuális párthatározathoz. Az ő hűsége „a közéleti ember hűsége: mély világnézeti kapcsolat valamely történelmileg adott irányzathoz, s hűséges akkor is, ha egy pillanatnyi kérdésben nem is áll fenn a teljes egyetértés”<sup>979</sup> Ugyanis „az igazi pártköltő mindig a párt nagy nemzeti, humanisztikus, világtörténelmi hivatásának énekese”<sup>980</sup> Lukács számára nem kétséges, hogy az igazi pártköltészet a marxizmus tanai alapján, a munkásmozgalommal és pártjával való szövetségben bontakozhat csak ki, még akkor is, ha – mint sokszor kiemeli, és ezt saját sorsa is tanúsítja – a viszony egyáltalán nem konfliktusmentes.

<sup>973</sup> Lukács (1970): i. m. 293.

<sup>974</sup> Lukács (1970): i. m. 294.

<sup>975</sup> Lukács (1970): i. m. 295.

<sup>976</sup> Lukács (1970): i. m. 296.

<sup>977</sup> Lukács (1970): i. m. 296.

<sup>978</sup> Lukács (1970): i. m. 304.

<sup>979</sup> Lukács (1970): i. m. 305.

<sup>980</sup> Lukács (1970): i. m. 301.

## XIV. fejezet

### Lucien Goldman: A műalkotások eredete

#### *1. Az irodalom szociológiai szemlélete*

Lucien Goldman (1913–1970) az egyik legnagyobb hatású strukturalista alapállású marxista gondolkodó volt. Romániában született, de munkásságát Franciaországban fejtette ki, ami egyaránt magában foglal politikatudományi, filozófiai, szociológiai és irodalomkritikai munkákat.<sup>981</sup> Saját tudományos alapállását „genetikai strukturalizmusnak” nevezte, amely azonban alapvetően különbözik attól a formalista-strukturalista attitűdtől, amelyet könyvünk első részében elemeztünk, és ami különösen népszerű volt Franciaországban. Ugyanis Goldman a tudati struktúrákat erőteljesen hozzáköti a társadalom *konkrét* létviszonyaihoz, ezekből eredezteti és ezek által meghatározottnak gondolja. Míg Lukács György – akinek a nézetei erőteljesen befolyásolták a felfogását, sőt Lukács tanítványának vallotta magát – a lét és tudat viszonyában a tudat *tükröző* természetét hangsúlyozta, addig Goldman a létviszonyok tudatot *determináló* szerepét vizsgálta. Úgy vélte, hogy a *vision du monde* (a világnézet vagy világszemlélet) egy-egy társadalmi csoporthoz tartozó, az ő létviszonyaik által meghatározott, koherens mentális struktúra, amely legkifejlettebb formában filozófiai és irodalmi művekben ölt testet. Goldman legismertebb munkája *A rejtőzködő isten* (1956), amely címe ellenére nem vallásfilozófiai értekezés, éppen ezzel foglalkozik: nagyszabású elemzés és vízió a strukturális társadalmi tudat genealógiájáról.

Goldman felfogását jó okkal nevezhetjük *szociológiai* szemléletűnek, hiszen úgy látja, hogy a tudatformákat a társadalmi létviszonyok határozzák meg, ezekből eredeztetetők. Felfogása nem leegyszerűsített ok-okozati viszony tételezése, mint ahogy Lukács visszatükrözés-felfogása sem az. Vagy ahogyan egyik írásában mondja: nem „az absztrakt és mechanikus szociologizmus” szellemében gondolkodik a társadalom és az irodalom viszonyáról.<sup>982</sup> Ennek megfelelően először azt vizsgáljuk meg, hogy Goldman miként értelmezte az irodalomtudomány és szociológia kapcsolatát. Ehhez egy eredetileg 1965-ben, majd két évvel később angolul is megjelent tanulmányát fogjuk elemezni, címe: *Az irodalom szociológiája: státusz és módszertani problémák*, de bevonjuk az elemzésbe Goldman néhány kisebb írását is. Ezt követően *A rejtőzködő isten* középpontba állításával vizsgáljuk meg Goldman kulscategóriáit és nézetének alapvonásait, s végül jelezzük a Pascalról és Racine-ról adott értelmezésének sajátosságait, amelyek Goldman irodalomszociológiai felfogásának demonstrálásai konkrét irodalomtörténeti anyagon.

<sup>981</sup> Lásd Almási Miklós: Utószó. A transzcendencia filozófiatörténete. In Lucien Goldman: *A rejtőzködő isten*. Budapest, Gondolat, 1977. 729–768.

<sup>982</sup> Lucien Goldman: Dialektikus materializmus és irodalomtörténet. Ford. anonim. *Helikon Világirodalmi Figyelő*, 12. (1966), 4. 503.

Goldmann a *Les Temps Modernes*-ben 1957-ben publikált egy írást, ami aztán 1968-ban angol nyelven is megjelent. Az írás valójában egy Marxról megjelent könyv kritikája, de, mint angol fordítója megjegyzi, jelentősége messze túlmutat egy könyvismertetésen; „alapvető kérdéseket vet fel mind a szociológia, mind az ideológia szempontjából.”<sup>983</sup> A terjedelmes review egyrészt éles vita a különböző vulgármarxista nézetekkel, másrészt annak demonstrálása, hogy Karl Marx elsősorban szociológus volt. Goldmann ez ügyben elfogadta egyik mestere, az osztrák Max Adler nézetét, aki a közhiedelemmel ellentétben azt tartotta, hogy nem Auguste Comte, hanem Marx volt a szociológia tudományának megalapítója: filozófiai és közgazdasági írásai kivételével munkáinak nagy része szociológiai írás, amelyekben, ha nem is rendszerezett formában, először vannak kifejtve a szociológia alapelvei. Mondhatjuk tehát, hogy Goldmann-nak nem okozott gondot marxistaként az irodalom és a szociológia kapcsolatán gondolkodni.

*Az irodalom szociológiája* (1967) című tanulmányát azzal kezdi, hogy az irodalmi műveket akkor értjük jól, ha szociológiai nézőpontból vizsgáljuk meg őket, ami alapvetően azt jelenti, hogy megkíséreljük feltárni az alkotások társadalmi meghatározottságát. A közöttük lévő genetikus viszony azonban nem közvetlen, nem tartalmi és nem is ok-okozati. „A pozitív emberi tények – pontosabban kulturális alkotások – kutatásának operacionalizálható módszerei” ugyanis egyrészt különböző jellegű struktúrák összefüggését tárják fel, másrészt „szerzőik kénytelenek valamilyen filozófiai gondolkodásmódra hagyatkozni”. Vagyis az irodalmi alkotások értéke érdekében – legáltalánosabban szólva – filozófiai-elméleti előfeltevések alapján *struktúrák összetett viszonyát* kell vizsgálni. Az előbbi azonban nem azt jelenti, hogy a kutató valamilyen elvont spekulációt terjeszt elő, ezek „csak annyiban állnak elő, amennyiben elengedhetetlenek a pozitív kutatáshoz”.<sup>984</sup> Ezek valójában azok a jól megfigyelhető szemléleti alapelvek, amelyek tudatosan vagy kevésbé tudatosan áthatják a műalkotások dialektikus materialista vizsgálatát. Goldmann két fontos szempontot emel ki: az egyik a gondolkodás státusa a társadalomban és a kutatásban, a másik az egyén és a társadalom viszonya.

„Az első általános megfigyelésünk az, írja Goldmann, hogy a genetikai jellegű strukturalista gondolkodás szerint minden humántudományi megállapítás belül van a társadalmon, nem pedig rajta kívül, vagyis része a társadalom szellemi életének [...]. A humán tudományokban a gondolkodás része annak a tárgynak – legalábbis bizonyos mértékig és a közvetítések bizonyos számában –, amelyre maga a gondolkodás irányul.”<sup>985</sup> Ezt a tényt Goldmann *A rejtőzködő isten Bevezetésében* is megemlíti: „Az emberi dolgok ismeretét nem szerezhetjük meg kívülről [...], ahogyan az a fizikai és a kémiai tudományok esetében történik.”<sup>986</sup> Úgy vélem, ez igen fontos megállapítás, hiszen módja és mértéke *valamennyi* jól átgondolt és alapos társadalomtudomány *sine qua non*ja.

<sup>983</sup> Lásd Lucien Goldmann: Is there a Marxist Sociology? Translated and introduced by Ian Birchall. *International Socialism*, 34. (1968), Autumn, 13.

<sup>984</sup> Lucien Goldmann: The Sociology of Literature: Status and Problems of Method. *International Social Science Journal*, 19. (1967b), 4. 494.

<sup>985</sup> Goldmann (1967b): i. m. 494.

<sup>986</sup> Lucien Goldmann: *A rejtőzködő isten*. Ford. Pödör László. Budapest, Gondolat, 1977. 11.

A vulgármaterializmus és a természettudományi szcientizmus szemléleti csapdájában vergődő társadalomtudomány művelője ugyanis úgy viselkedik, *mintha* a társadalom éppen olyan módon lenne mentes az emberi szubjektumoktól, mint a természeti valóság. Ami tévedés, hiszen például „az értékelő attitűdöt nem lehet kiküszöbölni az emberi létezésből”.<sup>987</sup>

Jó okkal írja tehát Goldmann, hogy „a humán tudományok nem lehetnek olyan módon objektív jellegűek, mint a természettudományok”.<sup>988</sup> Persze közismertek az erre érkező reakciók: ha ez így van, akkor a társadalomtudományok csak bitorolják a tudomány jelzőt, mert hiszen képtelenek elérni a természettudomány és a matematika egzaktági fokát, leginkább csak nagyjából igaz elképzelések laza szövédéket képesek produkálni. A társadalom- és a humán tudomány ezért *arts* és nem *science*. Goldmann azonban arra hívja fel a figyelmet, hogy ha el is fogadjuk a társadalomtudományok specifikus jellegét, akkor ez még „nem azt jelenti, hogy ezek a tudományok elvileg nem tudnak ugyanolyan szigorúságot elérni, mint a természettudományok; csak éppen ez a szigor más jellegű lesz”.<sup>989</sup> Ugyanez a gondolat az imént jelzett *Bevezetés*-ben: „mindazonáltal ennek [a társadalomra vonatkozó tudásnak] ugyanolyan pozitívna és szigorúan megalapozottnak kell lennie, mint amilyen ismeretet az említett területen [a fizikában és a kémiában] szereztünk.”<sup>990</sup>

„A dialektikus és a genetikai szociológia második alapelve az, hogy a humán tények valójában egyéni és a kollektív cselekvők választettjei.”<sup>991</sup> Vagyis Goldmann szerint az empirikusan megtapasztalható társadalmi-emberi tények nem struktúrák vagy szerkezetek, hanem egyéni és kollektív *cselekedetek*. A kutató sok mindenre fókuszálhat, sok minden elvonatkoztatást középpontba állíthat – mondván: ez a társadalom lényege –, de *empirikusan* csak mozgó-működő emberi testeket és cselekedeteket, emberek által alkotott álló vagy mozgó tárgyakat, valamint tudati-nyelvi megnyilvánulásokat tapasztalhat. Lehet ezeket lényegtelen *felsőzíni* tényeknek tekinteni, amelyek alatt absztrakt struktúrák és elvont törvények találhatók, amelyek szükségszerű erővel determinálják az emberi tettek felszíni valóságát. Csakhogy ez esetben minden ember és minden emberi cselekedet tudattalan *függeléke* lesz a kutatók által feltárt *igazi* társadalmi valóságnak.

Goldmann szerint viszont a társadalmat emberi cselekedetek alkotják, mégpedig mind felszíni, mind lényegi módon, ezért is a társadalom, vagyis az emberi mű megértéséhez mindig ebből az empirikus evidenciából kell kiindulni. A cselekedeti tények természetesen összetett és differenciált valóságot alkotnak. Például „valamennyi humán magatartás [...] döntően az egyén által átélhető helyzetet módosítja azért, hogy a megtapasztalt egyensúlyhiányból egyensúly jöjjön létre”. Vagy az emberi cselekedetek „valamilyen gyakorlati probléma megoldására irányuló kísérletek”.<sup>992</sup> Bárhogyan is van, a társadalmi

<sup>987</sup> Goldmann (1967b): i. m. 495.

<sup>988</sup> Goldmann (1967b): i. m. 495.

<sup>989</sup> Goldmann (1967b): i. m. 495.

<sup>990</sup> Goldmann (1977): i. m. 11–12.

<sup>991</sup> Goldmann (1967b): i. m. 495.

<sup>992</sup> Goldmann (1967b): i. m. 495.



valóság ilyen megközelítése azzal jár, hogy nem keletkezik éles határ vagy mély szakadék a tudományos valóság és az emberek által átélt valóság között.

Ezekből a társadalomszemléleti alapelvekből kiindulva a strukturalista-genetikai koncepció „az irodalomszociológia módszereinek radikális átalakítását tartja szükségesnek”. Az eddigi irodalomszociológiai vizsgálatok ugyanis alapvetően „az irodalmi művek tartalmával, valamint az emberek kollektív tudata közötti viszonytal foglalkoztak és foglalkoznak még ma is”. Természetesen a művek tartalma és a mindennapi gondolkodás, vagyis „a két tartalom között számtalan kapcsolat létezik”, amit elvileg fel lehet tárni. Csakhogy így az irodalomszociológia teljesítménye indokolatlanul felértékelődik, ugyanis „a tanulmányozott írások szerzői ehhez képest kisebb kreatív képzeletről tesznek tanúbizonyságot; a lehetségesnél kevesebb tapasztalatot ültetnek át a művekbe”.<sup>993</sup>

Ezenközben azonban semmi más nem történik, mint az, hogy a kutatás a műalkotások ürügyén „a mindennapi élet és gondolkodás reprodukciója lesz”. Pontosabban: „ez a szociológia annál inkább termékeny, minél inkább középszerűek a vizsgált művek.” Ennek következtében a hagyományos irodalomszociológia „sokkal inkább lesz dokumentarista, mint irodalmi jellegű”.<sup>994</sup> Egyáltalán nem véletlen, hogy az irodalmárok többsége nem sokra tartja ezeket a munkákat.

A genetikai-strukturalista szociológia viszont olyan *módszertani premisszákból* indul ki, amelyek „nem pusztán különböznek az említettektől, hanem ezek ellentettei.” Goldmann szerint öt ilyen specifikus és meghatározó premissza van, illetve ezek a legfontosabbak. *Az első:* „A társadalmi élet és az irodalmi alkotás közötti meghatározó kapcsolatok kutatása nem foglalkozik a két terület tartalmaival, hanem csak a *mentális struktúrákkal*, és azokkal a kategóriákkal, amelyek formálják egy adott társadalmi csoport öntudatát és az író által létrehozott képzeletbeli univerzumot.” *A második:* Mivel „az egyéni tapasztalat nagyon rövid idejű és túlságosan korlátozott ahhoz, hogy ilyen mentális struktúrát hozzon létre, ez csak nagyszámú egyén együttes tevékenységének eredménye lehet [...]. Ezek az egyének hosszú ideig és intenzív módon sok problémát élnék át, és törekednek arra, hogy ezekre a problémákra elfogadható megoldást találjanak.” Ez a két vonás tehát azt jelenti, hogy „a mentális struktúrák, vagy absztraktabb kifejezést használva, a meghatározó kategorikus struktúrák, nem egyéni, hanem társadalmi tények”.<sup>995</sup>

*A harmadik:* A társadalmi csoport és az alkotói univerzum tudatszerkezete között a kutató *homológiát*, vagyis nem hasonlóságot vagy párhuzamosságot, hanem egymásnak való megfelelést tud feltárni, amely még akkor is komoly jelentőséggel bír, ha a tartalmi megfelelés „nem túlságosan szigorú”.<sup>996</sup> Ugyanis „ez a helyzet akkor is előáll – és legtöbb esetben ez történik –, ha teljesen heterogén, sőt ellentétes tartalmakról van szó: ezek is lehetnek szerkezeti homológok, vagy pedig a kategorikus struktúrák szintjén átfogó kapcsolat mutatható ki közöttük. Egy olyan képzeletbeli univerzum, amely

<sup>993</sup> Goldmann (1967b): i. m. 495.

<sup>994</sup> Goldmann (1967b): i. m. 496.

<sup>995</sup> Goldmann (1967b): i. m. 496.

<sup>996</sup> Goldmann (1967b): i. m. 496.



teljesen eltávolodott egy konkrét tapasztalattól – például egy tündérmesében –, struktúráját tekintve szigorúan véve is homológ lehet egy adott társadalmi csoport tapasztalatával, vagy legalábbis összefügghet ezzel a tapasztalattal.”<sup>997</sup> *A negyedik*: Azonban „az irodalom legmagasabb csúcsait nem az átlagos munkákhoz hasonló módon érdemes tanulmányozni”,<sup>998</sup> hiszen így sem a jelentőségük, sem az *esztétikumuk* nem tárható fel. Ugyanis „éppen azok a kategoriális struktúrák, amelyekkel az általunk favorizált irodalmi szociológia foglalkozik, biztosíthatják az irodalmi alkotások olyan egységét, amelyek a specifikusan esztétikai jelleg alapvető elemeit jelentik”.<sup>999</sup>

*Az ötödik*: „Azok a kategorikus struktúrák, amelyek a kollektív tudatosságot formálják, és amelyeket a művész átültet az általa létrehozott képzeletbeli univerzumba, nem tudatosak, tehát öntudatlanok.” Vagyis „hasonlítanak azokhoz a folyamatokhoz, amelyek irányítják az izom- vagy idegrendszer működését, és meghatározzák mozgásainkat és gesztusainkat”. Kérdés persze, hogy akkor milyen módon lehet ezeket megismerni. Goldman szerint „ezeket a gondolati struktúrákat, vagy ezeknek az alkotásokban történő implicit összesűritését, nem tudjuk megérteni sem immanens irodalomtudományi tudás birtokában, sem az író tudatos szándékainak vagy a tudattalan pszichológiájának feltárása révén”. Akkor hogyan, adódik a következő kérdés. Goldmann válasza: „kizárólag csak strukturalista jellegű szociológiai kutatások alapján.”<sup>1000</sup>

Mielőtt azonban a kutatómódszertan problémáit a következő pontban részletesen megvizsgálánk, érdemes egy pillantást vetni arra a sajátos ellentmondásra, amely a mindennapi cselekvést középpontba állító felfogások és a struktúrák jelentősége között feszül. Goldmann szerint egyrészt a társadalmi tény nem más, mint az egyéni és a kollektív cselekedet, amely az egyén választható, vagyis tudatos cselekvése és szándéka szerint alakul. Ráadásul ez olyan empirikus tény, amit nemcsak a tudomány vizsgál, hanem a mindennapi ember is megtapasztal, mondhatni, ebben egymásra talál a két terület. Másrészt viszont olyan kollektív mentális struktúrák vagy strukturált kategóriák határozzák meg az életünket, amelyeknek az egyének nincsenek tudatában, már-már reflexszerű a használatuk, és a művész ezeket sűríti össze, illetve – mint később látni fogjuk – viszi el végső határig. Csakhogy ezáltal Goldmann más szinten újrakonstruálja azt az ellentétet, amelyet egyébként elfogadhatatlannak tartott, amikor a társadalom inadekvát, természet-tudományi szemléletét kifogásolta. A társadalmi valóság természetesen nem egynemű, és valóban vannak alapvetőnek tekinthető különbségek benne. Ilyen az egyéni cselekvés és társadalom mint egész ellentéte is. Ám amíg a kettő viszonyát és kölcsönös egymásba játszását nem oldjuk meg, addig marad a kettő radikális ellentéte, mint egyébként Goldmann elemzésében is.

<sup>997</sup> Goldmann (1967b): i. m. 496.

<sup>998</sup> Goldmann (1967b): i. m. 496.

<sup>999</sup> Goldmann (1967b): i. m. 497.

<sup>1000</sup> Goldmann (1967b): i. m. 497.

## 2. Az irodalomvizsgálat metodológiája

Goldmann hangsúlyozza, hogy az öt tudomány szemléleti előfeltevésből fontos kutatás-módszertani eljárások következnek. Mindenekelőtt az adekvát irodalomszociológia *totalitásigénye*. Ennek megfelelően jelezni kell „azt a társadalmi struktúrát, amelyben a szöveg létrejött”, továbbá „a kutatónak a szöveg teljességét figyelembe véve” kell megmutatnia a mű és a társadalom között lévő viszonyt. Konkrétabban: „Meg kell magyarázni a funkcionális szöveg eredetét, amely maga felmutatja, hogy hogyan és milyen mértékben épül arra a struktúrára, amit egyébként ő maga hozott felszínre. Továbbá azt, hogy adott szituációban az egyéni és a kollektív szubjektum szempontjából miként jönnek létre meghatározó magatartásmódok.”<sup>1001</sup>

„A probléma ilyen felvetése – írja Goldmann – számos következménnyel jár, amelyek mélyrehatóan módosítják a társadalmi tények, különösen az irodalmi tények kutatásának hagyományos módszereit.”<sup>1002</sup> Ezek közül a következmények közül három különösen fontos. *Először* is „az irodalmi művek megértésében nem kell különösebb jelentőséget tulajdonítanunk az írói szándékoknak, mint ahogy általában is ez a helyzet. A tudatosság az emberi magatartásnak részleges tényezője csupán, és igen gyakran nincs összhangban a ténylegesen követett magatartással.”<sup>1003</sup> *Másodszor* „a magyarázatokban nem szabad túlértékelni az egyén fontosságát [...], ezáltal ugyanis az a mentális struktúra, amelyre az alkotás épül, funkcionálisan tekintve elveszti meghatározó jelentőségét. A szerző szempontjából nézve munkájának szinte mindig van individuális jellege és funkciója, de [...] ez az egyéni funkció nem, vagy alig kapcsolódik össze azzal a mentális struktúrával, amely kialakítja a munka tényleges irodalmi karakterét, de semmi esetre sem ez hozza azt létre.”<sup>1004</sup> *Harmadszor*, „az a tény, amit általában művekre gyakorolt »hatásnak« nevezünk, egyáltalán nem rendelkezik magyarázó erővel, sokkal inkább ezek a tényezők vagy problémák szorulnak magyarázatra. Mivel az író szinte minden pillanatban számtalan hatás éri, azt kell megmagyarázni, hogy miért olyan kevés számú tényező hat igazán az íróra, esetleg miért csak egyetlenegy, továbbá az író befolyásoló munkákat a szerző miért csak bizonyos torzulásokkal fogja fel, s miért pont az adott egyedi torzulásokkal.”<sup>1005</sup> Egyszerűbben szólva: sem az író személyes vonásainak, sem a szándékainak, sem az őt ért hatásoknak nem szabad meghatározó jelentőséget tulajdonítani. Kérdés, hogy akkor vajon minek.

Ennek kiderítése érdekében Goldmann megkülönbözteti a *megértést és a magyarázatot* egymástól. Szerinte „a megértés annak a meghatározó struktúrájának a feltárására irányul, amely immanens a vizsgált tárgyban”, mármint a szövegben. A magyarázat pedig „egy olyan strukturális alkotóelem beépítése egy ennél átfogóbb struktúrába, amelyet a kutató nem vizsgál meg részletesen, legfeljebb csak annyiban, amennyiben szükség van ahhoz,

<sup>1001</sup> Goldmann (1967b): i. m. 497.

<sup>1002</sup> Goldmann (1967b): i. m. 497.

<sup>1003</sup> Goldmann (1967b): i. m. 497.

<sup>1004</sup> Goldmann (1967b): i. m. 498.

<sup>1005</sup> Goldmann (1967b): i. m. 498.

hogy érthetővé tegye az általa tanulmányozott mű meghatározottságát”. Vagyis az alkotás struktúráját részletesen fel kell ugyan tární (ez lenne a megértés), de a társadalom mentális vagy bármely más struktúráját már nem, ebben pusztán el kell helyezni a művet, és csak annyiban kell vizsgálni, amennyiben ez a mű eredetét megvilágítja: ez lenne a magyarázat. „Ebből következik, hogy a humán tudományokban minden pozitív kutatást két szinten kell elvégezni: a vizsgált tárgy és ennek közvetlen környezete szintjén.”<sup>1006</sup>

A *környezet* vagy a társadalmi körülmények esetében nem szükséges általános és kimerítő feltáró munkát végezni, elegendő, ha a kutató „a tanulmányozott tárgy magyarázatához szükséges feltételeket veszi számba. Lehetséges csak azt a struktúrát megvilágítani, amelyik a környezeti struktúrák nagy száma közül leginkább meghatározónak tűnik, és amit ezért a kutató a kutatás kezdetén kiválasztott. A kutató befejezettnek tekintheti a munkáját, amikor elégségesen feltárta a tanulmányozott mű struktúrája és a környezet struktúrája közötti viszonyt, amelyben az előbbi mindig az utóbbi függvénye.” A kutatómunkában, hangsúlyozza Goldmann, „természetesen nem lehet mereven elválasztani egymástól a szövegek immanens értelmezését a környezeti struktúra általi magyarázattól, és csak akkor lehetséges előrelépés a kutatásban, ha a két területet folyamatosan oszcilláltatjuk egymással. Mindazonáltal fontos, hogy természetük és következményeik tekintetében szigorúan különbséget tegyünk az értelmezés és a magyarázat között.”<sup>1007</sup>

Az irodalmárok általában elutasítják a művek szociológiai vizsgálatát, többnyire a pszichológiai magyarázatok kedvéért, leginkább azért, mert számukra ez tűnik evidensnek, de az is gyakori, hogy „az értelmezést a tartalommal azonosítják”, mármint a tartalom interpretálásával, véli Goldmann. Ezzel szemben „egy mű értelmezésének a teljes szövegre kell épülnie”, érvényességét pedig kizárólagosan az dönti el, hogy milyen genetikus viszonyt tud megállapítani „a szöveg azon részei között, amit sikerül integrálni” a társadalomba. Ennek megfelelően „a magyarázatnak az adott szöveget meghatározó genezist kell figyelembe vennie. Érvényességét kizárólag az alapján tanácsos megítélni, hogy sikerült-e szignifikáns funkcionális kapcsolatot, szigorú korrelációt megállapítani egyrészt a világnézet és az abból eredő szöveg között, másrészt a rajtuk kívüli társadalmi jelenségek között.” Két előítélet nehezíti ennek a szemléletnek az elfogadását és a kapcsolódó metodológia alkalmazását, hangsúlyozza Goldmann. Egyfelől sokan gondolják azt, hogy „egy szövegnek »értelmesnek«, azaz a kritikus szempontjából elfogadhatónak kell lennie, másfelől a magyarázat igényének összhangban kell lennie a kritikusnak vagy annak a csoportnak az általános elképzeléseivel, amelyet a mű képvisel, és amelynek az eszméit megtestesíti.”<sup>1008</sup>

És van itt még valami fontos dolog Goldmann szerint. Az irodalmi szövegekkel kapcsolatban bizonyos evidenciákat nehéz elfogadni, és ez is súlyos előítélet. Ennek hátterében olyan magatartás áll, „amely ha nem is azonos vele, leginkább a fizikus vagy a vegyész gondolkodásához hasonlít”. Egy irodalomtörténész például egyszer azt magyarázta, hogy

<sup>1006</sup> Goldmann (1967b): i. m. 501.

<sup>1007</sup> Goldmann (1967b): i. m. 502.

<sup>1008</sup> Goldmann (1967b): i. m. 502.

„Don Juan nem nőülhetett minden hónapban, hiszen ez a tizenhetedik században lehetetlen volt, ennek következtében Molière drámáját csak ironikusan és figuratív módon szabad értelmezni”. Ám ha ezt az elvet általánossá tesszük, akkor „egy szöveg bármit jelenthet, akár az ellentettjét is annak, amit egyébként jelent. Vajon mit gondolnánk egy fizikusról, aki tagadja egy kísérlet eredményét és más adatokkal helyettesíti azt, csak azért, mert ez jobban tetszik neki és valószínűbbnek tűnik számára?” Ennek megfelelően fölösleges és értelmetlen például „Orestes tudatalattijáról vagy Oedipus arra irányuló vágyáról beszélni, hogy feleségül vegye anyját, mivel Orestes és Oedipus nem élő emberek, hanem szövegek, ezért nincs jogunk hozzáadni ezeket a magyarázatokat egy olyan szöveghez, amely nem említi meg a tudatalatti működését vagy az incestus vágyát”.<sup>1009</sup> A szöveget a maga egészében kell figyelembe venni, de csak mint szöveget, pontosabban mint művészi-irodalmi szöveget. Azaz nem szabad azt feltételeznünk, hogy egy rajta kívüli tárgyi valóság pontos leírására törekszik, mint, mondjuk, a fizikus vagy a kémikus. Ha ugyanis ilyen attitűddel közelítünk hozzá, és közben azt tapasztaljuk, hogy ez nem így van, akkor nyitott az út bármilyen jelentés tulajdonítása felé. A materialista alapállású Goldmann pedig ezt nem szeretné, ezért egy differenciált összefüggést proponál mű és társadalom között. Ehhez egyrészt – javasolja – jó szociológus módjára vegyünk számba minden fellelhető tényt a művel kapcsolatban, s lehetőleg kimerítően, másrészt vegyük figyelembe azt a társadalmi közeget is, amelyben a mű megszületett, és kísérleljük meg megtalálni közöttük a meghatározó kapcsolatokat, persze ne „egy az egyben” történő közvetlen megfeleléseket.

Mindezt figyelembe véve és megtéve, elvégezhetjük az irodalmi alkotások struktúralis és genetikus elemzését, amely egyaránt megvilágítja a mű éppígy létét és társadalmi jelentőségét. Ehhez azonban fontos tudni, hogy ezt a munkát nem lehet az úgynevezett egzakt tudományok szemlélete és módszertana szerint végezni, bár sok ilyen jellegű próbálkozást figyelhetünk meg. „Jól ismert tény – írja Goldmann –, hogy az egzakt tudományok nagyarányú előrehaladása többek között annak tulajdonítható, hogy kísérleti úton, gyakran laboratóriumban alakítanak ki olyan körülményeket, amelyek helyettesítik a konfúzus természeti valóságot, vagy a mindennapi élet realitását alakító összetett emberi cselekvéseket. Ezeket tiszta helyzeteknek lehet nevezni, mert itt például minden alkotóelem állandónak van véve, kivéve azokat a változó tényezőket, ami által a dolog vagy az akció tanulmányozható.” Ez tehát egy sikeres projekt volt, de a „történelemben ilyen szituációkat sajnos nem lehet megteremteni. Mindazonáltal igaz, hogy itt, mint minden más kutatási területen, az, ami közvetlenül megtapasztalható, nem egyezik meg a jelenségek lényegével (egyébként, ahogy egyszer Marx mondta, a tudomány haszontalan lenne). Így a társadalom- és történeti tudományok legfőbb módszertani problémája éppen azoknak a technikáknak a kidolgozása, amelyek segítségével meg lehet világítani azokat az alkotóelemeket, amelyek keveredése és kölcsönhatása empirikus valóságot eredményez.”<sup>1010</sup>

<sup>1009</sup> Goldmann (1967b): i. m. 503.

<sup>1010</sup> Goldmann (1967b): i. m. 512.

Felesleges olyan módszertani státussal is bírni fontos történeti fogalmaknak, mint például a reneszánsz, a kapitalizmus, a feudalizmus, a janzenizmus és a kereszténység, pontos megfelelését keresni a valóságban. Nem nehéz belátni, hogy ezek „egy szigorú metodológia szerint tekintve nem esnek egybe semmilyen egyedi empirikus realitással”. És Goldmann saját munkásságára is vonatkoztatva írja: „Mindazonáltal igaz, hogy a már kidolgozott genetikai strukturalista módszerek manapság lehetővé teszik olyan kategóriák megalapozását és használatát, amelyek már közel állnak a szűkebben felfogott valóság-területekhez, miközben továbbra is őrzik módszertani státuszukat.”<sup>1011</sup>

### 3. Világszemlélet, lehetséges tudat, környezet

Goldmann szerint tévesek azok a felfogások, amelyek arra törekszenek, hogy „a művet szerzője élettörténetéből és társadalmi környezetéből értelmezzék”.<sup>1012</sup> Van közöttük kapcsolat, de ez a viszony egyrészt igen összetett, másrészt dialektikus jellegű. Mindenekelőtt azért, mert „az írók és filozófusok szabadsága mérhetetlenül nagyobb, kapcsolatuk a társadalmi valósággal sokkal összetettebb, műveik belső logikája sokkalta autonómabb, mint ahogyan az absztrakt és mechanikus szociologizmus vallja”.<sup>1013</sup>

Az alkotó élettörténete fontos magyarázó eszköz lehet ugyan, de „az életrajzi tények – mihelyt pontosabb elemzésről van szó – csupán részmozzanatok”, jóllehet az irodalmárnak érdemes ezeket gondosan megvizsgálni, elsősorban azért, „hogy lássa: adott esetben nyerhet-e munkájához felhasználható útbaigazítást, magyarázatot belőlük”.<sup>1014</sup> De – maradva az alkotó személyénél – nemcsak az élettörténete, de a szándékai sem perdöntőek. „Nagyon is csábító az a feltevés, hogy a szerző mindenki másnál helyesebben tudja felmérni írásainak jelentőségét és értékét, és hogy az ő közvetlen vagy közvetett (önvallomások, beszélgetések stb. formájában elhangzott) megnyilvánulásain keresztül értjük meg leginkább a művet.”<sup>1015</sup> Nem ez a helyzet: sem a szerzői biográfia, sem a szerzői szándék nem ad magyarázatot a mű esztétikai értékére és objektív jelentőségére. Ennek következtében egyén és társadalom közé, a tudat szintjén is, kell valamilyen *közvetítő* tényezőt beiktatni, amely tapasztalatilag is igazolható módon összeköti ezt a két elméletileg távoli területet egymással. És ez a közvetítő közeg a *világsszemlélet*, a világlátás.

Az irodalmár akkor jár el helyesen, hangsúlyozza Goldmann, ha kutatásainak lényege „a mű és az egyes társadalmi osztályoknak megfelelő világsszemléletek közötti összefüggés felderítése”.<sup>1016</sup> Ez ad lehetőséget arra, hogy a kutató feltárja „a mű objektív jelentőségét”,<sup>1017</sup> függetlenül a szerző személyétől; élettörténetétől és szándékaitól. Ezt aztán

<sup>1011</sup> Goldmann (1967b): i. m. 512.

<sup>1012</sup> Goldmann (1966): i. m. 505.

<sup>1013</sup> Goldmann (1966): i. m. 502–503.

<sup>1014</sup> Goldmann (1966): i. m. 503.

<sup>1015</sup> Goldmann (1966): i. m. 504.

<sup>1016</sup> Goldmann (1966): i. m. 503.

<sup>1017</sup> Goldmann (1966): i. m. 504.

a kutató „összefüggésbe hozhatja az adott kor gazdasági, társadalmi és kulturális tényezőivel”.<sup>1018</sup> Vagyis nem a műalkotás belső struktúrája, értelmezésének nehézsége, esetleg befogadásának folyamata fontos a műalkotás természetének megértésében, hanem egy szerkezetileg megragadható *tartalmi korrespondencia*: a mű mondanivalója és egy társadalmi osztály világszemléletének, avagy osztálytudatának „egymásra találása”.

A *világszemlélet* Goldmann egyik kulcskategóriája, amit olykor világnézetnek, világlátásnak vagy világgépnek is hív. Azt kell itt látni, írja, hogy egy irodalmi mű „*világszemléletet, mégpedig nem egyéni, hanem társadalmi világnézetet tükröz*”.<sup>1019</sup> Konkrétabban arról van szó, hogy a különböző társadalmi csoportok vagy osztályok mindig rendelkeznek valamilyen társadalmilag kondicionált és közösnek tekinthető világlátással, s a művekben valamilyen módon ez tükröződik vissza, nem pedig közvetlenül a társadalmi valóság. Almási Miklós írja: Goldmann felfogásában „a világlátás egy-egy kor és ezen belül egy-egy csoport valóságról alkotott közös képét jelenti. Olyan fogalmi rendszer, amely [...] a kor minden jelentős alkotásának közös tartóeleme”, miközben a világlátás nem „csupán a *szellemi elit* tulajdona. Az osztály vagy a csoport dolgozza ki, a hétköznapi emberek is élnek vele, ha ennek mentén értelmezik a valóságukat, ha ezekkel a fogalmakkal csinálják a valóságukat.”<sup>1020</sup>

Maga a gondolat nem ismeretlen a tudományban. Goldmann hangsúlyozza, hogy a világszemlélet kapcsán nem valamilyen spekulatív elképzelésről van szó. „Ellenkezőleg, annak a jelenségnek a legfontosabb *konkrét aspektusát* adja, amelyet a szociológusok évtizedek óta kollektív tudat néven igyekeznek leírni.”<sup>1021</sup> Definícióként fogalmazva: „A világlátás az a törekvés-, érzés- és eszmeegyüttes, amelyik valamely csoport (többnyire valamely társadalmi osztály) tagjait egymáshoz fűzi s szembeállítja a többi csoporttal.”<sup>1022</sup>

Létrejötté olyan módon értelmezhető, hogy a világszemlélet „olyan gondolati rendszer, amely bizonyos körülmények között szükségképpen meghódít néhány embert, akik hasonló gazdasági és társadalmi viszonyok között élnek, tehát egy meghatározott társadalmi osztályt alkotnak”.<sup>1023</sup> Létére egy *direkt* összefüggés derít fényt, ami a kollektív tudat néven ismert jelenség specifikálása. Goldmann szerint megfigyelhető, hogy a nagyjából azonos meggyőződéseket, hiteket és tudásokat valló s követő emberek többé-kevésbé azonos társadalmi csoportba, társadalmi osztályba tartoznak. Ezek alkotják az ő világgépüket vagy világszemléletüket, ami egyben megfelel a cselekedeteiknek és viselkedésüknek is. Egy-egy egyén esetén lehet ettől eltérés, de nagyobb csoportnál nem. „A csoport esetében logikailag elkerülhetetlen, hogy a gondolkodás és a cselekvés szigorúan megegyezzen.”<sup>1024</sup>

Ennek ellenére ezt az osztálytudatot a maga teljességében senki sem birtokolja, ez a csoport egészét jellemzi, azaz leginkább statisztikailag értelmezhető sztochasztikus

<sup>1018</sup> Goldmann (1966): i. m. 504.

<sup>1019</sup> Goldmann (1966): i. m. 503.

<sup>1020</sup> Almási (1977): i. m. 739.

<sup>1021</sup> Goldmann (1977): i. m. 36.

<sup>1022</sup> Goldmann (1977): i. m. 39.

<sup>1023</sup> Goldmann (1966): i. m. 503.

<sup>1024</sup> Goldmann (1977): i. m. 38.



tényről van szó. De a különbség nemcsak mennyiségi, hanem minőségi is. Mivel „a világszemlélet az egész valóság *koherens és egységes* szemléletmódja”, ebből következően az adott csoporthoz vagy osztályhoz tartozó, egyébként a világgépet hordozó egyének is csak *töredékesen* birtokolják ezt. Merthogy „kevés számú kivételtől eltekintve az egyének gondolati rendszere csak ritkán koherens és egységes”. És ez azért van, véli Goldmann, mert „az egyének gondolkodását és érzélemlátogatását végtelen sok ráhatás éri – nemcsak a legkülönfélébb környezet, hanem a szó legtagabb értelmében felfogott fiziológiai alkatuk is hat rájuk –, az egyének többé-kevésbé mindig közelednek valamely koherencia felé, de csak kivételes esetekben jutnak el a teljes koherenciáig”. Mint írja, „vannak például marxista beállítottságú keresztények, vannak romantikusok, akik szeretik Racine tragédiáit, és vannak demokraták, akik egyáltalán nem mentesek a faji előítéletektől”. Az a helyzet tehát, hogy bár csak kevesen jutnak el a teljes koherenciáig, „de többé-kevésbé mindenki közeledik hozzá, s ennyi elég az érzés, a gondolkodás és gyakorlat olyan közösségének létrejöttéhez, amely ezeket az embereket összekapcsolja és más társadalmi osztályokkal szembeállítja”.<sup>1025</sup>

Ennek ellenére lehetséges eljutni a teljes koherenciáig: ezt az utat a *nagy gondolkodók* teszik meg. A köznapi emberek homályosan, töredékesen, ellentmondásosan és felszínesen fejezik ki magukat, akkor is, ha ez a tudat tömegében és általánosan egységesnek tekinthető. Ezzel szemben „a filozófusok és az írók ezt a nézetet végső következményekig végiggondolják és átérzik, s fogalmilag vagy képszerűen kifejezésre juttatják”.<sup>1026</sup> „A nagy gondolkodó – értelmezi Almási Miklós Goldmann felfogását – összefoglalja azt, ami az osztálytudatban látens módon benne foglaltatik, és a gondolatok világosságát a lehetséges maximumra fokozza. Ez a »lehetséges tudat«: a nagy gondolkodó azt az utat járja be, amelyet az osztály tagjai csak lehetségszerűen termelnek.” Almási még azt is megjegyzi, hogy a lehetséges tudat fogalma „Lukács közvetítésével került [Goldmann] műhelyébe: ez volt a *Történelem és osztálytudat* egyik legfontosabb gondolati eszköze”.<sup>1027</sup>

Egyrészt tehát Goldmann az osztálytudatot felfogó és érzékelő tehetséges alkotóknak különleges szerepet tulajdonít. Ők azok, akik a maguk teljességében és mélységében képesek kifejezni az adott csoporthoz, osztályhoz tartozó egyének érzéseit, gondolatait és törekvéseit. Különleges emberek tehát, akik ezért különleges figyelmet és megbecsülést érdemelnek. Másrészt azonban még ők sem teremtik az osztálytudatot; specifikus módon tükrözik csupán, vagyis felmutatják a benne rejlő lehetőségeket, így téve értékessé és igazivá az egyébként töredékes és esetleges tömeges gondolkodást. Vagyis a nagy alkotó nem létrehozza az osztálytudatot, hanem kifejezi, hiszen az osztályra jellemző „nézetnek már előzetesen meg kell lennie, vagy legalább kialakulóban kell lennie”, mielőtt ennek a művész és a filozófus valamilyen formát ad.<sup>1028</sup>

<sup>1025</sup> Goldmann (1966): i. m. 503.

<sup>1026</sup> Goldmann (1966): i. m. 503.

<sup>1027</sup> Almási (1977): i. m. 740.

<sup>1028</sup> Goldmann (1966): i. m. 503.



„A csoporttudat a közvélemény különböző értékítéletei, valóságról alkotott képei körül kristályosodik ki, olyan formákban, amelyeket a divat, az előítélet, a kollektív meggyőzés stb. alakzataiként ismerünk. A jelentős produkció nem ezeknek a »csoporttudatban« adott tételeknek magasabb szinten való újratermelése. A nagy gondolkodó a csoportgondolkodási lehetőségének végső határáig megy el: addig a pontig, amíg osztályalapon el lehet jutni. Ameddig tehát a csoport bármely tagja eljuthat – ha zseninek születik.” Goldmann szavaival szólva: „minden nagy irodalmi vagy művészi alkotás valamely világlátás kifejeződése. Ez a világlátás kollektív tudati jelenség, amely fogalmi vagy érzelmi világosság-maximumát a filozófus vagy a költő tudatában éri el. A filozófus és a költő ezt a kollektív tudatot fejezi ki” a művében. Ennek során kibontja és felmutatja „a tanulmányozott művekből a lényegest; továbbá a részlemek jelentését a mű egységében”. Mondhatjuk tehát, hogy „a lehetséges tudat és a világlátás mértékegysége a koherencia: ötletekre, töredékes belátásokra mindenki képes – összefüggő világmagyarázatokra azonban csak a nagy mű”.<sup>1029</sup>

Goldmann szerint az irodalmi alkotások nem a társadalmi valósággal vannak közvetlen kapcsolatban, hanem valamely csoport kollektív gondolataival, pontosabban az osztálytudattal, annak lehetséges valóságát realizálják a művekben. Ez a felfogás elégségesnek bizonyul ahhoz, hogy Goldmann elkerülje azt a csökött szemléletet, amelyet a „lét és a tudat” közvetlen determinációs viszonyát feltételező formális szociológia és naiv materializmus képvisel. Kérdés azonban, hogy ezek után hová lesz a *társadalmi környezet*, aminek a súlyos jelenlétét és hatását egyébként Goldmann nem vitatja, annál kevésbé, mert hiszen a materialista dialektika szemléleti talaján áll. Azt már láthattuk, hogy ebből kivieszi az alkotó személyéhez köthető materiális tényezőket: az író élettörténetét és szándékait, pontosabban ezeket számba vehető, de mellékes tényezőkné tekinti. Mint írja: „Az egyes egyén túlságosan is komplex lény; az ő funkciói a társadalmi életben túlon túl sokfélék, a gondolkodás és a gazdasági valóság közötti áttételek pedig túl nagyszámúak.”<sup>1030</sup> Ergo a művek létrejöttében ezek nem számítanak meghatározó tényezőkné. Mindazonáltal van környezeti hatásuk.

Ezek a hatások „különösen akkor válnak [...] érzékelhetővé, ha nem egy-egy egyéni esetről, hanem nagyobb számú egyénről, valamely irodalmi vagy filozófiai áramlatról van szó”, aminek következtében „a kutatás szempontjából a közvetlen környezet hatásai – minden egyéb komplex tényezőhöz hasonlóan – statisztikai aspektust nyernek”.<sup>1031</sup> Mondhatjuk tehát, hogy a társadalmi környezet egy *statisztikai jellegű* összefüggés keretein belül fejt ki kétféle hatást: egyrészt hat a csoport vagy az osztály tagjaira, másrészt kimutatható a hatás az azonos társadalmi réteghez vagy osztályhoz tartozó alkotók esetében is. Ennek megfelelően, írja Goldmann, realista szemlélet jellemzi a harmadik rendhez tartozó írók – Villon, Rabelais, Molière, Diderot és Voltaire – munkáit, illetve a Port-Royal

<sup>1029</sup> Almási (1977): i. m. 741.

<sup>1030</sup> Goldmann (1966): i. m. 504.

<sup>1031</sup> Goldmann (1966): i. m. 503.

körül hivatali nemesség alkotóit is – Arnauld, Pascal, Racine –, akik lényegében egységes gondolkodásmódot képviselnek.

De vajon hat-e a társadalmi környezet – nem csupán statisztikai átlagként – külön-külön az egyes alkotókra is? Specifikálja-e munkáikat az a társadalmi környezet, amelyben felnőttek és élnek, amelyhez tartoznak? Goldmann igennel válaszol a kérdésre, jóllehet differenciálja az összefüggést. „Az író gondolkodásmódjára hat az a környezet, amelylyel a kapcsolata közvetlen volt. E hatás eredménye azonban nagyon sokféle lehet: az író magáévá teheti ezeket az eszméket, vagy elvetheti őket; fellázadhat ellenük, de más hatásokkal szintézisbe is hozhatja őket stb. Az is megtörténhet, hogy a közvetlen környezeti hatást más, időben vagy térben távoli ideológiák gátolják, vagy éppen kiiktatják.”<sup>1032</sup>

Közvetlen hatást azonban nem lehet kimutatni, mégpedig az *alkotói szuverenitás* okán. Hiszen „nem szükséges, hogy az író vagy a filozófus abban a társadalmi környezetben töltse ifjúságát, amelyben a nézete kifejlődött, vagy hosszabb ideig éljen abban a társadalmi osztályban, amelynek ez a nézete”. Ennek ellenére műveiben képviselheti ezeket a nézeteket, hiszen rendelkezik az átélő vagy beleérező képességgel. Nem a közvetlen „benne lét” tehát a döntő, hanem a mű objektív értékessége. Márpedig „minél jelentékenyebb maga a mű, annál kifejezettebb személyes jellege. Hiszen csak kifejezetten gazdag és erőteljes személyiség képes valamely világszemléletet a végső következményig átgondolni és átélni.”<sup>1033</sup>

#### 4. A tragikus világlátás: Pascal és Racine

Goldmann legjelentősebb munkája *A rejtőzködő isten* (1955), amely két fontos janzenista alkotó, Blaise Pascal (1623–1662) és Jean Racine (1639–1699) munkásságának az elemzése. Tekinthejtük ezt a könyvet az eddig kifejtett szemléleti elvek és módszerek alkalmazásának is, hiszen Goldmann konkrét történeti anyagon konkrét személyek munkásságát elemezve igyekszik érvényesíteni saját genetikai strukturalizmusát, demonstrálni ennek érvényességét. Munkájában három tényező közötti összefüggést vizsgál. Társadalmi *környezetként* azt a hivatali nemességet, amelyhez Pascal is, és Racine is tartozott, objektív *tudati* tényezőként a janzenista vallást és mozgalmat, amelynek mindketten elkötelezett hívei voltak, és harmadik tényezőként a *munkáikat*, amelyekben mindazok a tények és ellentmondások kifejeződnek, amelyek jellemezték a nemesség helyzetét és a janzenizmust, még inkább a kettő viszonyát.

Művének kiindulópontja és végkövetkeztetése, hogy ezt a hármas valóságot kibékíthetetlen ellentét és ennek megfelelő tragikus világlátás hatja át. Az adott korban ugyanis az emberek olyan ellentétes kötelezettségek között őrlődnek, amelyeknek a kibékítését és feloldását a társadalom nem teszi lehetővé. Az állami hivatalt vállaló nemesség tagjai egyszerűen akartak megfelelni az abszolút monarchia és a kibontakozó polgári társadalom

<sup>1032</sup> Goldmann (1966): i. m. 503.

<sup>1033</sup> Goldmann (1966): i. m. 505.

értékrendjének, valamint a származásból és a szaktudásból eredő társadalmi követelményeknek. A késő középkori reformista vallási mozgalmak közé tartozó janzenizmus hívei pedig az abszolút isteni autoritás és az e világi valóság racionálisan felfogható és követhető természete között örlődtek. Goldman úgy látja, hogy Pascal és Racine munkáiban ezek a kibékíthetetlen ellentmondások fejeződnek ki: innen műveik tragikus világlátása.

Nyilvánvaló, hogy a szövegeknek ilyen nagyvonalú és átfogó összevetése nem közvetlenül a tartalmakról szól, hiszen igencsak különböző tematikájú művekről van szó, hanem a *struktúrákról*. Ennek megfelelően Goldmann a felszíni különbségek mögött formai azonosságokat igyekszik feltárni, állítván, hogy ezek között *homológiák* vannak, ezért indokolt az összevetésük. Kérdés azonban, hogy *mi ez a struktúra*, és miként állítja elő a jelentést. Goldmann erre nem azt a választ adja, amit a strukturalista-formalista nyelv- és irodalomtudomány, amely szerint ez *nyelvi* struktúra, ezért a bennük s általuk létrejövő jelentés a nyelv terméke. Goldmann-nál a struktúra *fogalmak kölcsönhatása*, amit jelentéssel átszőtt materiális tényezők reprezentálnak.

A formalista felfogásokban a nyelvileg alakított struktúra primátusát és jelentőségét az adja, hogy náluk *eszmei-tudati* jelenségek vizsgálatáról van szó, amelyek mások által is megtapasztalható létezése mindig nyelvi, illetve szemiotikai jellegű. Goldmann azonban, elfogadva a marxizmus materialista alapállását, igyekszik összekapcsolni egymással a materiális jellegű társadalmi valóságot és a tudati jelenségeket. Ennek megfelelően beszél társadalmi struktúráról, főleg osztályhelyzetről, az ezt kifejező társadalmi tudatról, amit kollektív világlátásnak nevez, illetve ezek összetett kapcsolódási módjairól, s mindennek kifejeződéséről a kor jelentős alkotásaiban. A nyelv ebben a felfogásban is szerepet kap, de egyáltalán nem számít fontos tényezőnek. „Számunkra az irodalom, írja Goldmann, [...] mindenekelőtt *nyelvet*, eszközt jelent, amelynek segítségével az ember érintkezni tud más lényekkel – kortársaival, az eljövendő nemzedékekkel, Istennel vagy a képzeletbeli olvasókkal. [...] Ezek a »nyelvek« bizonyos sajátos tartalmak kifejezésére és közlésére vannak fenntartva.”<sup>1034</sup>

Ennél világosabban talán nem is lehetne fogalmazni. Goldmann számára nyelv, beleértve az irodalom nyelvét is, nem valóságstrukturáló, jelentést létrehozó instancia, hanem egyrészt egy adott (bár strukturált) valóság *tartalmainak* a kifejeződése, másrészt *kommunikációs* eszköz. Jacques Derrida ezt az attitűdöt nevezte *logocentrizmusnak*, amely szerint a nyelv egy már létező valóság érthető és logikus fogalmi kifejeződése, egy olyan valóságé, amely már mindenféle cselekvő megismerés előtt formát öltött. Én úgy mondanám: Goldmann a társadalmat készen kapott tárgyi-dologi valóságnak tekinti, amiről csak beszélni tudunk, de verbalitással nem tudunk beavatkozni a létébe. Ami elég különös attitűd, hiszen Marx például az *áru fétis* jellegéről adott híres elemzésében arról írt, hogy az áru természetét azért nem értjük jól, mert dolognak, nem pedig társadalmi viszonynak értelmezzük. Ám „ha az áruk beszélni tudnának”,<sup>1035</sup> feltárnák titkukat. Mivel azonban

<sup>1034</sup> Goldmann (1977): i. m. 564.

<sup>1035</sup> Karl Marx: *A tőke. A politikai gazdaságtan bírálata*. I. kötet. Ford. Rudas László – Nagy Tamás. Budapest, Kossuth, 1967. 84.

egyetlen áru sem tud megszólalni, nekünk, embereknek kell beszélni a tulajdonságairól, hogy meghaladjuk a „[n]em tudják, csak csinálják”<sup>1036</sup> kifejezéssel jellemezhető kiszolgáltatott állapotot. Azt azonban mindenképpen Goldmann javára kell írni, hogy nála nem adekvát vagy inadekvát tükrözésről van szó, hanem a valóság (kollektív és/vagy egyéni) szubjektumon átszűrt *kifejeződéseről*, ami megteremtheti a társadalomba való alkotó beavatkozás *elvi* lehetőségét.

A hagyományos teológiai felfogás szerint az ember csak kívülről, Isten felől váltható meg. Pascal szerint viszont, fejtegeti Goldmann, amennyiben az ember Jézussal azonosul, akkor maga is képes megváltani saját magát, mégpedig maga magából kiindulva. Többször hivatkozik Pascal *Gondolatok* című könyvéből az 553. töredékre, amely szerint Krisztus „meggyógyította magát, tehát még inkább meggyógyít engem”.<sup>1037</sup> Ez Goldmann szerint valójában az *önmegvalósítás* eszméjéről szól, ami a janzenizmus fontos gondolata, de részletesen a protestantizmusban dolgozzák majd ki. Ez azonban kétszeresen is *eretnek* gondolat; egyrészt az embert Jézussal rokonítja, másrészt nem az Istenhez fohászkodó Jézust állítja középpontba. Pascal Jézusa ember-isten, aki nincs kiszolgáltatva a mindenhatónak, ezért képes önmagát megváltani. Vagyis autonóm lény. Ennek megfelelően Goldmann Pascalban – Jézus értelmezése révén – „az önmegvalósítás első prófétáját akarja látni”, aki egyben erkölcsi lény is, mert választ és elköteleződik.<sup>1038</sup>

Mindez szorosan kapcsolódik Pascal antropológiájához, mármint ahhoz, ahogyan Goldmann értelmezi Pascal emberfelfogását. Először is, írja, az „ember gyötrődő, szétszakított lény, aki *minden tekintetben* olyan antagonisztikus elemekből áll, amelyek mindegyike egyszerre *elégtelen és szükségszerű*”.<sup>1039</sup> Az embereket lényegileg összetartozó, de egymással nem kibékíthető elemek feszítik (szellem és test, jó és rossz, ész és szenvedély, önzés és áldozathozatal stb.), amelyek „bármelyikének a választása tévedéshez vezet”.<sup>1040</sup> Másodszor „az ember annak következtében ember, hogy nem választhatja közülük az egyiket, de ugyanakkor a szakítást és az antagonizmust sem fogadhatja el”.<sup>1041</sup> Ezért szükségszerűen törekszik a *szintézisre*, amit azonban a földi létben sohasem képes elérni, legfeljebb a hitben találja ezt meg, legyen ez transzcendens vagy szekuláris.

Tudható, hogy Pascal igen sokoldalú tudós volt: egy személyben filozófus, természet-tudós és matematikus. Gondolkodásában kitüntetett helyet foglalt el a *bizonytalanság és a valószínűség* értelmezése, aminek nemcsak a matematikai vonatkozásait igyekezett feltárni (Pierre de Fermat mellett ő a valószínűségszámítás egyik úttörője), hanem ezt az emberi életben is meghatározónak tekintette, ezért aztán „kemény szavakkal veti a szemére szent Ágostonnak, hogy nem ismerte fel a bizonytalanság *alapvető* jellegét az emberi életben”.<sup>1042</sup> Itt ugyanis nincs eleve biztos tudás és eredmény, legyen az a hit igazsága

<sup>1036</sup> Marx (1967): i. m. 67.

<sup>1037</sup> Blaise Pascal: *Gondolatok*. Ford. Pödör László. Budapest, Gondolat, 1978. 215.

<sup>1038</sup> Almási (1977): i. m. 753.

<sup>1039</sup> Goldmann (1977): i. m. 397.

<sup>1040</sup> Goldmann (1977): i. m. 397.

<sup>1041</sup> Goldmann (1977): i. m. 398.

<sup>1042</sup> Goldmann (1977): i. m. 524.

vagy a közönséges cselekedet sikere. Vagy ahogyan Pascal mondja, meg kell küzdeni a bizonytalan uralásáért. Márpedig „a racionalista és az empirista világszemléletek számára ismeretlen” a bizonytalanság, itt vagy az észszerű felismerés, vagy a tényekből adódó következmény számít csak, a teológiában is egyébként.<sup>1043</sup> Jóllehet mind az életünket, mind a gondolatainkat áthatja a nem pontosan tudható, a bizonytalan, a valószínű. Ezzel együtt az a vágy is, hogy ezt legyőzzük valahogyan, amely küzdelem valamely általános jó eszméjéhez kötődik, miközben „elérésük és megvalósításuk meghaladja az egyént”.<sup>1044</sup>

Pascal szerint, hangsúlyozza Goldmann, ez úgy valósul meg, hogy az ember *elkötelezi* magát a számára fontos dolgok mellett, hiszen csak így lehet reménykedni abban, hogy a bizonytalanság bizonyossággá változik, a lehetséges realitássá lesz. A jövő azonban nyitott, ezért nem tudhatjuk biztosan, tényleg úgy lesz-e majd, ahogy elképzeltük. Az életet áthatja a kockázat és a kockáztatás, amelyet egyaránt kísér a siker és sikertelenség lehetősége. Az ember azonban, mert cselekedni kénytelen, *fogadni* is kénytelen. Mármint arra, hogy úgy alakulnak a dolgok, ahogy ő elképzelte és akarta is, hogy úgy legyen.

Az ember azonban nem másvalakivel fogad, hanem önmagával. Sőt Pascal eretnek tételt fogalmaz meg. Azt írja, hogy *Istenre is fogadnunk kell*, mert léte ugyan racionálisan nem igazolható, de mert megvan a helye és az értéke a gondolkodásunkban, ezért el kell köteleződnünk mellette. Goldmann viszont némileg átkölti Pascal filozófiáját, mert kétszeres redukciót hajt végre nézetén. Egyrészt az önmegváltó tett nála nem transzcendens, hanem e világi jellegű lesz, másrészt az evilágiság tartalma nem individuális, hanem közösségi. Goldmann szerint az a „valami”, amit választanunk érdemes, és amire fel kell tenni az életünket, az a közösség sorsának jobbá tétele. „Ezen belül azonban már abszolút individuális: csak az egyéneken múlik, hogy vállalja-e ezt a fogadást.”<sup>1045</sup> Mindez az ember önteremtése is, hiszen egy mozzanat és egy ügy melletti elköteleződés nélkül az ember, mondja Goldmann, belső bizonytalanságokkal terhelt, esetleges és töredékes életet képes csak élni.

*A rejtőzködő isten* utolsó részében Goldmann Racine drámáit elemzi,<sup>1046</sup> amely drámákban sokan a lélektani színjáték megszületését látják. Ez részben igaz, részben nem. Goldmann szerint ugyanis Racine drámáit – strukturálisan tekintve – a janzenista ideológia megvalósításának tragédiája hatja át. Egyrészt a világ elutasítása, amely ugyanakkor nem a társadalom gyökeres átalakítását célozza, hanem egyéni jellegű: kivonulás, e világi remeteség. Ezáltal azonban a tragédia a lelkekbe költözik, hiszen a világ, mert képtelen be- és elfogadni a janzenista ideológiát, érdektelenné válik hősei számára. Ők ugyanis nem tudnak kompromisszumot kötni, s ha mégis megteszik, belepusztulnak a kompromisszumba.

Mindennek a megértéséhez fontos felidézni Jean Racine életének néhány fontos eseményét, hiszen ő nem csak drámákat írt. Egyrészt hivatalt vállaló nemesi család sarjaként

<sup>1043</sup> Goldmann (1977): i. m. 546.

<sup>1044</sup> Goldmann (1977): i. m. 547.

<sup>1045</sup> Almási (1977): i. m. 754.

<sup>1046</sup> Goldmann (1977): i. m. 561–721.

elkötelezett híve lett a janzenista vallási mozgalomnak, és így pályáját janzenista gondolkodóként kezdte, mégpedig annak központjában, Port-Royal kolostorában. Később azonban, mert pénzre volt szüksége, otthagyta a kolostori életet, és világi állást vállalt. Reménykedett, hogy hűtlenségéért jól megfizetik, de nem ez történt, mire aztán bűnbánóan visszament a kolostorba, ahol egyrészt törekedett az erősen aszketikus janzenista magatartási elvek szerint élni, másrészt elkezdett drámákat írni. Nem sokra rá azonban az a szervezet, amely megvetette őt a világgal való kibékülése miatt, maga is megkötötte a maga kompromisszumát, elsősorban azért, hogy se az egyházi, se a világi hatalom ne háborgassa tovább őket. Mindhiába. A szorongatott királyi hatalom újra üldözni kezdi a janzenizmus híveit, ami végül elvezet a mozgalom teljes felszámolásához. Goldmann szerint mindennek a fényében Racine tette ifjúkori botlás volt csupán, viszont a kolostor vezetőnek alkujja „halálos bűn” volt, a mozgalom önfelbomlasztása.<sup>1047</sup>

Goldmann „végigelemzi” Racine drámáit, közülük azonban, mint sokan mások, a *Phaedrát* tartja a legjelentősebbnek. A *Phaedra* ugyanis „egy olyan tragikus hős illúziójának a története, aki azt hiszi, úgy élhet a *világban*, hogy rákényszerítheti a világra saját törvényeit [...] anélkül, hogy bármit feladna”.<sup>1048</sup> Más szavakkal: „a *Phaedra* a választás és kompromisszum nélküli földi élet reménységének és annak a felismerésnek a tragédiája, hogy ez a remény szükségszerűen illuzórikus jellegű.”<sup>1049</sup>

Phaedra kétségtelenül tragikus hős: „olyan totalitásigényben él, amelyet még csak utópisztikusabbá és illuzórikusabbá tesz az, hogy ez a totalitás az empirikus és mindennapi valóságban egymással ellentétes értékek összekapcsolásából áll. Amit ő akar megvalósítani [...], a méltóságnak és a szenvedélynek, a tökéletes tisztaságnak és a tiltott szerelemnek, az igazságnak és az életnek az egyesítése.”<sup>1050</sup> Mindez azonban lehetetlen, ugyanis „az empirikus világban, amelyet ő tisztának és világosnak hisz, csupa középszerű emberrel találkozunk”, akik igénytelenek és kisszerűek.<sup>1051</sup> Ha kompromisszumot köt ezzel a világgal, akkor abba pusztul bele, ha pedig nem köt kompromisszumot, akkor abba. A tragédia végzettszerű, de nem egyszerűen azért, mert Phaedra törekvései nem voltak „összhangban a világ törvényeivel”,<sup>1052</sup> hanem azért, mert átélte és sorsában megjelenítette az ember létezésének paradoxonjait: norma és realitás, tökéletesség és tökéletlenség, hit és tudás ellentmondásait. Ezért is írhatja az esztéta Almási Miklós, hogy Goldmann a művek elemzése révén rájön a racine-i életmű nyitjára: „ez a produkció maga is vezeklés, a gondolatnak olyan művészi megjelenítése, amely nem egyszerűen »szócsöve« a janzenista mozgalomnak, hanem az igazolásnak és a menekülésnek, a bírálatnak és az önostorozó kritikának sajátos, büntudatos elegye. A legfőbb mozgató a gondolkodói árulás, a megterés és a csatlakozás komplexusa.”<sup>1053</sup> Vagyis homológiába állítható egymással a korabeli

<sup>1047</sup> Goldmann (1977): i. m. 718–725.

<sup>1048</sup> Goldmann (1977): i. m. 677.

<sup>1049</sup> Goldmann (1977): i. m. 678.

<sup>1050</sup> Goldmann (1977): i. m. 681.

<sup>1051</sup> Goldmann (1977): i. m. 682.

<sup>1052</sup> Goldmann (1977): i. m. 688.

<sup>1053</sup> Almási (1977): i. m. 756–757.



társadalmi helyzet, a janzenista vallási mozgalom és Racine munkája, reflektálnak egymásra, és kifejeződnek egymáson.

### 5. Objektív magyarázat vagy beleérző értelmezés

Amikor Goldmann az irodalmi alkotások megismerésének szemléleti elveit és módszertani eljárásait taglalja, kifejezetten hangsúlyozza, hogy itt a megismerési tárgy és a megismerő alany nem választható szét olyan élesen, mint a természettudományokban. *A rejtőzködő istenben* ezt a következőképpen fogalmazza meg: „Amikor nem a világmindenség [...] szektorának az *elvont* megismeréséről van szó, ami a fizikai-kémiai tudományok tárgya [...], hanem a konkrét történelmi és a társadalmi valóságról, azt már nem kívülről, hanem belülről vesszük tudomásul, mert magunk is részei vagyunk a tanulmányozandó egésznek, megismerésünk ezért elkerülhetetlenül egy olyan sajátos perspektívából történik, amely az egészben elfoglalt helyünk következménye.” Majd ehhez hozzáfűzi: „Ezért képtelenség napjainkban a történelem és a társadalom *vitán felül* [álló] objektív megismeréséről beszélni. Az objektivitás fogalmának ezen a területen csak úgy lehet *pozitív* és *ellenőrizhető* értelme, ha a *relatív objektivitás fokát* jelenti az egyéb, ugyancsak különböző részperspektívákból kidolgozott doktrínákhoz vagy elemzésekhez viszonyítva.” A „napjaink” kifejezést pedig úgy magyarázza, hogy elvileg (de csak elvileg) elképzelhető egy olyan társadalom, amelyben az emberek között nincsenek lényegi különbségek, ellentétek pláne nincsenek, s egy ilyen meseszerű társadalom esetén „talán beszélhetnénk a humán tudományoknak a fizikai-kémiai tudományokéval analóg objektivitásáról”.<sup>1054</sup>

Goldmann úgy látja, hogy Pascal gondolkodásában határozottan fellelhető a természet-tudományos objektivitás és az ennek megfelelő metodológiai szemlélet meghaladásának kísérlete. Egyrészt az, hogy „*nem az egyeditől halad az általánoshoz, hanem a résztől az egész felé, és megfordítva*”.<sup>1055</sup> Másrészt annak a következetes végiggondolása, hogy „a megismerő alany maga *integráns része annak az egésznek, amelyik meghatározza az egyes jelenségek és élőlények jelentését*”.<sup>1056</sup> Kérdés azonban, hogy ilyen módon felfogva a történelem és a társadalom megismerését, vajon hogyan áll elő az ismeretünk? Ha ugyanis valaki olyan valóságterületet próbál megismerni, amelytől nemcsak hogy nem tudja magát függetleníteni (a természetkutató erre a függetlenedésre tesz megújuló kísérleteket), hanem maga is része annak a valóságnak, amelyről tudományos igénnyel megnyilatkozik (ami az emberi-társadalmi valóságot jelenti), akkor mi az *érvényessége* a megállapításainknak? Ezek menthetetlenül szubjektív és igazolhatatlan állítások lesznek? Nem egyszerűen arról van szó, hogy saját magunkat akarjuk megismerni, így aztán nem is magunkról beszélünk, hanem más emberekről, emberek kisebb-nagyobb közösségéről, kortársainkról vagy a múltban élt emberekről. Még konkrétabban: hogyan tudunk úgy

<sup>1054</sup> Goldmann (1977): i. m. 433.

<sup>1055</sup> Goldmann (1977): i. m. 434–435.

<sup>1056</sup> Goldmann (1977): i. m. 435.



igazat szólni a társadalomról, hogy valamilyen módon *részei* vagyunk annak a kisebb-nagyobb egésznek, amiről beszélünk?

Ugyanis ez lehetséges, és Goldmann szerint Pascal ennek több vonatkozását is érintette. Az egyik az, hogy alapvetően más szemléletű és metodológiájú a társadalom megismerése, mint a természeté, jóllehet hajlamosak vagyunk csak az előbbit tudománynak tekinteni. A másik a kutató rendelkezésére álló vizsgálati módszerek *specifikus* természete. Már idéztünk olyan véleményt Goldmantól, hogy itt nem végezhetünk laboratóriumi kísérleteket, nem tudjuk tárgyilag is elszeparálni vizsgálati tárgyunkat; vagyis a társadalmi valóság a maga kavargó sokszínűségében, konkrét összetettségében és konkrét egyediségében áll a kutató rendelkezésére.

Ha nem akarjuk az *empirikus egyoldalúság* hibáját elkövetni, azaz egyedi tényeket összehasonlítva és összegezve állapítunk meg általános törvényeket, tehát a társadalmat a természetszemlélet elvei szerint próbáljuk leírni, akkor két eszközünk van; az elvonatkoztatás és a behelyezkedés. Az *elvonatkoztatás* gondolati művelet, és azt jelenti, hogy a történeti-társadalmi valóságnak valamely részét kívánjuk csak vizsgálni, és ilyenkor eltekintünk a többi rész létezésétől. Nem azt mondjuk, hogy ezek nincsenek, sőt még azt sem, hogy ezek esetleg nem fontosak. Csupán azt, hogy *vizsgálatunk* szempontjából ezek (és nem mások) a fontosak, hogy ebben a kutatásban és értelmezésben ezen van a *hangsúly*. Ugyanis senki nem képes az egészről mint olyanról beszélni, mindig annak valamely része vagy eleme van a középpontban. Persze mondunk olyanokat, még tudományos dolgozatokban is, hogy a társadalom, a történelem, *az* ember ilyen vagy olyan. De az ilyen mondat retorikai eszköz csupán kijelentésünk érvényességének megerősítéséhez, mert hiszen bármely vonás mindig valamilyen rész és szeparátum lesz csupán a megcélzott, de befoghatatlan teljes egészhez képest.

A *behelyezkedés* viszont már bonyolultabb kérdés. A *rejtőzködő istent* elemző filozófus jó okkal állapítja meg, hogy Goldmann munkája rendkívüli módon problémaérzékeny és így eredeti alkotás. És ennek egyetlen „végtelenül fontos tanulsága van: a problémaérzékenység [...] nem más, mint a *behelyezkedő képesség*”. Goldmann ugyanis „át tud lényegülni Pascallá, Racine-ná, [...] bele tudja magát helyezni a janzenista mozgalom harcainak pszichológiai és eszmei állapotaiba”. Goldmann ezt a módszert tudatosan és következetesen használja, miközben tudható, hogy „a behelyezkedő képességet általában lenéző jelző kíséretében szokás emlegetni, valahol az impresszionista szellemtörténet kacsatjai között (ha említik egyáltalán)”. Természetesen lehet más módon is vizsgálni a társadalmat, de feltűnő, hogy kik szokták a behelyezkedést elutasítani. Elsősorban és mindenekelőtt a természettudományok művelői, s persze a természetszemlélet elveit a társadalomra alkalmazók, „mondjuk a felvilágosodás materializmusa esetében”,<sup>1057</sup> vagy a társadalmat objektív struktúrának tekintő funkcionalisták, de ugyanez a helyzet a köznapai naiv materializmus esetében, hiszen a mindennapi józan ész számára nem kétséges, hogy például a szomszédban nem én vagyok, hogy amit én gondolok, azt én és nem más gondolja.

<sup>1057</sup> Almási (1977): i. m. 762.

Az objektíváló kutatási módszernek természetesen a társadalomra nézve is van értelme, csak relatív és korlátozott értelme, mégpedig egy gondolatilag világosan körülhatárolt tárgyterület magyarázata során. De Goldmann ehhez hozzáfűzi: még ez esetben sem feledkezhetünk meg arról, hogy az ember cselekvő és nem szemlélődő lény, ezért mindig beavatkozik a vizsgált valóságba, amit azonban nem tanácsos eleve torzításnak felfogni, mert honnan is tudhatjuk, hogy milyen pontosan a torzítatlan valóság. Inkább a valamivé levés az értelme ennek, vagyis az objektív társadalmi részelemre vonatkozó állításunk *igazzá* képes válni valamilyen elfogadott praxis részeként.

Pascal a 72. töredékben írja: „Ha az ember elsőül önmagát tanulmányozná, rájönne, mennyire képtelen önmagán túljutni.” Természetesen az ember valahogy képes erre, de a figyelmeztetés fontos: a társadalmi valóságot tanulmányozó ember egyben saját magát is tanulmányozza. Csak éppen egyik is, másik is *kimeríthetetlen*. A *Gondolatokhoz* írt utószóban jegyzi meg Tordai Zádor, hogy ha az ember egyetlen ólomdarabot tanulmányozott, akkor már ismeri az összes ólmot, bárhol fordulnak elő a valóságban. A társadalomra nézve egyáltalán nem ez a helyzet; amit egyetemlegesen megtudhatunk róla, az egy absztrakt szociologizmus eredménye, és minél inkább igaz az egészre, annál kevésbé igaz az egyesre. A konkrét egyeseket, legyenek ezek élő emberek vagy valóságos közösségek, nem lehetséges efféle mindenre érvényes absztrakt általános alá besorolni, radikálisan elválasztva egymástól a megismerés alanyát és tárgyát. Ha mégis ezt tesszük, akkor megfosztjuk őket legsajátabb emberi-társadalmi vonásaiktól. Pascal viszont nem ezt teszi, ezért aztán „nincs nála az a gög, amely minden embert, akit a kutatás vizsgál – ezek mindig a többiek –, tárgynak tekint. A hübrisz, amely az értelem jegyében végül önmagát – legalább az ismeretben – uralkodásra méltónak hiszi. Elválasztja önmagát az emberi világtól, hogy fölé emelhesse önmagát. A racionalista hübrisz szerint az ismeret konklúziói a tárgyra vonatkoznak: a többi emberre.”<sup>1058</sup> A tárgyi objektivitás ellentettje a beleézés; a megértő, de nem feltétlenül elfogadó szemlélet, amely minden egyénnek és közösségnek megadja a jogot az önértelmezésre és a szabad cselekvésre, és tisztában van azzal, hogy nem ő adja meg a társadalmi valóság és az emberi életek értelmét, különösképpen nem elsőként és egyedül.

<sup>1058</sup> Tordai Zádor: Gondolatolvasás. Az értelmek lehetőségei. [Utószó] In Blaise Pascal: *Gondolatok*. Budapest, Gondolat, 1978. 422.

## XV. fejezet

### Theodor Adorno: A társadalom megismerésének nehézségei

#### *I. Az empirikus és az elméleti megismerés divergálása*

Theodor W. Adorno (1903–1969) német filozófus és esztéta a marxi *materialista* társadalomfelfogás jegyében a társadalom és az irodalom lényegének megismeréséről Lukácshoz és Goldmannhoz hasonlóan gondolkodott, ugyanakkor hozzájuk képest máshová helyezte a hangsúlyokat. A társadalom kérdésében leginkább egy kritikai társadalomfelfogást és -megismerést képviselt: mindennek a középpontjában nála *az empirikus szociológiai kutatások kritikája* állt, amit ő abszolúte a fennálló társadalmi-hatalmi szisztéma igazoló tudományának tekintett. Ezt a nézetét több írásában is kifejtette a nyugatnémet pozitívizmusvitában, ami jelentős előzmények után a hatvanas években zajlott, és amiben rajta kívül több jelentős társadalomtudós is részt vett.<sup>1059</sup> Ebben a fejezetben rekonstruálni próbálom Adornónak a vitában kifejtett nézetét. A következő fejezetben pedig a pozitívizmust bíráló társadalomepisztemológiájához kapcsolódva elemzem irodalom- és művészetfelfogását.

Sokféle szociológia vagy szociológia jellegű diszciplína van, és nem is csak témájuk tekintetében – kezdi Adorno a pozitívizmusvitában írt legfontosabb dolgozatában, a *Szociológia és empirikus kutatásban*. Ezek „szerfelett absztrakt értelemben kapcsolódnak egymáshoz: azáltal, hogy egytől egyig valamely módon társadalmi jellegű problémákat tárgyalnak. Sem tárgyuk nem egységes, sem módszerük.” Közöttük két alapvető elkülönülést tudunk regisztrálni. Művelőik közül egyeseket „a társadalmi totalitás és annak mozgástörvényei foglalkoztatják, másokat – ezzel frappáns ellentétben – egyedi társadalmi jelenségek. [...] A módszerek ennek megfelelően változnak.” Az előbbi esetben „strukturális alapfeltételekből, például csereviszonyokból, kell lejutni társadalmi összefüggések meglátásáig; másutt az effajta törekvést [...] semmibe veszik mint a tudományfejlődés filozófiai csökevényét, és így át kell adnia a helyét a tény pusztá megállapításának”.<sup>1060</sup>

Ez a két irány és szemlélet történelmileg divergáló tudományelméleti modellt követ. Az elsőt *társadalomelméletnek* nevezhetjük, és *filozófiai* eredetű gondolkodás, amely „ugyanakkor átfunkcionálja a filozófia kérdésfeltevéseit, amennyiben a társadalmat

<sup>1059</sup> Lásd Papp Zsolt: Mire jó a szociológia, avagy az önmagával szembesített tudomány mítoszrombolása a nyugatnémet „pozitívizmus-vitában”. [Előszó] In Papp Zsolt (szerk.): *Tény, érték, ideológia. A pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. Budapest, Gondolat, 1976. 7–39.

<sup>1060</sup> Theodor W. Adorno: Szociológia és empirikus kutatás. Ford. Gelléri András. In Papp Zsolt (szerk.): *Tény, érték, ideológia. A pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. Budapest, Gondolat, 1976d. 254. (Adorno pozitívizmus-vitában írt munkáinak fordítása számtalan elírást tartalmaz, idézéseimben ezeket korrigáltam. Sz. M.)

határozza meg azon szubsztrátumként, melyet a hagyományos filozófia örök lényegiségnek vagy szellemnek nevezett”.<sup>1061</sup> Mi jellemzi ezt a gondolkodást? – teszi fel a kérdést Adorno. Tudható, hogy a hagyományos filozófia bizalmatlan volt a jelenségek csalóka látszataival szemben, ezért a dolgok értelmét ezeken túl kereste. A társadalomelmélet is „annál mélyebben bizalmatlan a társadalmi külsőségekkel szemben, minél simábbnak mutatkoznak. Az elmélet azt akarja néven nevezni, ami a forgatagot titkon összetartja.”<sup>1062</sup>

Ezzel szemben a szociológiai ténykutatás „berzenkedik az efféle törekvésektől”.<sup>1063</sup> Hívei értelmetlen időpazarlásnak, sőt pusztá képzelgésnek tartják az ilyen bizonyíthatatlan, „megfoghatatlan” teóriák gyártását, ők „szigorúan a tényekhez” próbálnak ragaszkodni, mintha valami természeti valóságot vizsgálnának a társadalomban is. „A empirikus névvel illetett társadalomkutatásnak Comte pozitivizmusa óta többé-kevésbé maga által is beismerten a természettudományok a példaképei.”<sup>1064</sup> Ennek ellenére a társadalomvizsgálatnak „mind a mai napig nem sikerült eljutnia ismert törvényeknek egy, a természettudományokhoz hasonló korpuszáig”.<sup>1065</sup> Ebből aztán sokan azt a következtetést vonják le, hogy egy ilyen csökkent tudomány egyelőre „gyűjtsön tényeket, tisztázza a módszereket, mielőtt jogot formálna érvényes s egyben releváns tudásra. Ennek utána rendre kárhozzátanak minden elméleti gondolatot a társadalomról.”<sup>1066</sup>

A két megközelítés jelenleg nem vagy alig reflektál egymásra, és az általános felfogás szerint ez a közelítés nem is szükséges, sőt nem is lehetséges. Adorno szerint pedig szükség lenne a közelítésükre, ám a társadalomfelfogás és kutatás „mindkét irányzata kivonja magát a közös nevezőre hozás alól”.<sup>1067</sup> És ez komoly hiba. A pozitivizmusvita tétje éppen ez volt: lehetséges-e olyan társadalomtudomány, amely véghez viszi ezt a közelítést.

Adorno először *az elmélet felől* vizsgálja meg a közeledés általános feltételeit. Először is azt kell látnunk, írja, hogy „bármilyen nézet a társadalomról mint egészről szükségképpen transzcendálja annak kusza tényeit”.<sup>1068</sup> Azok a fogalmak ugyanis, amelyekkel egy társadalomelmélet dolgozik, igencsak „különnemű adatok” szerveződésének a foglatai. Itt azonban nem állhatunk meg. Ezeket újra meg újra szembesíteni kell saját vonatkozási anyagaikkal, és „azzal érintkezve, fogalmát újólag átalakítani”.<sup>1069</sup> Ha nem ezt teszi, az elmélet elkezd „dogmatizmusná fajulni”.<sup>1070</sup> Itt tehát egy oszcilláló mozgás lehet eredményes, nem pedig belemerevedés a saját fogalmakba, illetve azok rendszerébe. Ennek megfelelően a kutatásnak és a tudománynak „a mintegy kívülről hozott fogalmakat át kell alakítania magának a tárgynak a fogalmaivá, azzá, amivé a tárgy

<sup>1061</sup> Adorno (1976d): i. m. 254–255.

<sup>1062</sup> Adorno (1976d): i. m. 255.

<sup>1063</sup> Adorno (1976d): i. m. 255.

<sup>1064</sup> Adorno (1976d): i. m. 255.

<sup>1065</sup> Theodor W. Adorno: A társadalomtudományok logikájáról. Ford. Gelléri András. In Papp Zsolt (szerk.): *Tény, érték, ideológia. A pozitivizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. Budapest, Gondolat, 1976a. 303.

<sup>1066</sup> Adorno (1976a): i. m. 303.

<sup>1067</sup> Adorno (1976d): i. m. 255.

<sup>1068</sup> Adorno (1976d): i. m. 255.

<sup>1069</sup> Adorno (1976d): i. m. 255.

<sup>1070</sup> Adorno (1976d): i. m. 256.

magából kibontakozni akar, és ezt konfrontálnia kell azzal, ami a tárgy. Az itt és most rögzült tárgyak merevségét a lehetséges és a valóságos közötti feszültség terében kell feloldania: mindkettő, ahhoz, hogy létezhesen, a másakra van utalva.”<sup>1071</sup>

Az elméletből levezetett előrejelzések státusát is ebben az önreflexív kritikai fénytörésben érdemes értékelni. Ezek sohasem realizálódnak úgy, ahogyan megfogalmazzuk őket. Nemcsak azért, mert esetleg pontatlanok, hanem azért, mert *beépülnek* abba a közegbe, amire vonatkoznak, és ez nem gyakorlati, hanem elvi realizálódási probléma. Amit elvárunk, írja Adorno, „az maga is a társadalmi üzem egy darabja”. Vagyis „az az olcsó elégtétel, hogy valóban az történik, amit gyanakodva várunk, nem csalhatja meg a társadalomelméletet afelől, hogy amint hipotézisként jelentkezik, módosítja belső szerkezetét”. Merthogy „az, ami elvi volt, belesimul annak a jelenségnek a felületébe, amelyen ellenőrizzük”.<sup>1072</sup> Ezek után „csak” az a kérdés, hogy egy-egy elméletből levezetett előrejelzés esetén mi realizálódik egyáltalán. Én magam úgy vélem, hogy a megoldás felé az visz bennünket, ha ezt a kérdést is „a lehetséges és a valóságos közötti feszültség erőterében” gondoljuk el, nevezetesen, a lehetséges valóságot is a társadalmi realitás részének kell tekintenünk. Ebben a kérdésben Wolfgang Iser kutatásai eligazítók lehetnek a számunkra.

Az *empirikus kutatások* felől vizsgálva a közeledés lehetőségét, először is azt kellene tudomásul venni, írja Adorno, hogy ha „az általános tudományos szokásoknak megfelelően az egyedi felmérésekből akarunk felemelkedni a társadalom totalitásához, legjobb esetben is csak osztályozó nemfogalmakhoz juthatunk el, sohasem olyanokhoz azonban, amelyek magát a társadalmi életet fejezik ki”.<sup>1073</sup> Hozzáteszem: ezt a tényt nehezen fogadják el az „empiristák”, általában mélyen meg vannak győződve arról, hogy ők bizony a társadalmi életet *kimerítően* ragadják meg, bár nem összességében és egészében, de mindenképpen annak egy-egy lényeges területén. Adorno itt az általánosítás *foka* vagy szintjei közötti különbségekre hívja fel a figyelmet. Példaként írja, hogy a „munkamegosztási társadalom” kategóriája átfogóbb kategória, mint például a „kapitalista társadalom”, ennek ellenére „mégsem jelentésgazdagabb, hanem kevesebbet jelentő, kevesebbet mond az emberek életéről”.<sup>1074</sup> Az összefüggés éppen fordított: minél átfogóbb egy-egy nemfogalom, tartalmilag annál üresebb, annál kevesebbet mutat meg saját vonatkozási tartományából. Ennek következtében „a szociológiai absztrakció szintjei sem lefelé, sem felfelé nem felelnek meg egyszerűen a társadalmi megismerés értékesebb vagy értéktelenebb voltának”.<sup>1075</sup>

Ezért sem lehet ezeket az empirikusnak szánt kategóriákat egyetlen modellé egye-  
síteni. „És még kevésbé remélhető ez a szociológia őskora óta újra meg újra elhangzó ígéretektől”, nevezetesen az elmélet és a gyakorlat szintézisétől várni, „melyek az elméletet tévesen a formális egységgel azonosítják, és süketek arra, hogy egy tárgyi

<sup>1071</sup> Adorno (1976d): i. m. 256.

<sup>1072</sup> Adorno (1976d): i. m. 256.

<sup>1073</sup> Adorno (1976d): i. m. 256.

<sup>1074</sup> Adorno (1976d): i. m. 256.

<sup>1075</sup> Adorno (1976d): i. m. 256–257.

tartalmaitól megtisztított társadalomtudományban minden hangsúly tévútra fut”. Egyrészt társadalomelméletet nem lehet megalkotni a „klasszifikációs rendszerek mintája szerint”, ez a formalitás „híg savója” lenne, és semmi más, írja Adorno. Másrészt azonban „empíria és elmélet nem szerkeszthető össze egyetlen kontinuummá” sem. A modern társadalmakról természetesen vannak posztulátumaink, amiket akár hipotéziseknek is nevezhetünk. Ehhez képest „az empirikus adalékok forró kőre ejtett cseppekhez hasonlóak”. Másrészt a „struktúratörvények empirikus bizonyítékai [...] mindenkor támadhatók”. Nem a formális egységek és a homogenizálások felé kell tehát haladnunk: „erre csak a társadalmi harmóniáról szóló nézetek csábítanak. *A feszültségeket kell termékenyen kihordani*” – véli Adorno.<sup>1076</sup>

## 2. A domináló empirikus kutatások kritikája

Ma dominál, és egyre jobban terjed és differenciálódik az önmagára záródó empirikus társadalomkutatás, panaszolja Adorno. Tudományos betanított munkások egyre növekvő hada és hatalmi tényezők által alapított intézetek gyarapodó száma gondoskodik arról, hogy minél többet tudjunk a társadalomról. Az igény akceptálható, az eredmény lesújtó, főleg ha a jelentős anyagi és szellemi ráfordítások felől nézzük a dolgot. Rengeteg a felesleges kutatás, amit még a megrendelők sem hasznosítanak, más munkák jelentéktelensége pedig egészen feltűnő. Ennek ellenére egyre nagyobb zajjal „zakatol a tudományüzem”, amelynek a munkásai, mint szarkasztikusan írja Adorno, csekély fizetésük érdekében hajlandók lemondani nem létező gondolataikról. A problémákra persze reagál az „empiristák” egy része, de a megoldás egyelőre tévút. Nem önreflexív módon a társadalomelmélet felé tájékozódnak, hanem finomítják és bonyolítják a módszereiket, s ezzel együtt még több területre próbálják kiterjeszteni a kutatásaikat, és még több ténytet igyekeznek gyártani.

Adorno úgy látja, hogy az empirikus kutatás terjedésének két általános ösztönzője van: egyrészt eredményeik könnyen adódó „gyakorlati alkalmazhatósága” a különféle irányító-igazgatási apparátusokban, másrészt „affinitása a mindenkori igazsághoz”.<sup>1077</sup> Az első elég jól látszik, ha bárki nyitott szemmel jár: ezek a szervezetek szinte „falják” s ontják a tényeket és adatokat. Az utóbbit pedig én úgy mondanám, hogy az ilyen kutatások evidens igazságokat erősítenek meg elsősorban mennyiségi adatokkal, ami nagyon könnyen „emészthető” mindenki számára: semmi erőlködés és innováció, „számokkal alátámasztva” tudományosan „be van bizonyítva”, amit egyébként is tudunk vagy sejtünk.

A társadalomértelmezésben „az empirikus eljárást azonban mégsem illeti elsőbbség” – állítja határozottan Adorno. Különösképpen téves az a gondolat, hogy ez lenne a társadalmi valóság megismerésének egyetlen igazi, legitim tudományos eljárása. Egyrészt azért téves a gondolat és tudományos praxisa, mert az empirikus kutatások „a szubjektívet

<sup>1076</sup> Adorno (1976d): i. m. 257. (*Kiemelés – Sz. M.*)

<sup>1077</sup> Adorno (1976d): i. m. 257.



részesítik előnyben”. Azaz „a mintatípus statisztikai adataitól – mint nem, kor, családi állapot, jövedelem, képzettség és hasonló – eltekintve, nézeteket és beállítottságokat, éppenséggel a szubjektum magatartásmódjait” tárják fel. Ezeket természetesen megkísérlik „túlvinni” az egyéni beállítódásokon, bennük s általuk kimutatni objektíve általános társadalmi sajátosságokat. Ezt olyan módon teszik, hogy „számos egyedi személyre vonatkozó vizsgálat statisztikus feldolgozásával állításokat vezetnek le, melyek egyetemessé tehetők a valószínűségszámítás törvényei szerint és függetlenek az egyéni ingadozásoktól”. Még ha ezt abszolúte korrekt módon végzik is el, ez nem szól másról, mint arról, hogy „milyennek látják a szubjektumok magukat és a realitást”. Persze nem egyénileg külön-külön, hanem összességében. Ez eredmény ahhoz képest, hogy ha valaki *eleve* tudni véli, mit gondolnak az emberek egy adott kérdésről. Elvileg ilyen módszerrel nemcsak szubjektív beállítódásokat, hanem úgynevezett objektív tényállásokat is lehet rögzíteni és általánosítani, a statisztika tudománya éppen ezt teszi, ám az efféle leltárak „nem könnyen megkülönböztethetők az adminisztratív célú tudomány előtti információktól”.<sup>1078</sup>

Másrészt az a probléma az empirikus szociológia „felméréseivel”, hangsúlyozza Adorno, hogy az ilyen jellegű kutatás semmit nem képes mondani arról a társadalmi valóságról, ami túl van az emberek által közvetlenül érzékelt dolgokon, holott ezek létezése nem kevésbé nyilvánvaló. Az ilyen kutatás, mondhatni, „annyira empirikus”, hogy beleragad a látott, hallott, kézzelfogható dolgok világába; egész egyszerűen felszíni marad, legfeljebb ezt az érzéki felszín mentén rendez el. Vagyis ezek az empirikus módszerek, kérdőívek, interjúk ignorálják „a társadalmi objektivitást, a viszonyok, intézmények, erők összességét, amelyen belül az emberi cselekvések megvalósulnak [...], legjobb esetben is csak mellékkörülményként veszik figyelembe”.<sup>1079</sup> Ez a mellőzés igen gyakran tudatos, sőt manipulatív. Gyakran ilyenek a tömegkommunikáció működését, a közvéleményt, a piaci eladhatóságot vizsgáló kutatások, olykor pedig a statisztikai felvételek készítői is kifejezetten ügyelnek arra, hogy az adott rendszeren belüli állapotokat és reakciókat vegyék csak számba, „s ne analizálják magát a rendszer struktúráját és implikációit”.<sup>1080</sup> Ezért aztán a kutató „annak ellenére, hogy időről időre verbálisan elismeri az elmélet fontosságát, a valóságban szükséges rossznak látja. John Locke, az empirizmus híres atyja nyomán egyfajta *tabula rasa* feltételezésből indul ki. A társadalomtudományok kutatójának a megkérdezett alanyok kijelentéseihez kell tartania magát, a népszavazás vagy a piackutatás modelljét követve, anélkül, hogy azzal törődne, mire vonatkoznak ezek a vélemények. Számára e vélemények jelentik a végső szót a tudás kérdésében. Ritkán fordul elő azonban, hogy a kutató nyíltan tagadná a vélemények társadalmi közvetítettségét; általában meg fog elégedni azzal, hogy e közvetítés az úgynevezett motivációs felmérések segítségével kövesse, s így állapítsa meg, hogyan

<sup>1078</sup> Adorno (1976d): i. m. 258.

<sup>1079</sup> Adorno (1976d): i. m. 258.

<sup>1080</sup> Adorno (1976d): i. m. 259.



tettek szert alanyai az általuk vallott nézetekre. Ily módon természetesen megmarad az alanyok tiszta szubjektivitásának szférájában.”<sup>1081</sup>

Probléma van azonban már a szubjektivitások, a vélemények és attitűdök vizsgálatának metodológiájával is, nem csak azzal tehát, amit ezek a kutatások mellőznek. „Bármennyire is pozitivistikusak az eljárások, alapjuk kimondatlanul az a demokratikus választások játékszabályaiból levezett és túlságosan is aggálytalanul általánosított elképzelés, hogy az emberek tudattalan motívumainak és tudattartalmainak összessége [...], minden további nélkül, jellege szerint a társadalmi folyamatok kulcsa.”<sup>1082</sup> Ez a fel fogás azért sem lehet helytálló, mert művelői a kutatások során helytelen előfeltevésekkel élnek. Egyrészt az interjúk során *szabványosított* kérdésekkel homogenizálják a tudások és a vélemények sokszínű valóságát. Másrészt „számukra minden vélemény egyenlőnek számít”,<sup>1083</sup> holott tudható, hogy ez nem így van; a különböző hatalmi pozíciók birtokosainak véleménye igencsak különbözőképpen formálja a társadalmat. Harmadrészt pedig a megkérdezett emberek véleménye nem tisztán szubjektív és önállóan formált, mint ezt a vizsgálatok feltételezik, hanem „preformált nézeteket” képviselnek, ezt azonban a vizsgálatok külsődlegesen, statisztikai felmérések által jól megragadható vonásokhoz kapcsolják csak hozzá, valamiféle determinációt tételezve fel közöttük. Például a nők, a fiatalok, az iskolázottak eleve ezt meg ezt gondolják, ez a véleményük. Erre mondja Adorno azt, hogy ezekben a kutatásokban „az elsődleges másodlagossá lesz”.<sup>1084</sup> A kutatások dominánsan „nem a vizsgált dolog lényeges voltához” igazodnak, hanem a megrendelő igényeihez, például „a gyakorlati igazgatási kívánalmakhoz”, vagy éppen a pártok igényeihez, így aztán mindennek a következménye: „oly sok empirikus tanulmány minden kétség felett álló jelentéktelensége.”<sup>1085</sup> Az empirikus kutatások végzői azonban a problémák megoldása érdekében nem igyekeznek jelentős tartalmi és elméleti kérdéseket felvetni, hanem differenciálják és finomítják a módszereiket. Vagyis túlsúlyban vannak „a módszertani kérdések az empirikus társadalomkutatás vitáiban”.<sup>1086</sup>

Adornónak azonban az empirikus kutatásoknak már a kiindulópontjával komoly problémái vannak, hiszen szinte minden kutató ragaszkodik a „pontosan definiált” fogalmakhoz. Azt írja, az empirikus kutatásban „az operacionális vagy instrumentális definíció [...] általánosan használt eljárás”. Ez azt jelenti, hogy a kutatásban használt egy-egy kategóriát operacionálva értelmeznek. Például „a »konzervativizmust« mintegy a felmérésen belüli kérdésekre adott válaszok bizonyos számértékei definiálnak”. Ezt kétszeresen is tévedésnek tartja. Egyrészt azért, mert így „olyan kutatási berendezéssel vizsgálunk egy tárgyat, mely a maga megfogalmazása szerint határoz arról, hogy mi

<sup>1081</sup> Theodor W. Adorno: Az elmélet és az empiria viszonya a szociológiában. Ford. Gelléri András. In Papp Zsolt (szerk.): *Tény, érték, ideológia. A pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. Budapest, Gondolat, 1976b. 512–513.

<sup>1082</sup> Adorno (1976d): i. m. 259.

<sup>1083</sup> Adorno (1976d): i. m. 259.

<sup>1084</sup> Adorno (1976d): i. m. 259.

<sup>1085</sup> Adorno (1976d): i. m. 260.

<sup>1086</sup> Adorno (1976d): i. m. 260.

a tárgy”. Ezt ő önellentmondó logikai gondolkodásnak tartja, amely egyben lehetővé teszi „a tudományos ügyködés önkényét”. Másrészt azért tartja tévedésnek – és ez túlmutat az empirikus kutatáson –, mert a „világos fogalmakkal” való dolgozás feltétlen tudományos igénye nem más, mint a tudományos közepszer fungálása, „a tudományos derekasság”<sup>1087</sup> diadala az invenció felett, és „az önelégült kutatásüzem” zakatolása.<sup>1088</sup>

Kérdezhetjük, vajon mi lehet a probléma a pontosan definiált tudományos fogalmakkal? Egészen egyszerűen az, hogy olyan élet- és valóságterületet próbálnak ilyen módon be- és körbekeríteni, amely ellenáll az efféle lehatárolt és kimerítő pontosságnak. Az emberi élet és a társadalom ugyanis nem objektíve adott absztrakt rendszer, nem az objektív természet egy darabja, de még csak nem is konstruált játék (mint például a sakk vagy a kártya), amelyeket le lehet fedni számokkal, képletekkel és esetleg mesterseges nyelven megalkotott fogalmakkal, definíciókkal, szabályokkal, hanem feszültségekkel és ellentmondásokkal teli realitás, amely rendre kicsúszik az efféle precíz fogalmak és definíciók alól. Arról sem szabadna megfeledkezni, figyelmezteti olvasóit Adorno, hogy a „nagy filozófusok” (például Kant *A tiszta ész kritikájában*, vagy Hegel *A logika tudományában*) számtalan ellenvetést fogalmaztak már meg „a definiálgatás gyakorlatával szemben”, vagyis a *skolasztikus* szörszálhasogatással szemben. A filozófiailag, tudományelméletileg „iskolázatlanok gőgje” azonban szinte kikezdehetetlennek tűnik, hiszen ők mindig „a tudományos egzaktuság” és „kemény tények” nevében lépnek fel a társadalomvizsgálatok során. Miközben az efféle reflektálatlan „empirista” rég elavult valóságfelfogást és tudományeszményt hurcol magával, „pontosan abban a tisztátalanságban válik vétkezzé, amelyet a definícióval kiirtani akart”, ugyanis a kutatás során elkerülhetetlenül „az instrumentálisan meghatározott fogalmakból” extrapolál mindent, illetve ezeket vetíti rá a valóságra.<sup>1089</sup> Mondanám: mélységesen dogmatikus szemléletet képvisel.

A fenti kifogásokat akár egyetlen tételben is össze lehet foglalni: „A természettudományos modell [...] nem vihető át a társadalomra a maga hamvasságában és minden korlátozottság nélkül.”<sup>1090</sup> Ugyanis a természettudományban bevett és fentebb kritizált módszerek, amennyiben a társadalomra alkalmazzuk ezeket, megfosztják az embert méltóságától, sőt ember voltától is, hiszen őt „természeti tárgynak” tekintik. Másrészt így a társadalom *valóságos* állapota is leginkább a természeti valósághoz lesz hasonlatos, legalábbis az így szemlélődő tudomány tükrében. Ezért aztán azok a kutatási módszerek, amelyek ezt a tényt az emberekre rábizonyítják, egyáltalán „nem szentségtörések”.<sup>1091</sup> Ebben a megközelítésben, írja, „a közvélemény-kutatás, melyen a kilúgozott humanizmus felháborodik, jobban illik hozzájuk, mint valamely »megértő« szociológia”. Ugyanis itt

<sup>1087</sup> Adorno (1976d): i. m. 260.

<sup>1088</sup> Adorno (1976d): i. m. 261.

<sup>1089</sup> Adorno (1976d): i. m. 261.

<sup>1090</sup> Adorno (1976d): i. m. 261.

<sup>1091</sup> Adorno (1976d): i. m. 262.

„az összhangzó és értelmes emberi magatartást a szubjektumokban magukban is már pusztá reagálás helyettesíti”.<sup>1092</sup>

Ha talán Adorno túloz is, a kutatási probléma valóságos: a szubjektumokra koncentrált „atomisztikus és egyidejűleg klasszifikációs eszközökkel” vajon milyen eredménytel vizsgálható empirikusan egy eldologiasodott társadalmi állapot és öntudat? Abban a pillanatban ugyanis, „amint a tudomány immanens értelmeként hiposztazáljuk azt az állapotot, amelyet a kutatási módszerek jellemeznek és egyben kifejeznek, akarva-akaratlanul hozzájárulunk örökkössé tételéhez”. Az uralkodó empirikus tudomány tehát, írja Adorno, „azt, amit a világ csinált belőlünk [...], magának a tárgyának veszi”.<sup>1093</sup> Ezzel „posztulálja a vizsgált személyek eldologiasított tudatát”.<sup>1094</sup>

Illusztrálja mindezt egy elképzelt, bár egyáltalán nem kutatásidegen vizsgálattal. Tétélezzük fel, írja, hogy egy „zenei ízlést tudakoló kérdőív választható lehetőségként a »komoly« és a »szórakoztató« kategóriákat adja meg”. Egy ilyen módon kategorizált kérdéssel a kutató látszólag tárgyilagosan vizsgál egy objektív helyzetet, ám nyilvánvalóan biztosra veszi: „a vizsgált közönség e kategóriák szerint hall [...], hogy a zenei tapasztalat kettéhasadása »komolyra« és »szórakoztatóra« eleve létező, szinte természeti.” Holott ez egyáltalán nem magától értetődő két tapasztalati forma, ezért az ízléskutatás akkor lenne adekvát és meggyőző, ha a kutató olyan munkát végezne el, amely lehetővé tenné „a tapasztalati reakcióformák genezisébe és a tapasztalás értelméhez fűződő viszonyba” való betekintést is. Azt tehát, hogy miért s mi módon rögzült a zenei befogadás éppen ebben a két kategóriában. Azonban „az uralkodó empirikus szokás” és kutatás számára idegen az ilyen jellegű kérdés; a műalkotást pusztán ingerkeltő tárggyá minősíti le „egy pszichológiai kísérleti berendezésben”, ezért is „a hallgató tisztán szubjektív”<sup>1095</sup> reakcióját próbálja feltárni, és semmi mást.

### 3. Az adekvát társadalomértelmezés alapjai

Adorno szerint *először* is nem elégséges itt az a kutatói magatartás, amely megkülönbözteti egymástól az egyénit és a társadalmat, az egyes embert és a közösséget, vagy – Durkheim kategóriáival szólva – „egy »többesszám-tartományt« és egy »egyeszám-tartományt«”, s az egyesek összegeként képzelel el a társadalmat, sokkal inkább „a két tartomány viszonyát kellene közvetíteni, sőt elméletileg okadatolni”.<sup>1096</sup> *Másodszor* sokak véleményével ellentétben „a mennyiségi és minőségi analízis ellentéte nem abszolút; nem az utolsó szó”. A teljes elválasztást itt ugyanúgy hibának tartja, mint az egyén és közösség egymástól való radikális elkülönítését. Ugyanis „aki kvantifikál [...], el kell tekintsen az elemek minőségi különbözőségétől; [jóllehet] minden társadalmi egyes

<sup>1092</sup> Adorno (1976d): i. m. 262.

<sup>1093</sup> Adorno (1976d): i. m. 262.

<sup>1094</sup> Adorno (1976d): i. m. 262–263.

<sup>1095</sup> Adorno (1976d): i. m. 263.

<sup>1096</sup> Adorno (1976d): i. m. 264.

magában hordoz általános meghatározottságokat, amelyekre a kvantitatív univerzalizálások vonatkoznak. Ennek saját kategóriái mindenkor minőségek.<sup>1097</sup> *Harmadszor*, a kutatás nem érheti be „az eljárásmodok pluralizmusával, amit azután oly sovány és ki nem elégítő fogalmakkal igazol, mint az indukció és a dedukció”. Ugyanis „az indukció és a dedukció fogalom pár a dialektika szcientista pótléka”.<sup>1098</sup>

Adorno úgy látja, hogy ez a szemlélet és metódus eltekint attól az elemi ténytől, hogy „a társadalom valami egy”, és akkor is ez a helyzet, ha ez nem nyilvánvaló az emberek számára, vagy ott is, ahová „a nagy társadalmi erők” nem érnek el.<sup>1099</sup> Az itt jelzett s kritizált „módszerek sokfélesége nem ér fel a tárgy egységéhez, és azt elrejtí az úgynevezett tényezők mögé, amelyekké a kezelhetőség kedvéért szétbontja” a társadalmat.<sup>1100</sup> A kutatói norma világos. Egyrészt „egy érvényes társadalomelméletnek anyaggal kell telítődnie”, mármint empirikus anyaggal, másrészt „a feldolgozandó ténynek az őt megragadó folyamat révén magának is átlátszónak kell lennie a társadalmi egész vonatkozásában”.<sup>1101</sup> Az uralkodó empirikus szociológia viszont a javítgatott és alig kritizált módszerei révén „a tényeket *factum brutummá* változtatja, [így aztán] utólag sem lehet fényt belelehelni”.<sup>1102</sup> A főáramú pozitivisták felfogás szerint a társadalom „az eltársadalmiasított és társadalmilag cselekvő szubjektumok statisztikusan vizsgálható átlagolt tudata vagy tudattalanja, nem pedig közeg, melyben a szubjektumok mozognak”.<sup>1103</sup>

A továbblépést a *társadalmi különös* jogának az elismerése jelenti, hangsúlyozza Adorno, nyilvánvalóan Lukács György szellemében. A formális szociológia és a brutális tények feltárására irányuló reflektálatlan kutatás szembenállásában ugyanis „elsorvad az általános és a különös viszonya, az, ami a társadalmi életet jelenti, és ami ezért a szociológia egyetlen emberhez méltó tárgya”.<sup>1104</sup> Ám ha a dolgokat eleve szétválasztottságukban vizsgáljuk, és utólag próbáljuk őket egymásra vonatkoztatni, akkor „a tárgyi viszony fejtetón állva marad”, s így a tudomány „szó szerinti értelemben lesz ideológia, szükségszerű látszat”, miközben semleges fogalmakkal dolgozik.<sup>1105</sup> A részletekbe beleragadó és önmagán alig túllátó „tényfetisiszta” társadalomkutatás éppenséggel „szeretné egyhangú rendszerével kiirtani az általános és a különös feszültségét”, amely pedig a tényekre alapozó s egyben elméletileg is igazolt társadalomkutatás igazán adekvát tárgya.<sup>1106</sup>

Mivel a mi vizsgálatunk tárgyai, hangsúlyozza Adorno, „sokhangúak”, ráadásul a társadalmat nagy szabadságfokkal rendelkező és tudattal bíró lények alkotják, ezért

<sup>1097</sup> Adorno (1976d): i. m. 264.

<sup>1098</sup> Adorno (1976d): i. m. 265.

<sup>1099</sup> Adorno (1976d): i. m. 265.

<sup>1100</sup> Adorno (1976d): i. m. 265.

<sup>1101</sup> Adorno (1976d): i. m. 265.

<sup>1102</sup> Adorno (1976d): i. m. 265.

<sup>1103</sup> Theodor W. Adorno: Bevezetés. Ford. Gelléri András. In Papp Zsolt (szerk.): *Tény, érték, ideológia. A pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. Budapest, Gondolat, 1976c. 173.

<sup>1104</sup> Adorno (1976d): i. m. 265.

<sup>1105</sup> Adorno (1976d): i. m. 265.

<sup>1106</sup> Adorno (1976d): i. m. 266.

itt nem alkalmazhatók a klasszikus természettudományokban használt metódusok. „A szociológiában nem lehet társadalmi tényállások parciális megfigyeléseiből ugyanolyan mértékben előrelépni azok – akárcsak korlátozott – általános érvényéhez, mint ahogyan megszoktuk, hogy egy darab ólom sajátosságainak a megfigyeléséből minden ólomra következtessünk.”<sup>1107</sup> De még csak olyan módon se, hogy a társadalom egészét reprezentáló sokaság minden egyes tagját külön-külön kikérdezzük, vagy az azonosnak tartott szétszórt tényállásokat egyenként megvizsgáljuk, s azután az individuumokban és az egyedi tényekben fellelt közös vonásokat nyilvánítjuk társadalmi általánosnak. Ennek a szemléletnek az a logikája, hogy minél több emberben, tényben, dologban fordul elő *ugyanaz*, annál inkább érvényes léttel bír a társadalom egészére nézve az így „felfedezett” vonás, így ez lenne maga a társadalmi általános.

Adorno szerint azonban *a társadalmi általános* nem egy mindent átfogó szemantikai tartalomként értelmezhető, „amelybe az egyedi részek törésmentesen illeszkednek” bele.<sup>1108</sup> Az általánosra irányuló megismerésünk nem szüntetheti meg sem „a társadalmi állapot inhomogenitását”, sem „a spontaneitás mozzanatát”, és csak a vizsgálat tárgyához igazodó szemlélet és kutatás eredményei tekinthetők elfogadhatónak, az általánosság tekintetében is. Márpedig sarkalatos tény egyrészt a társadalmi különös jelentősége és „a társadalom antagonisztikus jellege, a pusztá univerzalizálás pedig ezt elbűvészke-di”.<sup>1109</sup> Éppen ezért nem az efféle terjedelmi és mennyiségi módon elgondolt homogén egységek közös vonásai adják a társadalmi általánost; ez „mindig és lényegében az általános és a különös viszonyára vonatkozik annak történelmi konkretizálásában”.<sup>1110</sup> Másként fogalmazva: „a társadalom nem összhangzó, nem egyszerű és nem bízva rá semlegesen a döntést tetszőleges kategóriális megfogalmazásokra, hanem egészen másmilyen, mint amit a [...] logika kategóriarendszere tárgyától elvár. A társadalom ellentmondásokkal teli s mégis meghatározható; racionális és irracionális egyszerre, rendszer, ám törekeny, vak természet és tudat által közvetített.”<sup>1111</sup> Nem véletlen tehát, hogy „a társadalomtudomány műhelye számára szakadatlan fenyegetés, hogy az egzaktság és a világosság merő szeretetéből elhibázza azt, amit megismerni akar”.<sup>1112</sup>

Ennek ellenére nem egyszerűen átugorható tény az emberek *individuális* létezése. Először is magatartásmódjukat többé-kevésbé az „eszük közvetíti”. Gondolkodásuk pedig egyedi ugyan, de „tartalmazza [...] az általánosság egy mozzanatát”, hiszen képesek önmagukon túlmutató dolgokat elgondolni és megcselekedni, ami azonban elég könnyen „statisztikai általánosságként” értelmezhető. Továbbá az embereknek vannak csak rájuk jellemző törekvései, azaz „minden külön egyed érdekeltségei szerint specifikált is”. És az is tudható, hogy az emberek önként vagy kényszerek hatására gyakran gondolkodnak és viselkednek irracionális módon. Mi értelme van tehát, kérdezhetjük Adornóval együtt,

<sup>1107</sup> Adorno (1976d): i. m. 266.

<sup>1108</sup> Adorno (1976d): i. m. 266.

<sup>1109</sup> Adorno (1976d): i. m. 266.

<sup>1110</sup> Adorno (1976d): i. m. 266.

<sup>1111</sup> Adorno (1976a): i. m. 303–304.

<sup>1112</sup> Adorno (1976a): i. m. 304.

„az individuumok szétszórt értékeit »véleményük« egységes formulájára” redukálni? Ezek a kutatások ugyan világosan megmutatják, hogy a modern individuum elszigetelt és társadalmi cselekvésében erősen korlátozott lény, de tévedés őt kizárólag „társadalmi atomként” kezelni, mint ezt például a nagy népszerűségnek örvendő kérdőíves vizsgálatok teszik. „A legkisebb társadalmi egységek, az individuumok egyenlő voltát még a képernyőn sem állítják komolyan azzal a szigorral, ahogyan az a fizikai-kémiai anyagra áll. Az empirikus társadalomkutatás azonban úgy jár el, mintha szó szerint venné ezt a társadalmi atom ötletet.”<sup>1113</sup>

A társadalomra nézve az egyes és az általános közötti *közvetlen viszony* tételezése mind az egyes egyén, mind a társadalom félreértéséhez vezet, ami ráadásul jellegzetes gyakorlattal is párosul. Tehát nem csupán ártatlan tudományos praxisoról van szó. Egyrészt az egyén vakon alá van vetve az általánosnak, „a maga minőségétől megfosztva”.<sup>1114</sup> A társadalmi általános pedig így felfogva valamiféle kilúgozott absztrakt általánosság, statisztikai átlag, „legkisebb közös többszörös”, amit a kutató ugyan kimutat, de senkit sem motivál, sem értelme, sem fontossága nincs senki társadalmi cselekvő számára, legfeljebb a „társadalommérnököket” érdekli valamelyest, hogy „kezelni” tudják az embereket. Van ennek a módszernek létjogosultsága, hangsúlyozza Adorno, de nem az emberek, hanem a tárgyak kutatásában. Ehhez azonban az empirikus kutatás művelőinek be kellene látniuk, hogy sikerrel véghezvitt formális általánosításaiukat ne minden további nélkül a „standardizált világnak” tulajdonítsák, hanem alapvetően a módszernek. Annak a módszernek, „mely már az egyénekhez intézett kérdés általánossága [...], révén azt, amire kérdez, például a vizsgálandó véleményt, eleve olyanná alakítja”, hogy az emberek mind létükben, mind tudásukban egymástól elválasztott „atomok” lesznek.<sup>1115</sup> És, teszem hozzá, akiknek a társadalmiságát, sőt a „valódi” motívumait s céljait csak a kutató látja át.

Amennyiben a társadalomkutatás „beéri annyival, hogy regisztrálja és elrendezze azt, amit ténynek nevez [...] elkötelezte magát az apológiának”. Ugyanis a társadalomtudományokban nem lehet „a részekről haladni előre az egész felé”. A társadalmi valóság sem létezésében, sem a róla szóló tudásban nem ilyen módon áll elő: az egyesekből haladva „felfelé” az elvonatkoztatás „lépcsőin” egyszer csak előttünk van a társadalom átfogó egészként. Ez a logika még a természettudományban sem működik. A társadalmat ugyanis az egyes elemeitől különlevő „»fogalmi« konstituálja, amely mindemellett éppen közvetített fogalmi lényege következtében” nem azonos a „közvetlenként képzelt »egészekkel« és alakzatokkal; a társadalom inkább rendszerszerű, mint szervezethez hasonló”. Még egyértelműbben: „Az elmélettel [...] empirikus kutatás bezárja a szemét tulajdonképpeni tárgyával, a társadalommal mint rendszerrel szemben, mivel e tárgy nem esik egybe az összes részek foglalatával, nem szubszumációja részeinek, és együtt-lévőiből még csak nem is úgy illeszkedik össze, mint egy földrajzi térkép »országból

<sup>1113</sup> Adorno (1976d): i. m. 267.

<sup>1114</sup> Adorno (1976d): i. m. 267.

<sup>1115</sup> Adorno (1976d): i. m. 268.



és lakosságból«. [...] A társadalom nem tevődik össze tagjai közvetlen életéből és az erre vonatkozó szubjektív és objektív tényekből.”<sup>1116</sup>

Ezzel együtt az empirikus társadalomkutatás még saját céljait sem képes teljesíteni, mármint az objektív és tárgyilagos ismeretnyújtást a társadalom tényszerűnek gondolt valóságáról. Az empirista kutató folyamatosan gyanakszik saját maga és mások kutatási eredményeire, merthogy ezek a kutatói szubjektumokon „átszűrve” könnyen elfogulttá válnak. Így jön létre az igazság valamiféle fura „maradékelmélete”, vagyis az az idea, hogy „igazság az, ami állítólag a tisztán szubjektív hozzátételek mint önköltségek levonása után marad”. Ami egészen különös elképzelés, merthogy ez pont fordítva van, amennyiben persze a „szubjektívet” nem az önkény és a fantazmagória szinonimájaként használjuk. Ha ugyanis egy tárgy, mint amilyen a társadalom is, „szubjektíve közvetítődik, akkor megismerésének érvénye a megismerendő szubjektív részesedésének mértékével nő, nem pedig csökken”. Különbösen is: „az empirikus kutatásnak gyökeresen meg kellene szabadulnia attól a babonától, hogy a kutatás tabula rasa módján kezdődjék, és majd e tiszta lapra rávezetődnek az előfeltétel nélkül felbukkanó adatok.”<sup>1117</sup>

Tudnunk kell, hangsúlyozza Adorno, hogy az empirikus kutatással „megállított tények a felszínük alatt elterülő társadalmi viszonyokat nemcsak hogy hűen nem tükrözik, hanem egyben azt a fátylat is alkotják, amelybe azok – mégpedig szükségszerűen – leplezik magukat”.<sup>1118</sup> Ez a „szélsőségesen hamis tudat azonban szintén a társadalmi valósághoz tartozik; ezt is ismernie kell annak, aki ezt a valóságot ismerni akarja”.<sup>1119</sup> Ám ennek igazságigényét rendre megkérdőjelezzük, így „az empirikus társadalomkutatás maga válik ideológiává, amint abszolútként tételezi a közvéleményt”, merthogy mindenki véleményét nehezen cáfolható igazságnak tekinti, „mondván: nem lévén más kimutatható. Ez a tendencia különösképpen az amerikai empirikus társadalomkutatást jellemzi”, amely mániákusan tiszteli az így előállított empirikus tényeket.<sup>1120</sup>

Óvatosan azonban a tényekkel! „Minden dolog szcientista mércéje, a tény, mint szilárd és redukálhatatlan, amit a szubjektum nem bolygathat meg, épp abból a világból való, mely végtére is *more scientifico* tényekből és ezek logikai recept szerinti összefüggéseiből épül. Az adottság, amire a szcientista analízis vezet, a végső, ismeretelméletileg posztulált, tovább vissza nem vezethető szubjektív jelenség maga éppen a szubjektumra redukált objektivitás nyomorúságos másolata.”<sup>1121</sup> Ennek azonban nem alternatív párja „az általános akarat (volonté générale) mint magánvaló igazság” akár politikai, akár tudományos kinyilvánítása. „Robespierre óta a történelemben a volonté générale dekretummal történő leszögezése, ha lehet, még több balsorsot hozott, mint a mindenki véleményének gondolat nélküli elfogadása.”<sup>1122</sup>

<sup>1116</sup> Adorno (1976d): i. m. 271.

<sup>1117</sup> Adorno (1976d): i. m. 272.

<sup>1118</sup> Adorno (1976d): i. m. 276.

<sup>1119</sup> Adorno (1976d): i. m. 276–277.

<sup>1120</sup> Adorno (1976d): i. m. 277.

<sup>1121</sup> Adorno (1976c): i. m. 204.

<sup>1122</sup> Adorno (1976c): i. m. 204.



#### 4. Empirikus kutatás és a társadalomelmélet közelítése

„E vészterhes alternatívából – hangsúlyozza Adorno – egyedül az immanens analízis vezethet ki.” De vajon milyen egy ilyen *tárgyához igazodó* vizsgálat, amelynek mindenképpen közelítenie kell az empiriát az elmülethez? Egyrészt nem szabad elvontan szembeállítanunk az „objektív érvényűt [...] a véleménynel”. Amit tennünk kell: „nem platóni göggel elvetni [...] a véleményyt, hanem [...] le kell vezetni az őt hordozó társadalmi viszonyokból, végezetül saját valótlanágából.” Ez azonban még kevés. „Másfelől az átlagvélemény nem az igazság, hanem csak a társadalmilag átlagos látszat.” Azokat jellemzi, illetve azok részesednek benne, akik egyetlen valóságos lényként lebegnek „a reflektálatlan társadalomkutatás szeme előtt: a megkérdezettek”. Holott az emberek egyáltalán nem „kutatási alanyok”, lényegüket tekintve társadalmi lények, tehát „szubjektum voltuk az objektivitás függvénye, a mechanizmusoké, melyeknek engedelmeskednek, és amelyek fogalmait alkotják”. Mindez azonban nem érhető el pusztán empirikus kutatásokkal. Az összefüggés csak olyan módon ragadható meg, ha „a tényekben magukban ráeszmélünk a rajtuk túlvezető tendenciára”. Diszciplinárisan fogalmazva: pontosan „ez a filozófia feladata az empirikus kutatásban”.<sup>1123</sup>

Röviden: kölcsönös egymásrautaltság és egymásra épülés van. Mára tapasztalattá és belátássá vált, hogy „nem tisztán fokozati és tetszőlegesen áthidalható divergencia van olyan diszciplinák között, mint a társadalomelmélet, az objektív társadalmi viszonyok és intézmények analízise, valamint a szubjektív irányultságú, szorosabb értelemben vett társadalomkutatás”.<sup>1124</sup> Adorno azt javasolja, hogy ne törődjünk bele „e diszciplinák steril elválasztásába”, ám a formális egységesítést sem tartja akeptálhatónak, hiszen ez változatlanul magán hordozná „a kényszerű munkamegosztás jegyét”.<sup>1125</sup> Ehelyett induljunk ki, javasolja, a kölcsönös egymásrautaltságokból. „Szigorú felmérésekkel a társadalmi elméletek számtalan nyomós állítását lehet ellenőrizni és megcáfolni”.<sup>1126</sup> Példaként Max Scheler *Ideologie und Handeln* (1967) című munkájára hivatkozik, amelyben a szerző „az alsóbb néposztályok tipikus tudatformáit” mutatja be, döntően ilyen vizsgálatokra alapozva. „És fordítva, a social research szintén rá van utalva az elmélettel való konfrontációra és az objektív társadalmi képződmények ismeretére, hacsak nem akar irrelevanciába veszni vagy apologetikus jelszavak [...] kedvében járnak.”<sup>1127</sup>

Az empirikus társadalomkutatást ezért sem általában, sem konkrétan nem lehet *önmagában megállónak* tekinteni, különösképpen nem lehet elszigetelni a társadalomelméletektől. Merthogy „az elszigetelt social research hamissá válik, amint a totalitást [...] rejtett metafizikai előítéletként kiirtani szeretné”.<sup>1128</sup> Ez esetben ugyanis maradnak „a póre jelenségek”; ezek regisztrálásai, osztályozásai, viszonyaik megállapítása, ám

<sup>1123</sup> Adorno (1976d): i. m. 267.

<sup>1124</sup> Adorno (1976d): i. m. 268.

<sup>1125</sup> Adorno (1976d): i. m. 268.

<sup>1126</sup> Adorno (1976d): i. m. 269.

<sup>1127</sup> Adorno (1976d): i. m. 269.

<sup>1128</sup> Adorno (1976d): i. m. 269.

bárhogyan is vizsgálódunk és értelmezünk, maradunk az érzékelhető jelenségvilágon belül. Ha *módszertanilag teljesíthetetlen* feladatként illúzióknak nevezünk minden ezen túlvivő kérdést, akkor eleve elhárítjuk magunktól a társadalomra vonatkozó lényegi összefüggések megismerését. Áll ez a megállapítás a kvalitatív és kvantitatív vizsgálatokra egyaránt. „A kvantitatív társadalomtudományi módszerek célja is kvalitatív felismerések elérése, a kvantifikálás nem öncél, hanem csak a cél eszköze.”<sup>1129</sup>

A fogalmiságtól sem kell eleve tartani. „Fölösleges kérdés, hogy e lényegi összefüggések »valódiak«-e vagy pusztán fogalmi képződmények. Senkinek sem kell az idealizmus vádjától tartania, aki a fogalmat is hozzászámítja a társadalmi realitáshoz. S nemcsak a megismerő szubjektum konstitutív fogalmiságát és a dologban magában működőt”, hanem „minden létező fogalmi közvetítettségét” is. Anélkül, hogy a *Das Kapital* híres részletére hivatkozna, Adorno az árucseré és csereérték marxi értelmezésével illusztrálja mondanóját. Az írja: „a csereaktus implikálja az egymásra cserélendő javak redukcióját közös egyenértékünkre, valami elvontra”, ami tehát semmiképpen sem anyagi természetű.<sup>1130</sup> Ez a *közvetítő fogalmiság* nem egy átlagemberi elvárás megfogalmazása, és nem is „egy rendberakó tudomány rövidítő hozzátetele” a viszonyhoz, hanem annak a társadalmi állapotnak és emberi viszonyoknak a kifejeződése, amelyben a tárgyak árucseréje úgy megy végbe, hogy a cserélők csak a használati értéket érzékelik, a csereértéket nem, miközben magát a cserét a csereérték közvetíti. „Ezt a fogalmi lényegyet akár látszatnak is nevezhetnénk”,<sup>1131</sup> mégsem az, sokkal inkább a viszony immanens vonása, amely „látszat” nélkül a csere nem képes létrejönni és működni.

Túl ezen, jóllehet a csereérték tisztán gondolati, szemben a cserélendő dolgok megtapasztalt hasznossági értékével, „uralkodik az emberi szükségletek fölött [...], látszat a valóság fölött”. Sőt ez „a látszat a mindenekfölötti valóság” lesz. Természetének megmutatása és bírálata ezért is elengedhetetlen, állítja Adorno, ám ennek a kritikának „a pozitivisták tudományhoz semmi köze, amely szerint az objektív csereérték nem számít valóságnak, bizonyítsa bár szakadatlanul érvényét maga a valóság”.<sup>1132</sup> Lehet persze azt állítani, hogy ez az összefüggés – mármint a csereérték törvénye – nem valami reálisan létező és kutatással megragadható „valami”, pusztán csak fogalom, ám a társadalmi látszatokról mégiscsak elmond valami fontosat. Miközben ugyanis valóban *nem* brutális tényről van szó, ezért is az empirikus felmérés számára megközelíthetetlen, ám „semmi sem akkora hatalom, mint ez a közvetítés, amely az emberek szemében magáért való létnek hiteti el a másért való létet, és megakadályozza az embereket, hogy tudatosítsák a feltételeket, amelyek között élnek”.<sup>1133</sup>

Adorno ezen a ponton fogalmazza meg legvilágosabban a társadalomkutatás szerinte legsúlyosabb hiányosságát és a továbblépési szükségletet. Azt ugyanis, hogy az „elszigetelt kezdeményezések ellenére mindmáig nem sikerült” valami fontosat általánosan

<sup>1129</sup> Adorno (1976c): i. m. 217.

<sup>1130</sup> Adorno (1976d): i. m. 269.

<sup>1131</sup> Adorno (1976d): i. m. 270.

<sup>1132</sup> Adorno (1976d): i. m. 270.

<sup>1133</sup> Adorno (1976d): i. m. 270–271.

elfogadottá tenni. Nevezetesen, „a centrális elméleti kérdésfelvetések összekötése empirikus felmérésekkel”. Ehhez az első lépés annak tudatosítása lenne, hogy egy kutatásnak messzemenően számba kell vennie vizsgált alanyainak objektív társadalmi környezetét, létezésük kereteit és feltételeit. „A legszerényebb és egyben értelemszerűen immanens [...], az empirikus kutatás számára legplauzibilisebb követelmény lenne, hogy saját, az emberek és embercsoportok szubjektív tudatára és tudattalanjára irányuló állításaitak konfrontálják létük objektív adottságaival.”<sup>1134</sup>

Első lépés itt az lenne, hogy az adottságokra, feltételekre és keretekre vonatkozóan azt tárjuk fel, ami összefügg „a vizsgáltak szubjektív vélekedésével, érzésével és magatartásával”. Azt tehát, hogy az emberek hogyan vélekednek és reagálnak létezésük adottnak és objektívnek gondolt feltételeire. Ám az egyéni vélekedések mégoly alapos, átfogó feltárása és összegzése se mutatná meg a társadalom tényleges természetét és szerkezetét. „Egy ilyen konfrontáció nem érheti be egyedi intézmények ismeretével, hanem újfent a társadalom szerkezetére kellene visszavonatkoztatnia: a kategoriális nehézség nem tűnik el bizonyos vélemények és bizonyos feltételek összevetésével.”<sup>1135</sup> Másképpen mondva: az állampolgárok kikérdezése tapasztalataikról és létfeltételeikről azt mutatja meg, hogy mit tartanak fontosnak a társadalomnak arról az érzékelt szűk valóságáról, amiben élnek, azt azonban nem, hogy milyen maga a társadalom, milyen a szerkezete, és milyenek az általános sajátosságai. Ezek kategoriálisan tekintve két külön területet alkotnak. Ám a kutató elindulhat azon az úton, amely elvezetheti ennek a nehezen feltárható viszonynak a megismeréséhez. Ezzel minimum megnöveli saját kutatásának *súlyát* és jelentőségét.

Második lépés ezen az úton az lehet, hangsúlyozza Adorno, amikor a kutató egyrészt „a társadalmi objektivitás és ennek [...] kiterjedt tudata között” állapít meg összefüggést, másrészt ezek között áttörési pontokat keres a társadalmi valóság jobb megismerése érdekében. Ez pedig magának „az ideológiának, az ideológia genezisének és funkciójának megismerését” jelenti. Az *ideológiakutatás* jelentőségét alig lehet túlértékelni, hangsúlyozza Adorno, hiszen ez a „társadalomkutatás voltaképpeni, bár biztosan nem egyedüli célja”. Az ideológia önmagában vett, elszigetelt vizsgálata azonban csak súlytalan, sőt lényegtelen tudáshoz vezet. Az ideológiakutatás jelentőségét az adja meg, ha a létviszonyokba ágyazott módon kutatjuk, ha egyidejűleg a „homlokzatot” és annak hátterét, a homlokzatot fenntartó objektív viszonyokat is számba vesszük, és összefüggéseket próbáljuk feltárni. És ez mindig túlvisz a szubjektív érzékelésen és tudaton, de egyben, akár tévedésként is, ezek az „ideológiai tudatok” a létviszonyok fenntartását szolgálják.<sup>1136</sup>

Adorno a marxista tanok egyik klasszikus toposzával, a *munkásosztály* esetével példázza a fenti állításait. Azt írja: „Ha egy körkérdés statisztikailag meggyőző bizonyítékot hozna is fel, hogy a munkások nem tartják már munkásoknak magukat, és tagadják,

<sup>1134</sup> Adorno (1976d): i. m. 274.

<sup>1135</sup> Adorno (1976d): i. m. 274.

<sup>1136</sup> Adorno (1976d): i. m. 274.

hogy valami olyan, mint proletariátus még egyáltalán létezik, semmiképpen nem lenne bebizonyítva a proletariátus nem létezése.” Az empiria és elmélet fúziója érdekében konfrontálni szükséges „ezeket a szubjektív adatokat az objektívekkel, olyanokkal, mint a megkérdozettek helye a termelési folyamatban, társadalmi hatalmuk vagy tehetetlenségük, azzal, hogy rendelkeznek vagy nem rendelkeznek a termelés eszközeivel”.<sup>1137</sup> Egy ilyen összevetésben elég jól látszik, hogy egy dolog a szubjektív érzékelés, más dolog az objektív helyzet, de nem ez a trivialitás érdekes itt, hanem az, hogy a téves érzékelés ideológiai tudata integráns része a helyzet fenntartásának.

Nem az ideológiai-politikai küzdelmek része, hanem kifejezetten tudományos feladat azt vizsgálni, hogy „miként jönnek létre ilyen tudattartalmak”, és hogy „létezésükkel nem változott-e meg valami lényegbevágó a társadalmi objektivitásban”. Az a tudomány, amely Marx szellemében megkísérli ezt feltárni, sokat tesz a társadalom tényleges valóságának a megismeréséért, állítja Adorno. Voltak és vannak is ilyen kísérletek. „Amennyire a társadalomelmélet kritikailag viszonylagossá tette a jelenség megismerési értékét, úgy fordítva, az empirikus társadalomkutatás megóvta a mitologizálódástól a lényegi törvény fogalmát. A jelenség nem pusztán látszat, mindig a lényegé is. Változásai nem közömbösek a lényegre” nézve. Ostoba dogmatizmus, írja Adorno, elhanyagolni az emberek emberi voltát és öntudatát, „ahogyan az termelődik és újratermelődik. Ez is a társadalmi totalitás mozzanata.” Visszatérve a példánkhoz: „Ha már tényleg senki sem tudja, hogy ő munkás, az érinti a munkás fogalmának belső összetételét, még ha annak objektív meghatározottsága a termelőeszköztől való elválasztottsága révén változatlanul érvényes.”<sup>1138</sup>

Az egyéni tapasztalás genezisébe és értelmébe való betekintést vélhetően azért mellőzik az empirikus kutatók, mert egy ilyen szemléletű és igényű kutatás szükségképpen *kritikai* jellegű munka lesz, de elsődlegesen nem a megkérdozettek véleményét kritizálná, hanem azt a társadalmi berendezkedést, amely folyamatosan kitermeli s megerősíti az alacsony színvonalú tömegizlést és fogyasztást. Az uralkodó empirikus munkák eleve elvágják annak lehetőségét, hogy „tematizáljuk a tömegek viszonyát a kulturális ipar által rájuk erőltetett javaihoz”, holott vitáink és kutatásaink „tárgyának kellene lennie a tömegreakció viszonyának” ezekhez a javakhoz.<sup>1139</sup> Ezt azonban az izolált egyének mégoly alapos és módszertanilag korrekt vizsgálatával sem lehet elérni és biztosítani. Adorno szerint ugyanis gondolkodásunk és ízlésünk ki van szolgáltatva a kapitalista „tudatipar” működésének és termékeinek, s ennek feltárása nélkül nem értjük vagy félreértjük az egyéni reakciókat. A kutatásokat ezért ebbe az irányba kellene elvinni. „Túllépni az izolált tanulmányozáson ma annál sürgetőbb lenne, mert a lakosság előrehaladó kommunikációs megoldozásával tudatunk preformációja olyannyira nő, hogy alig hagy rést, amely lehetővé tenné, hogy a preformációt minden további nélkül tudatosan érzékeljük.”<sup>1140</sup> A „nagy kérdés” természetesen az, hogy ezen a szemléleti bázison miként lehet

<sup>1137</sup> Adorno (1976d): i. m. 275.

<sup>1138</sup> Adorno (1976d): i. m. 275.

<sup>1139</sup> Adorno (1976d): i. m. 263.

<sup>1140</sup> Adorno (1976d): i. m. 263–264.

megtenni ezt a túllépést, tehát hogyan lehet kialakítani olyan kutatási módszert, amely tényekkel dolgozik ugyan, de nem ragad bele az egyedi léte és megnyilatkozások pusztá összegzésébe, átlagolásába és súlyozásába. Ez azért sem könnyű feladat, hangsúlyozza Adorno, mert a társadalmi mechanizmus „a közvetítettet közvetlenné varázsolja”, amin az egyén nehezen képes átlátni.<sup>1141</sup>

### 5. A kutató és vizsgálati tárgyának viszonya

Gyakran feltett, visszatérő kérdés: hol a *helye* a kutatónak a vizsgálati tárgyában, mi a hozzá való viszonya? Gyakori és visszatérő az evidens válasz is: *rajta kívül van*, sőt a tudományosság egyik minimuma éppen az, hogy a kutató önmagából ne vetítsen bele semmit kutatása tárgyába. Ha ugyanis ezt teszi, eltorzítja annak természetét, így a megállapításai is egyoldalúak és tévesek lesznek. Egyetlen diszciplínának sem az a feladata, hogy a kutatók saját maguk természetéről beszéljenek tudomány ürügyén, hanem az, hogy feltárják vizsgálati tárgyuk szubjektumuktól elválasztott objektív tényeit és törvényeit. Különösen fontos ez a kérdés az Adorno által is képviselt kritikai társadalomtudományban, hiszen ez azt tanítja – szemben a szcientizmussal –, hogy a kutató ne elégedjen meg a tények pusztá regisztrálásával és önmagában vett értelmezésével, hanem mindezt történetileg és politikailag értékelje.

Kérdezzük meg tehát, hogy vajon helyesen jár-e el a kutató, amikor, mondjuk, „elutasítja magától az igazság vagy nem igazság kérdését egy, a társadalmi jelenséget külső megfigyelőként tekintő, vélt magasabb objektivitás nevében”.<sup>1142</sup> Adorno szerint ezek a kutatók vélhetően csak azért állítják magukról, hogy a tárgy fölé emelkedtek, mert elfogadtak egy hamis dogmát: az objektivitást. Pontosabban azt, hogy vizsgálatuk tárgya *idegen* maradt a számukra, jóllehet ez még a természetvizsgálat esetében sem lehetséges, az emberi létezés és a társadalom tanulmányozása esetében pedig különösképpen nem. Efféle elidegenedett viszony persze működhet, mégpedig „a módszer önállósulásával a tárgy rovására”, amikor is ugyanazt a módszert húzzák rá igen különböző tárgyakra. Adorno példája szerint ez történik, „ha a fejlett kapitalista országok kicsiszolódott szokásait a [...] lassacskán agyontesztelt Trobriand-szigetiek rítusaival vetjük össze”. Az „eredmény”: „a koordináta-rendszer-váltás vélt szabadsága átcsap a tárgy meghamisításába.”<sup>1143</sup> Ugyanez játszódik le, amikor összehasonlító kérdőíves vizsgálatokat végeznek különböző országok, kultúrák és népek életéről, tudakolván, mi a közös és eltérő vonás bennük. Ilyenkor a kutató tényleg *kívül* van a vizsgálati tárgyán. Nem tárgyilagosan vizsgálódik, mert az helyénvaló lenne, hanem idegenek számára a kutatásának tárgyai, amelyeket valójában az köt össze, hogy „a nagy fehér ember” és „a nagyon okos kutató” ugyanazt a módszert húzza rá a bennszülöttekre és a tudattalan átlagemberekre. Miközben

<sup>1141</sup> Adorno (1976d): i. m. 264.

<sup>1142</sup> Adorno (1976a): i. m. 306.

<sup>1143</sup> Adorno (1976a): i. m. 306.

„a módszerek nem módszertani eszményektől függenek, hanem a tárgytól”.<sup>1144</sup> Legalábbis akkor, ha kutatásunk saját tárgyával adekvát természetű.

„Azon, hogy valaki tisztán a tárgyra hagyatkozik”, bevett szokás szerint „azt kellene értenünk, hogy abba semmi tőle magából eredőt bele nem visz”. Ám ez esetben nemcsak arról lesz szó, hogy a módszer önállósul a vizsgálati tárgy rovására, hanem arról is, hogy a kutató „egyenest a regisztráló apparátussal teszi egyenlővé magát”. Innentől kezdve az igaz ismeretet a módszer maga szavatolja, már ha „előírászerűen” alkalmazzák. Talán van ilyen eset a társadalomtudományban, bár Hans-Georg Gadamer az *Igazság és módszer*-ben ezt erősen vitatja, de ha még így valamelyest használható ismerethez is jutunk, akkor is hatalmas árat fizetünk érte, s közben erénynek tüntetjük fel a korlátozottságot. Ebben a szemléletben ugyanis „a produktivitás hiányát vagy lemondást a fantáziáról tudományos étosz gyanánt tüntetik fel”. Merthogy tisztos személynek „gyakran a tudományban [...] azt tekintik, aki kész azt gondolni, amit mindenki gondol, mentes attól az úgynevezett hiúságtól, hogy valami különöset akarjon gondolni, kész tehát a fejét ráhúzni a közös kaptafára”.<sup>1145</sup>

Másrésről a társadalomtudományos objektivitás keresése közismerten az értékmentesség igényéhez kapcsolódik. Bármilyen sűrűn hangoztatják is ezt sokan, főleg a pozitívista társadalomkutatás hívei, látnunk kell, hangsúlyozza Adorno, hogy „ez az időközben dogmatizált kategória, amely a pragmatikus tudományüzemmel túlon túl is jól megfér, ma újra átgondolandó”.<sup>1146</sup> Mindenekelőtt azért, mert „a tudományos objektivitás és értékmentesség maguk is értékek”. Adorno egyetértően hivatkozik Karl Popperre, aki szerint „a tudósak nem tiltható meg az értékelés, és nem rombolható le anélkül, hogy őt emberként és tudósként is fel ne bomlasztanánk”. Csakhogy, írja Adorno, egy ilyen tilalom magára a tudományra is vonatkozik.<sup>1147</sup>

Nem az a helyzet, hogy a társadalomtudomány lényege szerint értékmentes objektív diszciplína, már amennyiben azt a tudomány normái szerint művelik, amihez aztán a kutatói szubjektivitás kapcsol értékelést. *A társadalomtudomány eleve értékelő tudomány*. „Amit utólag értéként szentesítünk, nem végzetként áll szembe vele, hanem benne rejlik.” Adorno érvelése szerint ugyanis „tárgyunk, a társadalmi megismerés tárgya, éppúgy nem valami legyen mentes, pusztán létezéssel bíró [...], ahogyan az értékek sem transzcendensen, valamely eszme-égre odaszögezve léteznek”. Lehet persze így tekinteni a normára és az értékre, de tudnunk kell, hogy „csak absztrahálással válik” ilyenné.<sup>1148</sup> Ha viszont konkrétan nézzük a dolgokat, akkor azt látjuk, hogy az emberi-társadalmi valóságot áthatják a cselekvők választásai, jövőre vonatkozó anticipálásai, valamint a kívánatosnak tartott dolgok nagyon is elérhető és konkrét realitásai. A cselekvő ember nem „fogalomnennországba” vágyik, nem égi eszmékben gondolkodik, ez nagyon értelmiségi-tudósi idea, hanem konkrétan és egyedileg követett célokban,

<sup>1144</sup> Adorno (1976a): i. m. 308.

<sup>1145</sup> Adorno (1976a): i. m. 309.

<sup>1146</sup> Adorno (1976a): i. m. 317.

<sup>1147</sup> Adorno (1976a): i. m. 318.

<sup>1148</sup> Adorno (1976a): i. m. 319.



gyakran spontán választásokban. De hosszabb-rövidebb kihatású választás mindig van, ezért érték is van.

Adorno ezt a tényt a megismeréshez is hozzákapcsolja. „Az ítéletet egy tárgyról, amelyhez bizonyosan szükséges a szubjektív spontaneitás, ugyanakkor előrajzolja maga a tárgy is, és nem merül ki szubjektíve irracionális döntésekben.” Minden ítélet és megállapítás saját tárgyára vonatkozóan egyrészt a tárgy „töredezetségét idézi föl”, másrészt „a benne rejlő teljességhez való viszonyban konstituálódik”. Vagyis bármely társadalmi létezési valóság, annak egy-egy darabja olyan teljesség, amelyet nem tudunk ugyan kimeríteni, ám a rá vonatkozó részleges tudásunk és ítéletünk ezen háttér előtt fogalmazódik meg. A részlegesség pedig választás, azaz értékesnek tartás. „Ennek értelmében az egész, a szociológia és más szaktudományok által ballasztként magukkal vonzott érték kérdés hibásan van feltéve.” Mármint olyan módon, hogy vagy értékelő szubjektivitás, vagy értékmentes objektivitás, s természetesen az utóbbi a helyes tudományos attitűd. Am „az értékmentességgel hivatkozó tudat a tárgyat éppúgy elvéti, mint az, amely valamilyen többé-kevésbé önkényesen előrendezett értékre hivatkozik”. S előttünk a jól működő gondolati csapda: „behódolunk ennek az alternatívának, s antinómiákba keveredünk.”<sup>1149</sup>

Mi a kiút az intellektuális zsákutcából? – kérdezhetjük mi is. Kívánhatjuk azt, mint a pozitívizmusvitában Popper, hangsúlyozza Adorno, hogy „a megismerés implicit értékei önreflexióban tudatosodjanak, vagyis a megismerés ne hamisítsa meg igazságtartalmát azért, hogy valamit bizonyítson”.<sup>1150</sup> Ez az igény természetesen akceptálható, hiszen arról szól, hogy ha egyszer a társadalom eleve, léte szerint magában foglal normákat és értékeléseket, akkor a leírása nem lehet „valami legyen mentes, pusztán létezással bíró” valóságleírás, csak azért, hogy a leíró személy bizonyítani tudja az objektív értékmentesség valamilyen jellegű létezését. Mint ahogyan az is elfogadható, hogy a kutató saját kutatásáról mutatja ki a benne rejlő, implicit értékeléseket. Csakhogy mindez kevés, mondja Adorno.

A tényleges kiút ugyanis az, ha a kutató *belefoglalja a szociológiába saját antinómiája tudatát*. Nem más lenne ez, mint a „lét és a legyen dichotómiája”, amely azonban „éppannyira téves, mint amennyire történelmileg kényszerű”. És ezen a ponton ismét felbukkan Adorno marxi karakterű társadalomkritikai attitűdje. Azt állítja ugyanis, hogy az egész értékprobléma „átlátszóvá csak [...] társadalomkritikában válik”. Ha pedig kritikai álláspontra helyezkedünk, akkor az absztrakt értékmentesség igénye a társadalommegismerés területén lehetetlenné válik. A szociológia és minden más társadalomtudomány, ha nem pusztán igazgatási technika akar lenni, a társadalom adekvát megismerésére törekszik. A rá vonatkozó „konceptiót azonban nem elvontan, egyenesen a vélt értékek formájában kell éles ellentétként szembehelyezni a fennállóval, hanem ennek kritikájából kell eredeztetni, a társadalom tudatából saját ellentmondásairól és azok szükségszerűségeiről”.<sup>1151</sup>

<sup>1149</sup> Adorno (1976a): i. m. 319.

<sup>1150</sup> Adorno (1976a): i. m. 319–320.

<sup>1151</sup> Adorno (1976a): i. m. 320.

Márpedig ezt a társadalmat egyebek mellett a tulajdonviszonyok antagonizmusa, nagy fokú egyenlőtlenségek, az áruviszonyok fétisztikus csalárdsága, a kapitalista tudatipar működése és a félműveltség terjesztése, az általános eldologiasodás jellemez.<sup>1152</sup> Ha pedig így fogjuk fel a társadalmat, akkor „ebből olyan magatartás következik, amely sem valamely, a szociológia alapvető értékeivel szembeni vak értékmentességbe nem kapaszkodik foggal-körömmel, sem az elvont és statikus értékdogmatizmustól nem vezetteti magát”.<sup>1153</sup> Ehelyett kutatását hozzákapcsolja a fennálló társadalom kritikájához; a művészetek, az irodalom értelmezésében is.

<sup>1152</sup> Lásd Theodor W. Adorno: A félműveltség elmélete. Ford. Novák Zsolt – Erdélyi Ágnes. In Wessely Anna (szerk.): *A kultúra szociológiája*. Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium, 2003. 96–113.

<sup>1153</sup> Adorno (1976a): i. m. 320.

## XVI. fejezet

### Theodor Adorno: A társadalom és az irodalom kapcsolata

#### 1. Társadalom az irodalomban

Pontosan tudható, hogy *eleve gyanús az a személy, aki irodalom és történelem, líra és társadalom kapcsolatáról kíván írni és beszélni* – kezdi Adorno az egyik híres előadását. Azt fogják gondolni róla, hogy a hegeli „formális értelem” jegyében fog eljárni, azaz az illető „amennyiben valami egészet tekint át, annak az egyedinek a létezése felett áll, amelyről beszél, vagyis azt egyáltalán nem látja, csupán címkét ragaszt rá”. Líra esetében különösen kínos lehet egy ilyen eljárás. „Hiszen itt a legfinomabb, legtörékenyebb dolog letapogatásáról van szó, s ennek összebékítéséről azzal a mechanizmussal, amelytől a – legalábbis hagyományos értelemben vett – lírai eszmény érintetlen kíván maradni.” Hiszen „a művészi kifejezés e szférájának lényege éppen az, hogy a társadalmasodás hatalmát nem ismeri el”. Márpedig egy ilyen igény a lírát „azzal fenyegeti, hogy éppen ellentétévé teszi, aminek ő maga tudja magát”.<sup>1154</sup>

Ez jogos gyanú; a kísérlet, már ha így és erről szólna, valóban elutasításra érdemes. Ezért aztán „a gyanút nyilvánvalóan csak akkor lehet eloszlatni, ha a költői alkotásokat nem szociológiai tézisek demonstrációjává tesszük, [...] és ha a társadalomra való vonatkoztatásuk valamely saját lényegi vonásuk, minőségük alapjára világít rá”. Ha így teszünk, eljárásunk nem emel a műalkotások fölé, és nem is távolít el tőlük, ellenkezőleg, közelebb jutunk hozzájuk, és mélyebben fogjuk érteni őket. Mindenekelőtt azt kell látnunk, hogy a lírai alkotások *általános tartalmat* (is) hordoznak és kifejeznek. Nem biztos, hogy ezzel mindenki egyetért, sőt sokan kifejezetten a költemények s a művészi alkotások egyedi vonásait szeretik hangsúlyozni. Adorno viszont arra mutat rá, hogy „egy költemény tartalma nem csupán az egyéni indulatok és tapasztalatok kifejezése; ezek csak akkor válnak művészié, ha éppen specifikus esztétikai megformáltságuk révén részesülnek az általánosból”.<sup>1155</sup> Ez azonban még csak a kiindulópont: minden azon fordul meg, hogy mit értünk általános, társadalmi tartalom.

A művészi általános, a költemények által kifejezett társadalmi tartalom nem közvetlenül azonos mindenki közös véleményével, és nem is olyasmi, amit mindenki át is él. De nem is „pusztán annak a kommunikálása, aminek a kommunikálására a többiek nem képesek”. A művészi tartalom társadalmi általánossága nem a közvélemény általánossága, s nem is valamiféle mindenki által tudott-érezett, de ki nem mondott dolgok kifejezése. A lírai költeményt, bár mindig egyedi alkotás, az emeli általánossá, hogy „olyasvalamit

<sup>1154</sup> Theodor W. Adorno: Előadások a líráról és a társadalomról. Ford. Hegyessy Mária. In Theodor W. Adorno: *A művészet és a művészetek. Irodalmi és zenei tanulmányok*. Budapest, Helikon, 1998. 48.

<sup>1155</sup> Adorno (1998): i. m. 48.

jelenít meg, ami még el nem torzult, ami még meg nem ragadott, még nincs besorolva. Így szellemileg megelőlegez valamit abból az állapotból, amelyben a hamis általános vagy a mélyen partikuláris már nem bénítja meg többé a másik oldalt, az emberit.” Lehet ezt úgy mondani: a műalkotás általánossága tevékenységként felfogva nem más, mint az *emberben rejlő lehetőségek felmutatása*, szemben akár a körülmények szorító béklyójával és egyedi kényszereivel; éppen ez a törekvés teszi a művet autentikus alkotássá. Ezt az általánosságot persze el is lehet véteni: ugyanis „a líra egyénítő elve nem garantálja az [...] autentikus alkotás létrejöttét. Nem áll hatalmában megakadályozni, hogy a költemény megragadjon a pusztán különálló egzisztencia véletlenszerűségében.”<sup>1156</sup> A művészi általános ellentette ezért nem az egyedi, hanem az esetleges.

És ha egy költemény megszólít bárkit is, akkor általánossága okán teszi ezt, ami „lényegileg társadalmi jellegű. Csak az érti, mit mond a vers, aki annak magányosságában meghallja az emberiség hangját.” Bármennyire egyedi alkotás is egy költemény vagy bármely autentikus művészi alkotás, abban megjelenhet „az emberiség hangja”, mégpedig a mi legjobb lehetőségeink; vágyaink a szépre, a jóra, az igazra. A lehetőség felmutatásában manifesztálódó általánosság azonban nem absztrakt fogalmi művelet révén áll elő, és nem is valamiféle elvékonyított valóságalem egyetemes előfordulásának a felmutatása; „általános érvényűsége egyénítő erejéből táplálkozik”, ez adja specifikumát. De ha másmilyen általános is, mint amit a természettudomány tanít, és amit a mindennapi naiv realizmus hisz erről, ez akkor is általános vonás. És ha ezt képesek vagyunk így látni, akkor a műalkotásról való gondolkodásnak „jogában áll konkrétan rákérdezni a társadalmi tartalomra, és rá is kell kérdeznie; nem elég, ha belenyugszik abba, hogy homályosan érzékel valami általánost és átfogó jellegűt”<sup>1157</sup>

A művészi „társadalmi általánosról” való illetően gondolkodás „nem művészettől idegen, külsődleges reflexió”. Vélhetően maguk a művészek is hasonlóképpen gondolkodnak saját munkájukról, efféle célokat tűznek ki maguk elé alkotás közben, de maga a „művészi anyag” is terel bennünket ilyen értelmezés felé. Az irodalmi alkotások anyaga és hordozója ugyanis a szó, a mondat, a szöveg, vagyis a *nyelv*. Ennek fogalmi pedig „nem merülnek ki a pusztá szemléletben”. Vagyis annak számbavételében, amit empirikus létezőként megtapasztalunk magunk körül, illetve ilyennek gondolunk el. Ezért aztán „ha egyszer már a vers játékba hozta a gondolatot, az nem hagyja magát a vers parancsára feltartóztatni”<sup>1158</sup> Ezt a meglódulást csak a „földhözragadt” elmék képesek értelmetlen s felesleges fantáziálásnak látni, de tudható, hogy ennek művészi és egyben társadalmi általánossága van: emberi lehetőségeink fel- és megmutatása.

De a társadalmi valóság más módon is jelen van a műalkotásokban. Elégge elfogadott, sőt tanított hozzáállás az, amely a szerzői biográfiából és a mű születésének történeti-társadalmi körülményeiből próbálja megérteni a költeményeket és más irodalmi alkotásokat, mert ezek állítólag „benne vannak” a műalkotásokban. Adorno azonban

<sup>1156</sup> Adorno (1998): i. m. 49.

<sup>1157</sup> Adorno (1998): i. m. 49.

<sup>1158</sup> Adorno (1998): i. m. 49.

azt gondolja, hogy „a költészet – s ezzel együtt minden műalkotás – társadalmi értelmezésének nem szabad közvetlenül a művek, netán a szerzők úgynevezett társadalmi helyzetére vagy társadalmi érdekeltségére irányulnia”.<sup>1159</sup> A társadalom más módon van jelen a műalkotásokban, akár tartalmilag is. Itt abból kell kiindulni, hogy a társadalom *összetett* valóság, amelyben egymással *ellentétes* és egyben összetartozó alkotóelemek fordulnak elő. A műalkotás ennek a kifejeződése, de nem a maga közvetlenségében. Az autentikus műalkotásban Adorno szerint a társadalom *önellentmondásos egysége* közvetített módon jelenik meg.

Ezért is, írja Adorno, „a társadalmi fogalmakat nem szabad kívülről ráhúzni az alkotásokra, hanem azoknak pontos szemléletéből kell meríteni”. Ennél konkrétan: „semmi olyasmi, ami nincs benne a műben, annak saját belső felépítésében, nem legitimálja a döntést arról, mi tükröződik a versben, magában a költött dologban. Ennek meghatározásához természetesen tudásra van szükség, egyrészt a műalkotások belső világának, másrészt a külső társadalomnak az ismeretére.” De még ez is kevés, hogy helyesen értelmezzük egy-egy lírai alkotás és társadalmi környezete viszonyát, és jól értsük a mű általánosságát. Merthogy „ez a tudás csak akkor kötelező érvényű, ha teljesen átadja magát a dolognak és ebben újra felismeri önmagát.” A kérdés az, hogy „mennyiben szolgálja ki a műalkotás a társadalmat, és mennyiben haladja meg azt”.<sup>1160</sup> Ha így közelítünk a műalkotásokhoz, akkor ezek *immanens* értelmezését fogjuk adni.

Nem könnyű feladat ez az irodalomelmélet és a kritika számára. „Kiváltképp az ideológia manapság elviselhetetlenségig tágított fogalmával szemben ajánlatos az óvatosság.”<sup>1161</sup> A politikai ideológia természetesen nem igazság, hanem hamis tudat; tévedés vagy manipuláció. Ha egy műalkotást áthat az ideológia, akkor az a mű garantáltan hamis és sikerületlen, mert egyoldalú. Ám könnyű a jelentős alkotásokra is ráfogni, hogy ők is csak pusztán ideológiák. Nem direkt hatalomigazoló alkotások, hanem „a reális lét nagy ellentmondásainak tendenciális kibékítései”, ami azonban „nemcsak a műalkotás saját igazságtartalmaival szemben igazságtalan dolog, hanem magát az ideológia fogalmát is meghamisítja”. Az ideológiakritika elég világosan jelzi tárgya természetét: „az ideológiafogalom nem azt állítja, hogy minden szellem csak arra lenne jó, hogy partikuláris érdeket általánosként tüntessenek föl.” Ha ezt teszi, akkor maga is része lesz az ideológiai küzdelmeknek. A tudományos igényű ideológiakritika viszont kettős feladatot igyekszik végrehajtani: „a hamis szellemet akarja leleplezni és egyúttal megérteni saját szükségszerűségében.” A műalkotások nagysága viszont abban áll, hogy „hagyják szóhoz jutni azt, amit az ideológia elrejt. Ha ez sikerült, akár akarják, akár nem, túlmutatnak a hamis tudaton.”<sup>1162</sup>

„Érteni vélem – írja Adorno – azoknak a művészeknek és kritikusoknak a véleményét, akik úgy érzik, hogy a líra olyasvalami, ami ellentétes a társadalommal, s teljességgel

<sup>1159</sup> Adorno (1998): i. m. 49.

<sup>1160</sup> Adorno (1998): i. m. 49.

<sup>1161</sup> Adorno (1998): i. m. 49.

<sup>1162</sup> Adorno (1998): i. m. 50.

individuális.” Ebből kiindulva aztán „ragaszkodnak ahhoz [...], hogy a tárgyi súlyától megkönnyebbült költői kifejezés egy olyan élet képét idézze fel, amely mentes az ural-  
kodó gyakorlattól, a hasznosság kényszerétől, a pusztá önfenntartás nyomásától”. Adorno  
azonban arra figyelmezteti e vélemény híveit, hogy „a szüzi, a tiszta szó követelménye  
maga is társadalmi”.<sup>1163</sup> Kérdés persze, hogy vajon miként az.

Adorno ezen a ponton, összhangban a marxista gondolkodással, súlyos kritikát fogal-  
maz meg saját társadalmáról, a tőkés társadalmi berendezkedésről, amelynek egyik  
művészi kifejeződése az egyedi és szüzi szó utáni vágy. Ez a társadalom ugyanis sze-  
rinte olyan, amelyet „minden egyén ellenségesnek, idegennek, hidegnek, nyomasztónak  
tapasztal, és amely az alkotásra negatív értelemben nyomja rá a bélyegét”. Ám „minél  
nagyobb a nyomás, annál nagyobb ellenállást tanúsít vele szemben a mű, mivel nem  
hajol meg semmi heteronóm előtt, s mindig saját mindenkori törvényei szerint építke-  
zik”. Ennek következtében „távolsága a pusztá létezésétől mindannak a mértékévé válik,  
ami abban rossz és hamis”. Tükrözi tehát a társadalmat, de nem direkt módon és nem is  
leleplező tartalmi révén, hanem attitűdjével és vágyaival, azaz közvetetten. „A költői  
szellem a dolgok túlerejétől való irtózással reagál a világ eldologiasodására, az áruknak  
az emberek feletti uralmára, ami az újkor kezdete óta egyre terjed, az ipari forradalom  
óta pedig az életet eluraló hatalommá fejlődött.”<sup>1164</sup>

Ám „még a társadalmi nyomással szembeni ellenállás sem teljesen individuális”.  
Ugyanis az egyéni spontaneitásokon keresztül az alkotóban olyan objektív erők műkö-  
dnek, amelyek „a nyomasztó és elnyomó társadalmi helyzetet önmagán túlra hajtják, egy  
emberhez méltó állapotig”. Ez nem egy „konok individualitás” megnyilvánulása, hanem  
egyben valami társadalmi jellegű és „társadalmilag motivált”<sup>1165</sup> valóság, amely éppen  
ezáltal képes jelen lenni és hatni egy közösségben.

„Ennek a közege azonban a nyelv.” Mégpedig azért, hangsúlyozza Adorno, mert  
a nyelv, az irodalmi alkotásokhoz hasonlóan, *kettős* jellegű. „Alakzataival teljesen haso-  
nul a szubjektív impulzusokhoz, olyannyira, hogy kis híján azt gondolhatnánk, eleve  
ő hozta létre azokat. Másfelől viszont mégis a fogalmak közege marad, az, ami bizto-  
sítja az elengedhetetlen kapcsolatot az általánossal és a társadalommal.” A jelentős lírai  
alkotások ezért is éppen azok, amelyeken nem is látszanak társadalmi anyaguk nyomai,  
hanem erőteljesen a szubjektum hangján szólalnak meg, természetesen nyelvi formában,  
s el egészen addig, „amíg a nyelv maga nem válik hangzóvá”. A költemény ezért akkor  
leginkább társadalmi jellegű, amikor éppenséggel „nem annak szája íze szerint beszél,  
amikor semmit sem közöl, hanem ahol a szubjektum, akinek sikerül magát kifejezni,  
magával a nyelvvel kerül összhangba, s azzal, ahová az önmagát szeretné eljuttatni”.<sup>1166</sup>

A nyelvi közege sokkal nagyobb súlyú, mint hogy ez pusztán stilisztikai eszköz lenne:  
világosan utal „az egyén és a társadalom viszonyára. Nem pusztán arról van szó, hogy

<sup>1163</sup> Adorno (1998): i. m. 50.

<sup>1164</sup> Adorno (1998): i. m. 50.

<sup>1165</sup> Adorno (1998): i. m. 53.

<sup>1166</sup> Adorno (1998): i. m. 53.



az egyén társadalmilag közvetített, hogy az egyén tartalmai mindig társadalmiak is. Éppen fordítva: a társadalom csak az egyének révén alakul ki és él egyáltalán.” Ezt a lírai alkotások tökéletesen kifejezik. „A lírai költeményben a szubjektum a nyelvvel azonosulva éppúgy tagadja pusztán monadologikus szembenállását a társadalommal, mint azt, hogy csakis a társadalmasodott társadalmon belül működik.”<sup>1167</sup>

## 2. A művészet metaszintű valóságának megértése

Adorno *Estztétikai elméletének* kidolgozásán munkálkodva az 1967/1968-as tanévben tizenöt előadást tartott a frankfurti egyetemen a művészet megismerésének kérdéseiről. Az előadás-sorozatot október 24-én azzal kezdi, hogy jelzi, ő valójában azt a kérdést akarja megvizsgálni: „mit jelent a művészet megértése.”<sup>1168</sup> Magának a megértés kategóriának az általános használhatóságával kapcsolatban vannak ugyan kifogásai, ezzel együtt is munkásságában, írja Weiss János, „a megértés az univerzális esztétika központi fogalmává lép elő”. Ezzel együtt differenciálja a kategóriát. Weiss meglátása szerint Adorno a megértésnek két modelljét dolgozta ki: egy *metaszintű* megértést, amelynek a középpontjában az érthetlenséggel való küzdelem áll, és egy *élményközpontú* megértést, amelynek tengelyében az esztétikai igazság áll.<sup>1169</sup> Adorno szerint ezek együtt adják ki a művészi alkotások tényleges megismerésének a lehetőségét. Ebben a fejezetpontban a metaszintű, a következőben az élményközpontú megismerést fogjuk vizsgálni.

A *metaszintű megértés* bevezetésére Adornónak volt egy specifikus egyedi motívációja. Arra az egyszerű kérdésre szeretett volna választ találni – amivel egyébként az általános hermeneutika nem is foglalkozik –, hogy *miként értjük meg az eleve érthetetlen dolgokat*. Ezt az oximoront szerinte nem lehet úgy feloldani, hogy egy „belelátott” észszerűséggel azonosítjuk az érthetetlen és észszerűtlen dolgokat. A probléma Adorno számára az *abszurd* regény és dráma értelmezése kapcsán merült fel, ez volt az a specifikus motíváció, amely a teória kidolgozására ösztönözte. Nem akart ugyanis ezek értelmezéséről lemondani, miközben ezek immanens vonása az abszurditás, amely megismerésként a teljes idegenséget és felfoghatatlant involválja. Ezért is itt nem az a feladat, hogy az értelmező személy „az érthetlenség mozzanatát a kortárs műalkotásokból eliminálja, vagyis a műveket úgy interpretálja, hogy [...] a műalkotásokkal szembeni idegenség végül teljesen eltűnjék. Mert éppen ez az idegenség maga alkotja e műalkotások tartalmának jó részét.” Vagyis az értelmezés szempontjából „az abszurd nem jelent mást, mint hogy a műalkotások olyan karakterűek, hogy a megértés megszokott és begyakorolt formáinak ellenállnak”. Adorno számára ezek a művek teszik világossá,

<sup>1167</sup> Adorno (1998): i. m. 54.

<sup>1168</sup> Theodor W. Adorno: *Estztétikai előadások*. Ford. Weiss János. *Magyar Filozófiai Szemle*, 53. (2009), 1–2. 280.

<sup>1169</sup> Weiss János: A „megértés” általános elmélete Adornónál. In Weiss János: *Metafizika és esztétika. Tanulmányok Adorno hagyatékáról*. Budapest, Áron, 2002. 125.

hogy „az érthetőség ma radiális értelemben problematikussá vált”.<sup>1170</sup> A megoldás érdekében új, metaszinten működő megértésfogalom bevezetésével kísérletezik, aminek szerinte kétféle módja vagy mintája lehetséges: az egyiket *felemelkedő* megismerésnek, a másikat *reprodukciónak* nevezi.

A metaszintű megértés felemelkedő mintája szerinte annak felel meg, amikor egy zeneszerző megzenésít egy verset. Ez esetben ugyanis számára a versben nem minden világos, de valamilyen eredeti, nem konvencionális értelemben mégis érti a verset. „Schönberg – a *Blau Reiter*ben – azt mondta a szövegről, hogy a költemény kezdő sorától hagyja magát vezetni, és aztán mintegy vakon követi a költemény további menetét, anélkül, hogy a racionális mozzanatokat egyáltalán számba venné.” Ezért is mondhatjuk, hogy „a műalkotások objektív megérthetősége egészen biztosan nem az, aminek a konvenció tartja”.<sup>1171</sup>

Elsősorban „messzemenően független az agyagi-tárgyi megértéstől”, amely megismerési sík „racionális és tárgyias”, merthogy alkalmazója ragaszkodik ahhoz, ami „oda van írva”. Tipikus képviselője a nyárspolgár, „aki egy mű esetén azt mondja, hogy »én ezt nem értem«, mivel bajban van már az olvasott szavak és mondatok elsődleges jelentésével is, az pedig fel sem merül a számára, hogy még ez előtt vagy ezen túl is mondhat valamit a szöveg. És pontosan ez a „valami” a *metaszintű jelentés*, ennek felfogása pedig a metaszintű értelmezés. „Ez a megértés a műalkotás racionális vagy tárgyi síkja előtt helyezkedik el, és úgy tűnik, minden tapasztalati síkhoz hozzátartozik az, amihez a tárgyiasságból kiinduló tapasztalatnak fel kell emelkednie.” A „felemelkedés” azonban nem misztikus aktus, hanem az értelmező személy részesülése az alkotásból, ugyanis az ember az alkotás befogadása során „a vele szembeálló mozzanatokat beemeli magába”.<sup>1172</sup> Mintegy azonosul a verssel, és hagyja magát vezetni általa, mint Schönberg, amikor verset zenésít meg.

A metafizikai megértés másik mintája a reprodukció vagy *interpretáció*, amely akkor áll elő, amikor például a festőnövendékek lemásolnak egy képet, egy színész elszaval egy verset vagy egy zenész előad egy zeneművet. Ez esetben világos, hogy egyrészt az interpretálónak érteni kell az alkotást, de egyben történik még valami más is: merthogy „interpretálni annyit jelent, mint értelmezni, értelmezni pedig annyit jelent, hogy megérteni”.<sup>1173</sup> Látszólag tehát önmagára záródó tökéletes megértésről van szó, de nem ez a helyzet. Az „előadó ugyan nem ért *mindent* a műből, ennek ellenére értenie és követnie kell a mű belső mozgástörvényeit. A mozgástörvények kidolgozása pedig mindenképp előtt az összefüggések kidolgozását jelenti.”<sup>1174</sup>

Ugyanis minden mű valamilyen értelemben egésznek, totalitásnak tekinthető, amelynek részletei, ezek összefüggései a mű-egész felől értelmezhetők és érthetők meg. Én úgy mondanám, hogy kontextuálisan: egyrészt a művet körbevevő társadalom, másrészt

<sup>1170</sup> Adorno (2009): i. m. 280.

<sup>1171</sup> Adorno (2009): i. m. 281.

<sup>1172</sup> Adorno (2009): i. m. 281.

<sup>1173</sup> Adorno (2009): i. m. 282.

<sup>1174</sup> Weiss (2002): i. m. 126.

a mű-egész kontextusa felől. Ez a kettős egész azonban sohasem adott közvetlenül, ez az alkotórészeket strukturáló összefüggések és mozgások felől érthető csak meg. A megfelelően reprodukáló, interpretáló ember ezeket próbálja követni és felmutatni az újraalkotás során. A szavaló színész nem szavakat és mondatokat „mond fel”, hanem egy verset mond el, mégpedig úgy, *ahogyan ő azt érti*, és ennek részeként formálja meg az egyes mondatokat, amelyek egyben utalnak a vers-egészre és a történeti-társadalmi környezetre is. Szó sincs tehát ismétlésről, az alkotói képzelet pontos leutánzásáról. Ha így lenne, nem lennének még akceptálható különbségek sem az interpretációkban, csak igaz és téves értelmezések.

Ennek megfelelően „a metasztintű megértés lényege a két minta alapján az utánzásban, a művel való együtt-haladásban áll”.<sup>1175</sup> Ennek során a művet ismerni akaró ember nem egyszerűen leképezi a művet, tehát nem „tükört tart a tükörképnek”, hanem *belehelyezkedik* a műbe, és követi annak mozgását, mármint létrehozásának alkotói folyamatát. „Ha komolyan megpróbáljuk körülírni, hogy mit jelent a műalkotások megértése, akkor erre talán az *együtt-haladás* fogalma a legalkalmasabb: egy műalkotást bizonyos értelemben »követnünk« kell, és ily módon bizonyos értelemben újra létre kell hoznunk.”<sup>1176</sup> Ez a folyamat eltérő státussal bíró két „alkotó” találkozása a mű kapcsán, amelynek során a „másodlagos alkotó” sok mindent megért abból, bár nem mindent, amit a „tárgyi-rationális” igényű megismerés nem képes elérni.

Ennek az utánzó együtt-haladásnak a közismert neve a *mimézis*, amelynek értelmezései „egészen Arisztotelészig mennek vissza”. Adorno azonban igyekszik ennek a régi kategóriának új értelmet adni. Azt írja: „a szokványos utánzáselméletekkel szemben [...] a műalkotások olyan utánzatok, amelyek tulajdonképpen önmagukat utánozzák.”<sup>1177</sup> A rejtélyesnek tűnő és sokat vitatott „mimézis” kifejezés leginkább azt jelenti, hogy egyrészt a mű nem a valóságot képezi le, hanem saját törvényei szerint szól valahogy a valóságról, másrészt az értelmező se egyszerűen csak valamilyen racionális képet alkot magának a műről, hanem „bele tud helyezkedni a műbe és követi annak mozgástörvényeit”.<sup>1178</sup> A mimézis nem tükröző tudati képalkotás, hanem a művel való együtt-haladás. Mert egyrészt a mű megértése szorosan hozzátartozik magához műhöz, állítja Adorno hasonló módon ahhoz, ahogyan az olvasáselméletek is vélekedtek erről, másrészt a műben művészi tapasztalat van, amit az értelmezőnek be kell fogadnia, hogy valamennyire is értse a művet.

A művészi tapasztalat emfatikus (érzelmileg hangsúlyos) fogalom Adorno számára, merthogy szerinte mind az alkotás létrehozásában, mind annak megértésében az „átélt élet” kulcsszerepet játszik. Ugyanis egy művész életútja és társadalmi környezete nem determinálja a művet, de a konkrét alkotás absztrakt fogalmakból sem vezethető le, legyenek ezek filozófiai vagy esztétikai kategóriák. A művészt – mint minden más

<sup>1175</sup> Weiss (2002): i. m. 126.

<sup>1176</sup> Adorno (2009): i. m. 282.

<sup>1177</sup> Adorno (2009): i. m. 283.

<sup>1178</sup> Weiss (2002): i. m. 126.

embert – közvetlenül vagy közvetetten az átélt élet motiválja bármire is, az, ahogyan ennek valamilyen jelentést ad, s ezt transzformálja műalkotássá. Ha ezt kikapcsoljuk a művészet és a műalkotás értelmezéséből, akkor talán a legfontosabb mozzanatot mellőzzük. A metasztintú megértés éppen erre a bekapcsolásra irányul: próbáljuk valahogy inkorporálni (bevonni) az értelmezésbe az alkotó művé formált élettapasztalatát, javasolja Adorno, amire talán az alkotóval való „együtt-haladás” a legalkalmasabb attitűd.

Csakhogy a tapasztalat megértése komoly nehézséggel jár, és még komolyabbak az ebből adódó következmények. Mindenekelőtt azt érdemes tudnunk, hogy a tapasztalat mindig egyéni jellegű, amit nem lehet néhány általános fogalommal lefedni, legfeljebb némiképp megközelíteni. Még nehezebb az ebből következő *motivációk* feltárása, jóllehet igen kitarthatóan kutatjuk ezeket, alapvetően az emberek kezelése és irányíthatósága, valamint saját érvényes cselekedeteink érdekében. Ezért is az a mód, ahogy mások összetett tapasztalatához egyáltalán közel kerülhetünk, nem egzakt vizsgálat, hanem *empatikus együtt-haladás* eredménye, tanítja Adorno. Ugyanis mi, emberek képesek vagyunk „kilépni önmagunkból”, túllátni szobánk ajtaján és házunk kerítésén. El tudunk képzelni más életeteket, más gondolkodásmódot, más szokást és más érzelmeket. Nem könnyű ezt megtenni, de képesek vagyunk erre, és meg is tesszük, nem is kevesen. Ehhez nincs szükség arra, hogy „belebújjunk” a másik ember pszichikumába, mint például Dilthey tanította, azért hogy mindazt pontosan átéljük, amit ő átélt, de ha nem közömbösen vagy elutasítóan, hanem együtt-érzően képesek vagyunk vele együtt haladni s gondolkodni egy-egy cselekvéssoron, egy-egy magatartás kiformalódásában, akkor talán bárki másnál közelebb kerülünk a tapasztalataihoz.

Csakhogy ez a megértési mód „kellemetlen” következménnyel is jár. Az érthetőség és érthetetlenség nem egymás mellett van, hanem együtt haladva áthatja egymást, mégpedig a lehetőleg mindent jól érteni tárgyi-rationális ideával szembemelve „*az érthetőségtől halad az érthetetlenség felé*”.<sup>1179</sup> Ez a meghökkentő tétel természetesen nem azt jelenti, hogy minél többet foglalkozunk egy művel, annál kevesebbet tudunk róla, és egyre butábbak leszünk. Mindenekelőtt azt jelenti, hogy minden valóságra vonatkozó reflexió, legyen ez művészi vagy tudományos, nem nélkülözi a *negáció* valamilyen mozzanatát. Nem egyszerűen csak azért, mert elvileg nem szólhat mindenről, tehát a negációt mint mellőzést kellene felfognunk, hanem úgy, hogy *maga a pozitív tudás foglalja magába a negációt, vagyis az érthető az érthetetlent*.

Az érthetetlen dolgokat természetesen nem tudja átvilágítani az érthető, hiszen azért érthetetlen, de az ember képes *érezkelni* ennek jelenlétét az érthetőség határán vagy horizontján. Ám azt is megtapasztaljuk, hogy folyamatosan bővül az érthetőség területe, hogy az érthetetlenség határai egyre távolabb kerülnek tőlünk, amiből könnyen jutunk arra a megnyugtató, ám téves következtetésre, hogy egyszer majd elérjük a *teljes* érthetőséget. Ez azonban a szivárvány elérésének vágya, mert a közelítés aszimptotikus: közeledhetünk hozzá, legalábbis lehet ez a benyomásunk, de sohasem érjük el, ahogyan az égen ragyogó látványt sem; folyamatosan távolodik tőlünk. A társadalmi valóság és az emberi

<sup>1179</sup> Weiss (2002): i. m. 127. (*Kiemelés – Sz. M.*)

lét jól érzékelhetően ellenáll az efféle teljes birtokbavételnek. Adorno írja önreflexív megjegyzésként, hogy Samuel Becket *A játszma vége* című művéről adott interpretációja elfogadható ugyan, de nem tart igényt arra, hogy valamiféle kulcsot nyújtson hozzá, vagyis megmutassa az értelmetlenségen áttörő és átütő értelmet. Hangsúlyozza, hogy ez nem a misztikum vagy az ezotéria előtti kaput nyitás, hanem annak tudomásulvétele, hogy az ember és közössége nem változtatható tárgyi természetű dologgá, amelynek az érzékelt tulajdonságai egyben ki is merítik őt.

### 3. Az élmény és az elmélet megismerési értéke

A művészi tapasztalat megismerési ekvivalense az esztétikai élmény. A műalkotások értelmezése során ugyanis nem csak azt tanulhatjuk meg, hogy egy műalkotás azt is megmutatja, amiről nem beszél, merthogy létének van egy metaszintje is, ami mindig magába foglal egy „tárgyi-rationális” módon nem megértett részt is. Ez azonban nem azt jelenti, hogy a művészi alkotások befogadása nélkülözi az igazságot, de még csak azt sem, hogy részigazságokat ismerünk meg, amelyek előrehaladva vagy összeadva kiadják a teljes igazságot. Adorno arra mutat rá, hogy a műalkotások megismerése nem mennyiségi, hanem minőségi kérdés, aminek kulminációs pontja az igazságtartalom, és amit ő az *igaz boldogsággal* azonosít.

Az élmény nem ismeretlen kategória az esztétikai tanokban. Csakhogy ezt többnyire a *szubjektív* tetszés vagy nem tetszés dimenziójában értelmezik, így aztán az esztétikai élményt megfosztják az objektív és általános igazságnak még a lehetőségétől is. Ezzel szemben Adorno azzal indítja a tárgyra vonatkozó eszme-futtatását, hogy „vitatom az úgynevezett szubjektív művészi élmény igényét”, hogy „nem tartható a szubjektív élményből való kiindulás”, hiszen ilyen premissza nyomán a műalkotás értelmezése elveszíti igazságigényét. Nem vagyunk azonban könnyű helyzetben, ha új megközelítések keresünk az esztétikai igazság számára, panaszkodik Adorno, hiszen „a helyes vagy helytelen fogalmát egy olyan szférába kell bevezetni, amely a mindenkori egyes felségterületéhez tartozik”<sup>1180</sup>

Először is azt kell látnunk, hogy „a művészethez nemcsak egyfajta adekvát viszony létezik, hanem ez a viszony maga is [...] lehet igaz vagy hamis”. Tétélezzük fel, hogy valamely műalkotás élményt és élvezetet (vagy ahogyan Adorno nevezi: boldogságérzést) vált ki valakiben. Miközben az élmény tényét nem vitathatjuk el senkitől, ám azt sem lehet elvitatni senkitől, hogy rákérdezzen mások élményének a természetére, vagy akár önreflexióra biztassa magát saját élményét illetően. S ez esetben kiderül, hogy „van valami, amit igaz vagy hamis boldogságnak nevezhetünk”<sup>1181</sup>

Másodsorban a *hamis boldogságnak* vagy hamis élménynek Adorno három módját említi meg. Az egyik a *pótkielégülés*, amit az emberek „a kultúraipar kalkulált

<sup>1180</sup> Adorno (2009): i. m. 286.

<sup>1181</sup> Adorno (2009): i. m. 286.

és konfekcionált áruival szemben” éreznek.<sup>1182</sup> Merthogy azok „a tartalmak, amelyek ezt a boldogságot lánggra lobbantják, nem igazak”.<sup>1183</sup> A másik módot a *tudálékosságnak* lehetne nevezni. Ha például valaki nagyon alaposan ismer egy művet, hajlamos arra, hogy eltekintsen az éppen megismert részlettől, és tudatát megfeszítve csak az egésze vagy az eljövendő részletekre figyel. Ilyen esetekben „nem tudunk beleszeretni egy szép kép részleteibe”, vagy „valaki, aki egy zenemű első tételét hallgatja [...], arra figyel, hogy a második tétel dallamát évezni tudja” majd.<sup>1184</sup> A harmadik mód neve *konok élvezet*. „Egy önmagában ártatlan boldogság hamis boldogsággá válhat, ha megkeményedik, ha az emberek megmerevednek vele szemben”, ha tehát öncélúan ragaszkodnak hozzá.<sup>1185</sup>

Harmadsorban, mindezen hamis boldogságok hátterében nem az élmény egyedisége áll, hanem az élménybe való *bezárkózás*, aminek híve elutasít minden erre vonatkozó reflexiót. Mint mondják is: valami vagy tetszik, vagy nem tetszik, és kész. „Én, írja Adorno, sokat gúnyolódtam már az »I like it« kliséen, amellyel az emberek általában szeretik befejezni az esztétikai vitákat”, és amely attitűd a hamis boldogság „végszáva” szokott lenni.<sup>1186</sup>

Az igaz esztétikai élmény vagy boldogság nem a kultúripar egyentermékeinek élvezete, nem a tudományból levezetett műismeret alkalmazása, és nem is az egyszer átélt élmény mindenben való megelégsi igyekezete. Az esztétikai boldogság olyan erő, „amely az elfogulatlan embert hatalmába kerítheti, és ami közvetlenül egyáltalán nem valami örömteliség, ami lerohanhatná az embert, de mégis akkor válik boldogsággá, amikor az ember ebben megérzi annak erejét, ami túlmutat [...] a pusztán individualizáltság véletlenszerűségén. Az ilyen boldogság abban áll, hogy a szellemi tartalom ebben a pillanatban megtapasztalja a maga érzéki sűrítettségét, és ehhez alkalmazkodni is tud.”<sup>1187</sup> Olyan boldogság ez, amit „a megrázkódtatás pillanatai közvetítenek a számunkra”, és amely nagyban függ „a szenzuális tetszéstől”.<sup>1188</sup> Nem szimpla élvezkedés tehát, hangsúlyozza Adorno, mert „ezt a boldogságérzést mindig egy tagadhatatlan levertség közvetíti, a tehetetlenség érzése, amelynek a boldogsághoz csak nagyon kevés köze van. De mégis az, hogy képesek vagyunk ezt megtapasztalni és eközben uralkodunk magunkon, ezzel saját véletlenszerűségünkön túllépve az igazságtartalom felé törekszünk, mégis végtelenül boldogságteli.”<sup>1189</sup> Hagyományos kategóriával kifejezve ez maga a katarzis, a katartikus műélvezet.

A katarzisban élményszerűen feltárul tehát önmagunk szubjektivitása, és az is, ami az egyediségeken túlmenve általános igazságot hordoz, tehát megismerési értéke van. Ez azonban nem végérvényes vagy abszolút tudás. Ha esetleg ezt vártuk el, akkor arra

<sup>1182</sup> Adorno (2009): i. m. 286.

<sup>1183</sup> Adorno (2009): i. m. 286–287.

<sup>1184</sup> Adorno (2009): i. m. 287.

<sup>1185</sup> Adorno (2009): i. m. 287.

<sup>1186</sup> Adorno (2009): i. m. 286.

<sup>1187</sup> Adorno (2009): i. m. 287–288.

<sup>1188</sup> Adorno (2009): i. m. 288.

<sup>1189</sup> Adorno (2009): i. m. 288.



fogunk rájönni, hogy „az abszolútum végső soron az összes egyes közvetítésében áll”, hogy a vágyott abszolútum nem más, mint „a folyamat egésze, mindazoknak a feltételezettségeknek az összessége, amelyeket már magunk mögött hagytunk”.<sup>1190</sup> Mondhatni, az út maga, nem pedig a cél vagy az eredmény. De ha ez így van, akkor a műalkotás utat nyit a *fogalmi értelmezés* számára, hiszen a mű egyrészt általános igazságok hordozója, másrészt ezt nem mindig fejezi ki a mű élményszerű befogadása, a művészi boldogság. Vagyis, írja Adorno, „a művészet igazságtartalma felől dönteni csakis a filozófián keresztül lehet”, tehát egy *fogalmi* instancia segítségével, ami azonban kihat magára az élményre is, „mert aki valóban meg akarja élni a műalkotásokat, annak bizonyos értelemben nem szabad megélni őket a maguk közvetlenségükben”.<sup>1191</sup> Merthogy „az esztétikai tényállások elmélet és ítéletek nélkül való leírása túlzottan szűk”.<sup>1192</sup>

Ezen a ponton lép be Adorno esztétikájába a műalkotások megismerésének az a módja, amely nem az átélt élményre, az esztétikai boldogságra épül, hanem sokkal inkább a fogalmakra, vagyis *elméleti* jellegű megismerésről van szó, amellyel kapcsolatban viszont gyakori ellenérv, hogy ez idegen a művészi alkotások felfogásától és élvezetétől. A művek által képviselt igazság viszont olyan természetű, amely nem kínálja fel magát a maga közvetlenségében: a műalkotások nem „rágják a szánkba” a tényeket és igazságait. A műalkotások hatása ugyanis közvetett; „ahhoz, hogy a tényállásokba be tudjunk hatolni, rendkívüli erőfeszítésekre van szükség”. Másképpen mondván: „Az igazságot és a nem igazságot nem lehet közvetlenül ugyanazokból a helyekből kiolvasni, ehhez szükség van egy fogalmi közvetítésre”, vagyis „ahhoz, hogy a közvetlenül megjelenő megértsük [...], túl kell lépünk a műalkotáson”.<sup>1193</sup>

És ha így teszünk, akkor vélhetően világos lesz előttünk, hogy a műalkotások valóságmegmutatása nem ítélezés, ám „rámutatnak olyan tényállásokra, amelyek összességét központi tartalomnak kell neveznünk. De ha nem is ítélnék, a bennük lévő gesztus, vagyis éppen a mimetikus mozzanat, állást foglal [...]. Egyidejűleg mondják: »így van ez« és »ennek így kell lennie«”.<sup>1194</sup> Vagyis igazságot képviselnek. Ennek a művészi igazságnak az elsődleges jelentése az, hogy a műalkotás túllép az egyéni. „Az, hogy a művészet figyelmezteti rá az ént, hogy ő maga nem valami végső [...], az maga az igazság.”<sup>1195</sup> A nagy művészetből kiinduló esztétikai boldogság lehetősége ezért „éppen abban áll, hogy ez a művészet az ilyen igazságot – méghozzá ítéletmentesen, vagyis közömbösen a maga egzisztenciája iránt, a maga pusztá létével minden közvetítés nélkül – kimondja”.<sup>1196</sup>

Ez azonban nem az én elveszejtése, megsemmisítése, hanem *felszabadítása*. Merthogy „a művészet felszabadító jellege éppen abban áll, hogy nem szakítja át – még legnagyobb felemelkedésében sem – az én öntételezését és önaffirmációját, hanem a maga hatásában,

<sup>1190</sup> Adorno (2009): i. m. 288.

<sup>1191</sup> Adorno (2009): i. m. 289.

<sup>1192</sup> Adorno (2009): i. m. 287.

<sup>1193</sup> Adorno (2009): i. m. 292.

<sup>1194</sup> Adorno (2009): i. m. 292.

<sup>1195</sup> Adorno (2009): i. m. 295.

<sup>1196</sup> Adorno (2009): i. m. 295.

a maga relativitásában felmutatja, és ezáltal az igazságot nagyobb méltósághoz juttatja”.<sup>1197</sup> Így jutunk el ahhoz a felismeréshez, hogy a boldogság és az igazság összetartozik: merthogy „a teljes osztatlan boldogság csak akkor létezhet, ha a tudat (amelynek része az ilyen boldogság) rendelkezik az egész, a csorbítatlan igazság lelkiismeretével”. Ez azonban nem spontán, nem jön magától. „Az én erre vonatkozó elképzelésem – hangsúlyozza Adorno – teljes mértékben szemben áll a művészet mezei elképzeléseivel, vagyis a művészet szubjektív oldalát tekintve én a legszélsőségesebb koncentrációt tartom az egyetlen olyan médiumnak, amelyen keresztül a művészi tapasztalat sikerülhet.”<sup>1198</sup>

#### 4. A kultúripar működése és hatása

Adorno a művészi boldogság vagy élmény igazságigényét határozottan szembeállítja „a kultúripar kalkulált és konfekcionált áruival”, ezek pótkielégülést nyújtó hamis boldogságával, merthogy a bennük kifejezett tartalmak „nem igazak”.<sup>1199</sup> Ráadásul ezek befogadása nélkülözi azt az erőfeszítést és koncentrációt, amelyet a komoly művek igazságainak megértése igényel. Adorno és Max Horkheimer 1947-ben közösen publikált egy könyvet *A felvilágosodás dialektikája* címmel, amelynek egyik terjedelmes tanulmánya ezt a címet viseli: *A kultúripar*. Ebben a műben a két szerző elmarasztalja a kapitalista kultúripart, amely „ma mindent egyformasággal sújt”, és a tanulmány alcíme szerint nem is más, mint „tömegámítás”.<sup>1200</sup> Fontos tudni, hogy Adorno munkásságát végigkíséri a kapitalista kultúripar kritikája, amelyet ő az értékes műalkotások létrehozásának és befogadásának rendszerszintű akadályaként érzékel és mutat be. Ennek a kritikának munkásságában három szakasza, fázisa van.

Első szakasza az USA-beli tartózkodásához kapcsolódik, ugyanis Hitler hatalomra jutásakor az Egyesült Államokba emigrált, és ott dolgozott 1945-ig. Az időszak reprezentatív írása a zenei alkotásról és befogadásról szól, s benne amerikai tapasztalatait igyekszik összegezni és általánosítani.<sup>1201</sup> Őt és másokat, például Walter Benjaminget, a tömegkultúra kritikai vizsgálatára azonban nem esztétikai kérdések ösztönözték, hanem elsősorban a fasizmus térnyerése, s azt próbálták megragadni, hogy miként változott meg a kultúra egész termelési módja és fogyasztása a 20. században, s ez miként hat az emberek politikai magatartására. A kialakuló új kultúrának, vagyis a tömegkultúrának még a kritikusai is hajlamosak voltak emancipatorikus karaktert tulajdonítani.

<sup>1197</sup> Adorno (2009): i. m. 295.

<sup>1198</sup> Adorno (2009): i. m. 295–296.

<sup>1199</sup> Adorno (2009): i. m. 286.

<sup>1200</sup> Theodor W. Adorno – Max Horkheimer: *A kultúripar*. Ford. Bayer József et al. In Theodor W. Adorno – Max Horkheimer: *A felvilágosodás dialektikája: filozófiai töredékek*. Budapest, Atlantisz, 2011. 153.

<sup>1201</sup> Theodor W. Adorno: Fétiskarakter a zenében és a zenei hallás regressziója. In Theodor W. Adorno: *Zene, filozófia, társadalom*. Ford. Tandori Dezső – Horváth Henrik – Barlay László. Budapest, Gondolat, 1978. 227–274.

Feltételezték, hogy az értékes kultúrától eddig elzárt tömegek számára fontos lesz az új művészi élmény, legyen az bármilyen, hiszen a rádió, a mozi, az újságok és a plakátok által nyújtott kultúrához tömegek férnek hozzá. Ezt az új művészeti lehetőséget ezert nem elutasítani kell, javasolták, hanem politizálni, azaz felhasználni a proletártömegek önszerveződésére, egy új kritikai nyilvánosság megteremtésére.

Adorno azonban nem fogadta el a tömegkultúra emancipatorikus hatását, elsősorban az amerikai tapasztalatai alapján. Tanulmányának alap gondolatait Wessely Anna így összegzi: Adorno szerint „a tömegkultúra hamis szükségletet ébreszt, fogyasztói pedig kábítószerfüggők módjára habzsolják önnön szellemi leépülésük szeretetét”. A zene példáján mindez így néz ki: „Az igazi zenei élmény racionalitás és érzékiség, zenei struktúra és csábító hangzások konfliktusából és harmóniájából táplálkoznak.” Hozzátennem: az előző két pontban pontosan ezt elemeztük. „A mindenhol hallható, gondolat nélküli »könnyűzene« viszont csak érzéki ingerlésre törekszik.” Nem kevésbé deprimáló a két terület egymásra történő reagálása. „Aszketikus ridegséggel védekezik ellene [vagyis a könnyűzene ellen] a mai »komolyzene«, amelynek racionális koncepcióit nem értik sem a kultúra fetisistái, sem a gyermek szintre süllyedt, irracionális dühkitörésekre hajlamos fogyasztók.”<sup>1202</sup> Adorno azonban ezekért a jelenségekért nem az egyes embereket hibáztatja. Úgy látja, hogy az igazi műélvezet lehetőségét az vette el, hogy a modern kapitalizmus megszüntette az autonóm individuumot, és az embereket pusztá fogyasztókká degradálta.

A második szakaszban Adorno kultúrkritikája fontos ponton megváltozik. Magát a kultúrát már nemcsak a tökeműködés folyamányaként értelmezi – hozzátennem, Horkheimerrel együtt –, és állapítja meg végtelen ellaposodását, hanem olyan *oksági* tényezőnek tekinti, amely hozzájárul a tömegek elbutításához és manipulálásához, így a fasizmus térhódításához is. Először is a tanulmány a jelenségek szintjén megerősíti Adorno korábbi álláspontját. Megállapítja, hogy ebben a rendszerben minden alá van vetve a tőke totális hatalmának, mindent elural „a fékevesztett vállalkozói szellem”.<sup>1203</sup> A kultúripar valójában ezt a hatalmat és működésmódot szolgálja ki. Ennek megfelelően „a film, a rádió és a magazinok egyetlen rendszert alkotnak”, hiszen „[a] monopóliumnak alávetett tömegkultúra mindenütt azonos”.<sup>1204</sup>

Irányítói azonban már nem is nagyon törődnek ennek a manipulációnak az elfedésével. „A filmek és a rádió már nem is nagyon kell, hogy művészetnek adják ki magukat. Azt az igazságot, hogy nem egyebek üzletnél, ideológiaként használják föl a szántszándékkal gyártott szemét igazolására.”<sup>1205</sup> Ez az ideológia magát *technológiai* problémaként mutatja be. Merthogy milliókhoz kívánják a kultúrát eljuttatni, ez „állítólag olyan reprodukciós eljárásokat kényszerít ki, amelyek a maguk részéről elháríthatatlanná teszik, hogy a számtalan helyütt jelentkező azonos szükségleteket szabványosított áruk elégítsék ki.

<sup>1202</sup> Wessely Anna: Előszó: A kultúra szociológiai tanulmányozása. In Wessely Anna (szerk.): *A kultúra szociológiája*. Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium, 2003. 17.

<sup>1203</sup> Adorno–Horkheimer (2011): i. m. 153.

<sup>1204</sup> Adorno–Horkheimer (2011): i. m. 154.

<sup>1205</sup> Adorno–Horkheimer (2011): i. m. 154.

[...] A szabványok állítólag eredetileg a fogyasztók szükségleteiből születtek: ezért is fogadják ellenállás nélkül.” A tanulmány azonban elutasítja ezt az ideológiát: „Valójában a manipuláció és a regresszív szükségletek köre az, amiben a rendszer egysége mind szorosabbra zárul. [...] A technikai racionalitás ma magának az uralomnak a racionalitása. Ő maga az önmagától elidegenült társadalom kényszerkezete.”<sup>1206</sup>

Ennek megfelelően a kapitalista rendszer nem közvetlen módon hat az emberekre, és teszi őket a rendszer rabszolgáivá, hanem a kultúriparon keresztül. Működésének „eredménye”, hogy minden más lehetőséget, azt például, amit a műalkotás logikája megkívánna, „már az egyéni tudat ellenőrzése elfojtja”. A kultúripar igen hatékonyan működik. Nemcsak a közönséget, vagy ahogyan előszeretettel nevezik ma már őket, a *fogyasztókat*, hanem magát a *művészt* és a műalkotást is bedarálja: „a tehetségek már régesrég az üzlethez tartoznak.”<sup>1207</sup> Ergo: „Az egész világ átömlik a kultúripar szűrőjén.”<sup>1208</sup> Vagyis „minden termék annak az óriási gazdasági gépezetnek a modellje, amelyik kezdettől fogva markába tart mindenkit, a munkában és rá olyannyira emlékeztető pihenésben is.”<sup>1209</sup>

A kereslet-kínálat mechanizmusa egyértelműen az uralmon lévők javát szolgálja. „A fogyasztók: munkások, alkalmazottak, farmerek, kispolgárok. A tőkés termelés testileg és lelkileg olyannyira fogva tartja őket, hogy ellenállás nélkül esnek áldozatul annak, amit kínálnak nekik. [...] Tévedhetetlenül ragaszkodnak ahhoz az ideológiához, amellyel leigázzák őket.”<sup>1210</sup> S mint látható: „Az emberek nevetnek azon, amin nincs mit nevetni.”<sup>1211</sup> Mi hát a kultúripar fennhangon hirdetett szórakoztatási funkciója? „A szórakoztatás mindig is annyit tesz: ne kelljen rá gondolni, lehessen megfélemezni a szenvedésről még ott is, ahol megmutatják. Alapja a tehetetlenség. Menekülés valóban, de nem a rossz valóság elől, mint állítják, hanem az ellenállás utolsó gondolatától, amelyet a rossz valóság még meghagyott. [...] A »mit akarnak az emberek« arcátlansága abban rejlik, hogy mint gondolkodó szubjektumokra hivatkozik azokra, akiket a szubjektivitásról leszoktatni éppen hogy sajátos feladata.”<sup>1212</sup>

És a végkövetkeztetés: „A kultúripar csúfondárosan megvalósította az embert mint nembeli lényt. Mindenki már csak annyi, aminek révén mindenki másét helyettesíthet: kicserélhető példány. Ő maga mint individuum az abszolút pótolhatóság, a tiszta semmi.”<sup>1213</sup> Ennek következtében „az embernek csak az a választása marad, hogy együttműködjék vagy megzáruljon.”<sup>1214</sup> Mindkét esetben megsemmisül az individuum, mind az alkotások létrehozásában, mind a fogyasztásában. „A kultúriparban az individuum

<sup>1206</sup> Adorno–Horkheimer (2011): i. m. 154.

<sup>1207</sup> Adorno–Horkheimer (2011): i. m. 155.

<sup>1208</sup> Adorno–Horkheimer (2011): i. m. 159.

<sup>1209</sup> Adorno–Horkheimer (2011): i. m. 161.

<sup>1210</sup> Adorno–Horkheimer (2011): i. m. 168.

<sup>1211</sup> Adorno–Horkheimer (2011): i. m. 176.

<sup>1212</sup> Adorno–Horkheimer (2011): i. m. 181.

<sup>1213</sup> Adorno–Horkheimer (2011): i. m. 182.

<sup>1214</sup> Adorno–Horkheimer (2011): i. m. 185.

[...] illuzórikus.”<sup>1215</sup> Ezt az egyéniségétől megfosztott individuumot mutatja be Adorno *A félműveltség elmélete* című tanulmányában, amelynek alapgondolata harmonizál *A kultúripar* című írás megállapításaival. Nevezetesen a magaskultúra elgiccsekedik, a lázadóképes kultúrát pedig a hatalom domesztikálja, s mindezt a rendszer úgy éri el, hogy szabványosítja az egyéniséget, ennek következtében elhal a műveltség és a kultúra. Uralkodóvá válik a félműveltség, ami valójában az önállótlán szubjektum kétségbeesett kapaszkodása a státuszjeggyé torzult kultúrába.

Adorno tehát úgy látja, hogy a kultúripar valósága teljesen bekeríti az egyes embert, kibívót nem engedve határozza meg egész életét: gondolkodását, szavait, tárgyi cselekedeteit, társadalmi viszonyait. Mondhatni: nincs menekvés, az ember vagy alkalmazkodik, vagy megzúdul. A kapitalista kultúriparról mondott adornói kritika harmadik szakaszában azonban enyhül ez a determinista szigor. „Nagyon sokáig az alapján a gondolat alapján bírálтам a kultúraipart – mondja az 1967/1968. évi esztétikai előadásában –, amilyen ő maga: és így elbutulásban kell végződnie.” Mi a problémája Adornónak saját korábbi elképzelésével? – kérdezhetjük. Egyszerűen az, hogy ez *túlhajtott* kritika volt; feltételezett valamit, ami empirikusan nem igazolható. Vagyis, írja saját állításáról, „ez a következtetés tárgyilag elszietett volt”. Amint ugyanis „egy bizonyos fajta empirizmushoz közeledek”, kiderül, hogy ez *a totális bekerítés és determinizmus nem létezik*, nem igazolható.<sup>1216</sup>

Merthogy az ember még nehéz körülmények között is megőriz valamit individualitásából. „A kultúripar valószínűleg egyszerűen lepereg az emberekről.” Ezért aztán az a gyakran feltett „kutatói kérdés, hogy »what does TV do to Peter«, valószínűleg hamis”. Észre kell vennünk, írja Adorno, hogy „a bulvársajtó fasisztoid ideológiája, különösen az angolszász országokban, nem vezetett fasiszta tömegmozgalmakhoz”. A közvetlen és erős oksági hatás helyett ezért „talán inkább azt kell feltételeznünk, hogy a termék lapossága megakadályozza az azonosulást”. Miközben az elfogadható gondolat, hogy „a dolgok lapossága az eredmények laposságában reflektálódik”.<sup>1217</sup> De az nehezen megválaszolható kérdés, hogy mi is lenne ez a lapos színvonalú reakció. Mindenesetre a kultúripar hatása az emberek életére sokkalta összetettebb és nehezebben kideríthető, mint ezt korábban, a totális oksági determinációs összefüggés híveként gondolta, ismeri el Adorno. Az viszont egyértelmű Adorno felfogásában, hogy a kultúripari terméké változtatott irodalom elveszti művészi státuszát.

<sup>1215</sup> Adorno–Horkheimer (2011): i. m. 192.

<sup>1216</sup> Adorno–Horkheimer (2011): i. m. 192; Adorno (2009): i. m. 290.

<sup>1217</sup> Adorno–Horkheimer (2011): i. m. 192.

Vákát



## XVII. fejezet

### Raymond Williams: A kulturális materializmus

#### 1. Az angliai marxizmus specifikumai

A szigetország, s különösképpen Anglia gondolkodóinak meglehetősen specifikus a viszonya Marxhoz és a marxizmushoz. Angliába más európai országokhoz képest viszonylag nagy késéssel érkezett el a revízió alá vett marxista gondolkodás; ez nagyjából a 20. század közepén történt meg. Az országban ugyanis sokáig uralkodott egy mechanikus jellegű ortodox marxizmus, elsősorban a számottevő politikai súllyal rendelkező munkásmozgalmi törekvésekhez kapcsolódva. Amikor azonban megérkezett, jelentős lett a kulturális és tudományos hatása. Az irányzatnak olyan jeles képviselői vannak, mint Raymond Williams, Richard Hoggart, Edward Thompson, Terry Eagleton, Stuart Hall vagy Alan Sinfield. Az irányzat önmagát *kritikai kultúrakutatásnak* vagy *kulturális materializmusnak* nevezte. Specifikumának kiformalódásában vélhetően szerepet játszott az erőteljes brit empirikus tradíció is, amely arrafelé terelte az irányzat híveit, hogy ne nagy ívű elméletek kidolgozásával foglalkozzanak, hanem inkább a társadalmi valóság értelmezésével

Stuart Hall mondta a késői megérkezésről egy interjúban a következőket: „a harmincas években Angliában létezett tevékeny marxizmus, ez azonban a marxi elméletnek egy elég mechanikus, szimplán determinista olvasatát jelentette. Olyan marxista hagyomány volt ez, amely nem ismerte Lukácsot, Gramscit, a frankfurti iskolát, szóval az európai marxista gondolkodás olyan vonulatait, amelyek csak a hatvanas években váltak angolul is hozzáférhetővé.” Merthogy „ekkor fordították le először angolra Lukács műveit, Goldmann Lukács által is inspirált írásait, a frankfurti iskola, például Adorno, Walter Benjamin munkáit”.<sup>1218</sup> Nyilvánvalóan ezeknek a munkáknak a szélesebb körű megismerése belejátszott abba, hogy a megújított posztmarxizmus az angliai területeken is elkezdte kifejteni intellektuális hatását. De nem csak ez történt.

Szinte minden érintett, de az irányzat értelmezői is, kiemelik a honosodás életrajzi és társadalmi feltételeit. A *biográfiai* tényeket önmagukban nem tekinthetjük meghatározóaknak, de ebben az esetben nem véletlenül hangsúlyozzák őket. Ugyanis az angliai posztmarxista gondolkodás szinte minden jeles képviselője alacsony társadalmi státusú családból származott, tehát komoly élettapasztalatokkal rendelkeztek az alsóbb néposztályok, jelesül a munkásság társadalmi viszonyairól, életmódjáról, szokásairól és gondolkodásáról. Mindez náluk egyben a szegények iránti mély elkötelezettséggel párosult. Richard Hoggart korszakos jelentőségű *Művelődés, gondolkodás, szokások*.

<sup>1218</sup> Stuart Hall: A „kulturális kutatások” kulturális hátteréről. Interjú. Készítette Gergely Attila. *Valóság*, 22. (1979), 10. 39.

*Az angol munkásosztály – belülről* (1957) című könyvében kifejezetten hangsúlyozza saját családi hátterét. „Magam is munkásszarmazású vagyok – írja –, s még ma is egyszerűen érzem magam közel a munkásosztályhoz, és távolállónak tőle.” Ez a biográfiai tény tudományos tevékenységében is segített, véli, mert képessé tette arra, hogy „kéz-zelfogható közelségbe hozzam a munkáséletet, és elkerüljem a kívülálló esetében sokkal nyilvánvalóbb félremagyarázás kockázatát”.<sup>1219</sup> Így aztán bátran felvállalja azt is, hogy könyve adatai javarészt saját tapasztalatain alapulnak.<sup>1220</sup>

A társadalmi feltételek pedig a II. világháború utáni két évtized brit viszonyaival vannak összefüggésben. A világegés befejezése mindenkit nagy reményekkel töltött el, ami érintette a kulturális életet is. Úgy tűnt, hogy a középosztály által ápolt magaskultúra, vagyis a művészetek és a tudományok eredményei végre akadálytalanul juthatnak el az alsóbb néposztályokhoz is. Egyrészt ezt nemcsak a közhangulat támogatta, hanem megvalósulása érdekében különböző oktatási reformokat vezettek be, másrészt a terjedő és egyre könnyebben elérhető elektronikus tömegtájékoztatási eszközök (film, rádió, televízió) ehhez kiváló lehetőséget biztosítottak. Legalábbis egy ideig sokan hittek a kulturális homogenizációban, s ezzel együtt a „magaskultúra” feltétlen és egyetemes értékében, amit mindenkire el kellene és el is lehet juttatni. A dolgok azonban nem erre felé haladtak, s ez viszonylag hamar kiderült.

Sári B. László, az irányzat hazai elemzője írja erről a társadalmi folyamatról a következőket. A háború után a kormányzat egyrészt kárpótolni kívánta a „nép háborújából” hazatérőket és a sokat szenvedett lakosságot, másrészt enyhíteni kívánta a társadalmi feszültségeket. Ennek érdekében jóléti és demokratikus intézkedéseket vezettek be. „Az oktatási rendszer átalakítása, a szélesebb népcsoportoknak az oktatási rendszerbe történő bevonása az egyetemi hálózat és a felsőoktatás kiterjesztése révén, a nemzeti egészségbiztosítási rendszer megteremtése, az öregségi nyugdíj bevezetése mind-mind olyan változásokat jeleztek, melyek a kultúra területén is a demokratizálási folyamatok felgyorsulásával kecsegtettek.”<sup>1221</sup> A kultúra homogenizációjának és demokratizálódásának nemes szándéka azonban vakvágányra futott, és a kultúra további differenciálódását hozta magával. Egyrészt komoly ellenállás kísérte a változásokat. „A konzervatív értelmiség javarésze ugyanis alig titkolt gyanakvással és ellenérzéssel szemlélte a háború utáni társadalmi és kulturális változásokat, s ennek változatos formában hangot is adott.”<sup>1222</sup> Másrészt a kedvezményezettek körében sem volt ennek egyértelmű a hatása: nem az történt, amire a kormányzati körök számítottak.

Az egyik érintett, Alan Sinfield mondta erről a problémáról egy interjúban a következőket: az új irányzat megalapozójának és legintenzívebben dolgozó műhelyének a birminghami Kortárs Kritikai Kultúrakutató Központ számított, amit egyébként Hoggart

<sup>1219</sup> Richard Hoggart: *Művelődés, gondolkodás, szokások. Az angol munkásosztály – belülről*. Ford. Félix Pál. Budapest, Gondolat, 1975. 16.

<sup>1220</sup> Hoggart (1975): i. m. 7.

<sup>1221</sup> Sári B. László: A kultúra demokratizálódása. *Helikon Irodalomtudományi Szemle*, 51. (2005), 1–2. (*A kritikai kultúrakutatás*), 4.

<sup>1222</sup> Sári (2005): i. m. 6.

alapított, és tíz év után tőle Stuart Hall vette át a vezetését. „Az ott dolgozók alapélményének számított, hogy közelről tapasztalhatták meg az oktatási rendszer követelményei és a saját munkásosztálybeli, alsó középosztálybeli gyökereik között tátongó szakadékot.”<sup>1223</sup> Vagyis az oktatási, főleg felsőoktatási intézményekbe áramló hallgatói tömegek számára a magaskultúra egész egyszerűen „emészthetetlennek” bizonyult. Nemhogy elfogadták volna, és örültek volna, hogy részesülnek belőle, hanem idegennek érezték s tartották, mi több folyamatosan azt élték át, hogy ehhez az ideához és követelményhez képest az ő egész hagyományuk elmaradott, családjuk és kibocsátó társadalmi közegük műveletlen, ők pedig kulturálatlanok. Ennek a sokknak a feloldása vezetett végül is *a kultúra új felfogásához*, valamint az ennek megfelelő társadalom- és művészetfelfogáshoz, vagyis az új tudományos irányzat és mozgalom születéséhez, amit Sinfielden kívül mások is gyakran hangsúlyoznak.

A kulturális materializmusnak, illetve kritikai kultúrakutatásnak két alapvető vonását lehet kiemelni, túl híveinek és művelőinek baloldali ideológiai elkötelezettségén, sőt politikai aktivitásán. Az egyik *a kultúra fogalmának kiterjesztése a társadalom egészére*, amely azzal járt, hogy hívei maguk mögött hagyták a magaskultúrát, kultúrakutatás címén egyszerűen nem ezzel foglalkoztak. A másik az a mély meggyőződésük, hogy *a művészetek, főleg az irodalom, alapvetően hatalmi-politikai jellegű*. Figyelemre méltó, hogy az előbbi vonás sokkal komolyabb visszhangot váltott ki, mint az utóbbi; olyan tudományos változások elindítója lett, amelyek messze túlmentek a kezdeményezők eredeti törekvésein, vélhetően nem ellenükre. Úgy tűnik, hogy művelői rátaláltak valami fontos korérzületre és igényre, ezért sorra születtek az új diszciplínák vagy részdiszciplínák a kultúratudományok égisze alatt. Például: kulturális antropológia, kulturális szociológia, médiatudomány és mások. Ezek középponti magva az a gondolat volt, hogy a társadalom nem jól vagy kevésbé jól funkcionáló szerkezet vagy rendszer, amelyben objektív érdekkövető lények élnek és tevékenykednek determinált körülmények között, hanem *értelmezésekkel és szimbólumokkal átszőtt kulturális valóság, amelyet tagjainak közös értelmezési tevékenysége tart fenn és alakít*. Egész egyszerűen a kritikai kultúrakutatás nyomán máig ható érvennyel más tényleges társadalmi valóság áll előttünk, mint annak előtte.

Igazán figyelemreméltó az angol marxista gondolkodók innovációja ebben a vonatkozásban. Williams, Hoggart és Thompson, vagyis a kezdeményezők, de a fiatalabbak is, nem azt a választ adták az őket és „sorstársaikat” ért kihívásra, hogy „Le a kultúrával!”, mármint a magaskultúrával, merthogy változatlanul ezt is kultúrának tekintették. De nem is azt, hogy örök vesztésként hódoljunk be annak a kultúrának, amit a felsőbb rétegek vagy osztályok alakítottak ki saját igényeiknek, ízlésüknek és hatalmi törekvéseiknek megfelelően, miközben mi nem nagyon tudunk vele mit kezdeni. A választ valahogy úgy képzeljük el, hogy az iskola alapítói mintegy kihúzták magukat, felemelték a fejüket, és azt mondták: *a mi kultúránk is kultúra, csak éppen más, mint a tiétek ott*

<sup>1223</sup> Alan Sinfield: Egyszerre beszélni irodalomról és politikáról. Interjú. Készítette Sári B. László. *Élet és Irodalom*, 2004c. július 2. 7.

„fenn”. Ráadásul még nagyvonalúak is voltak, hiszen nem ellenkultúrát proponáltak, hanem azt hangsúlyozták, hogy a modern társadalom kialakulása nyomán kulturális változások is lejátszódnak. Ennek megértéséhez pedig túl kell lépni elavult elképzeléseken és dichotómiákon, például szerintük *a kultúra nem kiváltság, hanem mindenki tulajdona, és mindenki alakító résztvevője*. Mint Williams mondta, a kultúra alapvetően a *tapasztalatokon* alapul, ezért differenciált, de nem lehet kizárólagos, hiszen tapasztalata mindenkinek van. Vagy Hoggart és Thompson a kultúrát *életmódnak* és *gondolkodásmódnak* tekintette, amelynek csak egy eleme a magaskultúra. Mondhatjuk tehát, hogy a kultúra teljesítményeit nem népboldogító vagy népnevelő eszköznek tekintették, hanem demokratikusan szemlélt társadalmi valóságnak, ami egyenetlen ugyan, de valamilyen formában mindenki részesül benne.

*A művészetek politikai szituáltsága* már inkább hasonlít a nagy posztmarxista gondolkodók elképzeléseihez azzal a fontos különbséggel, hogy Alan Sinfield és mások túlléptek a politikai elkötelezettség klasszikus felfogásán. Hiányolták egyrészt a magaskultúra teljesítményeiből a munkásosztály szemléletét, mi több, művelőinek munkáiból a hatalmasok rejtett és rafinált támogatását olvasták ki azzal, hogy egy specifikus értékrendszert egyetemesnek igyekeznek feltüntetni. De túl ezen, érzékenynek mutatkoztak a kismizettek és elnyomottak újabb rétegeinek igényeire. Mondhatni, érzékelték a hajdani nagyipari munkásság „szétterülését” és középosztályosodását, s ezzel együtt azt, hogy rajtuk kívül más kirekesztettek és elnyomottak is jelen vannak vagy jelenlétük váltak a társadalomban. Például a gyarmatosított népek, a nők, a különböző nemzeti és más kisebbségek, vagy a meleg és leszbikusok. Így születtek meg azok a diszciplínák, amelyek az ő helyzetükkel foglalkoznak: például a posztkolonialitás tudománya, a gender studies, a kisebbségtanulmányok.

Ezzel együtt magát az *irodalomtudományt* is bevonták a politikai értelmezés területére. Ahogyan nincs ártatlan irodalom, állították, úgy nincs ártatlan irodalomkritika se. Egész egyszerűen azt proponálták, hogy az irodalomértelmezés ne elitista tevékenység legyen, amit csak kevesen értenek meg, hanem legyen a nyilvános *közbeszéd* része, ennek megfelelően olyan nyelven íródjon, amelyet sokan megértenek, és amihez esetleg a laikus olvasók is hozzá tudnak szólni.

Ebből a gazdag hagyományból két szerzőt fogunk elemezni. Egyrészt Raymond Williams kultúrafelfogását. Ő volt ugyanis az a szerző, aki nemcsak kulturális materializmusnak nevezte az új törekvéseket, hanem tudományosan elsőként vetett számot a kultúra új demokratikus jellegével, és igyekezett ezt szisztematikusan elemezni. Másrészt pedig Alan Sinfield munkásságát. Ő pedig az a szerző, aki a politikai hatalom és az irodalom kapcsolatát legszenvedélyesebben és leginkább kitartóan képviselte. Amely kapcsolat persze nem ugyanaz, ezt már most jelezném, mint a kelet-európai népek tapasztalata erről, mármint az, hogy a mindenkori politikai hatalom kénye-kedve szerint beavatkozhat a művészeti és az irodalmi életbe.

## 2. Társadalmi változás – fogalmi változás

A 20. század első felében komoly társadalmi változások játszódtak le, és nem csak Angliában. Ez a változás komolyan érintette a társadalom- és a humán tudományokat is, ami a társadalom és a kultúra új felfogásához vezetett. Vegyük például a szociológiát. Wessely Anna áttekintő tanulmányában írja a kultúra szociológiai státusáról; a kultúra kifejezés „a második világháború után uralkodóvá vált strukturalista-funkcionalista szociológiában [...] jobbára csak akkor került szóba, ha a társadalmi struktúra tartósságára, illetve – új »értékek« bevezetésével – változására kellett magyarázatot találni. A társadalom szerkezetéről és mobilitási folyamatairól a »kemény változók« (életkor, nem, iskolai végzettség, jövedelem, lakóhelytípus stb.) alapján kialakított képet csak alátámasztották az egyes társadalmi csoportok kulturális ellátottságára vonatkozó statisztikai adatok.” Ez a felfogás azonban a jelzett időszakban alapvetően megváltozott. „Az új kultúraszociológia a hetvenes években ölt formát”, ami magának a szociológiának az általános karakterét is megváltoztatta. A szociológus innen kezdve már nem elégedhetett meg a megszámlálható „kemény tények” és az „objektív struktúrák” vizsgálatával, hanem egy valamennyire is érvényes társadalommagyarázathoz számításba kellett vennie az úgynevezett kulturális tényezőket is. Ennek megfelelően a szociológus „társadalomszervező tényezőként vizsgálja – a »magyarázó változó« rangjára emeli – az egyes társadalmi nagycsoportok kultúráját. Azokat a társadalmi diskurzusokat és tevékenységeket elemzi, amelyekkel az emberek – akár öntudatlanul is – elfogadják, igazolják és alakítják, vagy éppen kijátszszák és aláássák együttélésük gazdasági, hatalmi és érintkezési viszonyait.”<sup>1224</sup>

Ezzel nagyjából párhuzamosan vette kezdetét a művészet és az irodalom átértékelése, amely, mint láttuk is az előző pontban, a brit egyetemekről indult ki, s terjedt el az euroatlanti kultúrkör más országaiban is. Az új felfogás a társadalom értelmezésébe meghatározó tényezőként bevonta a kultúrát, így megszüntette mellékes és alárendelt szerepét, az új szemléletű irodalomtudomány pedig a kultúra (sőt a kulturáltság) és a magas művészet azonosításának bevett gyakorlatát lazította fel. Az eddig általunk is tárgyalt irodalomtani iskolák (formalizmus, olvasáselmélet, posztmarxizmus) ugyanis evidenciaként kezelték, hogy a kultúra egyenlő a magas, az eredeti, a nagy művészettel, de ebbe a szférába sorolták a tudományt is. A kutatókat ennek a magas szintnek – az emberiség csúcsteljesítményének – a sajátosságai érdekelték, valamint az, hogy mi alakítja ezeket a műveket, mit mutatnak meg a rajtuk kívüli valóságból, és az alkotókon kívül mások hogyan képesek ezt valahogy olvasni, megérteni, elfogadni. Annak azonban nincs nyoma, hogy magát a kultúra fogalmát kiterjesztették volna az „alacsonyabb szintekre”. Sőt Theodor Adorno, mint láttuk is, kifejezetten kárhoztatta a magas kultúra popularizálását, a kultúripar működését, amely szerinte a tömegmanipuláció és az elbutítás eszköze.

A változások egyik elindítója és kulcsszereplője Raymond Williams (1921–1988) brit irodalmár volt. Stuart Hall, a *cultural studies* ugyancsak jeles alakja írta, hogy az új szemlélet kifermálódásában Thompson, valamint Hoggart egy-egy könyve mellett,

<sup>1224</sup> Wessely (2003): i. m. 9.

amelyek a munkásosztály helyzetét írták le az új személet jegyében, Raymond Williams két munkája töltött be meghatározó szerepet: a *Culture and Society, 1780–1950* (1958) és a *The Long Revolution* (1961).<sup>1225</sup> Mindkét williamsi munka újraértelmezte a kultúrát, a kultúra fogalmát. Ebben a fejezetben erre a két munkára támaszkodva kíséreljük meg bemutatni Williams nagy hatású kultúrafelfogását, amelynek meghatározó vonása a demokratikus attitűd. Williams szerint ugyanis jó okkal feltételezhetjük, hogy a magaskultúrától elzárt vagy attól távol élő tömegeknek is van kultúrája, még ha másmilyen is ez, mint az elitkultúra. Williams nem tagadta az úgynevezett magaskultúra hasznosságát, ennek tudományos igényű megközelítéseit és kimunkált fogalmait, hanem ezek *kiegészítésére* tett javaslatot. Mindezt egy vázlatos fogalomtörténeti értelmezés alapján igyekezett bemutatni és érvényesíteni.

A 18. század utolsó évtizedeiben és a 19. század első felében fontos változások játszódtak le a társadalom életében – írja Williams a *Culture and Society* című könyvében. A változásnak nemcsak anyagi-tárgyi nyomai vannak, hanem a jelzett mintegy száz év alatt sok régóta használatos szó kapott szinte teljesen új jelentést és új használatot. Érdemes ezeket a szavakat figyelmesen megvizsgálni, javasolta, mert ennek révén „bepillantást nyerhetünk az életmód és a gondolkodás azon általános változásaiba”,<sup>1226</sup> amelyek a jelzett időszakban lejátszódtak, s amelyeket ezek a fogalmak kifejeznek, és egyben alakítanak. Williams szerint az átalakulást leginkább öt kulcsszó jelentésváltozása hordozza: *ipar (industry)*, *demokrácia (democracy)*, *társadalmi osztály (class)*, *művészet (art)*, *kultúra (culture)*. Ezeknek a szavaknak a jelentésmódosulása és használata elég világosan kifejezi azt a gondolkodásmódbeli és attitűdbeli változást, amely ebben a kritikus időszakban lejátszódtott az élet szinte minden területén; a mindennapi életben, a társadalmi, politikai, gazdasági intézményekben, ezek céljaiban, az intézményekhez való általános viszonyban, a tanulási, képzési és művészi tevékenységekben. Mindezt azért fontos jeleznünk és röviden áttekintenünk, mert Williams szerint a kultúra kifejezés új jelentése ezeknek a változásoknak a kifejeződése.

Az *industry* szónak a jelentése abban az időszakban változott meg, amelyet ma ipari forradalomnak nevezünk. Ezt megelőzően egy sajátos emberi tulajdonságot jelentett, amelyet olyan kifejezések írnak le, mint „ügyesség, pontosság, szorgalom, kitartás”. (Zárójelben jegyezném meg, hogy a szónak ez a jelentése ma is megtalálható a magyar nyelvben az „iparkodó ember” kifejezésben.) A szó jelentése az angol nyelvben olyan módon változott meg, hogy „összefoglaló elnevezése lett a kézműves műhelyeknek és termelőüzemeknek, illetve a bennük folytatott tevékenységnek”. Adam Smith volt az első egyike, aki az *industry* szót ebben a jelentésben használta *A nemzetek gazdagsága* (1786) című munkájában. Ezzel a változással egyben megteremtődött annak a lehetősége is, hogy a szó további fontos jelentésekkel gazdagodjon. A fentebb is jelzett személyes vonások megjelölésére ettől kezdve az *industrious* kifejezés szolgált és szolgál ma is,

<sup>1225</sup> Stuart Hall: A kritikai kultúrakutatás két paradigmája. Ford. Gyuris Norbert. *Helikon Irodalomtudományi Szemle*, 51. (2005), 1–2. (A kritikai kultúrakutatás), 26.

<sup>1226</sup> Raymond Williams: *Culture and Society 1780–1950*. London, Chatto & Windus, 1958. xiii.



a kialakult új jelző, az *industrial* (ipari) viszont „szervezeteket ír le” és specifikál.<sup>1227</sup> Ezeknek a szervezeteknek egyre nőtt a jelentősége, aminek a nyomán az 1830-as években megszületett az *industrialism* (indusztrializáció) kifejezés is. Ez fontos tudományos és technikai változást jelez és foglal magába, de egyben mutatja az ipari fejlődés általános társadalmi hatását is. Mindezt még egyértelműbbé tette az *Industrial Revolution* (ipari forradalom) kifejezés megjelenése, amit az 1789-es francia forradalom mintájára először francia szerzők használtak az 1820-as években, és aztán adoptálva lett az angol nyelvbe is. Mint Williams megjegyzi, „ahogyan az egyik átfőrdta Franciaországot, úgy formálta át a másik Angliát; a változás jellege egyrészt különböző ugyan, másrészt igencsak hasonló: a változások nyomán mindkét országban új társadalom jött létre”.<sup>1228</sup>

A *democracy* kifejezés közismerten görög eredetű szó, jelentése: „nép általi kormányzás”. Tudományos körökben ismert volt ugyan a szó, de a köznapi nyelvben csak az amerikai és a francia forradalom hatására terjedt el. A francia forradalom előtt a demokrácia szó az angolban pusztán csak szakirodalmi kifejezés volt, utána viszont a köznapi politikai szótár részévé vált, és egyre gyakrabban kezdték használni. Ám egyáltalán nem hordozta azt a pozitív tartalmat, amit manapság a szónak tulajdonítanak. Főleg Franciaországban „a szót pejoratív értelemben használták szoros összefüggésben a gyűlölt jakobinizmussal és az ismert »tömeguralom« kifejezéssel”. Érdekes módon, jegyzi meg Williams, „Angliát már a Magna Carta, a Commonwelth vagy akár 1686 óta demokráciának lehetne nevezni (hiszen a szónak oly sok modern értelmezése van), miközben Anglia nem nevezte magát demokráciának”. Mi több a 18. század végén és a 19. század elején *demokratáknak* „a veszedelmes és felforgató egyéneket tekintették”. A demokrácia és a demokrata kifejezések ezt követően egy hosszú politikai küzdelemben nyerték el mai pozitív jelentésüket, amely jelentés leginkább „a demokratikus képviselő”<sup>1229</sup> gyakorlatában rögzült.

A *class*, azaz a társadalmi osztály mint modern kifejezés felbukkanása szintén a 18. század utolsó évtizedeihez köthető. Ezt megelőzően a *class* iskolai osztályt vagy bármilyen embercsoportot jelentett, illetve „a logika vagy a filozófia általános osztályait jelölte”. „A class modern értelemben vett társadalmi osztály kifejezésként csak a 18. század végén kezd elterjedni.” Először az *alsó rendek* kifejezéshez hasonlóan kialakul az *alsóbb osztályok* kifejezés, a század végén pedig „megjelenik a *felsőbb osztályok*, a *középosztály*, majd végül a *dolgozó osztályok* kifejezés is”. Olyan kapcsolódó és jól ismert kifejezések, mint *osztálykonfliktus* vagy *osztályharc* a 19. század során válnak ismertté. Nyilvánvaló, írja Williams, hogy „az osztály kifejezés új használatának ez a látványos története nem azt jelenti, hogy ekkor jelent meg Angliában a társadalmi rétegződés”. Azt azonban határozottan jelzi, hogy megváltozott a társadalmi tagozódás rendje és a hozzá való viszony. Például „az *osztály* a *ranghoz* képest sokkal elasztikusabb kifejezés volt, s talán ezért is terjedt el”. A társadalmi osztály kifejezés térhódítása azonban nem önmagában álló jelenség. Egy olyan társadalomban terjedt el,

<sup>1227</sup> Williams (1958): i. m. xiii.

<sup>1228</sup> Williams (1958): i. m. xiv.

<sup>1229</sup> Williams (1958): i. m. xiv.



amely „áthaladt az ipari forradalmon, és döntő szakaszába érkezett a politikai demokrácia kialakulása”.<sup>1230</sup>

Az *art* (művészet) kifejezés történeti változása igen hasonló az *industry* sorsához. Eredetileg az *art* szó mindenféle emberi ügyességet, jártasságot jelentett, később azonban már csak „a képességek egy adott csoportjára utaló szó lett, nevezetesen a kreatív, az alkotó képességet jelentette”. Manapság pedig az *art* szóval „bizonyos intézményeket és tevékenységeket nevezünk meg”. Az *artist* is eredetileg képzett mesterembert jelentett, manapság viszont a „kiválasztott képességek hordozóit” nevezzük *artist*nak, azaz művésznek.<sup>1231</sup> Pontosán jelzi ezt az *artistic* (művészi) s az *artistical* (művészeti) jelző 1840 utáni megjelenése és használata, és persze ezek jelentése, amely valami különleges tartalomra utal. Új szó is találtatott a művészet megítélésének megjelölésére, az *aesthetics* (esztétika), s azok lettek az *esztéták*, akik ezt a tevékenységet hivatásszerűen gyakorolják. A *the arts* (művészetek) mint szintén új szó, összefogta mindazokat a területeket, vagyis az irodalmat, a zenét, a festészetet, a szobrászatot, a színházat, a táncot, amelyek művelői ügyességben, alkotóképességben különböznek másoktól, vagyis mások felett állnak, így műveik is különlegesek. Ez a megkülönböztetés végül ahhoz vezetett, hogy az emberek két nagy csoportra lettek osztva, a művészekre (*artist*) és mesteremberekre (*craftsman*). „A *genius* kifejezés is a »karakteres képességek« jelölése helyett fokozatosan a »szárnyaló és magasztos képességek« jelölője lett, megkülönböztetve ezt az egyszerű adottságtól vagy képességtől, a *talentumtól*.”<sup>1232</sup> Ezek a fogalmi változások a művészet és a művész megváltozott társadalmi státusát és a többi emberhez való viszonyában beállott változásokat jelezték.

A *culture* (kultúra) kifejezés az előző négy kulcskategóriához hasonló változáson ment át a jelzett periódusban. „Ezt megelőzően abban az értelemben használták a *culture* kifejezést, hogy valaki gondját viseli egy »természeti növekedésnek«, azaz megművel, gondoz valamit, majd ennek analógiájára használták az emberi képzés és nevelés folyamatára is.” Ehhez kapcsolódóan kezdték aztán használni a kifejezést nemcsak a cselekvés megnevezésére, hanem arra is, ami a tanítás-tanulás, művelés-művelődés *eredményeként* létrejött. A 19. század elejére a kultúra „olyan szóvá alakult át, amely a [megtanult, megművelt] dolgot jelentette”. Vagyis a kultúrát, mint olyat jelentette, amelynek tehát két jelentéstani előzménye van: növényeket gondoz, embereket nevel. A 20. században aztán a *culture* – mint valamilyen „valóságdarab” – négy egymáshoz kapcsolódó jelentésre tagolódott, ami máig hatóan így van. Jelenti egyrészt „az elme általános állapotát, az ember gondolkodásmódját, szoros összefüggésben a tökéletesség képzetével”. Másodszor jelenti „a társadalom intellektuális fejlettségének általános állapotát”, harmadszor „»a művészetek együttes megtestesülését«”. És végül „a század vége felé egyre inkább

<sup>1230</sup> Williams (1958): i. m. xv.

<sup>1231</sup> Williams (1958): i. m. xv.

<sup>1232</sup> Williams (1958): i. m. cvi.

az egész életmódot jelenti, beleértve ebbe az élet anyagi, intellektuális és spirituális vonatkozásait” is.<sup>1233</sup>

Az utolsót leszámítva ezek erősen *normatív* értelemmel bíró jelentések. A kultúra lefoglalása a tökéleteshez közelítő gondolkodás, az intellektuálisan is fejlett társadalom és az emberi alkotóképességet kiteljesítő művészetek számára világosan jelzi, hogy sok minden van a társadalomban, ami nem felel a kultúra ezen fogalmának. Van ugyanis kulturálatlan gondolkodás, kulturálisan fejletlen (primitív) társadalom és sok átlagos képességű ember. Ebben a felfogásban a kultúra „csúcsát” nyilvánvalóan a művészet és a tudomány képviseli, amelyet ugyan kevesen művelnek, de maga a tevékenység az emberi lehetőségek kiteljesítését jelenti, eredményei pedig az emberiség nagy vívmányai közé tartoznak. Williams – fogjuk a későbbiekben látni – nem vitatja el ezeket az eredményeket, nem tartja tehát kultúrán kívüli ténynek sem az intellektuálisan kifinomult gondolkodást, sem a differenciált társadalmi állapotot, sem mindezek művészi és tudományos alkotásokban való megtestesülését. Ő és a *culture studies* más képviselői azt mondják, és ez persze nem kevés, hogy érdemes lenne felülvizsgálni az így előálló dichotómiát, amely *kulturált és kulturálatlan* társadalmakra, rétegekre és emberekre osztja fel a valóságunkat, persze megengedve, sőt támogatva mind az egyén, mind a közösség vonatkozásában a kulturálatlanságok *kulturálttá* való válását.

Az ő javaslatuk az, hogy a kultúra szót ne korlátozzuk az intellektuálisan kiképzett és a kiváló teljesítményekre, hanem fogadjuk el a nyilvánvaló tényt: a társadalomban mindenki másnak is van kultúrája. Ahogy Williams írja, a kultúra „az egész életmódot jelenti”, illetve ezt is jelentheti. Életmódja pedig *mindenkinek* van, ergo kultúrája is van. Ez kétségtelenül radikális újítás, mármint a társadalom kulturális szempontú újraértelmezése, hiszen ez egyebek mellett az irodalmi-művészi alkotások újraértelmezését is jelenti. Leginkább olyan módon, hogy individuális és exkluzív teljesítményként való szemléletük helyett a műveket „visszahelyezik” társadalmi közegükbe, sőt elfogadhatónak tartják hatalmi-politikai teljesítményként való vizsgálatukat is, amitől pedig az alkotók kifejezetten idegenkedni szoktak. Egyáltalán nem véletlen, hogy a kultúra ezen kiterjesztett felfogása „gyakran produkál ellenséges hozzáállást vagy zavart” – írja Williams.<sup>1234</sup>

A kultúra új felfogásának létrejötté azonban nem néhány gondolkodó önkényes magánakciója. Williams kiemeli, hogy a kultúra szó jelentésváltozásai „közvetlenül azokból a nagy történelmi átalakulásból fakadnak”,<sup>1235</sup> amelyek az ipar, a demokrácia és a társadalmi osztály jelentésváltozásaiban is kifejeződnek, és amit a művészetfogalom és művészeti gyakorlat átalakulása is elég pontosan megmutat. A kultúra kifejezés formálódása azonban talán még ezeknél is pontosabban és átfogóbban fejezi ki az elmúlt mintegy kétszáz év nagy változásait, hiszen „teljes összetettségével és összes vonatkozásával felöleli ezeket a relációkat”,<sup>1236</sup> sőt ennek talán a legfontosabb vonatkozását

<sup>1233</sup> Williams (1958): i. m. cvi.

<sup>1234</sup> Williams (1958): i. m. cvi.

<sup>1235</sup> Williams (1958): i. m. cvi.

<sup>1236</sup> Williams (1958): i. m. cvi.

is, nevezetesen ez nem más, mint „az új politikai és társadalmi fejleményekre, azaz a demokráciára adott felelet”. És ha ezt a tényt nem próbáljuk ignorálni, sőt komolyan vesszük, akkor elkerülhetetlen a kultúrának is demokratikus jelentést adni, ami nem a magaskultúra-fogalom kiterjesztése a társadalom egészére, hanem, ahogy Williams írja, a kultúra szó „egyre inkább egész életmódunkat jelenti [...], az összes tapasztalattunk értelmezési módja”.<sup>1237</sup>

### 3. Eszmény, mű, életmód

Raymond Williams a *The Long Revolution* című könyvének egyik fejezetében, amely a *The Analysis of Culture* címet viseli, a kultúra kifejezés három jelenbeli értelmezését és meghatározását különbözteti meg. Ezek: *eszmény, mű, életmód*. Közülük az emberek életmódját és szokásrendszerét általában nem a kultúra, hanem a társadalom fogalma alá szoktuk sorolni, amelyre mintegy „ráépül” valamilyen formájú kultúrának nevezett eszmei létező. Williams és a *culture studies* nagy újítása, hogy a *társadalmat is* bevonják a kultúra világába és értelmezési tartományába, ennek következtében nem választják el egymástól radikálisan az anyagi és a szellemi, az átlagos és a különleges társadalmi valóságterületeket, különösképpen nem állítják ezeket egymással szembe. Ezzel az attitűddel megnyitják az utat a társadalmi valóság *kultúraközpontú* értelmezése előtt, amit világosan mutat például a hagyományos strukturalista-funkcionalista szociológia és a kulturális antropológia szemléletbeli különbsége. És még valami: mindez egyáltalán nem jelenti a művészet és a tudomány leértékelését, sokkal inkább helyük és szerepük újragondolását.

A kultúra szó eltérő jelentése kapcsán írja Williams: „A kultúra meghatározásának három általános válfaja van. Az első az »eszményi« meghatározás, amely a kultúrát – bizonyos abszolút vagy egyetemes értékek szempontjából – az emberi tökéletesedés állapotának vagy folyamatának tekinti.” Ha ebből a kultúrafelfogásból indulunk ki, és ezt vizsgáljuk, akkor „az elemzés lényegében azokat az értékeket igyekszik felfedezni az emberek életében és műveiben, amelyek feltehetően időtlen rendet alkotnak, vagy [...] az egyetemes emberi létezésre vonatkoznak”.<sup>1238</sup>

A kultúra második értelmezése és meghatározása a dokumentálhatóan létező műalkotásokhoz és művekhez kapcsolódik, ezért is nevezi ezeket Williams *dokumentumoknak*. A második értelmezés tehát „»dokumentumként« való meghatározás, amely szerint a kultúra az értelem vagy a képzelet mindazon műveinek az összessége, amelyek részletesen rögzítik az emberi gondolatokat és tapasztalatokat”. A kultúra vizsgálata ez esetben „kritikai tevékenység, a gondolatok és a tapasztalatok természetének, valamint megfogalmazásuk nyelvének, formáinak és konvencióinak a leírása és értékelése”.

<sup>1237</sup> Williams (1958): i. m. xvii. (*Kiemelés – Sz. M.*)

<sup>1238</sup> Raymond Williams: A kultúra elemzése. Ford. Pásztor Péter. In Wessely Anna (szerk.): *A kultúra szociológiája*. Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium, 2003a. 33.

Mivel ez alá elsősorban irodalmi, művészi alkotások sorolhatók, itt „a kritika igen széles skálát ölel fel: hasonlíthat az »eszményi« elemzésre, ha a »világ legnagyobb szerűbb gondolatait és írásait« kívánja felfedezni; lehet olyan folyamat, amelyben a figyelem, bár nem feledkezik meg a hagyományról, a vizsgált műre összpontosít (minthogy ennek magyarázatát és értékelését tekinti fő céljának); és végül lehet olyan történeti kritika, amely az elemzett műveket összefüggésbe próbálja hozni azzal a hagyománnyal és társadalommal, amelyben keletkeztek”.<sup>1239</sup>

Ez a két kultúraértelmezés ismert gyakorlatot rögzít. Nem így a következő: „a kultúra a harmadik, a »társadalmi« meghatározás értelmében sajátos életmód, amely bizonyos jelentéseket és értékeket fejez ki – nemcsak a művészetben és a tudományban, hanem az intézményekben és a mindennapi viselkedésben is. Ebből a meghatározásból kiindulva a kultúra elemzése megvilágítja az adott életmód, az adott kultúra kimondott vagy kimondatlan kijelentéseit, értékeit.” *A társadalom mint kulturális valóság* vizsgálata konkrétabban azt jelenti, hogy az elemzésben helyet kaphat egy történeti kritika, „amely az adott hagyománnyal és társadalommal kapcsolja össze az értelem és a képzelet alkotásait, de kiterjed az életmódra azokra az elemekre is, amelyeket a másik két felfogás hívei nem is sorolnának a »kultúrához«: a terelés szervezetére, a családszerkezetre, a társadalmi viszonyokat kifejező vagy irányító intézmények szerkezetére, a társadalom tagjainak jellegzetes érintkezési formáira”.<sup>1240</sup> Williams természetesen a kultúra kifejezés ezen harmadik jelentését preferálja, miközben hangsúlyozza, hogy az első két meghatározásnak is van realitása és értéke.

Williams munkáiból világosan kiolvasható, hogy mit ért a kultúra olyan tágabb fogalmán, amelyből nem rekeszthető ki az emberek szokásrendszere és életmódja. Nevezetesen kultúrán ő a *jelentések, értékek, teremtetések* valóságát érti. A legelterjedtebb korabeli felfogással vitatkozva – mely szerint a kultúra csak a művészi és szellemi alkotások összessége lenne – írja: „nyilván nemcsak a művészetekben és a szellemi alkotásokban kell keresnünk jelentéseket és értékeket, az emberi alkotás lenyomatát, hanem az intézményekben és a viselkedésformákban is.” Ezért aztán ezek is a kultúra részeit alkotják. Ami viszont nem jelenti azt, hogy az „értelmi és képzeletbeli alkotások összességétől”, vagyis a művészettől és a tudománytól meg kellene vonni a kultúrához tartozás jogát. Nemcsak azért, mert ezek bizonyos vonatkozásokban az ember alkotóképességének a kiteljesedései, hanem azért is, mert ismereteinket „számos egykori társadalomról és saját társadalmunk korábbi időszakairól”<sup>1241</sup> nagymértékben a kultúra ezen gazdag tárházából, a dokumentumokból merítjük.

Az empirizmus és a pozitívizmus nagy korszakának idején, amelyben szerintem még felerészelt mind benne élünk, különösen fontos Williams azon megjegyzése, hogy „az »eszményi« meghatározásban is látok értékes, a tágabb jelentés megőrzésére ösztönző elemeket”. Azt ugyanis, írja, „nehezen tudom elképzelni, hogy az emberi tökéletesedés

<sup>1239</sup> Williams (2003a): i. m. 33.

<sup>1240</sup> Williams (2003a): i. m. 33.

<sup>1241</sup> Williams (2003a): i. m. 34.

folyamata egyet jelentsen a szokványos értelemben »abszolútnak« mondott értékek felfedezésével”. Mert ha megvizsgáljuk ezeket, akkor azt látjuk, hogy „az »abszolút« értékek rendszerint csupán valamely hagyomány vagy társadalom értékeinek kiterjesztő általánosításai”. Nem beszélhetünk tehát az ember kiteljesedő és átfogó tökéletesedési folyamatáról, már csak azért sem, mert ez „feltételezné, hogy már ismerjük azt az eszményt, amelyhez közelíthetünk”. Viszont az eszményi kultúraértelmezésben pozitív és megőrzendő az *evolúciós* gondolat, „az emberi faj általános fejlődéséről” vallott eszme. „Mert úgy látom, hogy az egyes társadalmak és az egyes egyének által kimunkált jelentések és értékek, amelyek a társadalmi örökség részének bizonyultak és bizonyos különleges művekben megtestesülvén elevenen megőrződtek, valóban egyetemesnek bizonyultak, mégpedig abban az értelemben, hogy ezután bármilyen helyzetben sajátítják is el őket, lényegesen fokozhatják az ember ama képességét, hogy gazdagítsa önmagát, szabályozza az életét és uralja a környezetét. Ezen elemeknek főképpen akkor vagyunk tudatában, ha a technika, a gyógyítás, a termelés és a kommunikáció formáját öltik, noha világos, hogy mégiscsak a tapasztalatok kreatív feldolgozásából kinövő, tisztán szellemi diszciplínáktól függenek.”<sup>1242</sup>

Mivel „mindhárom definíció valami jelentősre utal”, ezért nem állíthatók szembe egymással és nem játszhatók ki egymás ellenében, állítja Williams. Ennek megfelelően „a kultúra minden adekvát elméletében szerepelnie kell ennek a három tényterületnek, amelyeket e definíciók megneveznek; és megfordítva: tarthatatlan az – a három közül bármelyik típusba tarozó – definíció, amelyik nem utal a másik kettőre”. Például nem gondolhatjuk azt, hogy „az ember eszményi fejlődése elkülönülne, sőt szemben állna »állati természetével« és anyagi szükségletei kielégítésével”.<sup>1243</sup> És az is téves felfogás, „amely csak az írott és festett emlékekben lát értéket és elhatárolja őket az ember társadalmi életének egyéb vonatkozásaitól”, de az is téved, aki a társadalmi életmód felől közelítve „vagy az általános [szellemileg kifejezett] folyamatot, vagy a művészeteket és a tudományt pusztán mellékterméknek, a valódi társadalmi érdek passzív tükröződésének tekinti”, esetleg dízsznek és felesleges „valaminek”, mert nem származik belőle közvetlenül anyagi haszon.<sup>1244</sup>

#### 4. A kultúraértelmezés komplexitása és az életérzés

Williams elmarasztalóan utal arra az ismert tényre, hogy mind a történetírás és a társadalomtudomány, mind a szellemi szférák tudományos vizsgálata jórészt egy különös, a dolgokat széttagoló és hierarchizáló szemléletre épül. Eszerint a társadalom vonatkozásában „a politikai, gazdasági és társadalmi berendezkedés jelenti a tények lényegi magvát, amit csak mellékes illusztráció vagy »korreláció« gyanánt kísér a művészet és az elmélet”.

<sup>1242</sup> Williams (2003a): i. m. 34.

<sup>1243</sup> Williams (2003a): i. m. 34.

<sup>1244</sup> Williams (2003a): i. m. 35.

De megvan ennek a téves felfogásnak a pandanja is. „Szépen a visszájára fordítja ezt az eljárást az irodalom, a művészet, a tudomány és a filozófia története, amikor leírja e területek öntörvényű fejlődését, majd kiegészíti az úgynevezett »háttér« (ami az általános történelemben a lényegi mag) vázlatával.”<sup>1245</sup> Ezt ő nehezen indokolható önkorlátozásnak, egyoldalú, sőt kényelmes szemléletnek tekinti, hiszen a társadalmi élet minden területén ezek *együtt* fordulnak elő, bár különböző hangsúlyokkal.

Ezek valójában módszerbeli kérdések, hangsúlyozza Williams, jóllehet válaszaink messzire vezető szemléleti és értelmezési konzekvenciákkal járnak. Bármely társadalmi tárgyat vizsgálunk is, „nyilván ki kell emelni bizonyos tevékenységeket, és teljességgel indokolt lehet egy ideig önmagában követni [...] egy-egy fejlődési vonalat”. Ez azonban csak félmunka. A kultúra története ugyanis, mégpedig bármely tárgy esetében, „nem pusztán a részterületek történetének összege, mert mindenekelőtt a közöttük lévő kapcsolatot, az egész szerveződésének különös formáit vizsgálja”.<sup>1246</sup> Legalábbis Williams szerint ilyen lenne az adekvát kultúrakutatás.

Javaslatát különösen jelentőssé teszi az ismert tendencia, mely szerint a társadalom és a humán tudományok területén is növekszik a specializáció, amit gyakran kísér a komplexitás utáni óhaj, amely azonban ahhoz, hogy kutatási program legyen belőle, a specialisták törekvését felülíró új szemléletet követelne meg. Mint Williams írja: az általa javasolt „kultúra elemzése [...] arra vállalkozik, hogy feltárja a viszonyok összességét alkotó szerveződés természetét”. Másrészt azt, ahogyan az egyes eszmék, művek, intézmények és életmódok „az egész szerveződés részeivé lettek”. S ez mindig valamilyen mintázatban testesül meg, ezért is „az elemzés egyik kulcsszava a mintázat”. Vagyis „a kulturális elemzés valójában mintázatok közötti viszonyokkal foglalkozik, amelyek váratlan megfeleléseket és azonosságokat, máskor viszont meglepő kapcsolathányt mutatnak a mindaddig önmagukban szemlélt tevékenységek között”.<sup>1247</sup>

Williams és a *culture studies* törekvések az eszmék és a művek esetében ezek komplex szemléletét és elemzését sürgetik, azt tehát, hogy a kultúra egészébe, mindenekelőtt a társadalomba ágyazottan vizsgálják ezeket. A *társadalom mint kultúra* fogalma azonban önmagában is felveti a kérdést: mi egyáltalán ez a fenomén, hogyan kell a társadalmat kultúraként felfogni, vagyis nem objektív rendszerként, „kemény változók” által kifejezhető és determinált valóságként. Williams rövid válasza erre a súlyos kérdésre a következő: a társadalomra vonatkozó „kultúra elméletét [...] úgy határozom meg, mint az életmód egészét alkotó elemek közötti viszonyok” valósága. Az elemzés pedig értelemszerűen nem más, mint „az életmód egészét alkotó elemek közötti viszonyok vizsgálata”.<sup>1248</sup>

Ezzel a témakijelöléssel azonban sokkal inkább megnehezítettük, mintsem megkönnyítettük a saját dolgunkat. S ez a *lokalitás és a konkrétum súlyával és erejével* függ össze. Nehéz ugyanis vitatni azt a tényt, hogy „igazán tartalmas ismeretünk az általános

<sup>1245</sup> Williams (2003a): i. m. 36.

<sup>1246</sup> Williams (2003a): i. m. 36.

<sup>1247</sup> Williams (2003a): i. m. 36.

<sup>1248</sup> Williams (2003a): i. m. 36.



szerveződésről csak saját korunkra és hazánkra nézve lehet”.<sup>1249</sup> Bármely időben és térben távoli társadalomról csak „menthetetlenül elvont [...] elemek kerülnek elibénk, holott a maga korában mind az eleven tapasztalás közegében feloldva, az összetett egész elválaszthatatlan részeként voltak jelen”. Márpedig ennek a hiánynak „döntő jelentősége van”. Elvont összefüggéseket, absztrakt általánosságokat nem túl nehéz megállapítani egy-egy társadalomról, és még igazunk is lesz. Sokan munkálkodnak ezen, s igen szorgalmasan. A probléma csak az, hogy ezek nem mutatják meg a legfontosabbat a megcélzott társadalomról: „az adott helyen és időben zajló élet átértzett minőségét, azt, ahogyan a különös tevékenységek egy-egy gondolkodás- és életmóddá állnak össze.”<sup>1250</sup>

Williams utal rá, hogy ennek megragadására már tettek kísérleteket. Ilyen például Fromm „társadalmi karakter” vagy Benedict „kulturális mintázat” fogalma, illetve mindaz, amit ezen a kategórián ők értettek. Az előbbi „a viselkedés és a beállítódások értékelt rendszere”, az utóbbi „az érdekek és a tevékenységek megválasztásából létrejövő alakzat”. Jóllehet mindkét felfogás elemei valamilyen életmóddá állnak össze, „ezek is általában elvont jellegűek”. Erényük talán csak az lehet, hogy segítenek felfogni és megérezni az eladdig hiányzó legfontosabb közös elemet, amely – ahogyan Fromm és Benedict érti – „se nem karakter, se nem mintázat, hanem a jelenségek egykori élményszerű tapasztalata”. Jóllehet nem könnyen megragadható vonása ez az emberi létnek, de biztosan állíthatjuk, hogy „van egy sajátos életérzés, az élmény kifejezésre sem szoruló közössége, amely áthatja életmódunk valamennyi – külső szemlélő által is leírható – vonását, amitől azok sajátos és jellegzetes színezet nyernek”. Az *életérzés* persze nehezen megragadható vonás, de a nyitott szemű és érzékeny „látogató, az eltanulni igyekvő, a másik nemzedékhez tartozó”<sup>1251</sup> egyén elég világosan látja egy-egy társadalom vagy közösség létezésének ezt a sajátos minőségét és stílusát, amely egyáltalán nem mellékes, hanem központi jelentőségű vonásunk.

„Leírására az *érzések struktúrája* fogalmat javaslom” – írja Williams. Még akkor is ez a javaslatom, folytatja, ha a struktúra szó valami szilárd és állandó tényezőre utal, holott ez „tevékenységünk legfinomabb és legmegfoghatatlanabb” része. Pontosan ezért igen fontos tényezője egy társadalom életének: „az érzések struktúrája alkotja [...] egy-egy korszak kultúráját.” Mégpedig „az általános szerveződés valamennyi elemének különös, eleven eredőjeként”. Azt nem mondja Williams, hogy az érzések struktúrájaként felfogott kultúra determinálja a társadalom minden más elemét, de azt igen, hogy alig megfogható eleven eredőként hatja át a társadalmat. Ráadásul „nem tűnik semmilyen formális értelemben tanult készségnek”.<sup>1252</sup> Például sok mindent belenevelhetünk utódainkba, „de az új nemzedék érzéseinek szerkezete már más lesz, ezt pedig láthatólag nem »valahonnan más-honnan« kapja”.<sup>1253</sup> Kérdés, vajon miként alakul ki az életérzések új kultúrája. Példánknál maradva: „az új nemzedék a maga módján reagál a megörökölt egyedi világra, továbbszó

<sup>1249</sup> Williams (2003a): i. m. 36.

<sup>1250</sup> Williams (2003a): i. m. 37.

<sup>1251</sup> Williams (2003a): i. m. 37.

<sup>1252</sup> Williams (2003a): i. m. 37.

<sup>1253</sup> Williams (2003a): i. m. 38.

számos, jól kivehető folytonos szálat, újratermeli a szerveződés megannyi külön-külön leírható vonatkozását, s mégis valamiképpen egész másnak érzi élete egészét, amelyre az érzések egy új struktúrájának a kialakításával ad kreatív választ.”<sup>1254</sup>

Hogy konkrétan mi lenne ez a kultúra, azt nem könnyű pontosan megragadni és leírni. Az biztos, hogy ennek felmutatásában kitüntetett szerepe van a művészetnek és az irodalomnak mind a múltra, mind a jelenre vonatkozóan. „Mert ha valahol, még leginkább itt fejeződhet ki ez a jellegzetesség: nem mindig tudatosan, hanem egyszerűen azáltal, hogy egyedül ezen a területen maradtak fenn a megnyilatkozókat túlélő közlések, amelyek természetsszerűleg támaszkodtak a kommunikációt lehetővé tevő valóságos, eleven érzések mélységes közösségére.”<sup>1255</sup> Ezért aztán „ha e struktúra hordozói már nem élnek, ez az életfontosságú elem legjobban – a költeményektől kezdve az épületeken át az öltözködési divatokig terjedően – a dokumentált kultúra segítségével közelíthető meg. Ebből fakad a dokumentumként felfogott kultúra jelentősége.” Ha pedig saját korunkról, társadalmunkról vagy közösségünkéről van szó, akkor sem más a helyzet: pontosan ez a kultúra a művészetek éltető közege, s egyben a művek alapvetően ezt fejezik ki kortársi dokumentumként. A művészetek tanulmányozása tehát elengedhetetlen jelenünk és közösségünk megértéséhez. Williams azonban figyelmeztetően emeli fel az ujját. Ha jól meggondoljuk, írja, hogy „milyen természetű az érzések struktúrája, hogy még a vele közvetlen érintkezésbe kerülő emberek sem értik teljesen, noha bőséges anyag áll rendelkezésükre – többek között a kortárs művészet is –, akkor nem hihetjük, hogy van olyan út, amelyen haladva valaha is túljuthatunk a közelítő próbálkozásokon”.<sup>1256</sup>

### *5. A szelektív tradíció kultúrája*

A kultúra háromféle módon létezik, állapítja meg Williams. „Az első az adott helyen és korban átélt kultúra, amely csak akkor és ott élőknek nyílik meg teljesen. A második a művészetől kezdve egészen a mindennapi tényekig a tárgyokban megőrződött kultúra: azaz valamely korszak kultúrája. S végül a harmadik, az átélt kultúrát és az elmúlt korok kultúráját összekötő tényező, a szelektív tradíció kultúrája.” A múlt és jelen találkozása ugyanis sohasem egyszerű esemény. Gyakran kísérik szélsőséges attitűdök; hol a múlt teljes eltörlésének vágya, hol a totális folytonosság igénye, miközben sem eltörölni nem lehet a múltat, sem „egy az egyben” folytatni. Szelekció zajlik, hangsúlyozza Williams, mégpedig mindig a jelen igényei és meglátásai szerint. Sőt, ami egyáltalán megmarad „egy korszakból, nem rajta múlik, hanem a későbbiekben, amelyek fokozatosan megteremtik a hagyományt”.<sup>1257</sup>

<sup>1254</sup> Williams (2003a): i. m. 38.

<sup>1255</sup> Williams (2003a): i. m. 37.

<sup>1256</sup> Williams (2003a): i. m. 38.

<sup>1257</sup> Williams (2003a): i. m. 38.

Természetesen „ha egy korszak kultúrája már nem él, de fennmaradt – jóllehet szűkebb értelemben – az emlékekben, akkor alapos tanulmányok tárgyává tehető”. Mélységes illúzió azonban azt feltételezni, hogy ha sokan, kitartóan és elfogulatlanul dolgoznak a múlt feltárásán, egyszer majd ismerni fogjuk a letűnt korszak teljes és egyben megdönthetetlenül igaz valóságát. „Egy-egy korszak emlékeinek még a szakértők is csak egy töredékét ismerik. Bizton mondhatjuk például, hogy a 19. századi regényt igazán senki sem ismeri; senki sem olvasta, de nem is olvashatta el az önálló kötetektől a filléres füzetekben megjelent sorozatokig az egész hagyományt. Az igazi szakértő talán ismer néhány százat, a közönséges kutató valamelyest kevesebbet, a művelt olvasó pedig ennél is kevesebbet: mégis mindannyiuknak elég világos fogalma van a múlt századi regényről.” Ezek fontos ismeretek, de a probléma nem mennyiségi kérdés. Ugyanis a letűnt „kor minden embere birtokában volt annak, amire [...] egyetlen később érkező sem tehet szert: annak az életérzésnek, amellyel a regények íródtak”. Mert a kultúrának három szintje van, ezért elvileg bármely korszak megőrződik a dokumentumokban és a tárgyi emlékekben (ezeket az emlékeket egy aktuális jelen tradícióként őrizheti), „de mindkettő más, mint az átélt kultúra”.<sup>1258</sup>

A múlt őrzése mindig szelektíve zajlik: „Kíméletlen rostálás folyik, és pedig minden tevékenységi területen.”<sup>1259</sup> Természetesen van tudatos hamisítás és szándékos felejtés, de ez nem megismerési, hanem morális kérdés, és szükség esetén orvosolható. A szelekció viszont spontán folyamat, és egyben elkerülhetetlen. „Bizonyos értelemben a rostálás már az adott korszakban megkezdődik: a tevékenységek összességéből csak bizonyos dolgokat értékelnek és hangsúlyoznak. Ez a szelekció általában a korszak szerveződésének egészét tükrözi, amiből még nem következik, hogy a későbbi korok is elfogadják ezt az értékelést és ezeket a hangsúlyokat.”<sup>1260</sup> Ebből a szempontból világos különbség adódik a múlt és a jelen között. Az kevés ember előtt kétséges, hogy a múlt nem minden ténye és eseménye áll a rendelkezésünkre, hogy tehát szelektált valósággal dolgozhatunk, de ezt az erős szelekción „magunkra nézve sohasem hisszük el”.<sup>1261</sup> Hajlamosak vagyunk a teljesség illúziójában ringatózni, holott nyilvánvaló, hogy a jelenbeli tettek és az események részleteinek a sokasága hull bele a semmibe; csak az menekül meg a spontán felejtéstől – tehát az nem lesz kiszelektálva –, ami valahogy figyelmet kelt, hangsúlyozzák és megörökítik.

„Vegyük például az előző évtized regényeit” – javasolja Williams. Kizárt, hogy bárki is elolvasta volna az évtized összes regényét, ami már csak az egyén időkorlátai miatt sem valósítható meg. Ennek ellenére „mind a sajtó, mind az oktatás megállapította a korszak regényirodalmának általános jellemzőit, s nagyjából egyetért abban is, hogy mi kerüljön föl a legjobb és a legfontosabb művek listájára”, ami elég kíméletlen rostálást jelent. Biztosak lehetünk azonban abban is, hogy később „újabb rostálás kezdődik. Kevesebb lesz

<sup>1258</sup> Williams (2003a): i. m. 38.

<sup>1259</sup> Williams (2003a): i. m. 38.

<sup>1260</sup> Williams (2003a): i. m. 38–39.

<sup>1261</sup> Williams (2003a): i. m. 39.

a számon tartott mű, s eközben az egykori értékelések is változnak, még hozzá némely esetben drasztikusan. Ötven év elteltével többé-kevésbé állandósulnak az értékelések, bár a megítélés továbbra is ingadozhat. Ám bármelyikünk, aki átélte ezt a hosszú folyamatot, azt mondaná, hogy számunkra fontos elemeket elhanyagolnak. Amúgy öregeken – és sebezhetően – mondogatnánk: nem értem, hogy ezek a mai fiatalok miért nem olvassák X-et. S még határozottabban: nem is így történt, ez csak a ti verziótok. Minthogy minden korszakban legalább három nemzedék él együtt, örökké ilyen példákba ütközünk.” Williams úgy véli, hogy még csak megütköznünk sem szabadna a kihagyások és átértelmezések miatt, „hiszen mi magunk is részesei voltunk annak a változásnak, ami hozzájuk vezetett”.<sup>1262</sup>

Mindezek a szelekciók és átértelmezések a mi életünkben játszódnak le és következnek be. „S amikor már nem marad élő tanú, újabb változás megy végbe. A kultúra, amelyet átértelmeztünk, nemcsak válogatott dokumentumokká csiszolódik, de ebben az egyszerűsödött formában részint az emberi fejlődés általános menetéhez való (elkerülhetetlenül igen csekély) hozzájárulásunkat jelenti, részint a történelmi rekonstrukció anyagát, részint pedig a mi elintézésünket – a múlt egy szakaszának elnevezését és elhelyezését.” Ezzel előttünk áll Williams kultúrafelfogásának egyik kulcsmozzanata: a *szelektív tradíció* működése. „A szelektív tradíció [...] az egyik szinten általános kultúrát teremt, egy másikon létrehozza valamely társadalom történetét, s a harmadik – a legnehezebben elfogadható és megítélhető – szinten az egykori eleven kultúra jó részének elutasításához vezet.”<sup>1263</sup>

Mivel a szelekció és rostálás elkerülhetetlen, a kérdés csak az, hogy *mi alapján* zajlik ez a folyamat, mármint a hajdani élményszerű „eleven kultúra” egy részének felejtése vagy éppen elutasítása. Williams szerint „a rostálást számos különös érdek vezérli”. De belejátszik ebbe a társadalom általános állapota vagy éppen a történelmi fejlődés menete. Talán bizonyos esetekben és alkalmilag lehet ezt egyes személyek működésének tulajdonítani és esetleg vádlón a nyakukba varrni, de „egy társadalom hagyományos kultúrája többnyire a jelenbeli érdek- és értékrendszernek felel meg, hiszen nem művek abszolút összessége, hanem a szakadatlan rostálás és értelmezés eredménye”.<sup>1264</sup>

Van azonban ezzel ellentétes tendencia is. Működnek a társadalomban olyan intézmények, szervezetek, „amelyeknek a hagyomány megőrzése a rendeltetése”.<sup>1265</sup> Ilyenek elsősorban az oktatási és a tudományos intézetek, a múzeumok, a levéltárak, a könyvtárak. Ezek elvileg „kötelesek a hagyomány egészével, s nemcsak a kortárs érdekekhez igazodó szelekciójával foglalkozni”, ami azért fontos funkció, mert „a szelektív tradíció története tele van fordulatokkal és újrafelfedezésekkel, a korábban reménytelennek látott munkákhoz való visszatérésekkel”.<sup>1266</sup> Ezek az intézmények pedig képesek arra, hogy az elmúlt korok kultúráját őrizzék, és szükség esetén hozzáférhetővé tegyék a kortársak számára. Mivel a társadalom fejlődése „bonyolult és folytonos, sohasem látható előre, hogy

<sup>1262</sup> Williams (2003a): i. m. 39.

<sup>1263</sup> Williams (2003a): i. m. 39.

<sup>1264</sup> Williams (2003a): i. m. 39.

<sup>1265</sup> Williams (2003a): i. m. 39.

<sup>1266</sup> Williams (2003a): i. m. 39.

az elmúlt korok munkáiból mi válik fontossá a jövő valamelyik pillanatában. [...] Egy bölcs társadalom képes arra, hogy ezeket az intézményeket ne szolgáltassa ki az aktuális igényeknek és érdekeknek, és gondoskodik arról, hogy „erőforrásaiból kellőképpen juttassanak a megőrzés mindennapi munkájára”. Teszi ezt akkor is, ha gyakran elhangzik a vád: ezen intézmények tevékenységének nincs „se jelentősége, se haszna”.<sup>1267</sup>

„A kulturális tradíció a társadalom egészében és minden különös tevékenységében az ősök folytonos megválogatását és újarostálását végzi el. Meghúz bizonyos – esetleg egy évszázadon átívelő – vonalakat, majd hirtelen, egy újabb fejlődési szakaszban, e vonalak kitorlódnek vagy elhalványodnak, és [...] újak kerülnek elő.” Ha leragadunk a tradíciós *tartalmaknál*, illetve ezek változásánál, hajlamosak leszünk azt hinni, hogy mindez a múltról szól. Holott ez a jelenről, rólunk szól. „A kortárs kultúra elemzésében döntő jelentősége van a szelektív tradíció mindenkori állapotának, mert gyakran megtörténik, hogy a tradíció valamilyen módosulása – mely új vonalakkal köti össze a jelent és a múltat, megszakít vagy átrajzol más vonalakat – valójában gyökeres *jelenkori* változást képvisel.”<sup>1268</sup>

De azt is tudnunk kell, hogy „a kulturális hagyomány nemcsak válogat, hanem értelmez is”. Alaptény, hogy az elmúlt korok eseményeit, szereplőit és műveit „tulajdon tapasztalatunk szemüvegén át nézzük”. Ez nem hiba, hanem megkerülhetetlen állapot. Problémává akkor válik, ha azt gondoljuk, hogy *sehogy máshogy* nem nézhető a múlt, csak ahogyan éppen most mi látjuk, ezért ez az egyetlen tárgyilagos nézőpont, amely a múlt objektív ábrázolását eredményezi. Próbálhatjuk a múlt dokumentumait esetleg úgy látni, ahogy azt a kortársak látták, és még közel is kerülhetünk hozzájuk, de e mögül mindig hiányozni fog az akkori valóság *élményszerű* átélése. Amit viszont tehet a jelenkori múltértelmezés: „a történeti alternatíva felmutatásával tudatosíthatja az értelmezést; kapcsolatba hozhatja azokkal a mai értékekkel, amelyekre támaszkodik; a mű tényleges mintázatát feltárva pedig választásaink valóságos természetével szembesíthet bennünket.” Egy ilyen önreflexív tudatosítás megmutatja, hogy miért fordulunk a múlt adott darabjához. Lehet, hogy azért, mert „valóban segíti a kulturális fejlődést”. Más esetben az derülhet ki, hogy ezt simán csak „saját szempontjainkhoz igazítva használjuk”.<sup>1269</sup>

Bárhogy is van, ezek a mi *döntéseink* következményei: a múlt – minden szelekció ellenére – kimeríthetetlen gazdagságában áll a rendelkezésünkre, és csak rajtunk múlik, belőle mit és hogyan teszünk „élővé”. Fölösleges és meglehetősen értelmetlen elhárítani magunktól azt a tényt, hogy – bizonyos keretek vagy határok között – mindig múltat választunk magunknak, és nem kvázi természeti csapásként szakad a nyakunkba mindaz, ami volt. „Ha az Időre – egy absztrakcióra – hárítjuk saját döntéseink terhét, azzal saját tapasztalatunk egy központi elemét fojtjuk el. Minél aktívabban hozható összefüggésbe minden kulturális alkotás akár annak a szerveződésnek az egészével, amelynek kifejezést hordozó műve volt, akár azzal a kortársi szerveződéssel, amelyben ma élünk vele, annál

<sup>1267</sup> Williams (2003a): i. m. 40.

<sup>1268</sup> Williams (2003a): i. m. 40.

<sup>1269</sup> Williams (2003a): i. m. 40.

jobban kiviláglanak igazi értékei.” És a konklúzió, amely a *culture studies* társadalomtudományi távlatait is világosan jelzi: „Így tehát a »dokumentum« elemzése mindig »társadalmi« elemzésbe torkollik, legyen szó a magunk átélt kultúrájáról vagy egy múltbeli korszakról.”<sup>1270</sup>

## 6. Tömegtársadalom és tömegkultúra

Williams a következőképpen összegzi saját fogalomtörténeti és funkciótörténeti kutatásait. „A kultúra eszméjének történeti változása nem más, mint reakció azokra a változásokra, amely életünkben és gondolkodásunkban, életmódunk feltételeiben lejátszódtak. A kultúra mai jelentése válasz azokra a jelenségekre, amelyeket legnyilvánvalóbban az iparra és a demokráciára vonatkozó fogalmaink fejeznek ki.” Vagyis a *gazdálkodásban* és a *közéletben* lejátszódtak alapvető változásokra. Ez egyrészt azt jelenti, hogy a kultúra – értsük bárhogyan – nem izolált jelenség, azaz állapota és „története az ember általános történetébe ágyazódik”, másrészt azt jelenti, hogy változása és mai állapota „csak a környezet-változtató emberi cselekedetek kontextusában értelmezhető”.<sup>1271</sup>

Ha ezt így fogjuk fel, akkor talán világos lehet előttünk, hogy a *kultúráváltzás egyben társadalomváltzás*. A kultúra új értelmezése ezért egyben a társadalom új valóságát is kifejezi. A probléma nem kezelhető tehát úgy, hogy egy stabil és hagyományos társadalomfelfogásba próbáljuk beleilleszteni a kultúra megváltozott ideáját, mert így bizton félreértjük mind a társadalmat, mind a kultúrát. „A kultúra eszméje életünk általános és átfogó változásaira adott válasz”, amely egyben egy „totális minőségi átértékelést” is jelent, vagyis életfeltételeink és „életformánk általános változását” fejezi ki.<sup>1272</sup>

Nem egyszerű ezt a folyamatot sem érzékelni, sem értelmezni, legfőképpen pedig elfogadni. Az ipar, a demokrácia és a művészet esetében első fázisban mindig az ellenérzés és az elutasítás jelentkezett, s csak ezután következett be az akceptálás stádiuma s az ennek megfelelő fogalomhasználat és értelmezés. Példaként idézném Williamsnek a *művészetéről* írt sorait. „A művészet kérdésében a hangsúly kezdetben nemcsak a művészet mint független érték körül kristályosodott ki, hanem arról is szó volt, hogy miben testesül meg egy művészi életminőség. A második szakaszban a középpontba a művészet önmagában vett értékessége került, ennek következtében egyértelműen igyekeztek egymástól elválasztani a művészetet az élet egyéb területeitől. A harmadik fázisban a hangsúly átkerült a művészet és az élet egyéb területeinek újraegyesítésére, minek során a feladat megvalósítása a »kommunikáció« fogalma körül kristályosodott ki.”<sup>1273</sup>

Az ipar, a demokrácia, a művészet, a kultúra fogalomváltzása, vagyis a gazdálkodás, a közélet, az alkotótevékenység és az életmód változása mind azt involválja, hogy egy új

<sup>1270</sup> Williams (2003a): i. m. 40.

<sup>1271</sup> Williams (1958): i. m. 295.

<sup>1272</sup> Williams (1958): i. m. 295.

<sup>1273</sup> Williams (1958): i. m. 296.



módon szerveződő, azaz modern társadalommal állunk szemben, amelyben megváltozott az emberek státusa, egymáshoz való viszonya, társadalmi jelenléte és gondolkodásmódja is. Ha a korábbi társadalmat rögzült rendi társadalomnak lehetett nevezni, akkor a modern világ elsősorban *mobilis tömegtársadalomként* jellemezhető, amelynek tagjai már egy ilyen, erősen mozgó és változó társadalmi valóság részeként élik az életüket.

Vajon miért lehet ezt a nagyjából a 19. századtól szerveződő, majd a 20. században kiteljesedő valóságot tömegtársadalomnak nevezni? – teszi fel a kérdést Williams. Először is azért, írja, mert „a népesség nagy része iparvárosokba kezdett koncentrálni”, ezzel együtt ugrásszerűen nőtt a népesség lélekszáma, „amely további városiasodásban folytatódott”.<sup>1274</sup> Másodszor azért, mert az emberek döntően már nem kisüzemekben, manufaktúrákban dolgoztak: a munkások a nagy, olykor igen nagy ipari üzemekben, „a gyárakban kezdtek koncentrálni”, amit nemcsak a technológia követelt meg, hanem a termelés kollektív jellege és társadalmi működése is. Harmadszorban azért, mert az új társadalmi osztály, a gyáripari munkásság elkezdte megszervezni önmagát, sőt „folyamatosan továbbfejlesztette” saját szervezeteit.<sup>1275</sup> Ezek persze csak a kezdetek voltak, tehetjük ehhez hozzá, s a folyamat a következő évszázadban teljesedett ki a tömegtermelés és fogyasztás, valamint a tömegkommunikáció révén.

A tömegesedő társadalom és kultúra elfogadása azonban szintén nem volt „sétágalopp”. Magának a *tömeg (mass)* kifejezésnek a megjelenése és elterjedése már az elfogadás fontos, bár felemás stádiuma volt. Ugyanis, írja Williams, „a tömeg kifejezés a *csöcselék (mob)* új megnevezése lett, ezért is megtartotta annak jellemző vonásait: az ingatagságot, a becsaphatótságot, a törzsi előítéletességet, az alacsony színvonalú ízlést és viselkedést. Ebből adódóan a tömeg állandóan fenyegeti a kultúrát: gondolkodása és ítélete az egyéni érzés és gondolkodás megsemmisülésével járhat. Még a demokrácia is – mind a klasszikus, mind a liberális demokrácia – elveszti vonzerejét, ha tömegdemokrácia lesz belőle.” Ha ugyanis „a tömeg lényegében csöcselék, akkor a demokrácia a csöcselék uralma lesz”, s a kormányzás legjobb esetben is „a középszer uralmához” vezet.<sup>1276</sup>

Williams javaslata szerint úgy lehet feloldani a tömeg kifejezés ellentmondását, vagyis azt, hogy a tömeg szó vajon többséget vagy csöcseléket jelent-e, ha ez ügyben a *tapasztalathoz* fordulunk. Ugyanis, vélelmezi jó okkal, „senki se úgy gondolkodik a rokonairól, a barátairól, a szomszédjairól, a kollégáiról és az ismerőseiről, mint »tömegről«,” illetve a tömeg egy tagjáról.<sup>1277</sup> „A tömeg szó mindig a többiekre vonatkozik, azokra, akiket nem ismerünk, vagy nem is ismerhetünk. Ugyanakkor napjaink tömegtársadalmában ezekkel a többiekkel számos módon találkozunk, és különféle formában mégiscsak ismerhetjük őket.” Vegyük észre, írja Williams, hogy „ezeknek a többieknek mi szintén a »tömeg« vagyunk”. Ergo „A tömeg egyszerűen a többi ember neve.”<sup>1278</sup>

<sup>1274</sup> Williams (1958): i. m. 297.

<sup>1275</sup> Williams (1958): i. m. 298.

<sup>1276</sup> Williams (1958): i. m. 298.

<sup>1277</sup> Williams (1958): i. m. 299.

<sup>1278</sup> Williams (1958): i. m. 300.

Ez a társadalmi változás egyben kulturális változás is, ezért azt a kérdést kell feltennünk, hogy vajon mit jelent a kultúra a tömegtársadalom viszonyai között, hogy mi módon alakul a kultúra létrehozása és fogyasztása, a kultúrával való élés a modern tömegtársadalomban. Mert nyilvánvaló, hangsúlyozza Williams, hogy a jelzett időszakban új kultúra formálódott ki, a „tömegkultúra vagy népszerű kultúra”,<sup>1279</sup> amely nem mérhető a megelőző korok kultúrájához és szokásrendszeréhez. Bevett dolog ezt a tömegesedő kultúrát negatív jelzőkkel ellátni és leminősíteni. Természetesen vannak ilyen vonásai is, de Williams óv bennünket az egyoldalú szemlélettől, még ha ezt a jobbítás szándéka vezérli is.

Emlékezteti az olvasót a *regény* születésének körülményeire. Angliában, írja, a középosztály a 18. század második felében kezdett gazdagodni, ezzel új és tömeges kulturális fogyasztói igény jelentkezett. „Ennek egyenes következménye egy új, közönséges és vulgáris műfaj, a regény megjelenése.” Ezen sokan sajnálkoztak anno, de ma már jól látszik, hogy „a regény önmagában nem minősíthető vulgárisnak vagy rossznak”. Már csak azért sem, mert manapság „a »jó« és a »középosztály« szinonim fogalmak”.<sup>1280</sup> Egyszerűen vannak jó és rossz regények, mint ahogy a középosztály „kiteljesedése” is magával hozott jó és rossz dolgokat egyaránt. Az egyoldalú esetek és a nekünk tetsző példák sorolása éppenséggel nem megvilágítják, hanem elhomályosítják a vizsgált jelenségeket.

Napjaink kulturális változásában azt kell látni, vélelmezi Williams, hogy egyszerre jelentek meg a színen új és egyre iskolázottabb rétegek, másrészt új eszközök születtek, és új intézmények formálódtak ki a tömegek kulturális igényeinek kielégítésére. Jól ismertek ezek az új eszközök, illetve ezek működtetésének intézményei: tömegsajtó, film, rádió, televízió (újabban pedig az internet). Tévedés azt gondolni, hogy ezek műsorait és programjait kizárólag az alacsony képzettségű, döntően kétkezi munkát végző emberek kedvelik és fogyasztják. Ahogy volt s van jó és rossz regény, úgy van ezek programjaiban is mindenféle színvonalú kínálat. A tárgyilagos elemzés nem azt igényli tőlünk, hogy az egész tömegkulturális jelenséget ab ovo értéktelennek tekintsük, hanem azt, hogy próbáljuk *fontos* társadalmi jelenségként szemügyre venni. Persze nagy a divatja az értelmiségi fanyalgásnak: „a tömegkultúra történészei inkább azt veszik itt észre, ami rossz és silány, nem azt, ami jó.”<sup>1281</sup> Pedig a kulturális közvetítőeszközök kifejlesztése és viszonylag könnyű hozzáférése a jót is elérhetőbbé tette; megnövelte például a jobb újságok és az értékes irodalmi alkotások olvasóinak számát, nem is beszélve az új technikai eszközök (film, rádió, tévé) lehetőségeiről és gyakorlatáról értékes programok létrehozásában és közvetítésében.

Williams a tömegkultúra *en bloc* elítélésében leginkább problematikusnak a magasan képzett ember öncsalását, sőt az „értelmiségi gögöt” tartja. Tapasztalatai szerint ugyanis „a fejlett irodalmi ízlésű egyén erős kísértést érez arra, hogy feltételezze: az olvasás

<sup>1279</sup> Williams (1958): i. m. 305.

<sup>1280</sup> Williams (1958): i. m. 306.

<sup>1281</sup> Williams (1958): i. m. 306.

ugyanolyan fontos szerepet tölt be mások életében is, mint az ő életében”.<sup>1282</sup> Ezzel együtt azt is feltételezi, hogy mások is olvasmányaikból nyerik eszméiket, s hogy az olvasmány-élmények döntően befolyásolják az életüket. „De – szerencsénkre vagy szerencsétlenségünkre – az emberek többsége nem tulajdonít ilyen nagy jelentőséget az olvasásnak, továbbá eszméit és értékeit nagymértékben a családi és a társadalmi élet összetett mintái formálják ki.” Nem az a probléma, hogy bárki preferálja és szereti az irodalmat és a művészetet, hanem az, ha azt hiszi, nincs is más kulturálisan igazán értékes tevékenység. Mint Williams írja: „Ez a hiba arra a szűk látókörű reformerre emlékeztet bennünket, aki szerint a mezőgazdasági munkások és a mesteremberek tanulatlanok voltak, pusztán azért, mert nem tudtak olvasni.” Sok magasan képzett és döntően szellemi munkát végző ember esik abba a hibába, hogy azt hiszi, a saját tevékenységén kívül nincs is más „intelligens és kreatív aktivitás”, holott például „a kertészkedés, a kovácsmesterség, az asztalosság vagy az aktív politikai tevékenység” nem kevésbé lehet komoly képzettséget igénylő alkotómunka. Az alacsony társadalmi státusú családból származó Williams jó okkal háborog az efféle lekezelő attitűdön (mint jómagam is a paraszt egyenlő műveletlen bunkó szinonimán). De, mint írja tárgyilagos hangnemben, ezeknek a tevékenységeknek s végzőiknek a lenézése „a megfigyelő és nem a megfigyelt korlátait jelzi”.<sup>1283</sup>

Korábbi elemzésünkben s az iménti sorok révén is világossá válhatott, hogy Williams szerint a kultúra nem valami exkluzív dolog, hanem a társadalom mindközönséges életéhez kötődő jelenség, vagy ahogyan ő mondta, *életmód*. Ennek az életmódnak mint kultúrának Williams három meghatározó vonását emeli ki a modern tömegtársadalom körülményei között. Az első *a kommunikáció és az érintkezés* új, tömeges eszközeinek a megjelenése és behatolása az ember életébe. Ezek működését nevezik összefoglalóan tömegkommunikációnak. Közülük példaként a televíziót említjük meg, amiről egyébként Williams egy rövid könyvet is írt.<sup>1284</sup> Ebben egyebek mellett azt vizsgálja, hogy a tévé technikai eszközként hogyan hatja át és alakította át az emberek életmódját. Hangsúlyozza, hogy távol áll tőle a technikai determinizmus kedvelt eszméje, de ha egy ilyen fontos technikai eszközt a társadalomba helyezve vizsgálunk, nyilvánvalóvá válnak használatának életmódot befolyásoló vonásai. Így volt ez egyébként az írás-olvasás és a könyvnyomtatás kultúrájának kialakulásakor, tenném hozzá az érveléséhez.

A tömegkultúra második vonásaként Williams ennek a kultúrának az *általánosságát* emeli ki, mégpedig több vonatkozásban is. Jóllehet tagolt kultúráról van szó, írja, nem lehet sem a munkásosztály kultúrájaként, sem a hagyományos rurális-népi kultúráként, sem kisebbségi kultúráként, sem polgári vagy más rétegek kultúrájaként azonosítani. Az általánosság nem is elvont, hanem konkrét, és elsősorban a *közös nyelv* jelenti, amely nem lokalizálható egyetlen társadalmi réteg nyelvi kultúrájaként sem. A közös nyelv pedig valamilyen módon közös gondolkodást generál, s különbözni csak ezen a közös nyelven

<sup>1282</sup> Williams (1958): i. m. 308.

<sup>1283</sup> Williams (1958): i. m. 309.

<sup>1284</sup> Raymond Williams: *A televízió – technika és kulturális forma*. Ford. Veres Júlia. Budapest, Tömegkommunikációs Kutatóközpont, 1976.

vagyunk képesek. Mint írja: „A kultúra területe sokkal inkább a nyelvterülettel, mint mondjuk a társadalmi osztály határaival írható le.”<sup>1285</sup> A tömegtársadalom tagjai közös hagyományt örököltek, és közösen alakítják saját kultúrájukat, mégpedig többé-kevésbé közös nyelven teszik ezt.

Harmadsorban ez a kultúra *nyitott és demokratikus* jellegű. Jellemző vonása, hogy tagjainak általános hozzáférést biztosít a „kulturális javakhoz”, legyen ez oktatás és művelődés, vagy legyenek ezek művészi alkotások. Legalábbis *elvei és normái szerint* nem szegregál, és nem épít korlátokat a társadalom tagjainak kulturális gyarapodása elé, s ha mégis ezt teszi, például a közoktatásban, akkor súlyos hibát követ el. Ez ugyanakkor nem jelent egységesülő kultúrát. Williams nem gondolja, hogy mindenkinek a magasan képzett elit életmódját-kultúráját kellene követni. Vagy ahogyan írja is, minden foglalkozási ág és életvitel egyben kultúra is, amit természetesen lehet színvonalasan vagy kevésbé színvonalasan művelni és élni. Ennek *mértéke* azonban az adott terület belső szabályaihoz igazodik. Ennek megfelelően *a kultúra nem hierarchikus, hanem demokratikus*, nem lehet az elit értékeinek erőszakos terjesztése, akár a nyelvi lenézés révén vagy a hatalmi intézmények rejtett működése révén. A *critical culture studies* alapvető politikai intenciója éppen ez: szemben az elitkultúra arisztokratizmusával és önteltségével, elismertetni minden társadalmi rétegek kultúrájának értékeit.

<sup>1285</sup> Williams (1958): i. m. 320.

Vákát

## XVIII. fejezet

### Alan Sinfield: Kultúra, politika, irodalom

#### 1. A kulturális materializmus kialakulása

A posztmarxista indíttatású brit irodalomkritika két irányzatot vagy iskolát „termelt ki”: a kritikai kultúrakutatást (*critical culture studies*) és a kulturális materializmust (*cultural materialism*). A gyökerek azonban közös. Mindkét iskola elutasítja a kultúra és a művészet elitista felfogását, amely szerint csak az úgynevezett magaskultúra tekinthető kultúrának. Továbbá mindkét felfogás eltekint az irodalmi alkotások eszményítésétől. A kritikai kultúrakutatás, mivel a társadalom *egészét* kultúrának tekinti, elkezdti ilyen módon vizsgálni a társadalom különböző területeit, akár konkrét területek szerint (színház, mozi stb.), akár általánosan tekintve (tömegkultúra, erőszak stb.), akár egy-egy réteg életmódját tekintve, például a munkásság életmódját. Ez a törekvés kifejezetten maga mögött hagyja az irodalmat, s még azt sem mondhatjuk, hogy tanulni akar az irodalmi alkotásokból. Leginkább az egyik kulturális jelenségnek tekinti, más kulturális területek mellett.<sup>1286</sup> A kulturális materializmus viszont megmarad az irodalmi alkotások kritikai elemzése mellett, miközben ennek kánonját politikailag átértelmezik. Az utóbbi jeles képviselője Alan Sinfield (1941–2007), aki egyszerre volt irodalmár és baloldali politikai aktivista.

Egy interjúban arról beszélt, hogy a hetvenes évek vége felé komoly dilemma előtt állt. Választania kellett, vagy folytatja az eddigi formalista és rutinszerűvé váló kritikai-irodalomtudományi gyakorlatot, ami egyébként évtizedek óta általános volt az országban, vagy újragondolja az egész kritikai-irodalomtudományi tevékenységet, benne a sajátját is. Sinfield az újragondolás mellett döntött, amiben komoly szerepe volt a korszak politikai helyzetének. A váltás azért sem esett nehezebbre, mert mint sok alulról jött társa egyébként, politikailag érzékeny ember volt: mindig is némi gyanakvással szemlélte az elitkultúrát, sok képviselőjének önteltsége pedig kifejezetten taszította.

Ekkortájt tetőzött a háború Vietnámban és Kambodzsában, „s a korabeli viszonyok között óriási nehézséget jelentett az irodalmat egy lapon említeni a háborúval, hiszen jelentősége eltörpülni látszott mellette”. Mindehhez jött még a háború után indult reformok kifulladásával, ezzel együtt „Anglia társadalmi és politikai megosztottságának” nyilvánvalóvá válása. Ebben a kettős szorításban „kötelességünknek éreztük, hogy irodalmárként rátaláljunk egy olyan nyelvre, melyen egyszerre lehet a politikáról és az irodalomról beszélni”. Ez nem volt könnyű feladat. „Az irodalmi diskurzust abban az időben nagyon megnehezítette, hogy egy mondatban utaljunk *V. Henrikre* és a *My Lai*-i mészárlásra.”

<sup>1286</sup> Lásd Vörös Miklós – Nagy Zsolt: Kultúra és politika a mindennapi életben. *Replika*, 6. (1995), 17–18. 153–156; Simon During: A kritikai kultúrakutatás történetéről. *Replika*, 6. (1995), 17–18. 157–180.



Társadalmilag elfogadhatatlan és szalonképtelen lett volna a két nyelvi regiszter találkozása. „Valójában ezt próbáltuk megváltoztatni.” Pontosan „ez a szükséglet hívta életre a kulturális materializmust”.<sup>1287</sup>

„Elkezdtek hát politikailag olvasni az irodalmi műveket” – mondja Sinfield az említett interjúban.<sup>1288</sup> Annak érdekében, hogy ezt a magatartást, mármint az irodalmi művek politikai értelmezését, lehetőleg úgy értsük, mint ahogyan a kulturális materialisták értették s gyakorolták, tanácsosnak láttam megszabadulni a kelet-európai élményeinktől, vagy legalábbis zárójelbe tenni a politikai diktatúrákban erről szerzett tapasztalatainkat. A politikai hatalom és a művészet viszonya a mi diktatúráinkban alapvetően két dolgot jelentett. Egyrészt a központi hatalom képviselői szabták meg, hogy mi fontos politikailag, és mit kell a művészeknek is műveikben képviselni. Ez hatalompolitikai diktátum volt, amit a művész vagy elfogadott, vagy nem, ám ha nem fogadta el, súlyos következményekkel kellett számolnia. Másrészt a diktált és kívánatos politikai tartalmat csak egyféleképpen lehetett a művekben képviselni, amit persze nem volt egyszerű sem értelmezni, sem érvényesíteni. A „művészetpolitika” ezért nemcsak kitűzte a kívánt politikai tartalmakat, hanem saját apparátusán keresztül folyamatosan ellenőrizte s értékelte ezeknek a művekben történő megvalósulását. Mindennek lehetett erőszakosabb és engedékenyebb változata országonként és időszakonként is, de meghatározó vonása volt mindenkor és mindenhol Kelet-Európában a művészetek s az irodalom központi hatalmi befolyásolása.

Angliában ez egészen másként volt. Egyrészt *maguk az alkotók* és kritikusaik döntöttek el, hogy akarnak-e politikailag elkötelezett műveket írni, s ez milyen legyen, másrészt a politikának a művekben való megjelenése *többféle* volt, és senki sem akarta ezeket egységesíteni. „Az irodalom politikai olvasata és értelmezése az én esetemben például azt jelentette – mondja Sinfield –, hogy írtam Tennysonról még egy könyvet 1986-ban, amelyben már kimondottan politikai szempontból tárgyaltam a líráját, szemben az 1971-es könyvemmel, amely a formalista nyelvészeti hagyományt követte. Vagy elkezdtek Shakespeare műveit politikailag értelmezni, s mint várható volt, »a shakespeare-i szentélybe történő behatolást« sokan és sokat vitatták.” Ezek a „szakadár értelmezések” rámutattak például arra, hogy bennük a korbeli olvasó elég jól felismerhette „az állam és az uralkodó elit züllött és züllesztő” vonásait. Ugyanakkor más szerzők Shakespeare műveinek más politikai tartalmat és jelleget adtak, hiszen „a kulturális materializmuson [...] belül is különböző irányzatok vannak”.<sup>1289</sup> Amikor tehát Sinfield és a kulturális materializmus kapcsán irodalom és politika viszonyáról, sőt összetartozásáról esik szó, ezt nem a „kelet-európai megnyomorítottság” alapján kell elgondolni. S így elgondolva, igenis van ennek relevanciája, mint erre Sári B. László is hangsúlyosan rámutatott.<sup>1290</sup>

<sup>1287</sup> Sinfield (2004c): i. m. 7.

<sup>1288</sup> Sinfield (2004c): i. m. 7.

<sup>1289</sup> Sinfield (2004c): i. m. 7.

<sup>1290</sup> Sári (2005): i. m.

Azt a tényt, mondja Sinfield, hogy elkezdtük politikailag olvasni az irodalmi műveket, nagyban befolyásolták az angliai társadalmi változások. „Ma már látható, hogy a hatvanas években terjeszkedő felsőoktatás olyan jó képességű, társadalmilag felfelé mozduló fiatalok számára nyitotta meg a kapuit, akik ugyan átmentek a vizsgákon, de osztálygyökereik miatt nem rendelkeztek veleszületett érzékenységgel a művészetek iránt. A hallgatók kulturális élete jellemzően a mozi, a költészet, a folk- és a rockzene, valamint a békemozgalom köré szerveződött.”<sup>1291</sup> Ez a szituáció komoly törést jelez a kulturális életben, jegyzi meg Sinfield. „Első ránézésre az akadémiai és az expresszív kultúrák közötti törés nem volt nyilvánvaló, hiszen a régi helytartók még hivatalban voltak: az akadémikusi elfoglaltságok úri passzióból egyre inkább hivatássá kezdtek válni, s az újak keményen dolgoztak azon, hogy az establishment kultúrájának nyelvét elsajátítsák.”<sup>1292</sup>

Am „ez a mimikri gyakran vált kényelmetlenné, hiszen háromszorosan is megosztotta ezt a generációt a család és környezet társadalmi osztályhoz köthető kultúrája, a diákok elektronikus reprodukcióra épülő kultúrája és a politikai aktivitás, valamint a régi establishment kultúrája között”. Ennek eredménye lett a kulturális materializmus kialakulása. Ugyanis „beláttuk, hogy végül is lelkierőnk nem arra kell pazaroljuk, hogy újabb briliáns értelmezések keretében mutassunk rá, hogy Shakespeare, Shylock, Joseph Conrad a feketék, D. H. Lawrence a nők, Alexander Pope pedig Sporus vagy az effemináltság kapcsán hogyan fejez ki transzcendens, egyetemes igazságokat”<sup>1293</sup>

Sinfield szerint „innen az egyik út a kritikai kultúrakutatás felé vezet [...]. A másik lehetőség az volt, hogy az ember marad és bajt kever az angolos szakmában, abban a reményben, hogy ez a terület megéri a harcot. A kulturális materialisták céljukul tüzték ki a kánon osztály- és faji szempontú revízióját, arra az intézményre helyezve a hangsúlyt, melyen keresztül az irodalom egyáltalán létrejön.”<sup>1294</sup> Ehhez a revízióhoz adta magát például Shakespeare, hiszen ő tűnt, legalábbis az akkori értelmezés szerint, „minden reakcionizmus – a tőke, a patriarchátus, a nemzet, a birodalom – kútfőjének”<sup>1295</sup>

Sinfield szerint ugyanis „a nyugati társadalmakban kétféle kultúraelmélet létezik: egy *idealista* vagy *formalista* és egy *materialista*”. Az idealisták előfeltevése az, hogy „a magas – nagybetűs – kultúra az emberi szellemből ered, és létrehozza a végső igazságok és bölcsességek tárházát, melyből [...] minden ember egyformán részesedik”. Mondhatni, minden társadalmi kontextustól és hatalmi befolyástól mentesen. Ezzel szemben „a kulturális materialisták szerint [...] a kultúrát emberek hozzák létre történelmi viszonyok közepette, s éppen ezért meglehetősen gyanúval szemlélik a magas

<sup>1291</sup> Alan Sinfield: Kulturális materializmus. Előszó a magyar kiadáshoz. Ford. Sári B. László – Kiss Gábor Zoltán. In Alan Sinfield: *Irodalomkutatás és a kultúra materialitása*. Budapest, Janus–Gondolat, 2004f. 7–8.

<sup>1292</sup> Sinfield (2004f): i. m. 8.

<sup>1293</sup> Sinfield (2004f): i. m. 8.

<sup>1294</sup> Sinfield (2004f): i. m. 8.

<sup>1295</sup> Sinfield (2004f): i. m. 9.

kultúrát, mivel az minden bizonnyal az univerzális érvényre bejelentett igény háttérében megbúvó egyéni érdekek előbbre vitelét szolgálja”.<sup>1296</sup>

Am ha ez így van, akkor az uralkodó irodalomfelfogások „a kulturális apparátus helytartóinak adományai, s az egyes műveket autoritással ellátó taktikákként kell értelmezni őket. A művészetek és az irodalom olyan reprezentációk áramoltatásában vesznek részt, melyek révén a kulturális normák valószínűnek, sőt szükségszerűnek tűnnek, s így autoritással látják el, vagy megkérdőjelezzik a fennálló hatalmi rendszert.” Hogy aztán „a magaskultúra milyen mértékben cinkosa a domináns ideológiának, s mennyire teszi lehetővé annak kritikáját, az esetenként változik”.<sup>1297</sup>

Nagy-Britanniában ennek felismerése három történelmi szakaszban történt, fejtegeti Sinfield. „1945-ig teljesen nyilvánvaló volt, hogy a nagybetűs kultúra – annak ellenére, hogy univerzális igényre tartott számot – valójában nagyrészt a közép- és a felső középosztály szubkultúrája volt.”<sup>1298</sup> A következő szakasz a II. világháború után következett be, amikor is „a kormányok úgy képzelték, hogy képesek [...] egy igazságosabb társadalom megteremtésére anélkül, hogy be kellene avatkozniuk a tőkeviszonyokba”.<sup>1299</sup> Ennek megfelelően elkezdtek közpénzekből finanszírozni az emberek széles rétegeinek lakhatását, oktatását, egészségügyi ellátását és szociális biztonságát. Továbbá „az állam mindenki számára elő kívánta segíteni a magaskultúrához való hozzáférést”. Mivel azonban a háború utáni gazdasági fellendülés egy idő után lecsengett, a jobboldali kormányok visszavettek a támogatásokból. Úgy érveltek, hogy a „gazdaság jobban virágzik, ha a nincsteleneket hagyják, hogy magukról gondoskodjanak, hogy a művészetek számára nyújtott állami támogatás a baloldali liberális érdekcsoportoknak kedvez, és hogy a kultúra – csakúgy, mint minden más terület – szervezésének legjobb módja a piaci viszonyok érvényesítése”. Ezeknek a változásoknak volt része a fentebb említett esemény is: az alsóbb néposztályok egyetemista gyerekeinek a kudarcos szembesülése a magaskultúrával. Úgyhogy a hetvenes években már a szocialisták is belátták, hogy nem mindenki „részesedhet az »emberi« kultúrából”. Így aztán „a hetvenes évek csatlódása az egyetemes(nek hitt) emberi kultúra működésében a kulturális materializmus kialakulásához vezetett”.<sup>1300</sup>

## 2. Szakadár olvasás

Sinfield hangsúlyozza, hogy irodalom és politika kapcsolódása nem a kulturális materialisták „találmánya”: erőteljesen jelen van a társadalom életének sok szegmensében. *A Faultlines. Cultural Materialism and the Politics of Dissident Reading* [Törésvonalak.

<sup>1296</sup> Alan Sinfield: A kulturális termelés elmélete. Ford. Sári B. László. *Helikon Irodalomtudományi Szemle*, 51. (2005), 1–2. (*A kritikai kultúrákutató*), 59.

<sup>1297</sup> Sinfield (2005): i. m. 59.

<sup>1298</sup> Sinfield (2005): i. m. 59.

<sup>1299</sup> Sinfield (2005): i. m. 59.

<sup>1300</sup> Sinfield (2005): i. m. 60.

Kulturális materializmus és a szakadár olvasás politikája] című könyvének (1992) nyitó fejezetében (*Hadszínterek: Caesar és a vandálok*) egyebek mellett azt elemzi, hogy miként használja fel a brit hadiipar Shakespeare vitathatatlan tekintélyét és népszerűségét arra, hogy egy figyelemre méltó reklámmal eladhatóbbá tegye saját termékeit.

1987-ben ugyanis a Thatcher-kormány privatizálta a Királyi Tüzérséget, s így a fegyvergyártás kénytelen volt kilépni a szabadpiacra. Ennek jegyében 1989 februárjában közzétettek egy hirdetést az *Armed Forces Journal International*ben. Ezen a Globe színház képe szerepel és az alábbi szöveg: „1558 óta, amikor Shakespeare műveit játszotta a Globe, a Királyi Tüzérség (Royal Ordnance) termékei a brit hadtörténet minden jelentős eseményén felléptek. Ma is minden hadszíntéren szolgálunk. Levegőben, szárazföldön és vízen. Fegyverrendszerek és alrendszerek teljes választékát tervezzük és állítjuk elő, megbízható munícióval együtt, melynek jó hírünket köszönhetjük. [...] Négyszáz év elteltével a Királyi Tüzérség még mindig a Globe-ot játssza. Minden tekintetben.”<sup>1301</sup> Mindez azonban nem ártatlan és semleges hirdetés és tevékenység. Sinfield sorra veszi a brit hadiipari szállítások dicstelen eladásainak néhány különösen aljas, ám hatalmas profitot termelő akcióját, és megjegyzi, hogy ez a profit „főként a diktatórikus rezsimeknek történő eladásokból származik, amelyek saját polgáraik elnyomásával és a szomszédok fenyegetésével tartják fenn magukat”.<sup>1302</sup>

De hogy kerül Shakespeare a fegyverüzletek közelébe? Sinfield szerint úgy, hogy „a Királyi Tüzérség Shakespeare-en és a tradíción keresztül jeleníti meg önmagát, mivel ezek maradtak meg Anglia eladható portékáiból”.<sup>1303</sup> Vagyis Sinfield azt demonstrálja meggyőzően ezzel a történettel, hogy nem a kulturális materialisták találják ki politika és irodalom kapcsolatát, bőven élnek ezzel a társadalmi élet más szereplői is. Tegyük hozzá: a kelet-európai diktatúrák esetében különösen ez volt helyzet; a politikai hatalom folyamatosan és *nyíltan* saját igájába akarta fogni a művészeket, az írókat. Ebből adódott ezen országok íróinak és irodalmárainak a reakciója: a politikát távol kell vagy kellene tartani az irodalomtól, értve a politikán *en bloc* a szocialista-kommunista hatalom apparátusának erőszakos működését. Miközben a politika, mint olyan, ennél sokkal átfogóbb terület és tevékenység.

Angliában azonban más volt a helyzet. Itt irodalomtudományi vagy kritikai hagyomány volt az, amihez a hatalom is tartotta magát, hogy az irodalmi művek önmagukban állóan *önértéket* képviselnek, és a kritikusok kutatási eredményeinek közzététele s ezek elfogadása elegendő az eredményes és színvonalas irodalmi élethez. Hívei tehát hittek és ma is hisznek „az önmagáért való irodalmi kutatásban”, „mi viszont – írja Sinfield –, túl azon, hogy professzionális kutatók vagyunk, azt is megkérdezzük: mire való mindez”.<sup>1304</sup> Például Shakespeare darabjainak értelmezése és előadása. Kiknek van ez előnyére és javára, s esetleg mások hátrányára és kárára? Ezek sokáig illetlen kérdésnek

<sup>1301</sup> Alan Sinfield: *Hadszínterek: Caesar és a vandálok*. Ford. Kiss Gábor Zoltán. In Alan Sinfield: *Irodalomkutatás és a kultúra materialitása*. Budapest, Janus–Gondolat, 2004d. 12.

<sup>1302</sup> Sinfield (2004d): i. m. 13.

<sup>1303</sup> Sinfield (2004d): i. m. 17.

<sup>1304</sup> Sinfield (2004d): i. m. 18.

számítottak, s akkor jöttek a kulturális materialisták. Nem véletlen, hogy „zavaros düh-rohamokat eredményez a kulturális materialisták azon rossz szokása, hogy megpróbálják arcátlan kérdéseiket Shakespeare tempomában feltenni”.<sup>1305</sup>

Az itt elemzett hirdetési képben és szövegben – írja Sinfield – „a kulturális és hadiipari beszédmódok labilis egymás mellé rendelése tipikusnak mondható a gazdasági, politikai, katonai és kulturális hatalom közötti egyenetlen és változó viszonyok fényében. Az ideológia törekvése az, hogy az efféle viszonyokat harmonikusnak és koherensnek mutassa be, ilyen módon elfeledtetve az ellentmondást és a konfliktust; s a kulturális materialisták célja pedig az, hogy erre felhívják a figyelmet.”<sup>1306</sup> „A mi iskolánk és irányzatunk ugyanis arra törekszik – hangsúlyozza Sinfield –, hogy az osztályok közötti, faji, nemi és szexuális orientációjú szakadár politika érvényességét megmutassa mind a szövegekben, mind pedig a kultúrákban, amelyekben szerepüket betöltik.”<sup>1307</sup>

Ez az elemzés „az intézményekre éppúgy figyel, mint a szövegekre; megelőlegezi a kulturális apparátusok vizsgálatát, melyek a korai modern Angliában és a modern világban az írást és a színházat szervezték; lehetővé teszi az egyéb intézményekkel (mint az egyházzal) való kapcsolatuk elemzését, melyek az állami erőszak legitimációjához járulnak hozzá, ám más célokra is felhasználhatóak”. Az ilyen vizsgálatok lehetővé teszik, írja Sinfield, hogy megragadjuk különböző szövegek stratégiai jellegű szerveződési módját, azokat „az eljárásokat, melyek valószínű történeteket hoznak létre és szubjektivitást konstruálnak, valamint törésvonalakat [faultlines] és töréspontokat [breaking point], melyek lehetővé teszik a szakadár [dissident] olvasatot”.<sup>1308</sup>

Tehát mire való Shakespeare darabjainak bemutatása: kiket szolgál, és kiket nem? Csak a hadiipart és a magas kultúra híveit? – kérdezi Sinfield, ezzel felteszi arcátlan kérdéseit „Shakespeare tempomában”, és egyben elindul a szakadár olvasás vagy értelmezés irányába. Mindehhez egy személyes élmény is társul nála. 1988-ban meghívást kapott az University of Californiára, írja, hogy bármely, éppen Santa Cruzban játszott Shakespeare darabról beszélhet, s ő a Julius Caesart választotta. Amikor azonban újraolvasta a darabot, rájött, hogy ez őt, régi olvasmányemlékeivel ellentétben, már nemigen érdekli.

Mivel azonban „az alkalom egy színházi fesztivál volt, a színpadtörténet felé fordultam. Ez be is igazolta, amit vártam [...] a színházi emberek évszázadokon keresztül úgy csiholtak ki értelmet a *Julius Caesarból*, hogy – gyakran erőszakosan – ahhoz igazították, ami a fennmaradt szöveg fősodrának tűnt. Shakespeare erőteljes kulturális jelkép, így az, amit mondani akarsz, nagyobb autoritással bír, ha látszólag rajta keresztül mondatik ki. Ezért van az, hogy Shakespeare különböző időkben képes szólni az emberekhez: a darabok folyamatosan újraértelmeződnek.”<sup>1309</sup> Ezek után sorra veszi a darab híres és ismert bemutatásait különböző korokból. Arra kíváncsi, hogy mit láttak benne

<sup>1305</sup> Sinfield (2004d): i. m. 19.

<sup>1306</sup> Sinfield (2004d): i. m. 20.

<sup>1307</sup> Sinfield (2004d): i. m. 21.

<sup>1308</sup> Sinfield (2004d): i. m. 20.

<sup>1309</sup> Sinfield (2004d): i. m. 22.

az alkotók, milyen mondandót próbáltak közvetíteni, és ennek érdekében mit hagytak ki a darabból, sőt mit raktak bele, ami egyébként benne sem volt.<sup>1310</sup>

A szövegnek ez a kezelése, írja, felszabadította a gondolkodását. „A *Julius Caesar* legkülönfélébb színpadi átültetéseitől inspiráltan felbátorítva éreztem magam a saját újrafeldolgozásom kiötlésére – remélve, hogy új lelkesedést találok a darab iránt.” Az általa kiötlött új központi értelmezés pedig a következő lett: a darab egyes szereplői miként ügködnek, sőt viselkednek intrikusan abból a célból, hogy „elnyerjék az állampolgárok hűségét”. Ennek az értelmezésnek a színpadra állítása persze nem lenne egyszerű feladat, ismeri be önkritikusan, „mivel a tárgyalt szöveg látszólag főként a patríciusokkal foglalkozik, csupán kicsiny és lekicsinylő szerepet szánva a plebejusoknak”.<sup>1311</sup> „Én azonban – viszi tovább saját ötletét – mégis a plebejusokat állítanám a középpontba, nyíltan ellentmondva azon bevett kritikai iránynak, hogy örök csöcselékként láttassák őket, a tribunosokat pedig demagóg népvezérként állítanám be. [...] A szöveg nyilvánvalóan felhatalmaz egy efféle nézőpont kialakítására.”<sup>1312</sup> A rendezés ugyanis sokkal nagyobb szabadsággal jár, mint irodalmárként értelmezni a darabot.

Ez az értelmezés tehát a darab alternatív vagy szakadár olvasata. A *Julius Caesar* új színpadi értelmezésével egyébként, írja Sinfield, éppen azt akarta megmutatni, hogy a shakespeare-i szöveg mind a reakciós, mind a konzervatív autoritást szolgálhatja, ezáltal felszabadította a szöveg egyik elnyomott, bár igen fontos jelentését. Tudnunk kell ugyanis, hogy „minden történet magában foglalja az alternatív történetek szellemét, amelyet megpróbál elfojtani”.<sup>1313</sup> Hogy jól értsük a *kreatív vandalizmus* vagy szakadár olvasás természetét, tudnunk kell, így Sinfield, hogy ennek is megvan a maga stratégiája vagy módszertana, mint az irodalom konzervatív értelmezésének is.

„A konzervatív kritika általánosan három módját vonultatja fel a politikailag elfogadható irodalom létrehozásának: a kánon szelektálását a megfelelő szövegek kiemeléséhez, a kiválasztott szövegek fáradhatatlan értelmezését a kínos aspektusok kimagyarázásához, valamint a politikai előfeltevések állítólagos, formális sajátosságként történő beburkolását.” Mindennek „hosszú távú következményeként az elfogadott irodalmi kánon és a kritikai beszédmódok természetesen ellenállnak a progresszív olvasatoknak.”<sup>1314</sup>

Ezek a stratégiák önmagukban nem kárhoztathatóak, hiszen például „a három stratégia jelen van a szakadár kritikában is”.<sup>1315</sup> Konkrétan azoknál, „akik saját szövegeiket kínálják fel a kanonikus szövegek újraolvasásakor, elfogadható politikai irányultságok, tendenciák felmutatásához – azt feltételezván, hogy a formális sajátosságok képesek leírni a progresszív politikát (társadalmi realizmus, belső távolságtartás). A szakadár kritikusok tehát [...] át is vehetik az angol szabályokat.”<sup>1316</sup> Figyelemre méltó, hogy

<sup>1310</sup> Lásd Sinfield (2004d): i. m. 23–28.

<sup>1311</sup> Sinfield (2004d): i. m. 29.

<sup>1312</sup> Sinfield (2004d): i. m. 30–31.

<sup>1313</sup> Sinfield (2004d): i. m. 37.

<sup>1314</sup> Sinfield (2004d): i. m. 38.

<sup>1315</sup> Sinfield (2004d): i. m. 28.

<sup>1316</sup> Sinfield (2004d): i. m. 38.



ez a három stratégia a társadalomtudományokban is érvényesül. Egyrészt az érvényes, kanonikus beszédmód létrehozása, amely a laikus és tudománytalan tudás, valamint az elfogadott kánont rosszul alkalmazók s értelmezők ellen irányul. Másrészt a kánonba nem passzoló szövegek kritikája, amely már nem a laikusok okvetetlenkedése ellen irányul, hanem a kánontól eltérő, de egyébként érvényes tudás és tudomány ignorálására. És végül a politikai-gazdasági és egzisztenciális befolyás formális voltának elismerése, amely tudománypolitikai pozíciókban és vezetői stallumokban nyilvánul meg, jóllehet ez az igaz tudás és az eredményes kutatás nevében igazolódik.

Sinfield szerint létezik egy negyedik mód is, ez a szöveg kontextusba helyezése, ami egyben „a kulturális materializmus hevenyészett programja”.<sup>1317</sup> Ez konkrétan azt jelenti, hogy „[e]z a stratégia elutasítja az irodalom feltételezett transzcendenciáját, ehelyett kulturális intervencióként igyekszik megérteni, mely specifikus gyakorlatok rendszerén belül jött létre, és afelé tart, hogy a valóság meggyőző képét nyújtsa; emellett más, későbbi történelmi körülmények által újraalkotottnak látja, a valóság különböző nézőpontjai szolgálatában, egyéb gyakorlatok által, melyek közé a modern irodalomtudomány is sorolható.”<sup>1318</sup>

Ennek megfelelően például „a Julius Caesar esetében fontolóra vehetnénk, hogy 1599-ben a darab miként fogalmazta meg és járult hozzá a zsarnokság legitimációjának elképzeléséhez, és hogyan tette ezt a későbbiekben [...]. Az effélék megfontolásán keresztül válhatnak nyilvánvalóvá azok a folyamatok, melyek során a szövegszerű olvasat kulturális jelentőségre tesz szert. És hogy az (esetleges reakciós) értelmek, melyeket állított, vagy melyeket feltételezett a szöveg, miként vesztették el erejük egy részét.”<sup>1319</sup> Ilyen módon szemlélve még a kanonikussá vált szövegek is új értelmet nyerhetnek: „a világ magukba foglalásának és befolyásolásának komoly kísérleteiként tisztelendők, nekünk pedig más embereknek, más körülmények között, megkérdőjelezhető konstrukcióiként kell vitába szállnunk velük.”<sup>1320</sup>

Sinfield azonban még egy ötödik módot is felvillant, amit egyébként ő maga is leginkább alkalmazni próbált a *Julius Caesar* kapcsán: „az autoritárius szöveg otromba újraalkotását, hogy kénytelen legyen szélirány ellen meghajolni, kimondottan ellentétes értelmezések mentén. Ez a stratégia a kánonnal együtt felnövő attitűdökkel és státuszszal egyaránt szemben áll. Olyan stratégia, amely aligha lehetséges az irodalomkritika fennálló diskurzusán belül. Nem helyénvalónak tűnik.”<sup>1321</sup> Ezt nevezi Jonathan Dollimore (1948–), aki egyébként Sinfield munka- és harcostársa, „kreatív vandalizmusnak”, és ez lehetne a pontos megnevezése a saját irodalomkritikai tevékenységének is, ismeri el Sinfield. Merthogy „az én *Julius Caesarom* tudatosan arcátlan ellenolvasat, kreatív

<sup>1317</sup> Sinfield (2004d): i. m. 39.

<sup>1318</sup> Sinfield (2004d): i. m. 38.

<sup>1319</sup> Sinfield (2004d): i. m. 38.

<sup>1320</sup> Sinfield (2004d): i. m. 39.

<sup>1321</sup> Sinfield (2004d): i. m. 39.

vandalizmus, mely visszaállíthat valamit a shakespeare-i színház azon élő atmoszférájából, amelyre a shakespeare-iánusok még nem tették rá a kezüket”.<sup>1322</sup>

### 3. A költészet politikuma

Korábban már szó volt róla, hogy Sinfield kétszer írt könyvet Tennyson (1809–1892) költészetéről, és a második könyvben, szemben az elsővel, amellel érvel, hogy Tennyson költészetét is áthatja a politika. Ám „az irodalomról alkotott huszadik századi uralkodó elképzeléseink alapján azt gondolnánk, hogy Tennyson költészetének viszonylag kevés köze lehet a birodalmi terjeszkedéshez vagy a választási reformhoz; ez utóbbi inkább beszédek, semmint költészet tárgyát kell képezzék”. Ezzel kapcsolatban akár Yeats gondolata is eszünkbe juthat: „a másokkal való nézeteltéréseinkből retorikát, az önmagunkkal folytatott vitáinkból pedig költészetet hozunk létre.” És hogy a kör bezáruljon, írja Sinfield, Wystan Hugh Auden (1907–1973) költő és irodalmár pedig Yeats temetésén mondta azt, hogy „a költészettől semmi sem változik” meg.<sup>1323</sup>

Sinfield kommentárja szerint azonban ezek félrevezető és hibás gondolatok, mégpedig közös magjuk szerint. Ugyanis az elképzelés alapvetően utilitárius szemléletet tükröz, hívei a *haszonelvűség* jegyében gondolkodnak a költészetéről és az irodalomról, akár elmarasztalóan, akár felmagasztalóan szólnak is róla. „Először is – érvel Sinfield –, még a politikai kérdésektől távol esőnek tűnő költészetnek is köze van az adott társadalom politikai életéhez: eszméket, képzeteket és történeteket terjeszt a világ állásáról, és ez minden esetben politikai tevékenység. A költészet hozzájárul önmagunk megértéséhez, és – mint a kulturális termelés viszonylag nagy presztízzsel bíró módozatának – hatása figyelemre méltó lehet.”<sup>1324</sup> Ennek megfelelően Tennysonnak „még azok a versei is, melyek távolinak tűnnek kora hatalmi központjaitól, teljes mértékben politikai következménnyel bírnak”.<sup>1325</sup>

„Másodszor, Tennyson korában a költészet közvetlen politikai szereppel bírt. Wordsworth, Coleridge és Southey üdvözölték a francia forradalmat.” De itt vannak a konzervatív esztétikák, amelyek nagy és egyetemes igazságok megfogalmazását tartják az igazi költészetnek, ami állítólag mindenki számára ugyanazt jelenti. Ilyen például, írja, John Wilson esztétikája. A következmény: „Kevés oka lehet a hirtelen társadalmi változások keresgélésének, ha a nagy igazságok mindegyike már eleve és elkerülhetetlenül jelen van. Mi több, minden egyes lehetséges vagy valós konfliktust ellehetetlenít az a kitétel, mely szerint mindenki ugyanazzal a nézőponttal rendelkezik.”<sup>1326</sup> Ez a kritika egyébként megfelel annak, ahogyan Raymond Williams jellemezte az „eszményi” kultúra fogalmát.

<sup>1322</sup> Sinfield (2004d): i. m. 41.

<sup>1323</sup> Alan Sinfield: A költészet politikuma: költészet és gépezet. Ford. Sári B. László. In Alan Sinfield: *Irodalomkutatás és a kultúra materialitása*. Budapest, Janus–Gondolat, 2004a. 144.

<sup>1324</sup> Sinfield (2004a): i. m. 144.

<sup>1325</sup> Sinfield (2004a): i. m. 145.

<sup>1326</sup> Sinfield (2004a): i. m. 145.

Sinfield közvetlenül is utal rá, hogy „Tennyson 1830-as *Poems, Chiefly Lyrical* [Versek, nagyrészt líraiak] című kötete egy teljesen átpolitizált irodalmi közegben jelent meg”.<sup>1327</sup> És a konzervatív (*tory*) kritika e kötet alapján őt is besorolta a radikálisok közé. Az egyik kritikus, a konzervatív John Wilson például arról írt, hogy „Tennyson a Shelley és más radikálisok által kifejezésre juttatott forradalmi változás iránti elköteleződés felé húz”.<sup>1328</sup> A költő azonban nem politikai programot ír, hanem esszét és verset. Shelley például a *Defence of Poetry* (A költészet védelmében) című esszéjében (1840) arról értekezett, hogy a mindenkori társadalmat alá kell rendelni a képzelőerőnek és az alkotóképességnek, mert csak így teremthető meg a politikai szabadság, a társadalmi igazságosság és egyenlőség. A *status quo* ez ellen van. „Kifejtette, hogy az utilitarizmus, a politikai gazdaságtan és a gépezetre történő hagyatkozás mind a képzelőerőre, mind a politikai szabadságra nézve romboló hatású; térhódításuk a teremtőképesség rovására megy”, aminek következtében a gazdag még gazdagabb, a szegény még szegényebb lesz.<sup>1329</sup>

A *status quo* az adott korban eléggé egyértelmű. „Az ipari forradalom lehetővé tette a középosztály – gyárosok, kereskedők, bankárok és hasonló foglalkozásúak – számára, hogy gazdasági előnyökhöz jussanak” mindenki más rovására. Túl ezen „politikai hatalomra és ideológiai hegemóniára is igyekeztek szert tenni”.<sup>1330</sup> Ez megtörtént Angliában (is), tehát létrejött az új hatalmi rend, amely szilárdnak mutatkozott egészen a század végéig. Ebben a szilárdságban azonban nemcsak a hatalmi szisztémában rejlő kényszerítő erő játszott szerepet, sőt elsősorban nem is ez, hanem az új uralkodó osztály által képviselt új világlátás elfogadtatása és elfogadása.

Egy másik jelentős kulturális materialista, Edward P. Thompson írja erről a *The Peculiarities of English* [Angol sajátosságok] című esszéjében: „a valóság egyetlen felfogása terjed szét az egész társadalomban, annak összes személyes és intézményes megnyilvánulásaiban; szellemével az ízlést, az erkölcsöt, a szokásokat, a vallási és politikai alapelveket és minden társadalmi kapcsolatot befolyásolva, különösen intellektuális és morális értelemben.”<sup>1331</sup> Ennek az eszmeiségnek pedig közvetlenül, tartalmilag is kifejezve két ideája volt, az *utilitarizmus* és a *gépezet*. Mindkettő objektív, megváltozhatatlan valóságként prezentáltatott, amelyet ezért vonzó és példászerű vonásként tárgyaltak a korban.

Az *utilitarizmus* az Angliában kiformalódott politikai gazdaságtan révén lett az uralkodó ideológia egyik kulcskategóriája, amely meghatározott s evidensnek vett emberképre épült; ez saját hasznát kereső s ezt maximalizálni igyekvő individuum. „Adam Smithtől David Ricardón át John Stuart Millig azt feltételezték, hogy az emberiség olyan független individuumokból áll, akik saját érdekeiket követik; ha pedig ez a saját érdek jól felfogott, és ellenőrzés nélkül működhet, akkor létrehozza a »természetes« társadalmi

<sup>1327</sup> Sinfield (2004a): i. m. 145.

<sup>1328</sup> Sinfield (2004a): i. m. 145.

<sup>1329</sup> Sinfield (2004a): i. m. 147.

<sup>1330</sup> Sinfield (2004a): i. m. 147.

<sup>1331</sup> Lásd Sinfield (2004a): i. m. 148.

rendet [...], illetve ebből következnek a »nemzetek jólétének« gyors növekedése és minden ember boldogsága.”<sup>1332</sup>

Az idea szervesen összekapcsolódott a *piac* eszméjével, amely arra hivatott, hogy automatikusan szabályozza a gazdaság működését és a társadalom életét. „A piac törvényei biztosítják a javak racionális elosztását”, ezért eltörlik az útjában álló „tiszteletlen és indokolatlan korlátokat”. Általánosan elfogadottá vált az a felfogás, hogy „a piac korlátok nélküli működése a jólét leghatékonyabb és legtermészetesebb megteremtését teszi lehetővé”. Mindez erkölcsileg sem kifogásolható, hiszen „a jólét növeli az általános boldogságot”, ami, szembeállítva a nincstelenséggel, vonzó idea volt az alsóbb rétegek számára is.<sup>1333</sup>

A *gépezet* eszméje nem kevésbé uralta el a közgondolkodást, jóllehet ez inkább a társadalom általános működésére vonatkozott. Sinfield idézi a *The Philosophy of Manufactures* (A gyáripar filozófiája) szerzőjét, aki azt írta: „minden malomtulajdonosnak fokozottan érdekében áll, hogy erkölcsi gépezetét a mechanikához hasonló józan alapelvekre építse.” De nemcsak az erkölcs, hanem „a politika is a gépezet fogalmai mentén értelmeződött”. Ugyancsak egy korabeli idézet: ha a parlament, írta volt Joseph Hume, „nem képvisel minden osztályt, akkor rossz gépezetté válik – a kevesek kezében”. Alkalmazták a gépezet ideáját a kor jeles gondolkodói is, jegyzi meg Sinfield. Thomas Carlyle például szembeállította az emberi dinamikát a mechanikus természettel, Shelley szerint pedig a „mechanikus művészetek” az ember „teremtőképességével” állnak szemben.<sup>1334</sup>

A korban általában is hajlamosak voltak az emberek az anyagi civilizációt, amit a tudomány fejlődése hozott el és a gépezetek szimbolizáltak, szembeállítani a művészetekkel és az irodalommal. Merthogy ezek kézzelfogható, „valós” eredményekre vezettek, míg a művészet státusa és produktuma, szellemi jellege okán, bizonytalan volt. A szembeállítás alapvetően az utilitarizmus eszméjéből adódott, hiszen a benne foglalt haszonelvűsége alapvetően mindenki anyagi és nem szellemi javakat értett. Sőt John Stuart Mill még a tudományt is szembeállította a költészettel.<sup>1335</sup> Egész egyszerűen a kibontakozó és megszilárduló tőkés gazdálkodás keretei között a művészet és az irodalom vagy *jelentéktelen* tényezőnek számított, vagy *a piac részének*, amely így az általa megszerezhető anyagi haszon felől értékelődött.

„Az utilitáriánusok három módját fejlesztették ki a költészet kezelésének: a relegációt, az inkorporációt és a marginalizációt.” A *relegáció* (1) mint leírás és figyelmen kívül hagyás, sőt haszontalanság igen általános nézetté vált. Sinfield idéz egy korbeli sajtótermékből, amelynek szerzője így fakadt ki: „örömmel venném, ha végre felvilágosítana valaki, hogy az irodalom és a költészet egyetemes hajhászása miként járult hozzá a gyapotfonáshoz.” Vagyis az irodalom nem gyarapítja az anyagi javainkat, tehát haszontalan dolog, a költészet legfeljebb dísz az életünkön. „Ez a nézet vált a költészetről való

<sup>1332</sup> Sinfield (2004a): i. m. 148–149.

<sup>1333</sup> Sinfield (2004a): i. m. 149.

<sup>1334</sup> Sinfield (2004a): i. m. 150.

<sup>1335</sup> Sinfield (2004a): i. m. 151.

gondolkodás egyik alapjává, és mind a mai napig elkísér bennünket: a költészettel semmi baj, csak nem sok haszna származik belőle senkinek.” Vagyis: „A költészetet *leírják*.”<sup>1336</sup>

„Az utilitarizmus egy kifinomultabb változata megpróbálja bekebelezni a költészetet.” Ez lenne az *inkorporációs* (2) kezelési mód. Jól példázza ezt, írja Sinfield, a Tennyson *Poems, Chiefly Lyrical* című kötetéről megjelent írás a *Westminster Review*-ben William J. Fox tollából. A szerző azt írja: „A költészet gépezete semmivel sem lóg ki a fejlődés sodrából jobban, mint a pamutfeldolgozó ipar gépei, és nincs okunk feltételezni, hogy Milton [...] kora óta egyre csak visszafejlődne.”<sup>1337</sup> Ezért aztán a fejlődő költészetnek lehet valami *különleges* haszna is, hasonlóan az ipari gépekhez. Ez pedig az, hogy „a költők jó attitűdöket alakíthatnak ki az emberekben”. Ez a magatartás persze akkor „jó”, értelmezi a bekebelezést Sinfield, ha „az elv, amit a költő terjeszteni hivatott, nem az egyenlőség vagy az együttműködés elve, hanem a burzsoá hegemoniáé”. Ezért aztán nemkívánatos, hogy „a költők a képzelőerő és a politikai szabadság eszméjét ötvözve a politikai változás hathatós ágenseivé lépjenek elő”.<sup>1338</sup>

A költészet *marginalizációja* (3) pedig, írja Sinfield, mindkét másik kezelési módból magába olvaszt valamit. A már idézett Fox írja például Tennyson költészete kapcsán, hogy a költeményeknek az ember *belső állapotairól* kellene szólniuk, s szerinte Tennysonnak vannak is ilyen értelemben vett jó versei. S ha a költők ezt teszik, akkor nem illetheti őket az a vád, hogy tevékenységük haszontalan lenne, hiszen erről a tárgyról mindenkinél többet tudnak. Legyen így, ám ez a nézet még mindig az utilitárius gondolkodás keretei között értelmezi a költészetet, hangsúlyozza Sinfield. Ugyanis ez egy leszűkített funkció: „a költészet számára azt a helyet tartja fenn, mely a fontos dolgok elvégzése után marad.” Ebben a felfogásban nem engedélyezett, hogy „a legfontosabb emberi kérdéseket – a teljes társadalom működési mechanizmusait – megközelítsük, [...] és a költészetnek nem marad más, mint »az elme állapota«”. Ergo „a költészet az utilitárius világ értékes része marad mindaddig, amíg nem hatol el az élet valós feltételeihez. A költészet *marginalizálódik*.”<sup>1339</sup>

Végül is a marginalizáció lett az általánosan elfogadott eszme az irodalom megítélésére. Sajnos sokan vannak ezen a véleményen, még jeles gondolkodók is, kesereg Sinfield. Ezek a gondolkodók „az elmélet és a gyakorlat olyan folytonosságát tették nyilvánvalóvá, mely kegyelettel őrizi és ismétli meg az utilitárius elgondolást”. Jóllehet tagadólag. Például Marshall McLuhan, Gérard Genette, Paul Valéry, T. S. Eliot és I. A. Richards. Ezek a szerzők „a »költészetet« az utilitarizmus visszautasításaként találják, mint ami szemben áll értékeivel, ám valójában azok megfelelője. Mindkettő arra használja a másikat, hogy státusát és funkcióját megteremtse, ez viszont lehetővé teszi az utilitarizmus számára, hogy sokkal szélesebb körű alkalmazásra tegyen szert.”<sup>1340</sup>

<sup>1336</sup> Sinfield (2004a): i. m. 151.

<sup>1337</sup> Sinfield (2004a): i. m. 151.

<sup>1338</sup> Sinfield (2004a): i. m. 152.

<sup>1339</sup> Sinfield (2004a): i. m. 153.

<sup>1340</sup> Sinfield (2004a): i. m. 198.

Ezekkel a felfogásokkal szemben meg kellene kérdőjelezni mind Tennysonnak, mind a költészetnek/irodalomnak a marginalizációját, azaz „nem lenne szabad újratermelnünk az uralkodó képződményeket, hanem meg kellene próbálnunk mögéjük kerülni”. Vagyis más szemmel nézni a verseket, és más versekre is oda kellene figyelni. Főleg „az emberiséget komolyan foglalkoztató kérdésekre” kellene figyelnünk.<sup>1341</sup> Ehhez azonban *nem szabadna a politikát a nemtelen és káros társadalmi tevékenységgel azonosítani, a költészetet pedig kizárólag a nemesnek tartott belső és személyes ügyek területére beszorítani*. Ennek megfelelően Sinfield részletesen elemzi és kimutatja, hogy Tennyson mindezen korabeli eszmei-ideológiai törekvésekkel szembemelve miként *politizált* a verseiben, hogy kortársaihoz hasonlóan miként kapcsolta össze egymással a politikai szabadságot és a költői képzelőerőt. Sinfield szerint ma sincs más feladatunk, mint megteremteni a politikai szabadság és a képzelet egységét.

#### 4. A megosztottság politikája és kultúrája

Sinfield a *Literature, Culture and Politics in Postwar Britain* (Irodalom, kultúra és politika a háború utáni Britanniában) című kötetének második kiadásához 1997-ben írt előszóban kettős társadalmi és politikai megosztottságot tesz szóvá. Egyrészt a brit társadalom végzetes kettészakadását, másrészt a Föld országainak egyre mélyülő ellentétét; mindkét megosztottság a szegények és a gazdagok között feszül. Az előbbi két jelentős regény részletes elemzésével igyekezett bizonyítani,<sup>1342</sup> az utóbbiról rövid politikai elemzést írt,<sup>1343</sup> de a regényelemzéseket is áthatják a politikai értékelések. Mindkét súlyos ellentétet a győztesnek látszó világkapitalizmus működési következményének és bűnének tartja. Semmi kétséget nem hagy tehát az olvasóban arról, hogy abszolút politizáló irodalomtudományt képvisel, amely *radikális baloldali társadalomkritikára* épül. A két megközelítést azzal zárja: „Az itt felvázolt viszonyulásokat és elképzeléseket a kulturális materializmus megközelítésének és alkalmazásának tekintem.”<sup>1344</sup>

A két regény egyike Alan Sillitoe: *Szombat este, vasárnap reggel*, a másik Irvine Welsh: *Trainspotting*.<sup>1345</sup> Mindkét mű a társadalom alsó régióinak, elsősorban fiataljainak az életéről szól, és olyan világot mutat be, amely tökéletes ellentéte a felső- és középosztályhoz tartozók konszolidált és sikeres életének, amit ráadásul a rendszer a jó és az igazi életmód mintájaként állít a társadalom minden tagja elé. A két, egyébként igen sikeres regény szereplői azonban nem kérnek ebből az életből, sőt „tesznek” rá, és szívből gyűlölik.

<sup>1341</sup> Sinfield (2004a): i. m. 198.

<sup>1342</sup> Alan Sinfield: A széthúzás politikája és kultúrái. Ford. Sári B. László. In Alan Sinfield: *Irodalomkutatás és a kultúra materialitása*. Budapest, Janus–Gondolat, 2004b. 243–254.

<sup>1343</sup> Sinfield (2004b): i. m. 255–260.

<sup>1344</sup> Sinfield (2004b): i. m. 261.

<sup>1345</sup> Alan Sillitoe: *Szombat este, vasárnap reggel*. Ford. Göncz Árpád. Budapest, Európa, 1970; Irvine Welsh: *Trainspotting*. Ford. Dragomán György – Polyák Béla. Budapest, Trivium, 1998.



Ebben a világban a drog, a szex és az erőszak az úr, és a kilátástalanság szervezi az életet. A *Szombat este, vasárnap reggel* főhőse, Seaton, mutat rá Sinfield, még csak-csak próbálkozik társadalmi beilleszkedéssel és felemelkedéssel. Egyrészt „anarchista megvetéssel illeti az államot, az uralkodó osztályt, a birodalmat és a pártokat”, és romboló ösztönének engedve élvezettel töri be a kirakatok üvegeit, barátjával együtt pedig „légpuskával lövöldöznek a nekik nem tetsző emberekre”, másrészt azonban „szeret élni és másokat élni hagyni”,<sup>1346</sup> sőt némileg még a megvetett politika iránt is érdeklődik. „Seaton – írja Sinfield – előbb fogna fegyvert az angol felsőbb osztályra, mint a szovjetekre: »Most újabb háborút próbálnak kifogni, ez alkalommal az oroszok ellen. De most azt ígérik, hogy ez rövid lesz, csinn-bumm, kész. Jó vice! Majd a németekkel harcolunk együtt, akik az előző háborúban bombákat hajigáltak ránk. Mit hisznek ezek rólunk? De állati hülyék, mert most az egyszer pofára esnek. Azt hiszik, hogy a társadalombiztosítással meg a tv-vel most már kiszúrták a szemünket».”<sup>1347</sup>

A *Trainspotting* főhőse, Renton azonban már a teljes elutasítást képviseli. „Míg Seaton csak a hétköznapi, rendes emberektől okádik, addig Welsh karakterei sugárban hánynak, szarnak és hugyoznak rájuk. Sillitoe regénye a felelőtlen hedonizmusra mutat rá, Welsh már a teljes hiábavalóságot jelzi – a fiúk mozdonyszámokat gyűjtenek a leithi Főpályaudvaron, ahol már nem járnak vonatok.”<sup>1348</sup> Renton azonban nem gonosz és nem buta ember. „Egy évet járt egyetemre, gondolkodik és szereti a könyveket (lopja, mivel el akarja olvasni őket); egy csomó meglehetősen hosszú szót használ, és képes Brechről beszélgetni. Kényelmetlenül érzi magát barátai erőszakos visszaélései miatt.”<sup>1349</sup> Ugyanakkor például „megdugja halott bátyjának »csaját« [burd] a temetésen (a fejezet címe »Baszunk a szertartásra« [Bang to Rites])”.<sup>1350</sup>

Renton heroinfüggőségéről „mint a szabad emberi szellem megnyilvánulására vonatkozó” igényéről beszél, ám olyan nyelven, amely „próbára teszi a liberális elméket”,<sup>1351</sup> de minden középosztálybeli egyén tűrőképességét is. „A »cunt« szó folytonos használata, valamint a nyelvezet és a cselekmény érzelmi és fizikai brutalitásának súlya mind a hagyományos illem, mind a haladó alapelvek szempontjait sérti.”<sup>1352</sup> A fordító jegyzi meg, hogy a *cunt* szó *pinát* jelent, de mivel férfiakra is használják, magyarul leginkább a *picca* szó felelne meg neki, miközben „általában »fasznak« vagy »seggfejnek« fordítják”.<sup>1353</sup> És így tovább, hasonló módon.

Sinfield összegzése szerint a *Trainspotting* megalkuvást alig ismerő nézőpontja nem más, mint „a magaskultúra kérlelhetetlen elutasítása”.<sup>1354</sup> Regényével Welsh meggyőzően

<sup>1346</sup> Sinfield (2004b): i. m. 246.

<sup>1347</sup> Sinfield (2004b): i. m. 254–255.

<sup>1348</sup> Sinfield (2004b): i. m. 246–247.

<sup>1349</sup> Sinfield (2004b): i. m. 247.

<sup>1350</sup> Sinfield (2004b): i. m. 246.

<sup>1351</sup> Sinfield (2004b): i. m. 245.

<sup>1352</sup> Sinfield (2004b): i. m. 245–246.

<sup>1353</sup> Sinfield (2004b): i. m. 245.

<sup>1354</sup> Sinfield (2004b): i. m. 248.

„dokumentálja az Egyesült Királyságban a kultúra tekintélyének és konszenzusának összeomlását, valamint hozzá is járul ehhez”, pontosabban a mű „a kulturális és politikai hatalom és ellenállás metszéspontját tárja elénk”.<sup>1355</sup> A regénnyel, legalábbis a közép- és a felső rétegek szempontjából, „nyugtalanságra okot adó attitűdök törnek be a magaskultúra területére”. Mondhatjuk: „Az ellenség túljutott a kapukon.”<sup>1356</sup>

Az persze nem világos, hogy ki lenne ez a *belső* ellenség. Lehet mondani, hogy „a központi probléma osztályjellegű”,<sup>1357</sup> de közelebb járunk az igazsághoz, ha ezt a szegények és a gazdagok létéhez kapcsoljuk, írja Sinfield. Mert „a jelentős megosztottság ma nem – a történetileg felfogott – társadalmi osztályok mentén húzódik, hanem azok között, akik biztos megélhetéssel rendelkeznek, és akik nem”.<sup>1358</sup> És az a helyzet, hogy a brit társadalom mintegy harmada máról holnapra él. A két regény az ő életmódjukat, szokásaikat és gondolkodásukat tárja az olvasók elé.

Ez a rövid tartalmi áttekintés – konkrétan Alan Sinfield elemzésének rekapitulálása – elég jól mutatja, hogy mit is jelent „működés közben” a kulturális materializmus, jöllehet ezt maga Sinfield is újra meg újra elmondja. Ebben az elemzésben olvasható erről az egyik legpontosabb és legfrappánsabb összegzés. „A kulturális materialisták azokat a történelmi feltételeket vizsgálják, melyek közepette a szövegszerű reprezentációk létrejönnek, áramlásuk és befogadásuk végbemegy. Olyan kérdésekkel foglalkoznak, mint az uralkodó és az alárendelt kultúrák kapcsolata, a rasszizmus, a szexizmus és a homofóbia következményei; az alárendelt ellenállásának kiterjedése, illetve azok a módok, ahogyan a rendszer megszelídíti vagy éppen visszaveri a szakadárság különböző támadásait.”<sup>1359</sup>

Az idézet első mondata még egy általános igény megfogalmazása a társadalom materiális valóságának, a műveken túli realitásoknak a figyelembevételéről: ne szakítsuk ki a költeményeket, a drámákat és a regényeket keletkezésük és hatásuk történeti-társadalmi közegéből, mert ezzel időtlenítjük, vagyis félreértjük őket. A második mondat azonban már nyíltan és egyértelműen baloldali politikai elkötelezettségről szól, hiszen azt hangsúlyozza, hogy itt és most a legsúlyosabb társadalmi probléma a szegények és a mainstream kultúrából kiesettek elnyomása, illetve az ő ellenállásuk letörése. Egy irodalmár feladata ezért nem is más, mint a művek ilyen szempontú vizsgálata, sőt, Antonio Gramsci kategóriáját használva, az elnyomott rétegek „organikus értelmiségévé” válni, kidolgozni ideológiájukat és küzdeni életük megváltoztatásáért. „Az organikus értelmiségi elképzeléseknek [...] nem az a lényege – írja Sinfield –, hogy megmondja mindenkinek, hogy mit gondoljon, hanem hogy létrehozza a kulturális munka terepét; megteremtse a vizsgálódások terét, olyan fogalmakat használjon, melyeket megértünk, olyan kérdéseket tegyen fel, melyeket máshol mások – szükségszerűen – figyelmen kívül hagynak.”<sup>1360</sup>

<sup>1355</sup> Sinfield (2004b): i. m. 251.

<sup>1356</sup> Sinfield (2004b): i. m. 250–251.

<sup>1357</sup> Sinfield (2004b): i. m. 254.

<sup>1358</sup> Sinfield (2004b): i. m. 255.

<sup>1359</sup> Sinfield (2004b): i. m. 261.

<sup>1360</sup> Sinfield (2005): i. m. 70.

Jó okkal állítható tehát, hogy „Alan Sinfield nem hagyományos értelemben vett irodalmár”.<sup>1361</sup> Ő magát a háború után megújuló baloldali mozgalmak organikus értelmiségének tekinti, mert hiszen „a kulturális materializmus irodalomkritikájának politikai elkötelezettségét a »tudás«, az »igazság«, az »öntudat« és a »diskurzus« mentén fejt ki. Az elkötelezett irodalmár nem attól »organikus értelmiségi«, hogy »az ablakából látszik az osztályharc«, hanem mert maga is részt vesz ezek kulturális kitermelésében.”<sup>1362</sup> Vagyis „az irodalomkritika a kulturális materialista felfogás szerint a kulturális intervenció, a politikai közbeavatkozás terepe”.<sup>1363</sup>

Ez a felfogás határozottan szemben áll minden nem materialista megközelítéssel, amely – így Sinfield verdiktje – „feltételezi, hogy a magaskultúra az emberi szellemből származik, és ennek megfelelően felette áll a történelemi feltételeknek, valamint hogy az emberi különbségekre tekintet nélkül mindenkire érvényes végső igazság és bölcsesség tárházát hozza létre”.<sup>1364</sup> Emlékezzünk: ez Raymond Williams újraértelmezett kultúrafogalmának első jelentése. Sajnos ezt az ideát az 1945 utáni „megbékélés” idején a baloldal is magáévá tette, és osztozott abban a hitben, hogy „a jóléti kapitalizmus keretein belül mindenki számára elérhetővé válik” mind az anyagi biztonság, mind a magaskultúra.<sup>1365</sup> A program kudarca azonban nyilvánvalóvá tette, hogy ez csak illúzió volt, hiszen tudnunk kellett volna, hogy „a jóléti kapitalizmus sohasem teljesen vagy elsődlegesen önzetlen. Az elképzelés az volt, hogy elejét vegyék annak a tömeges elégedetlenségnek, mely megteremtette a faszizmus és a kommunizmus lehetőségét.”<sup>1366</sup> És a tőkés hatalom képviselői erre mindig is ügyelni fognak, minden más lényegében érdektelen a számukra.

Kérdés ezért az, hogy ilyen körülmények között mit tehet egyáltalán a kulturális materialista. Először is azt kell látni, írja Sinfield, hogy „a jóléti kapitalizmus csődjé olyan tragédia, melyet kollektíven alig vagyunk képesek felmérni”. Egyelőre politikailag két lehetőségünk van: „1. felkészülni a jövőbeli forradalmi helyzetre; 2. jelen pillanatban a szocializmust viszonylagos állapotnak tartani, melyet majd akadozva érünk el ott, ahol a körülmények kedvezőek. Bárhogy legyen is, a szakadár csoportok fenntartása és politizálása jó stratégiának bizonyul.” Vagyis küzdeni kell az ellen, amit Renton, a *Trainspotting* főhőse így fogalmazott meg: „A társadalom hazug és csavaros logikával megpróbál magába szívni és megváltoztatni mindenkit, akinek a viselkedése eltér a nagy átlagétól.” A szubkultúrában élők azonban nemigen foglalkoznak azzal, hogy aláássák a hatalmat, leginkább kisebb nyugtalanságok jellemzik őket, meg az, hogy „tesznek” az egészre. Az ő életükkel foglalkozó művek sem láznak, „elsődleges céljuk, hogy a szubkultúra életébe szóljanak bele azáltal, hogy mítoszait hatásosan és kritikusan mondják (újra)”.<sup>1367</sup>

<sup>1361</sup> Kiss Gábor Zoltán – Sári B. László: A kulturális materializmus. Utószó. In Alan Sinfield: *Irodalom-kutatás és a kultúra materialitása*. Budapest, Janus–Gondolat, 2004. 273.

<sup>1362</sup> Kiss–Sári (2004): i. m. 273–274.

<sup>1363</sup> Kiss–Sári (2004): i. m. 274.

<sup>1364</sup> Sinfield (2004b): i. m. 261.

<sup>1365</sup> Sinfield (2004b): i. m. 261.

<sup>1366</sup> Sinfield (2004b): i. m. 269.

<sup>1367</sup> Sinfield (2004b): i. m. 264.

Negyedik rész

Materialitás és medialitás

Vákát

## XIX. fejezet

### Friedrich Kittler: Technikai médiumok és a verbalitás

#### *1. Az újrahallható hang: a fonográf*

Friedrich Kittler (1943–2011) német tudós a hagyományos irodalomtudományból kiindulva és kiábrándulva jutott el a médiatudományhoz, méghozzá komoly szakmai küzdelmek árán, és tett szert igen tiszteletreméltó nemzetközi hírnévre ezen a területen. Hiteles anekdoták szerint tíz felett volt a sikertelen habilitációinak száma, amelyre az *Aufschreibesysteme 1800/1900*<sup>1368</sup> című munkájával pályázott, amely munka mellesleg azóta a tudomány egyik alpművévé vált. Végül persze 1984-ben a habilitációt is elnyerte a „legújabb német irodalomtudomány” nevezetű diszciplínaterületen, és a könyv első kiadását is publikálta a következő évben. Kittler egyébként igen termékeny szerző volt. Megjelent könyveinek száma harminc felett van, közülük 2020-ban egy olvasható magyar nyelven is.<sup>1369</sup>

Szerteágazó elemzői és teoretikus munkássága olyan médiatörténeti diskurzus kidolgozását jelenti, amelynek fókuszában – sok más médiakutatóval és értelmezővel ellentétben – alapvetően a *mediatechnológia* áll, nem pedig a médiumok által közvetített tartalom. Kittler azonban nem volt „technikai determinista”. Talán azt nem nehéz belátni, hogy az írásos civilizációk megjelenésével kialakult verbálisan közvetített valóság, ennek közösségi létrehozása és egyéni használata nem az egyetlen valóságábrázolási mód, túl a művészi ábrázolásokon. A 20. századra kifejlődtek és általánosan használttá váltak azok a technikai médiumok (fonográf és rádió, fotográfia és film, televízió és komputer), amelyek az íráshoz hasonlóan valamilyen értelmet rögzítenek és tárolnak, feldolgoznak és mások számára is elérhetővé tesznek, miközben a verbalitást csak alárendelten tartalmazzák, ha egyáltalán tartalmazzák. Kittler ezt alapvetően a technikák természete felől közelíti meg, ahogy írja is: „én a technikák valóságos antropológiai leírására törekszem”, de világosan jelzi azt is, hogy ezek a technikai eszközök milyen *lehetőséget* jelentenek, és egyben milyen határokat jelölnek ki a megismerés és társadalomformálás számára. És ezek igencsak különböznek a verbális közvetítés, vagyis a beszéd, az írás és az olvasás mediális, vagyis ezek közvetítésének lehetőségeitől.

A fonográf volt az őse a ma már köznapi használati tárgynak számító különféle hangrögzítési és visszajátszási technikáknak, amelyeket manapság többnyire a mozgóképek felvételével és visszajátszásával együtt használunk. Egyben ez volt az első olyan eszköz, amely leválasztotta az emberről az egyik legfontosabb információ- és tudáskifejező

<sup>1368</sup> Friedrich Kittler: *Aufschreibesysteme 1800/1900*. Teljesen átdolgozott negyedik kiadás. München, Fink, 2003.

<sup>1369</sup> Friedrich Kittler: *Optikai médiumok*. Ford. Kelemen Pál. Budapest, Magyar Műhely – Ratio, 2005.



képességét, a beszédet és annak megértő felfogását, mondhatni, a száját és a fülét, de nem átalakított módon, írásként, hanem a maga érzéki valóságában. Kittler így meséli el röviden az első technikai médium, a fonográf születését:

„»Hello«, kiabált bele Edison a telefon száj készülékébe. A membrán vibrált, és mozgásba hozott egy ráerősített palavesszőt, amely egyidejűleg írt valamit egy alatta elhúzott paraffinpapír szalagra. 1877 júliusa van [...], ezért egy ilyen nyomhagyás még csak érdekes analógiának ígérkezik. Aztán amikor a szalagot szokás szerint letörölték, s közben persze mozgatták, mialatt maga a membrán is mozgásban maradt, egyszer csak egy alig érthető »Hello« hangzott fel. Edison azonnal felfogta, hogy mi történt. Egy hónappal később [...] berendezése számára már egy új nevet is alkotott: *fonográf*. Ezután a mechanikusként dolgozó Kruesi azt a feladatot kapta tőle, hogy kísérletei alapján építsen egy olyan készüléket, amely az akusztikus vibrálást belekarcolja egy forgó sztaniolhengerbe. Edison ismét belekiabált a hangtölcsérbe, ezúttal a *Mary Had a Little Lamb* című gyermekdalt, miközben ő vagy Kruesi tekerte a forgó hengert. Ezután visszatették a tűt, a sztaniolhengert másodszor is elkezdték tekerni – és az első fonográf jó hangosan megszólalt. A zsenialitás, amihez egy százalék inspiráció és kilencvenkilenc százalék izzadság szükségeltetik, ismételten megmutatta fáradtságos természetét. A mechanikus hangrögzítés fel lett fedezve. 1877. december hatodikát írunk ekkor.”<sup>1370</sup>

Túl azon, hogy magának Edisonak előfutárai voltak, és a fonográf számtalan jobbításon esett át, amíg elérte a mai szinte tökéletes és igen egyszerű módját, volt Edisonnak a hangrögzítés felfedezésében egy közvetlen konkurenciája is. Mégpedig Charles Cros, egy párizsi bohém író, aki nyolc hónappal korábban a Francia „Tudományos Akadémián egy lezárt borítékot helyezett el. A boríték egy tanulmányt tartalmazott, amelynek ez volt a címe: *A hangérzékelési jelenség felvétele és visszaadása*. A szöveg a technikai gondolkodás eleganciájával fogalmazta meg a fonográfia minden alapelvét.”<sup>1371</sup> Cros leírásában azt lehetett például olvasni, hogy a készülék feladata „»hangok és zörejek visszaadása«, ami azon alapszik, hogy az akusztikusan ide-oda »mozgó membrán« egy forgó korongba nyomot vág be”.<sup>1372</sup> Ám ez csak elvi leírás volt, ugyanis Crosnak nem volt pénze a készüléke elkészítéséhez. A híresztelések szerint Edison tudott a bohém feltaláló írásáról, és állítólag törekedett a megelőzésére.

De az már egyáltalán nem véletlen, hangsúlyozza Kittler, hogy „ténylegesen Edison és nem Cros építette meg a fonográfot”.<sup>1373</sup> Technikailag tekintve ugyan Cros egy lehetséges hangfelvevő és visszajátszó készülék pontos leírását adta meg, de alapvetően más volt a hozzáállása a készülékhez, mint Edisonnak. Egész egyszerűen mást várt el tőle, másra akarta használni, ami kihatott a megépítésére is, s ez már egyáltalán nem pénz-kérdés. Cros szerint ugyanis a hangvisszaadó „*inskription* vagy beírás, költemény lesz majd, amely az ő nem méltányolt feltalálói dicsőségének állít emléket”.<sup>1374</sup> Éppen ezért

<sup>1370</sup> Friedrich Kittler: *Grammophon – Film – Typewriter*. Berlin, Brinkmann & Bose, 1986. 37.

<sup>1371</sup> Kittler (1986): i. m. 37.

<sup>1372</sup> Kittler (1986): i. m. 38.

<sup>1373</sup> Kittler (1986): i. m. 38.

<sup>1374</sup> Kittler (1986): i. m. 86.

„gyönyörű hangokat és zenei álmokat kell rögzíteni és röviden tanulmányozni – ez volt a lírikus Cros mint fonográf-feltaláló programja”.<sup>1375</sup>

Ez a program azonban, legalábbis a technika adott szintjén, amit Kittler „a készülék szigorú igazságának” nevezett, megvalósíthatatlan volt. Azt a „szépséget”, amit Cros a fonográf-tól várt, nem tudta volna produkálni: a költészetet nem lehetett a fonográf-hoz igazítani. Miközben „a készülék visszaadta a hangokat és a zenei hangközöket is”,<sup>1376</sup> ennél többre is képes volt, mégpedig már ebben a kezdetleges mechanikus formájában. Ám amit felvett és visszaadott, az nem kifinomult zene vagy szárnyaló költemény volt, amit esetleg Cros hallani szeretett volna, hanem zaj, jóllehet *differenciált zaj*, például emberi beszéd és ének, ám a maga nyers, elnagyolt formájában. A berendezés lehetőségeiről Edison így beszélt 1887-ben a *Scientific American* szerkesztőségében: a fonográf arra szolgál, hogy „felvegye a diktálást és a bíróság előtt tett tanúvallomást, megőrizze a szónoklatot, visszaadja az éneklést, idegen nyelvre tanítson”.<sup>1377</sup> De mondhatta volna azt is, segítse a nagyothallókat. Vagyis csupa közönséges, köznapis dologban látta a fonográf felhasználási lehetőségét és hasznát.

Edison motivációja más volt tehát, mint Crosé. „Az ő »helló«-ja nem kedvenc hangja volt, és a *Mary Had a Little Lamb* sem volt valamiféle álomzene. Ő nem ilyesmikért kiabált bele a hangtölcsérbe, hiszen a fonográf-nak mint mechanikus szerkezetnek nincs személyiségmegerősítő képessége.”<sup>1378</sup> Edison közvetlen motivációja egészen más volt. „Egy fiatalkori kalandja nyomán, ami valamilyen vasúti kalauz öklével van összefüggésben, megsajnálta a nagyothallókat. Egy hendikep áll tehát a mechanikus hangfelvétel kezdetén – egészen az, mint ami az első vakoknak készült írógépeknél, és talán Charles Cros esetében is, aki egy süketnéma iskolában tanult.”<sup>1379</sup>

A hangrögzítés és visszajátszás az elmúlt százötven év alatt hosszú technikai fejlődési utat tett meg Edison mechanikus és analóg fonográfjától a mai stúdióig és digitális eljárásokig. Ma már képes teljesíteni Charles Cros álmát is: a felvett hangok művészi kezelését, nem beszélve egyéb használati lehetőségeiről. A „távolból hallással” összekapcsolódva – amit a telefon és a rádió valósított meg – tömegbefolyásolási eszköz lett. A különféle hanghordozó lemezek és lejátszók, valamint a felvételre szolgáló magnetofonok elterjedésével pedig tömegmédiummá vált. A *mai* fonográfok és gramfonok mindennapi életünk könnyen hozzáférhető és egyszerűen kezelhető technikai eszközei.

Mindez semmit sem von le abból a tényből, hogy a fonográf, vagyis a „hangírás” volt az első technikai eszköz, amely – kiegészülve később más hasonló eszközökkel – az emberi megismerés, gondolkodás, életmód-alakítás és társadalomformálás teljesen új lehetőségeit nyitotta meg. A természettudományok fejlődése és a mérnöki tudás a 19. század végére a *fizikai mozgás és az erőkifejtés* gépesítése és megsokszorozása révén forradalmi változást hozott az emberiség életében. Az ember megismerő,

<sup>1375</sup> Kittler (1986): i. m. 38.

<sup>1376</sup> Kittler (1986): i. m. 38.

<sup>1377</sup> Kittler (1986): i. m. 122.

<sup>1378</sup> Kittler (1986): i. m. 38.

<sup>1379</sup> Kittler (1986): i. m. 39.

információszerző és kommunikációs lehetősége és tevékenysége azonban a technikai-ipari forradalom során alig változott. Maradt az, ami évszázadok óta: érzékszervi benyomásokra épülő ismeretszerzés és közvetlen kommunikáció, amit az „elszálló” beszéd és a leírt szavak közvetítenek.

A fonográf volt az első eszköz, amely át- vagy inkább széttörte a közvetlenségnek ezt a bensőséges világát, ezáltal teljesen megváltoztatta az ember „hallott valóságát”. Természetesen nem szünteti meg a beszéd hallását és az erre való reagálást, csak éppen, s ez egyáltalán nem elhanyagolható kiegészítés, *újrahallhatóvá* teszi az egyszer elhangzottakat, vagyis nem a beszéd írásban rögzített szövegének elolvasásáról van szó, hanem (majdnem) pontosan *ugyanazt* a beszédet tudjuk akár többször meghallgatni. Mind a fül, mind a hangtölcser (majd mikrofon), „hall” tehát, csak éppen mást hallanak. „A fonográf nem fülekkel hall, amelyek arra vannak dresszírozva, hogy a zajokból mindig hasonló hangokat, szavakat, tónusokat szűrjenek ki, elkönyvelve az akusztikus eredményt.”<sup>1380</sup> A hangfelvevő és lejátszó rendszer azt „hallja”, tárolja és adja vissza, amit az adott pillanatban „hall”, és olyan minőségben, amire éppen technikailag képes. Lényeg egy szellemi-biológiai valóság hallható megnyilvánulásának a rögzítése, ami dominánsan az emberi beszéd, de nem csak az. „»Az első kísérlet szempontjából egyáltalán nem baj«, hangsúlyozta Edison a postatörténet első fonográfáról szóló levelében, hogy az ő mechanikus bébijének »az artikulációja« »nem elég hangos, és eléggé elmosódó.«”<sup>1381</sup>

A fonográfnek mint technikai médiumnak a legszembeütőbb vonása, hogy *fizikai* materiák önálló és analóg egymásra hatása nyomán jön létre, s mindez az emberi tudás és információ kifejeződése. Azáltal, hogy a hanghullámoktól rezgő membrán mechanikus úton nyomot hagy egy sztaniollemezen vagy egy viaszhengeren, amelyről aztán ez visszajátszható és visszahallható, azt jelenti, egyik fizikai tárgy hat egy másik fizikai tárgyra, aminek eredményeként létrejön egy *beszélő gép*, vagyis nem egy konkrétan megszólaló embert hallunk beszélni, hanem egy szerkezetet, amely történetesen az ő hangját adja vissza. De bármilyen hangot visszaadhat, és manipulálni is lehet a felvett hangokat, sőt a természetben soha nem hallható hangokat is létre lehet vele hozni, bár ez már egy későbbi fejlemény. De az ember mint hangforrás nyilvánvalóan *ki van iktatva* a viszonyból, tendenciájában mindenképpen, vagy ahogyan Kittler többször is írja, *egy technikai médium tartalma egy másik médium*. Nevezhetjük ezt a hallás *felszabadításának* is, hiszen az embertől leválasztott hangzó valóság hallása soha nem hallott hangok hallását teszi lehetővé.

Ám ha ez így van, akkor, teszi fel a kérdést Kittler, hová lesznek a valóságot eddig magyarázó klasszikus fogalmak, mint például a lélek és a szellem. Kittler szerint – kapcsolódva Jean-Marie Guyau francia filozófushoz, aki 1880-ban először elméletileg is próbálja értelmezni a fonográfot<sup>1382</sup> – Arisztotelész és Eukleidész, Püthagorasz és Arkhimédész azt a mondatot bizonyosan nem írta volna alá, hogy *az emberi szellem egy*

<sup>1380</sup> Kittler (1986): i. m. 39–40.

<sup>1381</sup> Kittler (1986): i. m. 40.

<sup>1382</sup> Lásd Kittler (1986): i. m. 49–62.

*fonográf-henger felvételén lakozik*, hiszen úgy gondolták, s rajtuk kívül szinte mindenki a 20. század elejéig, hogy a lélek vagy a szellem valamiféle megfoghatatlan realitás, egy emberben lakozó „tisztá lap”, amely írásjelek és beszédhangok vagy művészi alkotások révén nyilvánul meg. De nemcsak a lélek és a szellem eddigi értelmezése válik kérdésessé a fonográf megjelenésével, hanem olyan kérdések is újragondolásra várnak, hogy miként gondolkodik és emlékezik az ember, miként ismer meg és teremt magának társadalmi valóságot. Mert mintha mindez „a probléma immár a nyomhagyás és a hardver ügyévé vált” volna.<sup>1383</sup>

## 2. A látvány rögzítése: a fotográfia

Ahogy a gramofon és lemezjátszó (majd a magnetofon) a hallható hangok rögzítését és újra meghallgatását teszik lehetővé, ugyanilyen módon a fotográfia a látott képeket rögzíti és teszi hozzáférhetővé azok számára is, akik nem látták ezt, illetve látták ugyan, de elmúlt a pillanat, amikor a dolog még látható volt. A hallott hangokban és a látott képekben van valami esetleges, de egyben igencsak konkrét. Ott és akkor, úgy és nem másképpen hallhatók és láthatók, mint amikor és ahogyan azok megtörténtek. A hang- és a képrögzítés ezt a *megismételhetetlen* pillanatot rögzíti és adja vissza, azokkal a technikai eszközökkel végrehajtva a műveletet, amelyeket erre a célra kifejlesztettek, és amit ezek lehetővé tesznek.

Ősi vágy ez, mondhatjuk: a képrögzítéssel régóta kísérleteznek az emberek. Ennek ellenére elég könnyedén kötjük a fotográfia „feltalálását” Louis-Jacques-Mandé Daguerre nevéhez, holott ő csak egyetlen személy azoknak a kísérletező tudósoknak, kíváncsi és makacs embereknek a sorában, akik ezt az ősi vágyat realizálni próbálták. Sokan kísérleteztek például azzal, hogy a látott képet valamilyen módon lekicsinyítsék, illetve ezt láthatóvá tegyék. És ezek a próbálkozások, illetve az ezt megvalósító készülékek nem is teljesen ismeretlenek a mai emberek előtt. „A camera obscurával adott volt az első képeket vevő, a laterna magicával pedig az első képeket sugárzó technika.” Ráadásul ezek az eszközök Daguerre előtt már évszázadokkal korábban kialakultak. Később pedig megalkották s továbbfejlesztették azokat az optikai lencsákat is, amelyek a látott képet megfelelő módon és a kívánt méretre tudták transzponálni. „Az egyetlen dolog, amely a fotográfia kialakulása előtt egyáltalán nem létezett, a tárolás technikája volt.”<sup>1384</sup> Valójában ennek megoldása, vagyis a *képrögzítés* jelentette a fotográfia megszületését. S ebben kétségtelenül Daguerre francia tudós, valamint alkotótársa, az ugyancsak francia Joseph Niépce szerzett komoly érdemeket.

A képrögzítés olyan elvre épül, amit sokáig inkább zavaró és kevésbé felhasználható technikának tekintettek. A festészet nagy problémája volt a festékek halványulása és sötétedése. Tudták ezt a festők is, ezért óvták magukat és egymást a rossz minőségű

<sup>1383</sup> Kittler (1986): i. m. 54.

<sup>1384</sup> Kittler (2005): i. m. 123.

festékanyagok használatától. De a mindig leleményes festők közül soha „senkinek sem jutott eszébe, hogy ebből a hátrányból erényt kovácsoljon, tehát, hogy magát a sötétedést vagy a fakulást használja” képkészítésre.<sup>1385</sup> Miután azonban megszületett a gondolat, hogy a *laterna magica* falán látható képet valamilyen fényre reagáló anyag segítségével rögzíteni lehetne, sorban születtek olyan felfedezések, sokszor véletlenül, mint például Daguerre esetében is, amelyek ilyen anyagok előállíthatóságához vezettek. A rögzítés és a tárolás alapvetően a kémiai fényérzékeny anyagokhoz kapcsolódott, amelyeknek „a felfedezése, kihasználása és optimalizálása összefonódott a kémia 18. századi általános keletkezéstörténetével”.<sup>1386</sup> Másrésztől folyamatosak voltak a fényvel és a lencsékkel kapcsolatos kísérletek, felfedezések is, amelyek ugyancsak hozzájárultak a fotográfia megszületéséhez.

A fotográfiában azonban volt még egy komoly technikai kérdés, túl a látott kép pontos kicsinyítésén és rögzítésén, s ez a rögzített kép tárolóanyaga. Kezdetben ez fém és üveg volt, ami igen megnehezítette a fotográfia készítését. Az áttörést a celluloid-, illetve a papíralapú rögzítőanyag hozta el. Kittler hosszan elemzi ezt a változást. „A kora újkori birodalmak – írja – közismerten a nyomtatott íráson alapultak, ami viszont a könyvek nyomtatásához szükséges papíron, és [...] a papírnál régebbi pergamenen alapult.” Ez a változás a rotációs eljárásokhoz kapcsolódik. „1799 óta léteznek olyan papírgépek, amelyek végtelen hosszú csíkokat [...] gyártanak; 1811, a gyorssajtó feltalálása óta pedig létezik ennek az új formátumnak vagy éppen formátumnélküliségnek megfelelő nyomdatéchnika: a rotációs nyomás. Immár nem egy Gutenberg-féle nyomódúc nyomtat betűket egy hozzá hasonló sík és lehatárolt ívre, hanem egy végtelenségig forgó nyomóhenger forog egy alatta letekereslő végtelenül hosszú papírhenger felett.”<sup>1387</sup> Tehát a 19. század derekán „ez a nyomógép arról gondoskodott, hogy az óeurópai birodalmakból demokratikus, tehát korlátlan papírkészletekkel rendelkező és az újságokban közzétett vélemények korlátlan sokféleségével rendelkező államok váljanak”.<sup>1388</sup>

De megisméltődött az, ami a Gutenberg-korszakban: „egy történelmileg meghatározott írott médiumnak mindig szüksége van a neki megfelelő optikai médiumra. Gutenberg nyomtatott könyvei fa- és rézmetszetek után kiáltottak, a rotációs nyomdagépnek pedig arra volt szüksége, amit a 19. századtól képes újságnak hívtak, ma pedig egyszerűen magazinnak.”<sup>1389</sup> Ezt az igényt végérvényesen a fotográfia elégítette ki, de még előtte feltalálták a litográfiát vagy könyvnyomtatást, ami már nem mélynyomás (rézmetszet) vagy magasnyomás (fametszet), hanem síknyomás, amelynél a felületet zsírral és vízzel vonták be, s ezek, mivel nem keverednek, képesek kontúrokat adni, sőt 1827-ben már kialakították ebből a négy színnyomást is. Ekkor jelentek meg a polgári otthonokban a festészeti mesterművek színes másolatai.

<sup>1385</sup> Kittler (2005): i. m. 125.

<sup>1386</sup> Kittler (2005): i. m. 127.

<sup>1387</sup> Kittler (2005): i. m. 131.

<sup>1388</sup> Kittler (2005): i. m. 131–132.

<sup>1389</sup> Kittler (2005): i. m. 132.

Franciaországban a „könyvomógép körül Niépce és Daguerre nevű urak csapatmunkája révén alakult ki a fotográfia mint technika”.<sup>1390</sup> Bizonyos, akár szürreálisnak is tekinthető véletlenek összecsapása során Daguerre felfedezte a jódezüst lap és a higanygőz képrögzítő képességét, amely több tucatszor gyorsabb képrögzítést tett lehetővé, mint Niépce eljárása, aki szurokra rögzített. Ez úgy történt, hogy egyszer túl rövid ideig világított meg egy képet, amit aztán betett egy szekrénybe, amelyben különböző vegyszerek voltak, többek között egy tál higany. A lemezt néhány hét múlva kivette, és nagy megdöbbenésére rajta volt a kép. Ezek után megpróbálta kideríteni, hogy mi történik a szekrényben, és természetesen rájött, hogy a gőzölgő higany az, ami néhány óra alatt előhívja és rögzíti a képet. Így született meg a *dagerrotípi*a, amely jódezüst lemez két-három perces megvilágítása, majd higanygőzben történő előhívása és rögzítése. Kittler figyelemre méltó észrevétele: ha mindez, mondjuk, „kétszáz évvel korábban zajlott volna le – ami nem teljesen kizárt – az egész dolog füstbe ment volna”.<sup>1391</sup> Mégpedig azért, mert azt feltételezték volna, hogy a megbabonázott szekrényekben mágia és boszorkányság zajlott le, a képen ezért szellemek vannak. Most azonban már erről szó sem volt, mert Daguerre eleve feltételezett egy kémiai hatást, sőt várta ennek a bekövetkeztét.

„A Daguerre eljárásán lépésről lépésre eszközölt változások [...] végül a pillanatfelvételhez vezettek.”<sup>1392</sup> Ez a filmkészítés alapja is egyébként. Egyvalami még azonban hiányzott a fotográfia teljes kifejlődéséhez: a fotografikus kép saját *anyaga*. Ebben az angol William Henry Fox Talbot szerzett elévülhetetlen érdemeket. Három újítása is volt. Először ő állította elő a papíralapú fotográfiát. Továbbá kifejlesztette a modern értelemben vett kamerát, valamint bevezette a fényképezésbe a negatívot, amely nemcsak a sokszorosítást, hanem a kicsinyítést-nagyítást is lehetővé tette. Különösen jelentős eredmény lett a negatív, amihez egy különleges anyagot, a *cellulózt* használta. Túl a fém, üveg és papír anyagokon végül a fotózás a celluloid által „saját anyagiságra” tett szert, erre „a különös, félig átlátszó anyagra, amelyet [...] filmnek nevezünk”,<sup>1393</sup> és amelyet egyrészt tekercs formájában is használhattak, másrészt általa megvalósult „a határtalan kopírozás lehetősége: a fotográfia tömegmédiummá vált”.<sup>1394</sup>

A fotózás technikájának kialakulása azonban, hangsúlyozza Kittler, sokkal több annál, mint hogy néhányan, majd egyre többen az előttük lévő pillanatnyi látványról képeket rögzítenek és tárolnak. A fotográfia egy új valóságglátást és valóságmegismerést is jelent. A dagerrotípiáról írja Kittler: a találmány „arra volt hivatott, hogy megvalósítsa a *fotografikus világnézet* nevű jelenséget”.<sup>1395</sup> Vajon mit jelent ez a merésznek tűnő állítás? Kittler szerint azt, hogy Daguerre „nem szimbolikusan kódolt mintákból indult ki”, mint amilyenek a különböző metszetek és nyomatok: „[p]ont fordítva, valós adottságokból indult ki, amelyek természetesen a napfényvel együtt változtak.” Célja volt „a tünékeny

<sup>1390</sup> Kittler (2005): i. m. 133.

<sup>1391</sup> Kittler (2005): i. m. 136.

<sup>1392</sup> Kittler (2005): i. m. 139.

<sup>1393</sup> Kittler (2005): i. m. 142.

<sup>1394</sup> Kittler (2005): i. m. 141.

<sup>1395</sup> Kittler (2005): i. m. 134. (*Kiemelés – Sz. M.*)



jelenségek és időbeli folyamatok megragadása”.<sup>1396</sup> És mivel ezt a dagerrotip meg tudta valósítani, egyrészt bebizonyosodott, hogy „a természetet rá lehet venni önmaga fekete-fehér leképezésére”,<sup>1397</sup> másrészt ez a módszer „a fizikai valóst tárolhatóvá tette”.<sup>1398</sup> A fotográfia ezért a fény és a valóság látásának új módjait tette lehetővé.

Tévedés azt gondolni, hogy az ember pontosan azt látja, ami a „szeme előtt” van, hangsúlyozza Kittler, s ezt ő el tudja mondani, a festő pedig le tudja rajzolni. *Minden látás ugyanis konstruálás*. Ismert fiziológiai tény, hogy „az emberi szem nevű interfész a képbe mindig beleviszi a képzeletbelit is”.<sup>1399</sup> Például „még ott is felismer alakokat, ahol a világ látott szelete tele van véletlennel és zajjal”.<sup>1400</sup> De még ha nem is így lenne, akkor sem látja az előtte lévő teljes valóságot, bármennyire is szeretjük magunkat ebbe a hitbe ringatni. Például nem látunk egyszerre több nézőpontból, nem látjuk egyszerre a külsőt és a belsőt, a láthatatlan fénysugarakat, de a fehér színt alkotó színskálát sem látjuk.

Az infravörös és az ultraibolya, vagyis a szélsőségesen hosszú-, illetve szélsőségesen rövidhullámú fény felfedezése az 1880-as évek elején, amely Herschel és Ritter nevéhez fűződik, egyenesen botrányosnak számított abban a korban, amikor a költőfejedelem Goethe éppen a *Színtan* című művén dolgozott. „Goethe számára a fény annak a természetnek az ősfenoménja volt, amelyet anyatermészetként egyáltalán nem volt szabad külön-külön részekre vagy hullámokra bontani – ez valamiféle szadista vérfertőzésbe torkollott volna –, hanem mindig csak jelenségként lehetett leírni és (sőt!) imádni. A *Színtan* szerint a különböző színek mindegyike a fény és a sötét alapvető adottságainak többé-kevésbé egyenletes keverékéből jön létre.” Továbbá Goethe „sohasem tűrte volna, hogy a fény – mint például Ritter ultraviolája – éppen ott érje el a maximumát, ahová az ember természet adta szerveivel – mint például hón szeretett szemével Goethe – eleve nem képes elérni”. De még tovább: „egy szűk évszázad múlva Ritter ultraviolájából alakult ki a röntgensugár, amely aztán Thomas Mann *Varázshegyének hőse* számára megmutatta, mit jelent az, hogy még életében láthatja saját halálát, mégpedig egy tuberkulózisos tüdőről készült röntgenfelvételen.”<sup>1401</sup>

Mi ebben a tényben és folyamatban a nehezen elviselhető, sőt botrányos, kérdezhetjük. Nos, az, hogy a láthatatlan fény létének *megtapasztalása* végérvényesen és „maradékta-  
lanul félresöpörte a láthatóság ősi posztulátumát”.<sup>1402</sup> Vagyis az is van, amit nem látunk, miközben ott van a szemünk előtt, mégpedig nem elképzelésként vagy fantáziaként, hanem *realitásként*. A mítoszok és a vallások tanai szerint persze ebben nincs semmi különös, hiszen ezek a tanok elmondták és lerajzolták-lefestették, hogy mi minden van az *érzékeléssel felfoghatatlan* másvilágon vagy túlvilágon. De még a romantikus irodalom is azt prezentálta és tanította, hogy „minden optikailag valós az olvasók lelkének

<sup>1396</sup> Kittler (2005): i. m. 135.

<sup>1397</sup> Kittler (2005): i. m. 136.

<sup>1398</sup> Kittler (2005): i. m. 140.

<sup>1399</sup> Kittler (2005): i. m. 123.

<sup>1400</sup> Kittler (2005): i. m. 124.

<sup>1401</sup> Kittler (2005): i. m. 130.

<sup>1402</sup> Kittler (2005): i. m. 130.



képzetvilágába helyeződik át, ahol természetesen nem lehet tárolni<sup>1403</sup> és nem lehet pontosan megragadni azt, ami ebben a lélekben ilyen módon létrejön. Ezekkel szemben a láthatatlan fény létének és az általa fényképszerűen megmutatkozó dolgoknak a *megtapasztalása*, s nemcsak valaminek az elképzése, radikális változást jelez a valóság-látásban.

Am a láthatóság és az elképzeltség küzdelmében olykor a láthatóság szenved vereséget. Közismert, hogy az emberek olykor nehezen békülnek meg a róluk készült fotókkal. Kittler felidéz erről egy vígjátéki történetet, amely egy fürdőhelyen játszódott le, ahol úri hölgyek töltik az idejüket, és ahová egy vándorfényképész érkezik, és sorra kezdi lefényképezni a hölgyeket. A hölgyek azonban felháborodnak a portrékon: ők nem így néznek ki, nem közönségesek, nem csúnyák. A fordulat akkor áll be, amikor a fényképész egyik képe alapján elfogják azt a bűnözőt, aki a fürdőhelyen garázdálkodott.<sup>1404</sup> Ugyanez a története Zolnay Pál *Fotográfia* című filmjének is, amelyben viszont a falusiak nem hajlandók megvenni a vándorfotográfus róluk készült portréit, mondván, hogy ők nem ilyen ráncosak, csúnyák és öregek. Merthogy „a fotográfia nevű médiatechnika éppen azt az »ideálisat« semmisíti meg, amelyet a szobrászok és a festők, amennyiben modelljeiket kötelességszerűen »istenítették«, egyfolytában reprodukáltak”,<sup>1405</sup> és ahogyan az emberek többsége is látni szeretné magát és a világot.

A fotográfia azonban nem hasonlóságot ábrázol, mint a képzelet és a művészetek, hanem *azonosságot*, hangsúlyozza Kittler. Mégpedig nem szimbólumok révén – szavakkal, mondatokkal, szövegekkel vagy vonalakkal és színekkel –, hanem materiálisan. A fénykép azonos azzal az arccal, amit a fényképész lefotózott, jóllehet nem duplikátum, hanem arcmás, mégpedig abban a pillanatban és azon fényviszonyok közepette, ahogy a masina előtt állt. A legalapvetőbb mégis az, hogy először a megismerés történetében egy olyan ismeret és tudás birtokába jutunk, amely *nem közvetíti a látottakat, hanem „egy az egyben” bemutatja, kikapcsolva* ebből az emberi szemet. Jóllehet emberi közreműködés nélkül nem működne a fotográfia, de a fotózás során egy fizikai látványt – fizikai-kémiai folyamatok működése nyomán – egy másik fizikai anyag rögzít, tárol és mutat meg, mint a fonográf és a gramofon teszi ezt a hangokkal és a beszéddel.

### 3. *A mozgó realitás képi valósága: a film*

A fonográf és a fotográfia feltalálása még csak-csak köthető Edison és Daguerre nevéhez, de a filmnél már nem ez a helyzet. A Lumière fivérek, Auguste és Louis ugyanis kevésbé feltalálók, mint inkább ügyes mechanikusok és üzletemberek voltak. Először is megvásárolták Edisontól a filmfelvevő és -vetítő készüléket, valamint a filmszabványok használati jogát, majd „a felvett filmet nagy méretben vetítették ki, ami azt jelentette,

<sup>1403</sup> Kittler (2005): i. m. 131.

<sup>1404</sup> Kittler (2005): i. m. 152–153.

<sup>1405</sup> Kittler (2005): i. m. 153.

hogy fizető tömeg számára, akik, mint a régi színházba, egyetlen látomásra sereglettek össze”. Ez 1895. december 28-án történt, a párizsi Grand Café indiai szalonjában. Később pedig összeszerkesztették az Edisontól megvásárolt kétféle szerkezetet, „amelyet azóta kinematográfnek vagy röviden mozinak hívunk, és amely képes volt mozgó képek felvételére, kopírozására és lejátszására”.<sup>1406</sup>

A film azóta igen sokat változott: alapvetően megszólalt és kiszínesedett, tehát képei egyre jobban hasonlítottak az életbeli látványhoz, de 1895 előtt is igen sok minden történt az „érdekében”. Kétségtelenül kellett hozzá a pillanatfotográfia kifejlesztése és a celluloidszalagra vitt kép, de már régóta folytak kísérletek például egy igen fontos dologgal, a látási érzékelés működésével, tehetetlenségével kapcsolatban. A kísérletező tudósok 1750 óta tudták például azt, hogy a pozitív utókép hatása nagyjából egynolcad másodpercig tart, mivel „a szem nem képes ennél gyorsabb mozgások megkülönböztetésére”.<sup>1407</sup> Ehhez kapcsolódott aztán az úgynevezett *stroboszkóphatás* és a hengeres forgó készülék, amelyet játékszerként még ma is lehet látni, és ami a mozgásfázisok egymásba mosódó rajzain érzékelteti a mozi alapelvét: az állóképekből keletkező mozgóképeket. Érdekes módon ez fordítva is működik: ha egy küllős kerék ugyanilyen sebességgel forog, akkor az a filmen éppenséggel álló és nem forgó keréknek látszik. Joseph Plateau, a Genti Egyetem kísérletező professzora volt az első, aki a stroboszkóphatást képekkel igazolta: 1832-ben egy táncos piruettjét egymást követő tizenhat fázisra osztotta, és a képeket elkezdte forgatni a stroboszkóp rése előtt: és láss csodát, a táncos táncolni kezdett.

Kittler újra és újra kiemeli: „a film egyes technikai elemeit – a felvevőgépet, a tároló médiumot és a vetítőgépet – [...] lassan, lépésről lépésre kombinálták egymással”, ami általában is így van: „A technikai médiumok soha nem külön-külön zseniális egyének találmányai, hanem barkácsolások és montírozások láncolatai, amelyek egyszer csak összenőnek.”<sup>1408</sup> Gondoljuk meg, írja, „amíg 1875 és 1890 között világszerte nagyjából csak kétszáz, filmmel kapcsolatos szabadalmat adtak meg, 1890 és 1910 között már ötszázat. A film tehát csapatmunkával lépett be az iparosodás korába.”<sup>1409</sup> Kifejlesztésében az utolsó lépés megtétele „egy Amerikába kivándorolt európaira maradt. A jövőbeli film összes elemét, a pillanatfotográfiát, a laterna magicát és a stroboszkópot először [...] Edward Muggerridge kombinálta össze”,<sup>1410</sup> aki a nevét „régiesítette”, és így Muybridge lett belőle. Ő és alkotótársa, Étienne-Jules Marey 1879-ben megalkották a *zoopraxiszkópot*, amely neve szerint az életet mutatta meg. Marey főleg az emberi és állati mozgásfázisokat tanulmányozta, főleg a vágató lovakét. Híres kísérlete során fehérre festett egy hosszú falat, előtte 12 pillanatfelvételt készítő kamerát állított fel, ezeket összekapcsolta egymással és egy relékapcsolóval elérte, hogy egymás után egy-egy ezred másodpercig nyissanak ki az egymástól 40 ezred másodpercre lévő kamerák. Mindez 1878-ban történt. Ezzel a technikával mozgásfázisokat tudott rögzíteni „olyan hosszan és részletesen,

<sup>1406</sup> Kittler (2005): i. m. 175.

<sup>1407</sup> Kittler (2005): i. m. 158.

<sup>1408</sup> Kittler (2005): i. m. 163.

<sup>1409</sup> Kittler (2005): i. m. 171.

<sup>1410</sup> Kittler (2005): i. m. 164.

amennyire a kísérlet vezetője akarta és a pályaszakasz engedte”.<sup>1411</sup> Ennek során mutatta ki például, hogy a lovak vágtája és galoppja egyáltalán nem olyan, mint ahogyan a rajzokon és festményeken ábrázolják. Egymás eredményeire is reflektálva végül Marey elkészítette a sorozatfelvevőt, azaz a mai kamera őst, amelyet a Colt és egy csillagász ugyancsak sorozatfelvételeket készítő távcsövének mintájára konstruált.

Edison nemcsak a fonográf, hanem a film és a mozizás megalkotásában is kulcsszerepet töltött be. Megszerezte a celluloidra való képfelvétel használatának a jogát, mert tisztában volt ennek jelentőségével, kidolgozta az egyenletes futtatást, tervezett egy kinematográf nevű felvevőkészüléket és egy másikat, amellyel le lehetett játszani a filmet, és mindezt szabványosította. Ő készítette el az első mozit, valójában egy vetítővel ellátott dobozt, amiben pénzbedobás után lehetett látni a levetített filmet. A filmfelvételekhez megépített egy fekete szobát, amit Black Marynek nevezett el, és szeretett volna hangosfilmet is csinálni, de nem tudott: sok volt a zavaró zaj a felvételek során, hiszen a tölcsér nem lehetett rajta a képen. „A film csupán technikai szempontból kezdődött némafilmként”, jegyzi meg Kittler, vagyis nem elméleti megvalósíthatatlansága okán.<sup>1412</sup>

De Edisonnak emellett talán a legjelentősebb találmánya az izzólámpa volt. Ezzel kísérletezve arra is rájött, hogy az izzólámpák feszültség alatt ionokat sugároznak, ezeket a sugarakat elektromágnessel el lehet téríteni, és a jeleit egy foszforeszkáló képernyőn láthatóvá lehet tenni. De a hang- és a filmtechnika számára nem ez a szerkezet, az úgynevezett katódsugárcső lett fontossá, hanem a trióda, ami két áramkörből épített elektroncső volt: vezérlő és vezérelt kör közös földeléssel. A „tetszőleges kicsi vezérlő- vagy kontrolláram képes volt egy tetszőlegesen nagy kimenőáram bekapcsolására, kikapcsolására vagy gyengítésére”.<sup>1413</sup> Az elektroncső megalkotásával létrejött az irányított, manipulált sugárfény, ami aztán mind a filmkészítésben, mind a hangfelvételekben kulcsszerepet kapott. Sőt már a század elején azt is felfedezték, hogy az elektroncső visszacsatolást is lehetővé tesz, tehát képes az önszabályozásra.

Technikailag még két dolgot kellett megoldani a film kifejlesztésén dolgozó mérnököknek és technikusoknak ahhoz, hogy a filmvásznon látott teremtett valóság a reális valóság (majdnem) teljes illúzióját adja ki: létre kellett hozni a hangosfilmet és a színes filmet. A *hangosfilm* kifejlesztésén – írja Kittler – olyan sokan dolgoztak, hogy „értelmetlen külön-külön megnevezni a feltalálókat”.<sup>1414</sup> Ennek során egyetlen igazán komoly technikai problémát kellett megoldani: az analóg és a diszkrét felvételek összehangolását. Ugyanis minden hangfelvevő készülék „analóg médiumként működik”.<sup>1415</sup> Azaz ugyanazt a rezgést veszi fel és rögzíti, mint amit a hangot kibocsátó is kiad magából. A fény és a mozgó kép viszont analóg módon rögzíthetetlen.

„A hallható hang köztudottan 25 hertzről 16 kilohertzig terjed, ezért volt könnyen meghódítható az alacsony frekvenciás technika számára. A látható fény tízmilliárdszor

<sup>1411</sup> Kittler (2005): i. m. 166.

<sup>1412</sup> Kittler (2005): i. m. 174.

<sup>1413</sup> Kittler (2005): i. m. 207.

<sup>1414</sup> Kittler (2005): i. m. 209.

<sup>1415</sup> Kittler (2005): i. m. 215.

gyorsabb, és 700 kilohertzről 380 terahertzig terjed. Ezek olyan számok, amelyek 14 nullát tartalmaznak”. Nincs olyan készülék, amely ezt rögzíteni tudná, „optikai feljegyző készülékek mind a mai napig nem lehetségesek”. A hangosfilmben is természetesen a képeket diszkrétan kellett bemutatni s ezek gyors egymásutánjából a mozgás illúzióját kelteni, ezzel együtt meg kellett valósítani a hangok fénycsíkokkal való rögzítését a celluloidszalagra és ezek „folyamatos vagy analóg leolvasását”. Ehhez a vetítéshez egy késleltető hurkot iktattak közbe, ügyelve „a kép és hang ezredmásodperc pontosságú” illeszkedésére.<sup>1416</sup>

A színes filmről előljáróban annyit, hogy „a néma fekete-fehér film sem néma, sem pedig fekete-fehér nem volt”.<sup>1417</sup> A filmesek ugyanis gyakran színezték a kópiákat különféle módokon, és azzal is számolniuk kellett, hogy a film emulziója a három alapszínre különbözőképpen reagált, amit az ívlámpák tudtak valahogy kiegyenlíteni. Sőt már 1879-ben bejelentett szabadalom volt a színes kinematográfra, amely három különböző részképből állt volna össze. A színes fényképet és így a színes filmet az az elv tette lehetővé, hogy „minden színt ki lehet keverni vörösből, zöldből és kékkel, tehát a három alapszínből”.<sup>1418</sup> Ez egyébként régi tudás, felfedezése 1611-ben történt a velencei festő, Antonius de Dominis által.

Azokban az években pedig, amelyeket Goethe egy esztétikai színtan kidolgozására szánt, az angol Thomas Young kidolgozta azt az elméletet, hogy a szem is úgy működik, mint a háromszínnyomat. Hiszen a létező rengeteg szín érzékelése el sem férne a szemben. „Fiziológiai szempontból tehát minden színjel három eltérő részesedésű színtónusból álló keverék, amelyhez jön még a világosság vagy telítettség jele.”<sup>1419</sup> Egyébként Charles Cros adta meg a színes fotográfia első eljárását: olyan receptort talált, amely a három alapszínt képes volt visszaadni.

A színes film megszületése után már csak egy kis lépés volt hátra: a sztereóhangzás és a széles vászon, ezzel mind a fül, mind a szem számára előcsalogatták a térbeliséget. Ezzel, úgy tűnt, „elmosták a fikció és a valóság utolsó megmaradt különbségeit, tehát mindazt, amiben a műalkotások időtlen idők óta különböztek az úgynevezett empiriától”.<sup>1420</sup> Közben azonban megjelent a színen a televízió. És „sem a széles vászon, sem a cinemaszkóp eljárás, de még a sztereóhangzás sem volt képes megakadályozni, hogy a film [...] számunkra már a múlté legyen, [...] és egy másik médium, nevezetesen a televízió esti műsorát kitöltő tartalmává süllyedjen”.<sup>1421</sup>

A „kiteljesedett” film leginkább figyelemreméltó vonása, hogy eltörli „a szimuláció és a valóság közötti utolsó különbséget is”.<sup>1422</sup> Amit nyilvánvalóan úgy kell érteni, hogy az érzékszerveinkkel közvetlenül felfogott, pszichikusan feldolgozott és verbálisan

<sup>1416</sup> Kittler (2005): i. m. 216.

<sup>1417</sup> Kittler (2005): i. m. 224.

<sup>1418</sup> Kittler (2005): i. m. 221.

<sup>1419</sup> Kittler (2005): i. m. 222.

<sup>1420</sup> Kittler (2005): i. m. 219.

<sup>1421</sup> Kittler (2005): i. m. 225.

<sup>1422</sup> Kittler (2005): i. m. 224.

kifejezett realitás, valamint a technikai eszközök által megmutatott, látott és hallott valóság közötti megkülönböztetés vált problémássá. Ennek két igen komoly hatása volt. Az első az ismertebb, sokat elemzett és egyben sokat bírált jelenség: a képzelet, a mese, az illúzió győzelme a realitások felett. A filmmel ennek a technikai lehetősége abszolúte adott. Muliès, egy mutatóványos gondolta ki és mutatta be például a visszafelé való vetítést, valamint az úgynevezett stop trükköt, vagyis a vágást és a kihagyást, amivel „a film saját működési elvét – azt, hogy feldarabolja az időbeli egymásutánt – filmbeli cselekménnyé tette”, a némafilm pedig már „a kezdeteknél felmérte a lehetőségek egész tárházát”.<sup>1423</sup> Griffith és Porter mindehhez még a mozgó kamerát is kitalálta, ami lehetőséget adott a mozgó közelképre és a mozgó tárgyak mozgó követésére. De Einstein 1905-ben megszületett speciális elmélete is erről szól. „Einstein elméletének kiindulópontja annak eldönthetlensége, hogy két egymáshoz képest relatív mozgás közül, mint amilyen például két egymás mellett elhaladó vonaté, melyik a virtuális és melyik a valós.”<sup>1424</sup>

A moziban persze az ember nem mozog, de „egy magát az emberi szemet képviselő készüléket tetszőleges mozgásokra és vágásokra készítetnek, amiktől az ember nem képes távolságot tartani”.<sup>1425</sup> Ennek eredménye, hogy az emberek sokáig azt hitték, mint egyként én magam is kisgyerekként, hogy a vetítővászonon azt látjuk, ami ténylegesen megtörtént. Két, sokat idézett klasszikus eset erről a közeledő vonat és a premier plánban mutatott emberi fejek esete. Feljegyezték, hogy *A vonat érkezése* című filmben a közeledő vonat látványára az emberek kirohantak a moziból, nehogy a vonat elgázolja őket. A emberi fejeket premier plánban mutató képeket látva pedig azzal vádolták a mozisokat, hogy levágott beszélő fejeket mutatnak nekik. Aztán persze megtanulták, hogy a film egy konstruált, ám mégis reális valóságot mutat be. „A némafilmproducerek háta mögött, akik egyáltalán nem terveztek ekkora sokkhatást és efféle gyilkosságokat, a mozi a nézők megtevesztett szemeiben eleve illúziókeltő médiumba csapott át.”<sup>1426</sup> Muybridge még tudományos igénnyel filmezett, ahol is minden filmben ábrázolt valószerűt a reálissal kellett összevetni és igazolni. A filmmel tehát „új imaginárius jött létre – már nem irodalmi, mint a romantikában, hanem technikai”, ami azt jelentette, hogy „a fantaszti-kum győzedelmesen feltámadt a játékfilmben”.<sup>1427</sup> Novalis még „azt követelte a »valódi olvasótól« – jegyzi meg Kittler –, hogy a szavakat követve bensőjében látható s egyben hallható világot bontakoztasson ki”, a filmben viszont „minden álom valósággá válik”.<sup>1428</sup>

Másrészt azonban – és ez a második következmény – a filmek megtanítottak bennünket arra, legalábbis arra tanítanak, hogy nem mindig az van, amit látunk, és a dolgokat másként is lehet nézni, amint ahogy éppen most nézzük őket. Ebben egyébként hasonlít más technikai médiumhoz, merthogy „a film nevű mozgékony illúzió megváltoztatta

<sup>1423</sup> Kittler (2005): i. m. 179.

<sup>1424</sup> Kittler (2005): i. m. 180.

<sup>1425</sup> Kittler (2005): i. m. 181.

<sup>1426</sup> Kittler (2005): i. m. 177.

<sup>1427</sup> Kittler (2005): i. m. 177.

<sup>1428</sup> Kittler (2005): i. m. 189.

az emberek gondolkodását és érzéseit”.<sup>1429</sup> Ahogyan a fotók megjelenésével az emberek megtanultak más dolgokat is meglátni, mint amit eddig láttak, a filmek megjelenése nyomán kénytelenek voltak a *mozgást* is másnak látni és tudni, mint amit erről az érzékszerveikkel felfogtak. Jó példája ennek a vágató ló téves ábrázolása, amelynek során „a szem az állatok mozgásfázisaira egy számára ismerős alakot vetített ki”, holott ez csak elképzelt mozgás volt.<sup>1430</sup>

A technikai médiumok ugyanis megszakítják azt az oszcilláló visszacsatolást, ami érzékelő testünk és az általa elképzelt realitása között van. Ennek következtében „a hangszalagon rögzített felvételeken nem ismerünk rá saját hangunkra, mert annak már csak külső akusztikája maradt, miközben a gégefedő, az Eustach-kürt és a belső fül közötti visszacsatolás nem jut el a mikrofonig. Ennek megfelelően csak úgy nyüzsögnek annak korai dokumentumai, hogy az emberek nem ismerték meg saját mozgó hasonmásukat.”<sup>1431</sup> Ezt Kittler „a hasonmás kiváltotta riadalom” elnevezéssel illeti, és nem tartja véletlennek, hogy „először a riadalmat kiálló színészek váltak filmszínészekké”.<sup>1432</sup> És azt sem, hogy igen népszerűek lettek az úgynevezett hasonmás történetek. „A színpad még nem ingatja meg sem az események fizikai helyét, sem fizikai idejét, ezeket egyszerűen el kell fogadni. (Ezért vált a hármas egység színházelméleti problémává). A »photoplay« – azaz a játékfilm, ahogy a német »Spielfilm« feltalálása előtt hívták – ezzel szemben hamisítatlan pszichotechnika, amely szigorú technikai eszközök segítségével támadja és módosítja a mozilátogató tudattalan lelkiállapotát.”<sup>1433</sup> Egyszerre képes tehát illúziót kelteni és szembesíteni bennünket a reális valósággal. Az utóbbiban egyébként a Lumière fivérek úttörők voltak: őket tekinthetjük a dokumentumfilmzés megteremtőinek.

#### 4. A távolbalátás varázslata: a televízió

A televízió az első olyan információt rögzítő, feldolgozó és továbbító eszköz, amely a médiumok összes funkcióját „elektronikusan valósította meg”.<sup>1434</sup> Ám a rengeteg felveendő, továbbítandó és újranézhető adat okán a kifejlesztése igencsak bonyolult feladat volt, és nem lett volna megvalósítható félig-meddig mechanikus alapon, jóllehet az első kísérletek még így zajlottak. A teljes *elektromosságra való átállás* viszont nemcsak lehetővé tette a televízió kifejlesztését, hanem eladdig elképzelhetetlen módon megnövelte az új médium *hatékonyágát*. Általa olyan eszköz született, amely egyrészt HD (*High Definition Television*) minőségű változatában képes a legtöbbet tudó filmek képeit prezentálni, másrészt általános és könnyen elérhetősege okán (ilyen szempontból hasonlít a rádióhoz) minden eddigi médiumnál nagyobb hatást gyakorolt s gyakorol ma is az életünkre. Mint

<sup>1429</sup> Kittler (2005): i. m. 180.

<sup>1430</sup> Kittler (2005): i. m. 168.

<sup>1431</sup> Kittler (2005): i. m. 194.

<sup>1432</sup> Kittler (2005): i. m. 195.

<sup>1433</sup> Kittler (2005): i. m. 187.

<sup>1434</sup> Kittler (2005): i. m. 226.



Raymond Williams is írta: „A televízió feltalálása tudományos és technikai kutatás eredménye. Mint elektromos eszköz, belső tulajdonságainál fogva megváltoztatta alapvető valóságérzékelésünket, és ezáltal az egymáshoz és valósághoz való viszonyunkat.”<sup>1435</sup>

A kommunista Lenin még a filmet tartotta a legnagyobb hatású és a hatalom számára legfontosabb propagandaeszköznek, de így volt ezzel a náci Goebbels is. Kittler viszont már azt írja a televíziózás elterjedése kapcsán: „Rendkívül rövid időn belül sikerült egyrészt csődbe vinnie a mozikat, másrészt a lakosság körében másodrangú médiummá lefokoznia rádiót. Amíg Rooseveltnél a világháború idején még a rádióban közvetített kandalló előtti csevegésekkel uralkodott, addig John F. Kennedy a hidegháborús Nixon az 1960-as elnökválasztáson egyetlen televíziós vitával győzte le, amelyben köztudottan jobban mutatott a képernyőn ellenfelénél.”<sup>1436</sup> A jó minőségű mozgókép és hang beköltözött a világ szinte teljes népességének az otthonába, köztudottan a szegények otthonába is, ezáltal a televízió által közvetített *imaginárius* kép hatalma az érzékszerveinkkel felfogható realitással egyenrangú – ha ugyan nem nagyobb erejű – tényezővé vált. Nem véletlen – és erre Kittler többször utal is –, hogy a televízió mérhetetlen nagyságú pénzek és uralmi törekvések tárgya és eszköze lett.

A feladat technikailag három részből állt, szögezi le Kittler. Egyrészt meg kellett valósítani „egy képet árammá alakító teljesen elektronikus transzformátort, azaz egy televíziós jelforrást, másrészt egy teljesen elektronikus átviteli vonalat, azaz egy televíziós csatornát, harmadrészt pedig az áramot képpé alakító teljesen elektronikus transzformátort, azaz egy televíziós vevőkészüléket. Bár sokkal később, de ehhez jött még negyedik feladatként az elektronikus képtároló technika.”<sup>1437</sup> Kérdezhetjük, miért volt ez olyan nehéz és bonyolult feladat, hiszen már létezett egy ehhez hasonló technika, nevezetesen a rádió. A nehézséget egyrészt az okozta, hogy mozgóképek esetében a feldolgozandó adatmennyiség sokszorosa a hangok felvételének és továbbításának, ráadásul a televíziózáshoz a hangokat is fel kellett venni és továbbítani. De ez volt a kisebbik gond. Az igazi problémát a képfelvétel és -továbbítás jelentette. „A televízió problémája a filmtől eltérően a kezdetektől a következő volt: hogyan lehet két dimenzióból egyetlen csatornadimenziót, azaz változó felületekből egyetlen időbeli változót csinálni?”<sup>1438</sup> Vagyis hogyan lehet a *térben* létező mozgóképekből *időbeli* létezőt csinálni, hiszen a képek továbbítása időben zajló folyamat. Ez igen komoly technikai feladat volt, sokkal nehezebb, mint a távirat, a telefon, a rádió vagy a fotográfia és a film megalkotása. Ez abból is látszik, hogy már a 19. század végén kész volt a televízió elve, sőt első szabadalma, de a megvalósítása évtizedekig váratott magára.

Az úttörő javaslat Alexander Bain skót nyomdásztól származik, aki azt javasolta, hogy „a képeket alapvetően négyszögletes rácsozatként gondoljuk el, az egyes rácselemeket pedig pontról pontra vigyük át”, vagyis egymás után. Nyilvánvalóan ehhez az egyszerű,

<sup>1435</sup> Williams (1976): i. m. 7.

<sup>1436</sup> Kittler (2005): i. m. 238.

<sup>1437</sup> Kittler (2005): i. m. 226.

<sup>1438</sup> Kittler (2005): i. m. 227.



ám technikailag zseniális gondolathoz Bain munkaeszköze, a nyomdagép szolgáltatotta a mintát, amely éppen pontosan így működik. Ilyen módon elgondolva „a képek a távirat típusába sorolható, diszkrét adatmennyiségekké váltak. Szöges ellentétben a fotográfiával, amely természeti analógiájára volt büszke, és félig-meddig ellentétes a filmmel, amely számtalan analóg fénykép diszkontinuus vagy diszkrét szekvenciáját alkotta, a televízió radikális feldarabolásként vette kezdetét: az összefüggések és az alakok nemcsak időben, hanem szélében és hosszában is különálló pontokra bomlottak.” Ezeket a különálló pontokat ma pixeleknek hívjuk, „azaz végső elemeknek”.<sup>1439</sup>

A következő lépésben Paul Nipkow berlini diák Bain elvéből kiindulva 1883-ban, vagyis még a játékfilm kialakulása előtt, megalkotta a televízióra vonatkozó első szabadalmat, mégpedig a telefon mintájára. A szabadalmi okirat szerint a találmány célja, hogy „az »A« helyen tartózkodó tárgyat tetszőleges »B« helyen tegye láthatóvá”. Ennek a mechanikus eszköze az úgynevezett *Nipkow-tárcsa* volt, amely gyors forgás közben „átütő sikerrel kényszerítette rá a képekre a könyv vagy a távirat diszkrét, sorokból álló formáját”.<sup>1440</sup> A vevői oldal technikai megalkotása kevésbé volt sikeres, de valahogy működött. Az egész rendszer azonban igen lassú volt, viszont lehetővé tette a telefonos képközvetítést. 1928-tól a német rendőrség használta is bűnözők körözésére. De mindez messze volt a mai televíziózástól, jóllehet a rendszer elvei adottak voltak már mintegy fél évszázada.

A „távolbalátás” gyenge pontjait az elektroncső tudta kiküszöbölni. Az elektroncsővel ugyanis lehetett transzformálni, irányítani, sőt nyomhagyásra használni gyorsan mozgó fénysugarat. Ezzel együtt is „hosszú volt az út, amíg a Nipkow-féle átviteli láncolat minden mechanikus hiányosságát kiküszöbölték”. Tudnunk kell ugyanis, hogy „minden hírközlő rendszer pont annyira jó, mint a leggyengébb eleme”, ami persze nemcsak a hírközlési médiumokra vonatkozóan igaz: minden technikai rendszer használhatóságát annak leggyengébb pontja határozza meg. Így aztán „a harmincas évek [...] a kettős optimalizálás jegyében teltek”.<sup>1441</sup> Egyrészt élvezhető mozgóképeket kellett előállítani, másrészt elektroncsöves készülékekre kellett cserélni a lassú Nipkow-tárcsákat.

A Kittler által jelzett három területen azonban további problémák adódtak, amiket meg kellett oldani. A felvétel területén megoldásra várt a filmről való leválás, amit az úgynevezett *ikonoszkóppal* oldottak meg, amely az első elektromos tévéképfelvevő volt. Úgy működött, hogy az előtte lévő képet rávetítette egy vákuumcsőben levő katódra, amely apró fotocellákból állt. Ezek a rájuk eső fényvel arányos mennyiségű elektront bocsátottak ki, s így az ikonoszkópban az általa „látott” képnek megfelelő töltéskép jött létre. Készen volt tehát az első elektromos képfelvétel, ami egyben „lehetővé tette a valós idejű adást” is.<sup>1442</sup> Ez azonban azt is jelentette, hogy igen nagy mennyiségű adat várt továbbításra, amit a rádiózásra kifejlesztett sugárzás és *csatornakapacitás* már nem tudott

<sup>1439</sup> Kittler (2005): i. m. 227.

<sup>1440</sup> Kittler (2005): i. m. 228.

<sup>1441</sup> Kittler (2005): i. m. 231.

<sup>1442</sup> Kittler (2005): i. m. 232.

továbbítani. Ennek megoldására és főleg a hadsereg nyomására ekkor fejlesztették ki az URH (utrarövidhullámú) sugárzást, amelynek adásai viszont már nem követték a föld görbületét, és így csak mintegy 60–70 kilométeres, mondhatni csak optikai („láthatósági”) hatósugárral bírtak. Természetesen mindez a műholdas sugárzás és a kábeltelvíziózás kialakulása előtt volt így, amely technikák viszont a vételi szűkösség problémáját oldották meg. Aztán elkészült az elektromos kamera ikerpárja, a „csupa fényérzékeny elemből álló képernyő” is, vagyis „az URH-rádióval mint vivőcsatornával, az ikonoszkóppal mint vevőcsővel és a [...] képernyővel mint visszaadó csővel végleg zárttá vált a televízió nevű, csúcstechnológiát képviselő információs rendszer, miután az összes [...] funkciója áttért a mechanikáról az elektronikára”.<sup>1443</sup>

Ezen a ponton be is fejezzük a televíziózás létrejöttének rövid technikátörténetét, amit persze Kittler még tovább taglal, jóllehet ezek a változtatások már csak egyszerűsítik és finomítják a századforduló közepének környékére kialakult megoldásokat.<sup>1444</sup> Ezeknek a technikai problémáknak és eredményeknek a jelzését az a tény teszi indokolttá, hogy a televízióval „a kép minden komplexitása egy magasan fejlett technológia ügyévé válik”.<sup>1445</sup> Ennek azonban komoly *értelmezési* következménye is van. „Úgy tűnik – írja Kittler némi malíciával –, még a médiateoretikusok sem fogják fel eléggé, hogy az érzékelhető és ennyiben esztétikai tulajdonságok mindig csak a technikai kivitelezhetőségektől függő változók, és éppen ezért az új kivitelezhetőségek lesöprik a színről.”<sup>1446</sup> S ehhez két adalék. „Köztudott, hogy az aprócska tranzistor 1949 után leváltotta az elektroncsövet, hogy aztán 1965-től ő maga is eltűnjön az integrált áramkörökben. Ez a jobbra helytakarékos szilíciumtechnológia, amelyet eredetileg az amerikai interkontinentális rakéták számára fejlesztettek ki, azóta forradalmasította az egész elektronikát.”<sup>1447</sup> Sőt az egész életünket, hiszen innen indul, mégpedig a radaroknál kifejlesztett *visszacsatolási hurokkal* együtt, az elektromos technikák technikája, vagyis a komputer. Óva inti ezért Kittler a tudóstársait attól, hogy „szakmai boldogulásukat továbbra is a celluloidnál” és a betűknél keressék.<sup>1448</sup>

Köztudott, hogy a televízió „a filmhez képest szélsőségesen összetett technika”,<sup>1449</sup> amelyet a fogyasztók csak használnak, de nem vagy alig értenek. A televízió technikája azonban semmilyen szempontból nem mellékes tényező, és nem is egyszerűen csak mérnöki probléma. „A technikai megoldásokból következnek a későbbi mindenkori műsorstruktúrák a maguk jogi, szociális és politikai dimenzióikban.”<sup>1450</sup> Sőt maga az emberfelfogásunk változása is, véli Kittler. Ám a televíziózás mai módja is csak átmeneti állapot. Kittler szerint nincs messze az az idő, amikor már „egyáltalán nem

<sup>1443</sup> Kittler (2005): i. m. 233.

<sup>1444</sup> Kittler (2005): i. m. 233–242.

<sup>1445</sup> Kittler (2005): i. m. 226.

<sup>1446</sup> Kittler (2005): i. m. 242.

<sup>1447</sup> Kittler (2005): i. m. 242.

<sup>1448</sup> Kittler (2005): i. m. 243.

<sup>1449</sup> Kittler (2005): i. m. 213.

<sup>1450</sup> Kittler (2005): i. m. 213.

lesznek celluloidszalagon rögzített játékfilmek, hanem kizárólag egyetlen szabványosított optoelektronika létezik majd, azaz a jelek univerzális és diszkrét feldolgozása, ami egybeesik az adatok univerzális és diszkrét feldolgozásával, nevezetesen a számítógéppel”.<sup>1451</sup>

### 5. Minden médiumok médiuma: a számítógép

A számítógépnek, amely alapvetően az adatfeldolgozás médiuma, három közvetlen technikai előzménye van: a visszacsatoló önirányítást először megvalósító *radar*, a komputerezációhoz nélkülözhetetlen *jeltömörítés*, amelyet először és hatékonyan a HD minőségű televíziózás számára dolgoztak ki, és az *üvegszálak kábel*, amely a komputeres világ-méretű összekapcsolását teszi lehetővé.

A radart kifejezetten háborús eszközként fejlesztették ki. „Az első világháborúban még a szem és a fül analóg vagy természetes érzéki médiumával kezdődő helymeghatározás elektronikusan tökéletesített változatából” történt a kiindulás.<sup>1452</sup> A II. világháborúban azonban már a radar volt a „mindent látó szem”. Ugyanis a radar az „olyan tárgyakat vagy ellenségeket, amelyek egyáltalán nem akarják, hogy meglássák vagy bemérjék őket, éppen annyira önkéntelen, mint amennyire szükségszerű adókká funkcionálja át”.<sup>1453</sup> A radar ugyanis visszaverődő elektronikus jel. Hülsmeier német fizikus már 1904-ben felfedezte, hogy a rádióimpulzusok bizonyos felületekről visszaverődnek, és a visszavert jelek felfoghatók, ami alapján kiszámítható a távolságuk. Az angolok a II. világháborúban ezen elvet tökéletesítve Dél-Angliában egy összekapcsolt radarláncot hoztak létre, amely már akkor jelezte a német bombázók közeledését, „amikor azok még láthatatlanul tartották a céljuk felé”.<sup>1454</sup> Később a radarberendezéseket, miután egyre kisebbek lettek, a repülőgépekre is felszerelték, így azok annak segítségével már manőverezni tudtak. Használták azonban a németek is a V2 rakéták korrigált célba juttatásához. Ezt a reagálást nevezik egyébként visszacsatolásnak, amely igen általános az emberi érintkezések világában, de a radar ezt elektronikizálta és digitalizálta. „Így segítette napvilágra a második világháború a visszacsatolt vagy önirányító fegyverrendszereket”, vagyis „a háborúban kialakuló radarelmélet döntő inspirációt jelentett az általában vett digitális jelfeldolgozás számára”.<sup>1455</sup> Méghozzá azzal, hogy az önirányító visszacsatolás lehetősége révén a feldolgozást is leválasztotta az emberről, és gépileg igyekezett elvégezni. Ez ebben a vonatkozásban maga a komputer.

A második terület a jeltömörítés, amelynek a kifejlesztése során MUSE becenevet kapott technika a nagy felbontású televíziós kép jeleinek a *tömörítése*. A HD minőségű kép ugyanis olyan nagy mennyiségű jelet igényel (mintegy 30 MHz), aminek a sugárzása a hagyományos csatornákon szinte lehetetlen: „egyetlen adó [...] eldugítaná vételi

<sup>1451</sup> Kittler (2005): i. m. 14.

<sup>1452</sup> Kittler (2005): i. m. 234.

<sup>1453</sup> Kittler (2005): i. m. 235.

<sup>1454</sup> Kittler (2005): i. m. 236.

<sup>1455</sup> Kittler (2005): i. m. 237.

körzetének teljes frekvenciaspektrumát.” Japánban fejlesztettek ki egy olyan technológiát, írja Kittler, amely matematikai eljárással összetömöríti ezeket a jeleket „30 MHz-ről az elviselhető 7 MHz-re”. Ez a tömörítés lehetővé tette, hogy a HD minőségű képeket „továbbra is a hagyományos rádióadók sugározzák, anélkül, hogy térségenként csupán egyetlen adó lenne megengedett”.<sup>1456</sup> A tömörítés matematikai algoritmusai és technikai azonban rendelkezésre álltak egy új technika számára is, amihez ez nélkülözhetetlen volt. S ez ismét csak a komputer.

A komputer igazi nagy lehetősége azonban nemcsak az, amit a jól működő számítógép önmagában tud, bár az sem kevés, hanem a komputerek összekapcsolásából létrejövő net vagy hálózat. A hagyományos fémvezetékek és rádióhullámok ezt az összekapcsolódást nem tudnák megoldani, tekintettel a feldolgozott és továbbítható adatmennyiség nagyságrendi különbségére. Közben azonban erre a célra megszületett az *üvegszálaskábel*. Ez „lézertény-alapon működik, amely egy elképzelhetetlenül vékony tükörcsőben a jelforrástól a jelelnyelőig elképzelhetetlenül sokszor visszaverődik: ez tehát az elektromosság és az elektromos áram a vezetők által lényegesen visszafogott sebességének első és valószínűleg súlyos következményekkel való meghaladása. Az üvegszálaskábel [...] éppen azért viseli el a HDTV óriási frekvenciasávját, mert az optikai jeleket a médiatörténet során először továbbítják optikai és nem elektromos jelekként.” Vagyis „a fény válik a fény átviteli médiumává”. Az üvegszálaskábel természetesen nem csak mozgó képeket tud közvetíteni. „A televíziós jeleken kívül az üvegszálaskábel elektronikus hangok, szövegek vagy számítástechnikai adatok szállítására is képes.”<sup>1457</sup> Az üvegszálaskábel lehetőségei azonban „nemcsak az átvitelt, hanem magát a feldolgozást is megváltoztatják”.<sup>1458</sup> Márpedig az adatfeldolgozás maga a komputer.

Előzményeivel együtt is a számítógép teljesen új médium, elsősorban azért, mert olyan zseniális szerkezet, amelynek működésében minden *automatizált* és *digitalizált*. Egyrészt „a számítógép – elvben 1936, gyakorlatban a második világháború óta – az egyetlen médium, amely a tárolás, az átvitel és a számítás három funkcióját teljesen automatizáltan kapcsolja össze”.<sup>1459</sup> Másrészt „a számítógépes technológia [...] azt jelenti, hogy komolyan vesszük a digitális technikát”, azaz következetesen megvalósítjuk, más szóval végigvisszük az adatok feldarabolási lehetőségét.<sup>1460</sup> A film, a televízió és a komputer egyetlen technikai sorozatot alkotnak. „A televízió a filmtől eltérően már nem optikai médium volt. Egy filmtekeréscset napfény felé tarthatunk, és megnézhetjük, hogy mi látható az egyes képeken. A televíziós jeleket ugyan elfoghatjuk, de már nem láthatjuk azokat, mert csak elektromos jelként léteznek.” *Amit látunk, a jelek nyoma*. Végül pedig a komputerben megvalósuló „digitális képfeldolgozás azt jelenti, hogy az imagináriusnak [...] az utolsó

<sup>1456</sup> Kittler (2005): i. m. 244.

<sup>1457</sup> Kittler (2005): i. m. 244.

<sup>1458</sup> Kittler (2005): i. m. 245.

<sup>1459</sup> Kittler (2005): i. m. 14–15.

<sup>1460</sup> Kittler (2005): i. m. 245.

maradványait is eltöröljük”.<sup>1461</sup> Eljutunk a bitekhez és a bitek összekapcsolásából felépülő új „valósághoz”.

Belső működésüket tekintve a számítógépek ugyanis „bitek végtelen sorozataival dolgoznak, amelyeket elektromos feszültségek reprezentálnak”. A gép számára teljesen közömbös, hogy hangokat vagy képeket küld-e kifelé, „tehát az ember-gép-interfész felé”, ezek mögött a komputer legkisebb információs egysége, a *binary digit* (rövidítve: bit) van, amely a kettes számrendszerben az egyest vagy a nullát jelenti, elektrotechnikailag az impulzust vagy annak hiányát. Minden egyes hangjel és képpont mögött ezért bitek irtatlan mennyisége áll. Ez a végtelenül leegyszerűsített információs egység azonban a komputerben csodákra képes, éppen minimalizáltsága okán. Mint Neumann János is írta, utal rá Kittler, „ha ezeknek a biteknek a feldolgoása [...] elég gyorsan fut, akkor minden megtehető, ami egyáltalán összekapcsolható. A jelenlegi szint másodpercenként tíz- és hetvenmillió bitművelet között van, de a közeljövő optikai áramköreinél ez valószínűleg néhány millióval növelhetővé válik.” Ez a műveletek elvégzésének olyan szintje, amely sokszorosa nemcsak az érzékszervi észlelésnek, hanem „az úgynevezett gondolkodáshoz szükséges időnek is”.<sup>1462</sup> Ezáltal létrejön az adatok kezelésének és megmutatásának szinte bármilyen módozata, amely már igen messze van attól, amit az ember egyáltalán érzékelni és elgondolni képes a maga „természeti” valóságában.

Vilém Flusser *Az írás* című munkájában veti fel azt a gondolatot, írja Kittler, hogy a számítógép valójában minden érzékileg átélt dimenziót megszüntet, mégpedig egy történelmi folyamat jelenlegi végpontján állva. Az ember a mindennapokban négy dimenziót él át: a tér három s az idő egy dimenzióját. Ha ebből kivesszük a múlt-jelen-jövő dimenzióját, és az adott teret időtlenítjük, például síremlékeket és piramisokat építünk, akkor a tapasztalatot és a tudást sűrítjük össze és egyben manipulálhatóvá tesszük. Aztán ezt a képek kétdimenzióssá változtatják, az írás pedig egyetlen dimenzióra szűkít le mindent, tovább növelve a manipuláció lehetőségét. „E redukciókban az volt a közös, hogy az n-1 dimenziós jel az n-dimenziós jelöltet elfedte, elrejtette és torzította. Ezért vitatták a görög filozófusok a hús-vér istenek létét, ezért harcoltak a képrombolók vagy reformátorok az egyházi képek ellen, végül pedig az újkorban ezért robbant ki a technika és a természettudományok harca a valóság textuális fogalma ellen.”<sup>1463</sup>

„Innen nézve a számítógép a dimenziók nullára való csökkentésének véghez vitele. Ezért állt az »input« és az »output« az 1943 utáni első tíz évben pusztán számoszlopokból.” Csakhogy ezek a „nulldimenziós számok vagy bitek” igen nehezen kezelhetővé tették a komputert, ezért fokozatosan visszahozták – legalábbis a gép kezelési egységénél – az elveszett dimenziókat. Ám „a dimenziószám növekedésének oka egyáltalán nem a vizuális realizmus keresésében rejlett”. Sokkal inkább abban a praktikus igényben, hogy a számítógépek „programozhatóságát legalább részben hozzáférhetővé tegyék a felhasználók számára [...]. A háromdimenziós, vagy ha az időt is paraméterként

<sup>1461</sup> Kittler (2005): i. m. 246.

<sup>1462</sup> Kittler (2005): i. m. 246.

<sup>1463</sup> Kittler (2005): i. m. 247.

hozzá vesszük, akár négydimenziós felhasználási felületeket, ahogy manapság a »virtual reality« címszavak alatt történik, magától értetődően a kezelési lehetőségek kitégítésének tekinthetjük.”<sup>1464</sup>

A számítógép által megmutatott valóságot jó okkal illetjük *virtuális* jelzővel. Ez a jelző természetesen „kijár” minden technikai médiumnak, hiszen a gramfontól kezdődően mindegyik analóg és/vagy digitális módon azt prezentálja, ahogyan maga az eszköz (és nem az ember) érzékeli a valóságot, a *virtualizáció* azonban a komputerben jutott legmesszebbre. A számítógépeknek ugyanis, mert nulldimenziósak és képnélküliek, „minden optikai és akusztikai adatot saját erőből kell kiszámolniuk” és előállítaniuk. „A képek, amelyeket a számítógép-képernyőkön láthatunk [...] éppen ezért nem létező dolgokat, felületeket vagy tereket képeznek le. Matematikai egyenletrendszerek alkalmazásával kerülnek arra a felületre, amely a monitor.”<sup>1465</sup>

Hogy aztán a virtualitás és a realitás miként képes *találkozni* egymással, az már más kérdés. Kittler utal arra, hogy haditechnikaként már megszületett az az eszköz, amely a szemre és a fülre helyezve elfoglalja az ember teljes érzéki valóságát. Ez az eszköz, amelyet repülőgép-szimulátorok számára fejlesztettek ki, „öt egymás mellé állított kamerát vagy vetítógépet egyesített, következésképpen a néző elmerülhetett a látóterét körbefogó, félkör alakú filmképben”. Ez volt a cineráma, amit aztán egy olyan eszköz követett, amely a szem helyére egy minikamerát illesztett, vagyis az embert „cybernautára cserélte”. Mindez természetesen számítógépes feldolgozással egybekötve. Jó okkal lehet ezért állítani, hogy „megszületett a virtuális valóság, mint az érzékek [...] bombázása”.<sup>1466</sup> Sőt Kittler azt a lehetőséget sem veti el, hogy ebben a valóságban egyszer majd „mind az öt érzékszervünkkel elmerülhetünk”,<sup>1467</sup> amely gondolat az ember-gép szimbiózisa felé mutat.

Kérdés persze, hogy a számítógép által előállított és mutatott valóságnak van-e valamilyen köze a reális valósághoz. Kittler szerint igen egyoldalú az a nézet, amely itt pusztá öngerjesztő gépi kitalációt lát. A számítógép ugyanis „az egyenletrendszerek és az érzéki észlelés – hogy azt ne mondjam, természet – közötti általános metszéspontként” működik.<sup>1468</sup> A számítógépek ugyanis, például a látvány tekintetében, „olyan természetet állítottak elő, amelyet azelőtt egyetlen emberi szem sem ismert fel rendként: a felhők és a tenger hullámainak rendjét, a szivacsokét és a partvonalakét”. Ilyen szempontból tehát úgy működik, mint a hagyományos analóg médiumok. A komputer által megvalósított digitális hang- és képfeldolgozás, éppen azért, mert „nem kíván leképezés lenni, egybeesik a valóssal. A szilíciumchipekben [...] a szimbolikus struktúrák és a valós kódolásaiként számolják ki és képezik le magukat.”<sup>1469</sup> A számítógépek azonban nemcsak a természeti valóságot képesek szimulálni és helyettesíteni, még hozzá pontosabban,

<sup>1464</sup> Kittler (2005): i. m. 247.

<sup>1465</sup> Kittler (2005): i. m. 248.

<sup>1466</sup> Kittler (2005): i. m. 248.

<sup>1467</sup> Kittler (2005): i. m. 247.

<sup>1468</sup> Kittler (2005): i. m. 248.

<sup>1469</sup> Kittler (2005): i. m. 249.



mint ahogyan azt érzékszerveinkkel felfogjuk, hanem az emberi *gondolkodást* is. Talán ez a legfigyelemreméltóbb s egyben a legnyugtalanítóbb vonásuk. A komputer mintegy helyettünk gondolkodik, ami által nem az érzékszerveinket, hanem már az agyunkat és pszichikumunkat helyettesíti. Legalábbis többé már nem elhanyagolható módon és mértékben.

### 6. A technikai médiumok értelmezésmélete

A technikai médiumok megszületésének rekapitulációja elég világosan kirajzolta azt, ahogyan Friedrich Kittler gondolkodik arról az új valóságról, amely, mint írja, „per definitionem nem nyelv és nem szöveg, nem szóbeliség és nem írásbeliség”, jöllehet része a kultúránknak.<sup>1470</sup> Az egyes médiumok technikai kifejlesztéséhez fűzött megjegyzései erről elég sokat megmutatnak. Elméleti pozíciójának – úgy vélem – négy eleme vagy saroktétele van.

(1) *A jelentés kifejeződése és értése nem választható el attól a materiális technikától, amely lehetővé teszi ezek médiumként való használatát.* Kittler azt kutatja, hogy egyrészt konkrétan és pontosan mik ezek az üzenethordozó és jelentéskifejező technikai eszközök, másrészt hogyan befolyásolják és alakítják az értelmezést és a megértést, ezzel együtt a társadalmi realitást. Meggyőződése ugyanis, hogy egyrészt az emberi észlelés és gondolkodás nem szakítható el attól a materiális közvetítő eszköztől, amely a tudást hordozza, és amelyben ez a tudás mások számára is megjelenik, másrészt, mivel ezek az eszközök változnak, ezzel együtt változnak az értelemadás és értelemfejtés *lehetőségei*. Kittler szerint azonban a médium nem okozza vagy determinálja az ismeretet és a tudást, mint ezt a technikai deterministák állítják, hanem keretezi és alakítja.

Irodalmárként a problémával való foglalkozást az is indokolja, hogy a technikai médiumok 19. század végi megjelenése, majd elterjedése, valamint erős episztemológiai és társadalomontológiai hatása ellenére a mediális technika kérdése az értelmezéstudományban nem vizsgált terület, ez „a hermeneutikai diskurzusban nem látszik előfordulni”.<sup>1471</sup> Jöllehet médium nélkül egyszerűen nincs jelentés, akkor sincs, ha a „szellem emberei” hajlamosak erről megfeledkezni, pontosabban belefeledkezni a jelentések világába. Tudomásul kell vennünk: nem adhatunk bármilyen jelentést a dolgoknak, ennek is vannak keretei és feltételei; nemcsak a szándékaink és a tájékozottságunk befolyásolják a kifejezést, hanem a jelentésadás eszközei is, az írás csakúgy, mint a 20. századi technikai médiumok. Az írás-olvasás és a hermeneutika hosszú és diadalmas korszaka után a materiális médiatechnikák ideje érkezett el, hangsúlyozza Kittler, amelyben az új médiumok nyilvánvalóan „aktív tükörként” viselkednek.

<sup>1470</sup> Kittler (2005): i. m. 8.

<sup>1471</sup> Lőrincz Csongor: Medialitás és diskurzus. Friedrich A. Kittler: Aufschreibesysteme 1800/1900. – Az 1900-as „lejegyzőrendszer”. In Lőrincz Csongor: *Az olvasás ismétlése. Materialitás és kultúrtechnikák az irodalmi szövegekben.* Budapest, Kijárat, 2003. 427.

(2) *A technikai médiumok működése leválik az ember természeti testéről.* Ez talán a technikai médiumok leginkább figyelemreméltó és egyben sok nyugtalanságra okot adó vonása. A kézírásban s a nyomtatott írásban még „valaki ember” mondott el valamit, de a fonográf és film esetében egy gépet látunk és hallunk, az beszél hozzánk, az mutatja meg *közvetlenül*, hogy milyen a világ. Kittler bírálja Marshall McLuhant, aki a technológiákat „a test felől, nem pedig fordítva, kísérelte meg elgondolni”.<sup>1472</sup> Így ugyanis benne maradunk az írásbeli kultúrában, és nem értjük meg a 20. századi technikai médiumok természetét. „McLuhan szerint a [...] lencsékkel és szemüvegekkel felfegyverkező szem paradox műveletet hajt végre; önmaga egyidejű kiterjesztését és megcsonkítását”, vagyis a készüléket „protézisként illesztette a testi szervekhez”.<sup>1473</sup> Feltételezi azt, és sokan mások is azt teszik, hogy „a médium szubjektuma [...] az ember”.<sup>1474</sup>

Kittler azt el tudja fogadni, hogy a médiumok „metszéspontok vagy interfészek egyfelől a technológia, másfelől a test között”. McLuhan azonban azt is leírta, jegyzi meg, hogy „audiovizuális körülmények között az ember, szeme, füle, keze stb. már egyáltalán nem ahhoz a testhez tartozik, amelybe becsatlakozik [...], hanem azokhoz a televíziós társaságokhoz, amelyekre rácsatlakozik”.<sup>1475</sup> Ám ha ez így van, akkor a technikai médiumok egészen más mediális valóságot képviselnek, mint amit a közvetlen emberi testi működés kifejezni képes. És ez nem tartalmi kérdés, hanem a működésmódok eltérése. Az új lejegyző rendszerek is – legáltalánosabban nézve – ellátják azokat a feladatokat, amiket a hagyományos verbális feljegyző rendszerek is elláttak: észleléseket és tapasztalatokat, ismeretet és tudást, érzelmet és értelmet, intuíciót és szándékot fejeznek ki és tesznek mások számára is elérhetővé. Ám „az akusztikailag vagy vizuálisan rögzített adatok feljegyzésükkel más mediális-szemiotikai státusra tesznek szert”.<sup>1476</sup>

Van erről a másságról Kittlernek egy figyelemre méltó történeti példája, amely a lélek értelmezéséhez kapcsolódik. Amikor a görögöknél Athénban meghonosodott az alfabetikus, vagyis a vokális jón ábécé – írja –, a *mi a lélek* kérdésre az volt a válasz, hogy a lélek *tabula rasa*, ami nyilvánvalóan megfelelt a viasztáblának, amire palavesszővel karcolták rá a betűket; így lettek a betűk s az írás a lélek megnyilvánulásai. Amikor viszont az 1900-as évek elején a film kezdett elterjedni, egyre több olyan hír kelt szárnyra, hogy az ember zuhanás vagy fulladás közben, azaz halála előtt még egyszer átéli az életének fontos eseményeit. Vagyis „a lélek 1900 körül egy csapásra megszűnt viasztábla vagy könyv formáját öltő emlékezet lenni, ami Platónnál volt; technikailag fejlődött és játékfilm lett belőle”. Tehát hogy mi lenne az ember és a lélek, azt nem általában és végérvényesen tudjuk: „az egyetlen, amit ezekről tudhatunk, azok a technikai apparátusok, amelyekről a lélek s az ember történetük során mindenkor mértéket vesznek”,<sup>1477</sup> és az értelmezéshez modelleket és metaforákat bocsátanak a rendelkezésünkre.

<sup>1472</sup> Kittler (2005): i. m. 19.

<sup>1473</sup> Kittler (2005): i. m. 19.

<sup>1474</sup> Kittler (2005): i. m. 20.

<sup>1475</sup> Kittler (2005): i. m. 19.

<sup>1476</sup> Lőrincz (2010): i. m. 429.

<sup>1477</sup> Kittler (2005): i. m. 26.

(3) *Az új médiumok kifejlesztésében a háború és a technika meghatározó szerepet játszik.* Természetesen Kittler elismeri az emberiséget régóta mozgató vágyat a kép- és hangrögzítésre, az üzenetek gyors továbbítására vagy a távolbalátásra és a tudósok erre irányuló próbálkozásainak jelentőségét, de úgy látja, hogy az áttörést hozó gyors fejlődést a technika természetében kell keresni, amelynek művelői néhány sarkalatos természettudományos felfedezésre építve viharos gyorsasággal hozták létre az új médiumokat, magának a technikának a „kérdéseire válaszolva”. Másrészt viszont a kormányzatok azon törekvéseiben van meghatározó keretező erő, amely igen komoly anyagi és szellemi kapacitást fordított ezen eszközök *hadi* célokra történő kifejlesztésére. Kittler nem győzi figyelmeztetni olvasóit, hogy ezeknek az eszközöknek az első megjelenése vagy továbbfejlesztése többnyire háborús célokat szolgált, s onnan került át békés felhasználású területekre.

Például az első dagerrotípiákat tömegesen a rendőrség kezdte használni a bűnözők körözésére, felváltva ezzel a pusztá leírást tartalmazó „irodalmi körözést”.<sup>1478</sup> A szemben álló felek már az I. világháborúban kifejlesztették a légi felderítést, hiszen „csak a magasból készített foto- és filmfelvételek voltak képesek a láthatatlan katonákat, az álcázott tüzérségi állásokat [...] elárulni az ellenség számára”.<sup>1479</sup> A vadászgépek számára pedig kifejlesztették „a célra tartó kinematográfot”, s ezt a géppuska mellé helyezték, majd továbbfejlesztették, segítve ezzel a pontos és tartós célzást, vagyis „a sorozatos halál és a sorozatfényképezés egyetlen aktussá olvadt össze”, ergo „stratégiai szempontból így esik egybe a film és a háború”.<sup>1480</sup> A tendencia folytatódott. A II. világháborúban „a német páncélosok legénységét [...] éjjellátó készülékekkel szerelték fel. [...] A másik oldalon Sir Eattson-Watt a brit légierőt a világ első operatív radarrendszerével ajándékozta meg.”<sup>1481</sup> Márpedig „a radart aktív, felfegyverzett szemnek kell neveznünk”.<sup>1482</sup> S a televízióról írja azt Kittler, hogy „a második világháború nélkül nem válhatott volna belőle nagyhatalom”.<sup>1483</sup> A számítógép és a hadiipari gépezet összefonódására pedig, azt hiszem, elegendő csak utalni. Ezért aztán „[a] médiatechnikák kora nem véletlenül a technikai háborúk kora is”, például az információnak „van egy katonai vagy stratégiai összetevője”.<sup>1484</sup>

(4) *A technikai médiumok nem reálist, hanem valóst közvetítenek és tesznek érzékelhetővé.* A reális és a valós Kittler kategóriái, amellyel azt kívánja kifejezni, hogy mindaz a hang és kép, amit és ahogyan a technikai médiumok számunkra érzékelhetően megmutatnak, az valóságosan létezik, jóllehet nem a realitásban. Reálisnak Kittler azt nevezi, ami körülvesz bennünket, és ami érzékszerveinkkel és pszichikumunkkal felfogható a számunkra. Valósnak pedig azt, amit a technikai médiumok mutatnak nekünk. A valós,

<sup>1478</sup> Kittler (2005): i. m. 151.

<sup>1479</sup> Kittler (2005): i. m. 200.

<sup>1480</sup> Kittler (2005): i. m. 201.

<sup>1481</sup> Kittler (2005): i. m. 219.

<sup>1482</sup> Kittler (2005): i. m. 237.

<sup>1483</sup> Kittler (2005): i. m. 235.

<sup>1484</sup> Kittler (2005): i. m. 33.

írja, „a technikai médiumok ügye”.<sup>1485</sup> Úgy vélem, hogy ez fontos megkülönböztetés. A médium ugyanis az ember (érzékelése és pszichikuma) és a realitás között van. Amikor az ember a médium által mutatott „valamit” érzékeli, akkor nem a reálist érzékeli, nem a realitás közvetlen látványát, hanem azt, amit a fénykép, a film, a tévé és monitor mutat. Ezt nevezi Kittler valóságnak. De abba az utcába már nem sétál bele, ahol a valós pusztá kitaláció lenne, használata pedig társadalmi-politikai manipuláció, és semmi más.

Kittler fogalomhasználata azonban nem következetes. A realitást olykor valóságnak mondja, a valóst pedig fikciónak vagy szimulációnak. Úgy gondolom azonban, hogy itt nem is ezzel van probléma, hanem a dichotóm felosztással. Nyilvánvaló ugyanis, hogy van egyrészt a *tárgyi* valóság, tudományos műszavakkal a fizikai, kémiai, biológiai valóság, amit közvetlenül érzékszerveinkkel fogunk fel agyunk és pszichikumunk aktív részvétele révén, a tudós meg a műszereivel. Ez maga a természeti valóság. Ez lenne a realitás vagy a reális valóság. Van másrészt az a szimulált vagy fikcionális valóság, amit a technikai médiumok mutatnak fel, nagyrészt a realitás alapján, de ettől egyre jobban eltávolodva, hiszen a komputer már minden ízében maga hozza létre a látottakat és hallottakat. Nevezük ezt szellemi vagy tudati valóságnak is. Van azonban a valóságnak egy *harmadik* területe is, amely a tárgyi-dologi és a szellemi-mediális valóság kölcsönös és összetett egymásba hatolása, vagyis ezek interface valósága. Ez maga a társadalom, a társadalmi valóság, amely mindig dologi és szellemi, adott és elképzelt kölcsönös egymásba játszása és realizálódása. Számos téves elképzelés forrása a tárgyi, mediális és *interface* valóságterületek összekeverése, egyik kijátszása a másik ellenében. Csak pár évtizede kezdett megrendülni az az elképezés például – bár még ma sem vesztette el domináns pozícióját –, amely szerint csak az ember fizikai, dologi-tárgyi tette valóságos cselekvés, a mediális tett pusztán csak beszéd, fecsegés, fantáziálás. Holott mindkettő valóságos cselekvés, jóllehet *másként valóságos* tettekről van szó.

### 7. A verbalitás új státusa

A 20. század diadalmas technikai médiumainak kittleri elemzése kapcsán okkal merül fel a kérdés, vajon mi a helyzet a beszéddel és az írással, a szöveggel és a könyvvel. Vagy ahogyan Kittler fogalmazott, mi történik az 1800-as évek lejegyző rendszereivel és diskurzusaival az 1900-as években. „Én ugyanis – írta Kittler – egy olyan új típusú valóságot vizsgállok, ami per definitionem nem nyelv és nem szöveg, nem szóbeliség és nem írásbeliség.”<sup>1486</sup> A kérdés tehát az, hogy „milyen státusra tesznek szert audiovizuális körülmények között maguk a könyvek. Könyvek, amelyek betűi képekké állnak össze, vagy amelyeket úgy írtak meg, hogy filmként lehet hallucinálni őket, vagy

<sup>1485</sup> Kittler (2005): i. m. 127.

<sup>1486</sup> Kittler (2005): i. m. 8.

mások, amelyek (mint *Az ítélet* Kafkától) mindenfajta illusztrációt megtiltanak: ilyen tág a válaszlehetőségek köre.”<sup>1487</sup>

Egy ilyen nyugtalanító kérdés megválaszolásához először is azt kell látnunk, hogy a technikai médiumok elterjedése kapcsán „nem egyszerően az írás médiumának maradtalan leváltásáról van szó, hanem annak belátásáról, hogy az írás nem pusztán átvitele, illetve rögzítése szóbeli közléseseménynek, hanem olyan technológia, vagy mediális-archiválási játéktér, amely maga is meghatározza és formálja az általa közvetített szemiozsis hozzáférhetőségét”.<sup>1488</sup> Mások is kifejtettek már hasonló véleményt, többek között Hajnal István írástörténeti elemzéseiben. Azt írta például: „Az írásgondolkodás az, ami dolgozik, nem pedig egy immanens szellem.”<sup>1489</sup> Nem más ez, mint az írás materializálódása, vagyis annak figyelembevételi igénye, hogy az írást és a könyvet is értelemhordozó eszköznek kell tekinteni, amely eszközként befolyásolja az általa elgondolhatót és kifejezhető. Ez pedig olyan vonása az írásnak, amelyről a technikai médiumok megjelenése előtt kevés szó esett: ő volt a médium, az egyetlen eszköz, amely a gondolatot, sőt a lelket kifejezte és rögzítette. Ezért is tekintettek rá sokan úgy, mint a beszéd és a gondolat *transzparens* közvetítőjére.

Amíg nem létezett a hangok s a beszéd, látott képek s mozgások közvetlen felvételének és rögzítésének, tárolásának és továbbításának a lehetősége, addig ezeket – a maguk érzéki megnyilvánulásán túl – verbálisan, azaz nyelvileg lehetett csak kifejezni, ami mindezt egységesítette. Az új technikai lehetőségek megjelenése és elterjedése után azonban a verbalitás *csak az egyik* reprezentáló eszköz lett, amely már nem vindikálhatta magának az egységes értelemadás jogát. A réges-régi gesztus-tánc, ének-zene, festészet-szobrászat, s természetesen az írás-irodalom mellett a fotográfia és a film, a gramofon és a magnetofon is értelemadó és értelemfejtő eszköz lett, amelyek ugyanúgy közvetlenül, a maguk empirikus megjelenésében rögzítik a látottakat és hallottakat, mint ahogyan az írás próbálja a beszédet. Csak persze ezt egészen másként teszik.

Ezek után a verbalitás reflektálhat ugyan az új technikai eszközök jelentéskifejezéseire és jelentésadásaira, de ez már csak *másodlagos* értelemadás lesz az eredetihez képest. Ilyen szempontból hasonlít a tánc-zene-képzőművészet szavakkal (esetleg irodalmi szavakkal) való elmondásához azzal a fontos különbséggel, hogy az álló- és mozgóképek, valamint a hangfelvételek *az emberek közvetlen érzéki megnyilvánulásának a rögzítései*, nem pedig művészi igényű kifejezések, miközben persze lehetnek művészi alkotások tárgyai és anyagai is (fotó- és filmművészet, hangjáték, számíterművészet). Bárhogy is van, a nyelvi reprezentáció a 20. századtól fokozatosan elveszti kitüntetett helyét és különleges státusát. A hang- és képrögzítés nyomán konkurensei támadtak, ami őt magát is önreflexióra készíti. Világossá vált, hogy nem ugyanazt az érzést, akaratot és tudást fejezi ki s közvetíti egyik, mint a másik, vagy az összes többi. Ezzel új történelmi helyzet

<sup>1487</sup> Kittler (2005): i. m. 11.

<sup>1488</sup> Lőrincz (2010): i. m. 430–431.

<sup>1489</sup> Hajnal István: Racionális fejlődés és írásbeliség. In Hajnal István: *Technikai művelődés*. Budapest, História – MTA Történettudományi Intézet, 1993. 34.

állt elő az ember önkifejezésében és önmegértésében, valamint a társadalomalakításban is. Nem szűnt meg az írás és a betű szerepe ebben, csak éppen jobban értjük jelentőségét, sajátosságát és határát.

Kittler saját munkáira vonatkoztatva írja: „Az az elemzés, amely történeti téren egyszerre kérdez rá az írásos kultúra és a képtechnika metszéspontjára és választóvonalaira, módszertanilag azt a sürgető kérdést is előkészíti, vajon mi az írás és az irodalom mai státusa.” Ezt a kérdést persze már mások is feltették. Vannak, akik a második szóbeliségről értekeznek (például Walter J. Ong), mások úgy vélik, hogy például „az irodalom egyedüli komolyan veendő modern funkciója annak strukturális megfilmesíthetetlen-sége”. Terjedőben az új analfabetizmus, az USA-ban végzett vizsgálatok szerint például „a középiskolát végzettek elképesztő százaléka még a saját nevét sem tudja leírni”,<sup>1490</sup> de jól ismert a funkcionális analfabetizmus is, ami azt jelenti, hogy valaki nem érti az olvasott szöveget.

Kittler azonban úgy véli, bármilyen mértékű lesz is a technikai médiumok elterjedése és használatának mélysége, az írni-olvasni tudás nem válik feleslegessé. Utal például a Kodak-gyár gyakorlatára, ahol a deklarált humánpolitika szerint sem lehet dolgozni azoknak, akik nem rendelkeznek az alfabetikus kompetencia minimumával: egy áramkör folyamatábrájának elolvasásával, egy egyszerűbb számítógépprogram megértésével és egy ilyen írásával, valamint a számítógép grafikus ábrájának leolvasási képességével. Az embernek tehát a technikai médiumok korában az lesz a feladata, hogy „egyszerre birkózzon meg az írás ősi mesterségével és a képek [s a hangok] digitális feldolgozásának újonnan kifejlesztett technikájával”.<sup>1491</sup>

Az irodalom textus, a tudomány is szövegeket hoz létre, és a közvetlen emberi érintkezések is alapvetően beszélgetések révén folynak, esetleg rövid írások révén. Beszédet rögzít a magnetofon vagy az „okos” telefon, beszédet közvetít a telefon, a tévé, szöveget a net, szóval nem mondhatjuk, hogy a kép felváltotta az írást, a látvány a fogalmat. A tiszta képiség vagy látványszerűség igencsak erősen korlátozza a kifejezési lehetőségeket, és mindig értelmezési nehézséget okoz: vélhetően ebben rejlik a képzőművészeti alkotások befogadásának nehézsége és elitista természete. Nem véletlen, hogy a hangosfilm „ezerszer” többet képes kifejezni, mint a fénykép vagy a némafilm. De az kétségtelen, hogy a szöveghermeneutikai valóság újragondolandó tekintettel arra, hogy megszűnt az „egyeduralma”.

Ez az újragondolás megerősíti a könyvemben képviselt pozíciót. Nevezetesen azt, hogy ahogyan más médiumok, a beszéd és a szöveg nem egyszerűen csak tükrözi és kifejezi, hanem alakítja is azt a valóságot, amelyet kifejez. Ezt az új technikai médiumok egészen nyilvánvalóvá teszik, hiszen ezek is így viselkednek: ez minden médium közös vonása. Van abban valami parodisztikus, hogy a hivatásos „szócsinálók” (amilyen persze én magam is lennék) textusaikban arra panaszkodnak, hogy az új médiumok (főleg a tévé és a net) drasztikusan beavatkoznak az emberek és a társadalom életébe, pontosabban

<sup>1490</sup> Kittler (2005): i. m. 16.

<sup>1491</sup> Kittler (2005): i. m. 217.



tönkreteszik azt. Talán az írás és a beszéd nem avatkozik bele semmibe, és csak jót képes tenni? Úgy vélem, az efféle vélemény csupán szűklátókörűség vagy sima pozícióföltés, esetleg az önimádat leplezett módja. Osztom erről Raymond Williams véleményét, aki szerint minden mediális eszköz egyaránt használható jóra és rosszra, építésre és rombolásra.

A 20. századi technikai médiumok kifejlesztésében „a pszichofizikai kísérletek épp oly gyakran fordulnak elő, mint a véletlenül generált események, márpedig az értelem nélküli diskurzusok kivetik magukból a gondolatokat”.<sup>1492</sup> A technikai médiumok nem gondolkodnak, hanem adatokat fogadnak be, tárolnak és továbbítanak, legalábbis a komputer megjelenéséig ez volt a helyzet. „Ezáltal pedig a szokásos nyelvfelhasználási cél – az úgynevezett kommunikáció a másik emberrel – ki van belőlük küszöbölve.”<sup>1493</sup> Ezért is egy médium mindig egy másik médiummal „kommunikál”, ha egyáltalán megfelelő kifejezés itt a kommunikáció. Kittler erről Marshall McLuhan híres megállapításait idézi, amelyből szerinte három is van. Az első: „A médium maga az üzenet”, vagyis ne keressünk mögötte mást, csak az általa közvetített üzenetet. A második: „A médium valójában egy masszázs”, vagyis meggyúrja és manipulálja a nézőit-hallgatóit. A harmadik: „A médium tartalma egy másik médium”, ami az *Understanding Media* második kiadásához írt előszóban olvasható, és sokkal kevésbé ismert, mint az első kettő. Kittler ezt egy „körbeforgó” tételmonddal fejezi ki: „Ein Medium ist ein Medium ist ein Medium”, amit talán így lehet magyarítani: „Egy médium az egy médium, és ez is egy médium.”<sup>1494</sup> S ezt nyilván úgy kell éretni, hogy minden egyes médium egy másik médiumhoz kapcsolódik, amely szintén valamilyen médiumhoz kapcsolódik. Vagyis a médium maga a médium.

Az emberrel való kommunikációt már csak az is lehetetlenné teszi, hogy „véletlengenerátorok igen extrém tempóban produkálnak hatást”. Minden egyes technikai médium egyrészt fizikai-kémiai anyagok révén, végső formájában elektromosan rögzíti, tárolja és továbbítja a jeleket, vagyis nem emberi nyelven, másrészt ezt saját tempójában teszi, ami messze túl van mindenféle emberi reakción és képességen. „Már a spontán írásnak és olvasásnak van egy gyorsuló tendenciája: a diktálási tempó irányítja a szöveget író kezét, ami viszont az artikulációs rendszer olvasási tempójához igazodik. Hogy ebből valamit megőrizzünk, a pszichofizikai feltételeket is bele kellett vinni az új médiumokba. Ezek átfogó optikai és akusztikai forradalomként bontakoztak ki 1900 körül, és közismerten Edison két nagy felfedezéséhez kapcsolódtak, a filmhez és a gramfonhoz. Az igencsak hosszú folyamat végül a Lumière fivérek kinematográfjához vezetett, amit az ipari-technikai szükségszerűség diktált. A kinematográf messze fölülmúlta a tehetetlen emberi szemet az egyes képek felfogásának tempóját illetően”,<sup>1495</sup> jóllehet ez még csak a kezdet volt.

<sup>1492</sup> Kittler (2003): i. m. 276.

<sup>1493</sup> Kittler (2003): i. m. 277.

<sup>1494</sup> Kittler (2003): i. m. 276.

<sup>1495</sup> Kittler (2003): i. m. 277.

Hol van tehát az ember helye a médiumok között, kérdezhetjük. A verbalitást változtatlanul ő irányítja, és az ő ellenőrzése alatt van, de a technikai médiumok esetében más a helyzet. Azt írja Kittler: „A médiumok éppen azért válnak azokká a kivételes modellekké, amelyek mintájára az úgynevezett önértésünk megképződik, mert deklarált céljuk, hogy megtévesszék és becsapják az önértést.”<sup>1496</sup> Például ahhoz, hogy mozgóképményben legyen részünk, vagy a televíziót élvezhessük, nem szabad arra figyelni, ahogyan ezeket a látványokat előállítják a szem érzékelési tehetetlenségét kihasználva. „Másképpen fogalmazva, a technikai médiumok éppen azért modelljei az úgynevezett embernek, mert az emberi érzékek stratégiai leghengerlésére fejlesztették ki őket.”<sup>1497</sup> Démonizálni azonban felesleges őket, mint tették és teszik ezt sokan, hiszen igen sok köze van az emberhez.

A szöveget író emberekhez is természetesen. Kittler munkássága nyomán fel kell tenniük azt a kérdést, amit azóta igen sok irodalmár is feltett már: *van-e szöveg előtti valóság?* Ez a kérdés a társadalomtudós s a történész, valamint a hermeneuta irodalmár lehetséges párbeszédére vonatkozó kérdés is. Merthogy viszonyuk „alapkérdése, hogy [...] léteznek-e »nyelven kívüli vagy nyelv előtti szerkezetek«”.<sup>1498</sup> Ez volt egyébként Reinhart Koselleck és Hans-Georg Gadamer vitája is, amelyben Koselleck azt a nézetet képviselte, hogy igen, Gadamer viszont azt, hogy nem.<sup>1499</sup> Mert ha léteznek nyelv előtti szerkezetek és realitások, akkor megszűnik az irodalomtudományban az a több száz éve uralkodó felfogás, hogy a művek jelentéséhez csak felkészült tudományos értelmezés révén lehet igazán közel férközni. Ez a nyugtalanító változás egyébként már jól megfigyelhetően zajlik, három területen is. Egyrészt nyitás a nem kanonikus és művészi „szövegvalóságok” felé, másrészt elfogadhatóvá válik a technikai médiumok beemelése az irodalomtudomány sáncai mögé, amit Kittler életműve prezentál igen hatásosan. De megtörtént azoknak a társadalmi materialitásoknak az újragondolt számbavétele, amelyek a szövegeket keretezik és kondicionálják, amely változás az irodalomelméletet a kultúratudományok felé terelte. De lehet, hogy van egy negyedik irány is, amely a szövegvalóság érzéki értelmezéséről s a szöveg valóságának átalakulásáról, ennek új (gépi) formájáról szól, amely maga lenne a mesterséges intelligencia.

<sup>1496</sup> Kittler (2005): i. m. 26.

<sup>1497</sup> Kittler (2005): i. m. 25–26.

<sup>1498</sup> Mesterházy Balázs: Irodalom, kultúra, tudomány. Az 1800-as lejegyzőrendszer. Friedrich A. Kittler: Aufschreibesysteme 1800/1900. In Kulcsár Szabó Ernő – Sziráki Péter (szerk.): *Történelem, kultúra, medialitás*. Budapest, Balassi, 2003. 146.

<sup>1499</sup> Reinhart Koselleck: *Historik und Sprache*. Hans-Georg Gadamer: *Historik und Sprache – eine Antwort*. In Reinhart Koselleck: *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987b. 97–118 és 119–127.

Vákát

## XX. fejezet

### Hans Ulrich Gumbrecht: Az irodalomtudomány átalakulása

#### *I. Az irodalomelmélet halk búcsúja*

Hans Ulrich Gumbrecht (1948–) jelen világunk egyik legbefolyásosabb tudós gondolkodója. Németországban született, irodalmárként indult, és sokáig a hazájában dolgozott, de 2000 óta az USA-ban él, leginkább azonban világpolgár, aki nemcsak eddigi életműve egészével lépett ki a hagyományos irodalomtudomány keretei közül, hanem egy rövid írásában *expressis verbis* el is köszönt tőle. A búcsút nem úgy érti, hogy otthagya az ereje teljében lévő diszciplinát, mert, mondjuk, sikertelen volt benne vagy unalmasnak találta, hanem úgy, hogy szerinte maga az irodalomtudomány búcsúzik el önmagától, mert belterjessége folytán egyre üresebbé és érdektelenebbé vált az önmagára záródó értelmezések szakadatlan láncolata miatt.

Egy ilyen gesztus lehetne akár egy új irodalomelmélet alapításának a kezdete is, de Gumbrecht esetében nem erről van szó, az ő gesztusa radikális. Nem jobb, meggyőzőbb elméletet keresett az irodalmi alkotások magyarázatára, hanem minden eddigi irodalomelmélet mellé lépett, s azt állította, hogy mind az irodalmi alkotások (a rögzített, kanonikus szövegek), mind ezek értelmezése (hermeneutika), mind az értelmező személye (a tudós vagy kritikus) státusa és szerepe újragondolandó. S ez nála nemcsak deklaráció volt, hanem megvalósított program is, ráadásul szembetűnően terjedelmes életműben. Mint egyik méltatója írja: „Ami Gumbrecht oeuvre-jére vetett első pillantásra is mindenkinek feltűnik, az maga a mérete. Valószínűleg nem mondok keveset, ha hozzátételeges becsülésként az ötszörösét adom meg annak, amit mi, normál professzorok produktivitásként fel tudunk mutatni. [...] És mindez nem csak a könyvek, tanulmányok és esszék számára igaz, hanem az egyes feldolgozott területek nagyságára is.”<sup>1500</sup>

2005-ben vagyunk. „Nem egész egy évtizede – írja Gumbrecht –, hogy a művelt olvasók még annak tekintették az irodalomelméleti vitákat, aminek mindig is látszottak: sok akadémikusi hűhónak a semmiért, ami döbbenetesen nagy nyilvánosságot volt képes szerezni magának.”<sup>1501</sup> Merthogy a hetvenes és a nyolcvanas években ezek „a művelt olvasók” még azokról a szenvedélyes vitákról olvashattak és láthattak vitákat a televízióban, amiket például a régi marxisták és a Derrida-féle dekonstrukcióra felesküdt új kritikusgeneráció tagjai vívtak egymással az irodalmi szövegek autentikus értelmezéséről. Persze az, hogy ezeknek az irodalmi vitáknak mi lenne a tétje és a következménye,

<sup>1500</sup> Arbogast Schmitt: Laudáció. Ford. Rapcsák Balázs. *Prae*, (2013), 3. 81.

<sup>1501</sup> Hans Ulrich Gumbrecht: Új szóserintiség. Halkan búcsúzik a nagyrotörő irodalomelmélet. Ford. Rapcsák Balázs. *Prae*, (2013f), 2. 11.

igazán sohasem volt világos, legalábbis azon túl, hogy ez biztosan jó és hasznot hozó a vitázó felek számára, írja nem kevés szarkazmussal.

Időközben azonban, véli Gumbrecht, igen komoly változások történtek. Ma már, szemben minden eddigi tendenciával, „az irodalomelmélet arra készül, hogy rá nem jellemző csendben és szinte sietve távozzon”, jöllehet ezzel a nyilvánvaló ténnyel a „művelt olvasók” egyáltalán nincsenek tisztában, sőt erről „maguk az irodalmárok is csupán mellékesen beszélnek, anélkül, hogy sajnálnák vagy örülnének neki”. Ami még ennél is szomorúbb, írja, „az a kérdés sem mozgatja meg őket, hogy vajon mi jöhet »az irodalomelmélet után«”.<sup>1502</sup>

Elégé köztudott, hangsúlyozza Gumbrecht, hogy az irodalomtudományt – az anyanyelvű irodalom kiteljesedésével együtt és a nemzeté válásokat középpontba helyezve – a nemzeti romantika szelleme avatta kitüntetett diszciplínává és egyetemi szakká, ezzel együtt az irodalmi tudást mint a nemzeti identitás elengedhetetlen elemét beépítették az általános oktatásba. A 20. század első felében azonban Európában erősen inogni kezdett ez a romantikus irodalmi attitűd, aminek a hullámai máig sem csitulnak. Nemcsak művészi alkotások sokasága tanúskodik erről a folyamatról, hanem az irodalomtudomány lassú átalakulása is. „Az irodalomelmélet első [...] művelőinek joggal számítanak az orosz »formalisták«, akik publikációikkal még az októberi forradalom előtt feltűnést keltettek. Őket az foglalkoztatta, hogy kidolgozzák az irodalom olyan fogalmát, amely metahistorikusan és transzkulturálisan alkalmazható.”<sup>1503</sup> Az irodalmároknak azonban mindaddig nem kellett foglalkozni efféle problémákkal, „amíg a 19. század polgári irodalomtudománya betöltötte a valláspótlékként szolgáló irodalom teológiájának a szerepét”.<sup>1504</sup>

A jelentőssé válás azonban kötelezettségekkel is járt, amikkel viszont az irodalomtudomány mindig is bajban volt. Bár folyamatosan ígérte, „soha nem szolgált olyan válaszokkal, amelyek kielégítő megoldásokhoz vezettek volna” saját tárgya meghatározásában. Minden erőfeszítés ellenére nem volt képes megalkotni egy olyan irodalomfogalmat, „amely lefedi az összes »irodalmi« jelenséget”, ami másrésről azt jelenti, hogy a sok irodalmár nem volt képes kidolgozni az irodalmi alkotás specifikumának és természetének konszenzuális leírását. De arra sem voltak képesek, hogy mindenki által elfogadott módon és egyértelműen bizonyítsák az irodalom fölöttébb hasznos voltát, ami egyben kijelölte volna a „szövegművészet” társadalmi helyét és jövőbeli útját. Ám paradox módon „valószínűleg éppen ezzel – önmaga szakadatlan problematizálásával – tartotta az irodalomelmélet életben az irodalomtudományt”.<sup>1505</sup>

„Most azonban az irodalomelmélet váratlan hirtelenséggel hagyja el a terepet.”<sup>1506</sup> Miközben persze „sokaknak az intézmények tehetetlenségi ereje ad még egy esélyt,

<sup>1502</sup> Gumbrecht (2013f): i. m. 11.

<sup>1503</sup> Gumbrecht (2013f): i. m. 11.

<sup>1504</sup> Gumbrecht (2013f): i. m. 12.

<sup>1505</sup> Gumbrecht (2013f): i. m. 12.

<sup>1506</sup> Gumbrecht (2013f): i. m. 12.

hogyan ne kelljen elgondolkodniuk ezen a kérdésen”.<sup>1507</sup> Történetek s történnek kísérletek az irodalomtudomány megmentésére, de Gumbrecht kifejezetten szkeptikus. A hagyományosabb irodalomelméletek némileg átalakított folytatóitól okkal kérdezhajtuk meg például, hogy „minden szövegolvasás utolsó mondatának és utolsó szavának végtelenül halasztódnia kell-e, ahogyan azt Jacques Derrida fogalma, a »différance« sugallta, vagy Paul de Man-i értelemben minden irodalmi szöveget saját referencianélkülisége allegóriájaként kell-e olvasnunk, ezt – ma úgy tűnik – láthatjuk így is, de másképp is”. Szerinte „az irodalomtudományok »kultúratudománnyá« alakítását” ambicionáló munkák is „mostanra megdöbbsentően naivnak” hatnak. Továbbá „a médiatudomány pedig, ahogy azt hasonló hangulatban látni kezdjük, inkább a szellemtudományok sajátos fejleménye”, ami alól egyébként egyetlen kivételt lát, ez éppenséggel Friedrich Kittler munkássága. Prognóziája szerint „sem azt nem éljük meg, hogy megint »vége a nagy elméleteknek«, sem azt, hogy a »kisebb« irodalomelméletek érnek véget. Inkább valamiféle enyhülés érzése terjed.”<sup>1508</sup>

Kérdezhajtuk: mi lesz akkor így a hagyományos irodalomtudomány helyén? Gumbrecht utal néhány szerző munkájára és törekvésére, amelyek szerinte a változás jeleit mutatják. „Friedrich Kittler például ma már a klasszikus Görögország mítoszai és filozófiai iránt lelkesedik, és amit ott lát, már korántsem médiaelméleti vagy matematikai képletekbe sűríti. A kísértetiessé váló technológiai jelen genealógiája helyett, ahogyan azt az 1800/1900-as lejegyző rendszerekről szóló, nagy feltűnést keltő könyve nyomon követte, Kittler most az olimposzi istenek inkább ontologikusan, mint történetileg megragadott bájának szeretné átadni magát.” Vagy az Atlanti-óceán túloldalán „Robert P. Harrison Giambattista Vico történelemfilozófiáját, az irodalmi modernség szerzőit és az etnológiai terepkutatás vonatkozó eredményeit állítja izgalmas összefüggésbe a meghalás rítusairól szóló elmélkedésében.”<sup>1509</sup>

És tovább: „Lisszabonban és Chicagóban Miguel Tamen *Practical Reason*öket ír, olyan rövid esszéket, melyekben irodalmi és filozófiai motívumok találkoznak a morális problémák azonosítása során, amely problémákat a szerző nem megoldja, hanem olyan formában és ritmusban dolgozza fel, amely Ludwig Wittgenstein *Filozófiai vizsgálódásaira* emlékeztet.”<sup>1510</sup> Vagy „Florian Klinger egyszerre történeti és szisztematikus perspektívából elemzi Hérodotosz történeteit, kiindulópontjaként és provokációjaként az „ítélkezés” aktusának, amely számára a világ fogalmi és empirikus elsajátítása közti ismeretelméleti helyet jelöl ki”.<sup>1511</sup> Továbbá utal Brett Bourbon *A lélek pótlékának megalkotása. Szellem és jelentés az irodalomban és a filozófiában* című könyvére, amelyben a szerző „meglepő intuíciókkal és helyenként lenyűgöző érveléssel képviseli a tézist, mely szerint az irodalmi olvasás ma a szellemi életnek azt a fajtáját képes lehetővé tenni, [...] amelyet a nyugati hagyomány évezredekén át a »lélek« fogalmával kötött össze. Vagyis

<sup>1507</sup> Gumbrecht (2013f): i. m. 13.

<sup>1508</sup> Gumbrecht (2013f): i. m. 12.

<sup>1509</sup> Gumbrecht (2013f): i. m. 13.

<sup>1510</sup> Gumbrecht (2013f): i. m. 13–14.

<sup>1511</sup> Gumbrecht (2013f): i. m. 14.



olyan szellemi életet, amelyben az intellektuális élelátás egybeeshet az erős érzések pillanataival.”<sup>1512</sup>

Akár ismerjük ezeket a szerzőket és munkáikat, akár nem, egy biztos, van bennük valami nyugtalanítóan közös, állítja Gumbrecht. Először is valamennyien „az elképzelhető legmesszebbre távolodtak az idézetekkel, díszítésekkel”, valamint a mindent átható virtualitással jellemezhető „posztmodern játéktól”. Ehelyett „a szószerintiségre összpontosítanak”. Ezt fejezi ki szerinte az a lelkesedés is, amelyet a közönség Erich Auerbach „mesterműve, a *Mimézis* iránt” újabban tanúsít. „A *Mimézist* már nem értelmezői mód-szereket vagy grandiózus filozófiai szubsztrátumokat keresve olvassuk, hanem az irodalom olyan szemléleteként, amely inkább az olvasás végrehajtása során bekövetkező tapasztalatszerzésre irányul, mint bármiféle eredményre.” És ez a második vonás; nem a tapasztalatszerzés eredménye a fontos, hanem a folyamata, a mit tudtunk meg a műből helyett az, hogy miként jut a szerző valamilyen tudáshoz. Ehhez pedig, mert másként nem megy, *érzelem és szenvedély* társul, ami egy csapásra véget vet az irodalomtudomány, így Gumbrecht, „tárgyilagos semmit-mondásának”. Ez a harmadik vonás, ami viszont visszahozza „a mindennapok drámájának és tragédiájának az európai realizmus hagyományában megjelenített” hangulatát.<sup>1513</sup>

Új szószerintiség, a tapasztalatszerzési folyamat középpontba kerülése, érzelem és szenvedély a műben – olyan vonások ezek, amelyek erősen különböznek mind az irodalmi művek alkotásának, mind ezek tudományos igényű értelmezésének 20. századi obligát módjától. Nevezhetjük a hagyományos metódust *tekintélyelvűségnek* is. Az új irodalomszemlélet és tudománya, amit Gumbrecht egyébként már tudománynak sem szívesen hív,<sup>1514</sup> ezért nem egy teljességre törő tudásátadás művészetben és tudományban egyaránt, hanem inkább egy *segítő-támogató töredékesség* felvállalása, amely az alkotó részéről az életre való *ráhagyatkozást* jelenti, az olvasó részéről pedig a növekvő *érzékenységet* és a megigézettséget.

Gumbrecht összefoglalóan ezt újfajta *egzisztencializmusnak* nevezi, amelyet „természetesen nem az Albert Camus, Simone de Beauvoir vagy Jean-Paul Sartre szövegeihez való régóta várt, de minduntalan elhalasztott visszatérés értelmében” kell felfogni.<sup>1515</sup> Sokkal inkább arról van szó, hogy mind az író, mind a művek „hivatalos” és laikus olvasója személyesen *érintett* kell hogy legyen a művek által, s ezt az érintettséget nem letagadni kell, hanem felvállalni és nyíltan képviselni. Így az érintettek „emberközeli” maradnak, vagy azzá lesznek, ezzel pedig „lemondanak önmaguk intellektuális színre léptetésének a gesztusáról”. Ez pedig azt jelenti, hogy Gumbrecht munkáiban ennek két fontos szemléleti vonását tudjuk rögzíteni: a művek tekintetében a *hangulat és jelenlét* szerepét, a tudós kutatót illetően pedig a *személyesség és kockázatvállalás* szerepét.

<sup>1512</sup> Gumbrecht (2013f): i. m. 14.

<sup>1513</sup> Gumbrecht (2013f): i. m. 14.

<sup>1514</sup> Lásd Hans Ulrich Gumbrecht: Az anarchia az erősségünk. Interjú. Készítette Urfi Péter. *Magyar Narancs*, 2011. szeptember 22.

<sup>1515</sup> Gumbrecht (2013f): i. m. 14.

Mindkét vonás messze van „az objektív tudományok”<sup>1516</sup> személytelen gépezetének üzemszerű működésétől.

## 2. A mű mint hangulat és a hangulatok olvasása

Az *Új szószerintiség* esszéjével összhangban írja Gumbrecht a *Hangulatokat olvasni. Hogyan gondolhatjuk el az irodalom valóságát napjainkban?* című tanulmányában: manapság jól érzékelhetően „letargia és bizonytalanság érzése telepedett rá az irodalommal való akadémiai foglalkozásra”. Egyrészt „egy sor uralkodó »elméleti paradigma« gyors egymásutánban és váltakozó intellektuális produktivitással töltötte ki a szakma történetét a huszadik század második felében”. Másrészt mindenféle tiszteletre méltó munka ellenére „a kilencvenes évek eleje óta tulajdonképpen nem jelent meg olyan új irodalomelmélet, amely intellektuális és intézményes kihívást jelentett volna elődei számára”.<sup>1517</sup>

Van azonban egy olyan jelenség, írja, amely mindenképpen megérdemli a figyelmünket. Az ugyanis nem múlhatott el nyomtalanul, hogy „az olyan tekintéllyel és szellemi erővel rendelkező tudósok, mint Erich Auerbach, Kenneth Burke, Paul de Man, Jacques Derrida, Lucien Goldmann, Wolfgang Iser, Claude Lévi-Strauss, Wolfgang Preisendanz, Edward Said vagy Raymond Williams néhány évtizeden belül elbúcsúztak a szakmától”. A lista nyilván nem teljes, de nem is hevenyészett, és a tíz felsorolt kiemelkedő tudós közül hétnek a munkásságával mi is foglalkoztunk. Gumbrecht szerint ezek a dezertálások „az irodalom ontológiájára vonatkozó, egymást kizáró két alapvetés kielezett és látszólag kibékíthetetlen ellentétét” jelzik, értve az ontológián azt, hogy „az anyagi valóságként és jelentésvalóságként felfogott irodalmi szövegek milyen viszonyban állnak a rajtuk kívüli valósággal”.<sup>1518</sup>

Ez a két „kibékíthetetlen ellentét” a dekonstrukció és a *cultural studies* körül képződött meg, írja. A dekonstrukció a kezdetektől „ellenállás nélkül volt beírható a »linguistic turn« hagyományába, ami azt jelentette (és követőinek továbbra is jelenti), hogy a nyelven kívüli valósághoz való minden nyelvi hozzáférést lehetetlennek, de legalábbis bizonyíthatatlannak tart – ennél fogva az ezzel ellentétes feltételezéseket (gyakran szarkasztikus felhangok kíséretében) sokszor naivként bélyegez meg”. Ezzel ellentétben és részben fedésben a marxista episztemológia (vagy inkább: marxista ideológia) az előfeltevéseivel, „a »cultural studies«-ban tulajdonképpen soha nem létezett a szkepszis az irodalom azon képességét illetően, hogy az a nyelven kívüli valóságra vonatkozik. Ellenkezőleg, a kultúratudósok körében [...] zökkenőmentesen kapcsolódott egybe a kvantitatív-empirikus kutatás érvényességébe vetett bizalom és egyfajta episztemológiai gondtalanság.”<sup>1519</sup>

<sup>1516</sup> Gumbrecht (2013f): i. m. 15.

<sup>1517</sup> Hans Ulrich Gumbrecht: *Hangulatokat olvasni. Hogyan gondolhatjuk el az irodalom valóságát napjainkban?* Ford. Csécsesi Dorottya. *Prae*, (2013c), 3. 15.

<sup>1518</sup> Gumbrecht (2013c): i. m. 11.

<sup>1519</sup> Gumbrecht (2013c): i. m. 11.

Gumbrecht szerint a két kontrasztos felfogás jó okkal folyamatosan semlegesíteni tudja egymást, ezáltal az irodalomtudományt „mindaddig fenyegetni fogja a stagnálás veszélye, amíg megmarad e két pozíció között”. Ezért aztán szerinte a továbblépés érdekében egy harmadik pozícióra van szükség, az irodalom ontológiájának harmadik felfogására, amit ő a *hangulat* (*Stimmung*) szóval nevez meg. Azt javasolja, „hogy az irodalom értelmezői és az irodalomtörténészek olvassanak »hangulatoorientált« módon – nem utolsósorban azért, mert az irodalom nem professzionális olvasóinak nagy része számára, erről meg vagyok győződve, elsősorban a hangulat a fontos anélkül, hogy ennek szükségszerűen tudatában lennének (vagy tudatában kellene lenniük)”.<sup>1520</sup>

Első pillantásra a hangulat kifejezés irodalomtudományi fogalomként való használata felettébb problematikusnak tűnik, hiszen valami nagyon bensőséges és így nehezen „megfogható” és megfogalmazható privát jelenségre utal, vagyis szubjektívet és nem objektívet megnevező kategória. Nem véletlen, hogy sem a dekonstrukció, sem a kultúratudományok nem tudnak vele mit kezdeni. Mégpedig azért nem, mert a nyelvnek a „lehetséges viszonyát a nyelven kívüli valósághoz mindkét oldalon a »reprezentáció« paradigmáján keresztül gondolják el: a szövegek »reprezentálják« a nyelven kívüli valóságot [...]; a dekonstrukció és a »cultural studies« közötti legfőbb ellentét pedig abban áll, hogy ezt a képességet vagy elvetik, vagy megerősítik”.<sup>1521</sup> A *hangulat* számára viszont a reprezentáció fogalma elveszíti központi jelentőségét.

Mit kell hát hangulaton érteni? – kérdezi Gumbrecht. Válaszát azzal kezdi, hogy „engem leginkább az a jelentéskomponens érdekel, amely a hangulatot hangokkal [Ton], hangok hallásával hozza összefüggésbe. Köztudott, nem csak a belső és külső fülünkkel hallunk; a hallás összetett, az egész testet érintő viszonyulási forma, amelyben fontos szerepet játszik a bőr, és fontos szerepet játszanak haptikus észlelőképeségeink. Minden hang, amelyet észlelünk, természetesen fizikai valóság (még ha láthatatlan fizikai valóság is), amely mint olyan a testünket éri el, és körbeveszi azt.”<sup>1522</sup> Hasonlít az időjárás komponenseihez, amelyek ugyancsak elérik és körbeveszik a testünket, és ugyancsak érzékeljük ezeket. „Hangok vagy időjárás által megérintve lenni, ezek a fizikai környezetünkkel való legkönnyedebb, legkevésbé nyomasztó, mégis fizikailag konkrét szembesülések”, amelyek különböző hangulatokkal járnak együtt, és ez mindenki által jól ismert tapasztalat: „a hangulatok mint a testünk legkönnyebb megérintései az anyagi környezet által”, s amelyek hatnak a pszichénkre is.<sup>1523</sup>

Egy szöveg azonban nem időjárás, és (leírva) nem is hangok áradata. Ennek ellene van hangvétele, atmoszférája vagy hangulata, amely vonások Gumbrecht szerint egyáltalán nem függetlenek „a szövegek anyagi komponenseitől, főként a prozódijától”, és ezért is „nagyon hasonló módon hatnak olvasóik »belső érzéseire«, mint a zene vagy az időjárás”.<sup>1524</sup> Hangulatokat olvasni ezért azt jelenti, hogy „figyelünk azoknak

<sup>1520</sup> Gumbrecht (2013c): i. m. 12.

<sup>1521</sup> Gumbrecht (2013c): i. m. 13.

<sup>1522</sup> Gumbrecht (2013c): i. m. 12–13.

<sup>1523</sup> Gumbrecht (2013c): i. m. 13.

<sup>1524</sup> Gumbrecht (2013c): i. m. 13.

a formáknak a textuális dimenziójára, amelyek potenciális fizikai realitásként vehetnek körbe bennünket, a testünket, és így »belső érzéseket« válthatnak ki anélkül”, hogy a reprezentáció szintje ebbe bevonódna, ami persze „mindig lehet, de sosem kell, hogy legyen”. Ez nem exkluzív tény és igény, hiszen „egy lírai szöveg recitálása vagy egy erősen ritmikus struktúrával rendelkező prózai szöveg előadása” olyan hallgatókat is elér, és valamilyen benyomást gyakorol rájuk, akik nem értik az adott nyelvet, továbbá „a hangulatok előállításában a szöveg minden konstitúciós szintje kivétel nélkül részt vehet”. Híres példaként hivatkozik Thomas Mann *Halál Velencében* című alkotására. „Ami ebben az elbeszélésben lenyűgöző, az egy különös hangulat, amelyet egyedül a halál életben való jelenlétének megsejtése, történelmileg specifikus megsejtése képes előhívni.”<sup>1525</sup>

Nem magától értetődő azonban, hogy a „hangulatírás” és „hangulatolvasás” jelentős, sőt központi szerepet játszik az irodalomban. David Wellbery elemzését felhasználva Gumbrecht jelzi „a »hangulat« fogalomtörténetét [...] a maga történeti és szemantikai rétegeiben”.<sup>1526</sup> Goethe, Kant, Schiller, Hölderlin, Nietzsche, Alois Riegl, Leo Spitzer, Gottfried Benn és mindenekelőtt Hegel hangulatértelmezései kerülnek röviden bemutatásra, jelezvén a hangulat váltakozó helyét a korabeli gondolkodásban. Végül is három alapvető megállapításra fut ki a hatástörténeti vázlat.

Egyrészt Hölderlin és Nietzsche dolgozta ki a szónak azt a jelentését, ellentétben a korábbi felfogások nagy részével, amely szerint „a »hangulat« immár az élet egységének olyan minőségét jelentette, amely számára látszólag nem volt hely az élet saját jelenében”.<sup>1527</sup> Mondhatni, az elérhetetlen és definiálhatatlan vágy megnevezése lett. Másrészt Heidegger a *Lét és idő*ben a hangulatnak ad egy fontos, de teljesen visszhang nélkül maradt jelentést; ő a hangulatot az ember életbe való „belevetettsége” egyik feltételének tartja. „Viselkedésünkre és érzéseinkre a mindennapi egzisztenciában – írja Heidegger – különböző és állandóan változó hangulatok nyomják rá a bélyegüket, de ezeket a hangulatokat semmiképp sem vagyunk képesek megválasztani.”<sup>1528</sup> Harmadsorban pedig Hegel nagy hatású felfogásáról van szó, aki először fogalmazta meg a hangulattal szembeni objektivista kifogást, merthogy a hangulat csupán a legszubjektívebb beleézés számára tárul fel, ezért nincs köze az igazságra törő, komoly (tudományos) gondolkodáshoz. A *Jogfilozófiában* írta: a sekélyes gondolkodás lényege az, hogy „a tudományt nem a gondolat és fogalom fejlődésére, hanem a közvetlen észrevezésre és az esetleges képzeletre alapítja; éppígy az erkölcsösnek gazdag tagolását magában, amely az államot alkotja, ésszerűségének architektonikáját, amely a közélet köreinek és ezek jogosultságának határozott megkülönböztetése által s ama mérték szigorúsága által, amelyben minden pillér, ív és támasz tartja magát, az egésznek erejét tagjai harmóniájából

<sup>1525</sup> Gumbrecht (2013c): i. m. 14.

<sup>1526</sup> Gumbrecht (2013c): i. m. 15.

<sup>1527</sup> Gumbrecht (2013c): i. m. 17.

<sup>1528</sup> Gumbrecht (2013c): i. m. 17.

származtatja – ezt a tökéletes építményt a szív, a barátság és lelkesedés kotyvalékába ömleszti össze”.<sup>1529</sup>

Nincs tehát könnyű helyzetben az, aki a hangulatot, bár hozzátartozik az életünkhöz, tudományosan komolyan akarja venni, hiszen ez állítólag egy megnevezhetetlen vágyakozás, illetve „a szív, a barátság és lelkesedés” kotyvaléka, amibe legfeljebb „beleérezni” lehet. Gumbrecht ezzel a felfogással természetesen nem ért egyet, már csak azon praktikus ok miatt sem, mert szerinte „a hangulatokra való összpontosításban rejlik a lehetőség a mai irodalomtudomány számára, hogy visszanyerje [...] a nagyon is veszendőbe ment frissességet és esztétikai közvetlenséget a szövegekkel való foglalatosságban”.<sup>1530</sup> Ha így is van, akkor is megválaszolatlan a kérdés: *hogyan kell hangulatot olvasni*. Gumbrecht ennek megválaszolásához egy negatív és egy pozitív gondolatot fogalmaz meg.

Először is elhatárolja magát a szövegek kizárólagosan értelmezésközpontú megközelítésétől. Lehangelőan állapítja meg: „A világ dolgaihoz való tudatos viszonyulásunk előterében napjainkban szinte kizárólag – bizonyára a modernség folyamatának egyik következményeként – az értelemtulajdonításként felfogott interpretáció áll.”<sup>1531</sup> Ennek következtében általános gyakorlat, írja, hogy úgy olvasunk „kanonizált szövegeket, de nem csak azokat, mintha azért írták volna meg őket”, hogy filozófiai és elméleti ügyek allegóriái legyenek.<sup>1532</sup> Az efféle „tisza fogalmiságra” hozott elemzés azonban súlyosan fogyatékos és egyoldalú. Olyan általánosságok felé tolja el az előttünk lévő szövegeket, amelyekből eltűnik annak sokrétűsége, összetettsége, de érvényes ez minden dologra, ami egyáltalán szóba kerül.

Ezzel szemben a dolgoknak, a szövegeknek, az irodalmi műveknek „fontosabb funkció-potenciálja rejlik konkrétságukban és történelmi közvetlenségükben”, mint amit az értelemtulajdonításként felfogott interpretáció belőle képes megmutatni. A konkrétségnek, mert az élet minden jelensége mindenkor konkrét, igen nagy a jelentősége: *a konkrét dolog egyben egyedi dolog is*. Így aztán „minden egyes hangulatnak, bármennyire is hasonlítson más hangulatokhoz, anyagi fenoménként megvan a maga szinguláris minősége. Utalhatunk erre a szingularitásra, de – a szingularitásnak megfelelően – nem írhatjuk le fogalmak segítségével definitív módon.”<sup>1533</sup>

Eppen ezért Gumbrecht nemcsak az úgynevezett általános elméleteket, amelyeknek magyarázniuk kellene a hangulatokat, kezeli szkeptikusan, hanem a módszereket is, amelyeknek pedig azonosítaniuk kellene ezeket. Nemcsak azért, mert történetileg és kulturálisan mindegyik egyedülálló, hanem azért is, mert „a jelenlévővé tételük során nagy szerepet játszanak [...] a nem jelentést konstituáló elemek”. Márpedig a módszer egyrészt arra sarkallja a kutatót, hogy valamilyen gondolati sémához igazítsa az értelmezést, másrészt nehezen tűri el az eltérést „az ésszerűség és a logika a mindennapokban

<sup>1529</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai, 1971. 15.

<sup>1530</sup> Gumbrecht (2013c): i. m. 20.

<sup>1531</sup> Gumbrecht (2013c): i. m. 15.

<sup>1532</sup> Gumbrecht (2013c): i. m. 22.

<sup>1533</sup> Gumbrecht (2013c): i. m. 22.

jó okkal uralkodó normáitól”.<sup>1534</sup> Miközben nekünk, tudósoknak a kitaposott utakon való haladás helyett jobban kellene hangsúlyozni az ettől való eltérés jelentőségét, a *megérzés és az intuíció szerepét*.

Ami pedig a pozitív gondolatsort jelenti, erről Gumbrecht a következőket mondja: „»Hangulatokat olvasni« azt jelenti, hangulatokat szövegekben vagy más artefaktumokban felfedezni, affektív és testi módon beléjük bocsátkozni és rájuk mutatni. Ártani biztos nem árt, ha rekonstruáljuk történeti genezisüket vagy artikulációjuk struktúráit – de ezek az elemzések másodlagosak maradnak. Elsősorban rámutatni akarunk a hangulatokra, feltárni a hangulatok potenciálját, és amennyire lehetséges, elősegíteni a jelenlevővé tételüket. [...] Hosszú távon, úgy képzelem, a hangulatok benyomása alatt álló írni tudás talán feledtetni az oly sokszor megkövetelt »módszereket«.”<sup>1535</sup> Vagyis: *felfedezés, rámutatás, beléjük bocsátkozás, jelenlevővé tétel, potenciamegmutatás*.

Közben persze nem ártalmas számunkra az sem, ha „szem előtt tartjuk a Hegel szavaihoz hasonló kemény szavakat”. Azaz tisztában vagyunk azzal, hogy a hangulat nem egyszerűen privát ügy, hanem történeti és társadalmi jelenség, és ezt, Hegel állításával ellentétben, meg is kell mutatni. Azaz számba kell venni a „történeti jelenlevőség, közvetlenség és objektivitás eseteit” a különböző hangulatok kapcsán, mégpedig úgy, ahogyan azok a szövegek prozódiajában, ritmusában és más elemeiben megjelennek. De ez is csak egyik része annak, ahogyan hangulatot olvashatunk, ráadásul ha ez túlteng, akkor nem arrafelé haladunk, amerre a hangulatok helyes felfogása érdekében kellene haladnunk. Hiszen ilyen olvasásmódnál arra kell törekednünk, hogy „a különböző szövegek – elvben minden szöveg – hangulati konfigurációja alapján tegyük ki magunkat a másság különösen intenzív és intim átélésének”<sup>1536</sup>

Az alapfeladat az, hogy a hangulatot *jelen levővé* tegyük, akár a múltbeli hangulatokat is. „Én – írja Gumbrecht önmagára vonatkozóan – azt próbálok kiemelni, hogy a dolgok az értelemtulajdonítás önkéntelen szokásával egyidejűleg eleve a testünkhöz is viszonyulnak. Ezt a viszonyt nevezem »jelenlétnek«.”<sup>1537</sup> Jóllehet „a hangulat jelenlevővé tételének empátiájához mindig hozzá kell tartoznia egy adag józanságnak és verbális önkorlátozásnak”.<sup>1538</sup> Nincs tehát szó „történelmi, filozófiai vagy politikai” naivitásról, sokkal inkább arról, hogy közel kerül egymáshoz a történeti és az esztétikai tapasztalat.<sup>1539</sup> Gumbrecht ezen a ponton utal Lukács György *A lélek és a formák* (1911) című könyvére, amely egy olyan irodalomértelmezést ambicionál, amely nem választja el egymástól az igazságot és az életet, mert törekedhetünk ugyan az igazságra, de ha közben nem az életet találjuk meg, mint ez sok „távolságtartó” interpretációval megesik, akkor üres és így felesleges munkákat hozunk létre. Nem kell ettől az attitűdtől tartani, még ha sokan vannak is, akik „tudománytalan” és „elszubjektivizált” magatartásnak vélik,

<sup>1534</sup> Gumbrecht (2013c): i. m. 24.

<sup>1535</sup> Gumbrecht (2013c): i. m. 25.

<sup>1536</sup> Gumbrecht (2013c): i. m. 20.

<sup>1537</sup> Gumbrecht (2013c): i. m. 15.

<sup>1538</sup> Gumbrecht (2013c): i. m. 23.

<sup>1539</sup> Gumbrecht (2013c): i. m. 22.



amelynek semmilyen bizonyító ereje nincs. Hiszen „amíg a hangulatok fizikai és affektív módon elérnek bennünket, addig teljesen fölösleges bizonygatni, hogy a nyelveink képesek elérni a rajtuk kívüli valóságokat. Mert a »konstruktivizmus« és a »linguistic turn« szkepszise az irodalomnak csak azokat az ontológiáit érinti, amelyek a világreprezentáció paradigmáján alapulnak. A hangulatok olvasására azonban ez nem vonatkozik – a hangulatok a világ valóságához tartoznak.”<sup>1540</sup>

### 3. Közel kerülni a dolgokhoz és jelen lenni az írásban

Mindaz, amit Gumbrecht elmond az irodalomtudomány helyzetéről és az irodalomértelmezés új státusáról, világossá teszi, hogy az irodalmár és a tudós, az „írástudó” értelmiségi szerepét is másként gondolja el, mint kortársainak többsége. Ennek központi gondolata az, hogy az író ember, írjon bármit is, *belül* kell hogy legyen nemcsak a szövegein, hanem írásának *tárgyán* is. Erről szól a hangulat és a hangulat általi érintettség, mint új irodalom- és valóságírás. Az értelmező személy tehát közel (és nem távol) van ahhoz (és attól), amiről ír, továbbá jelen van (nem pedig valahol máshol), amikor gondolkodik és ír.

A problémáról kissé részletesebben is írt Gumbrecht egy talányos című esszéjében: *Aki lenni akarok (de nem tudok)*. A 2012. február 11-én kelt írás valójában reagálás egy szűk évvel korábban tartott kétnapos kollokvium összegyűjtött szövegeire, amelyeket a kollégái néhány könyvről és esszéjéről mondtak el, illetve írtak le, mégpedig egy spanyolországi város és tartományi székhely, *Murcia* Szépművészeti Múzeumában. Merthogy ez volt a kollokvium témája: az ő munkássága, középpontjában „a jelenlét ontológiája”. A szövegek alkalmat adtak Gumbrechtnek arra, hogy feltegyen saját magának egy ritkán feltett kérdést: ki is vagyok én valójában, mire törekedtem, és miért írok éppen ilyen karakterű munkákat, és nem másféléket. Az esszé nem rövid szakmai önéletrajz vagy saját műveinek a kommentárja. Középpontjában – túl a személyes motívumon és önjellemzésnek szánt megjegyzéseken – Gumbrecht azt mondja el, hogy *miként van jelen ő maga a saját szövegeiben*, pontosabban mi ennek a jelenlétnek a legfőbb jellemzője.

Először is megjegyezném, hogy minden kutató és minden gondolatait lejegyző személy jelen van abban, amit ír, legyen munkája akár egy levél vagy tudományos dolgozat. Az a személy is „benne van” abban, amit írt, aki rendre úgy nyilatkozik, hogy ő aztán nem, ő a tudomány minden szubjektivitástól mentes tiszta „objektivitását” képviseli. Az ilyen ember vagy többé-kevésbé mechanikusan ismétli mások gondolatait, vagy sajátjait egyszerűen fél felvállalni, és mindenféle nyelvi-stilisztikai trükkel próbálja eltávolítani magától „saját magát”. Gumbrecht viszont egyrészt nyíltan vállalja, hogy a szövegek (nagyraért) olyanok, mint ő, másrészt, s éppen ezért, tele vannak *a közelség vágyával*. Pontosan emiatt fontos ez az írás, hiszen Gumbrecht olyan megközelítés- és írásmódot képvisel, ami ugyan nem ismeretlen, de mindenképpen szokatlan a tudomány világában.

<sup>1540</sup> Gumbrecht (2013c): i. m. 26.

Röviden szólva azt képviseli, hogy miként lehet *közel hozni* egymáshoz a közös jelenlétek közegében a művészetet és a tudományt, az empiriát és a teóriát, az érzéki és az elvont valóságot, az érzelmet és az értelmet, a szakembert és a laikust.

„Én – kezdi az esszé – mindenesetre nagyon ritkán gondolkodom el rajta, hogy merre akarok haladni a munkáimmal, hogy ki akarok lenni, intellektuálisan és másként, és vajon van-e valamiféle találkozási pont, amely egymáshoz közel hozza azt a számos különböző dolgot, amelyekkel foglalkozom.” „De ha már felteszem magamnak ezeket a kérdéseket – írja –, akkor nemcsak a személyes késztetéseimről és törekvéseimről fogok beszélni, hanem igyekszem a felmerülő problémákat átfogóbb kontextusba helyezni.” Vagyis „válaszaim némiképp szimptomatikusak lesznek arra nézve, hogyan változik a bölcész értelmiségi szerepe, valamint a humán tudományok és művészetek funkciója általában véve az új század első éveiben”.<sup>1541</sup>

Írásaimat „a *közelség* hatja át – kezdi Gumbrecht az érdemi elemzést –, az a törekvés, hogy minél közelebb kerüljek ahhoz a tárgyhoz, amiről írok, legyen az a régi irodalom vagy éppen az amerikai foci, s ez érzelmi érintettséget is jelent. Tegyük ehhez hozzá, az efféle attitűd éppenséggel ellentétes a tudomány által proponált hűvös és távolságtartó magatartással, amely állítólag ahhoz szükségeltetik, hogy vizsgálatunk és írásunk tárgyról bizonyítottan érvényes és objektív ismeretet tudjunk prezentálni: így lesz a tudomány ideális tárgya a lezárt múlt, szemben a »túláságosan közeli« és zűrzavaros jelennel.” Gumbrecht azonban nem ezt gondolja. Szerinte *az érvényes igazság alapja éppenséggel a közelség*, mindenekelőtt az élet hangulatainak az átélése, hiszen a hangulat áthat mindent, bár kellő józanság szükségeltetik ahhoz, hogy igazat tudjunk szólni róla.

Ez az attitűd megfelel az ő személyes késztetésének is, írja. „Ösztönösen vágyom a testek és a dolgok közelségére – miközben mindenféle »távolság« fenyegetést jelent számomra, a hiány fenyegetését, gondolom. Folyton szeretem megérinteni a dolgokat, a testeket (tényleg kézzel eszem, amikor csak lehet, és egy amerikai professzor számára veszélyesen sokszor ölelek meg embereket), noha hírhedten ügyetlen vagyok.” Amikor ilyeneket teszek, összegezném a gondolatait, akkor talán egy ismeretlen esemény reménye kísér és motivál, aminek a megvalósulása vélhetően képessé tenne arra, „hogy élvezzem a világ testeinek és dolgainak ilyen elemi közelségét – bár kétlem, hogy valaha is igazán elvesztettem volna”. Ez a *közelségre és jelenlévőségre* való törekvés egyszerre eleméntáris vágy és többszörös feszültség. „Általában véve amikor az elmúlt évtized során írt könyveimben »jelenlétként« utalok valamire, az nem az életem egy létező és kényelmesen kialakított részéhez tartozik, inkább ezen elemi vágyak és impulzusok virtuális találkozási pontjának felel meg, amelyet sohasem tudok elérni.”<sup>1542</sup>

*Mi egyáltalán az a jelen*, amelyben a gondolkodó és író ember jelen van minden más létező dolog közelségében? – ez Gumbrecht következő kérdése. A válasz alkalmat ad neki ahhoz, hogy az idő elgondolásáról, a *kronotoposz*ról felvessen egy fontos összefüggést. Ma az időt a múlt-jelen-jövő egyenes vonalú előrehaladásaként tudjuk csak elgondolni,

<sup>1541</sup> Hans Ulrich Gumbrecht: Aki lenni akarok (de nem tudok). Ford. Vásári Melinda. *Prae*, (2013a), 3. 28.

<sup>1542</sup> Gumbrecht (2013a): i. m. 31.

amit Gumbrecht történeti kronotoposznak nevez. „Ázt hiszem – írja –, ez olyan kifejezés, amelyet az időnek csak egyetlen konstrukciójára (vagy »kronotoposzra«) kellene alkalmazni.”<sup>1543</sup> Az időnek ez az elgondolása „az 1800 körüli évtizedekben tűnt fel olyan azonnali intézményes elfogadottsággal, hogy jó másfél évszázadig összetévesztették magával az idővel!”<sup>1544</sup>

Ebben a felfogásban, tenném hozzá, a jelen jelentéktelen. Valójában csak befejezett múlt és folyamatosan halasztódó jövő van. A jelen ezt a kettőt összekötő pillanat csupán, amely folyamatosan elenyészik önmagában; vagy elnyeli a múlt, vagy befejezett jövő lesz belőle, amely viszont ritkán az, amit egy adott jelenpillanatban róla elképzelték. Így lesz az idő egyrészt az elmúlás, másrészt a sóvárgás kerete, de semmi esetre sem a tartós jelenlét feltétele vagy kerete. Gumbrecht szembeszáll ezzel a kronotopossszal. A fő mondanivalója itt az, írja, hogy „a korábbi, történelmi kronotoposz olyan meghatározó önreferenciával járt, amely radikálisan karteziánus volt. Az emberek úgy érezték, hogy létezésük ontológiája egybeesik a tudatukkal.”<sup>1545</sup> Vagyis az (idő) elvont tudata uralta a létezést.

Gumbrecht viszont úgy véli, hogy a 21. század eleji globális kultúra korában mi már „nem a történelmi kronotoposzból gondolkodunk és cselekszünk”,<sup>1546</sup> hanem egy egyre kiterjedtebb *tágas jelenben* élünk. Megfelel ez egyben az emberiség kulturális fejlődésének, amely egyebek mellett arról szól, hogy egyre átfogóbb közösségekbe és érintkezési módokba szervezzük meg önmagunkat. Ennek a hangulata és hangoltsága már nem az elmúlás és a sóvárgás, hanem a *jelenlevés*, amit a mediális eszközök is igyekeznek kiszorgálni. De hogy ne legyen minden egyszerű: az elektronikusan megvalósuló „világérintkezés” és információáramlás nem magukat a dolgokat hozza közelre, hanem ezek *szimulált* valóságát, hiszen csak erre képes. Ezért is lett napjainkban olyan erős, véli Gumbrecht, a testi jelenlétre és közelségre való törekvés, ami jól megfigyelhető a tömegközlekedés és a turizmus fejlődésében vagy a sportesemények és a pop-rock koncertek olykor több százezres közönségének viselkedésében. „Ma, a »tágas jelen« poszthistorista kronotoposzában alig várjuk, hogy visszahozhassuk a fizikai aspektusait annak, ahogyan az életünkről gondolkodunk – és ahogyan élünk.”<sup>1547</sup>

Figyelemre méltó, hogy ez a tágas jelenben való jelenlét és a dolgok közvetlen meg tapasztalásának-átélésének élménye megváltoztatja az írások hangoltságát is. Gumbrecht úgy véli, hogy *élethez közeli munkákat* kell írni, és itt arról az életről van szó, amely mindannyiunk közös sorsa. Próbálok nyitott lenni minden emberire, átélni más életeket, mondja, ami igencsak távol van mindenféle értelmiségi gögtől, rációból levezetett és oktroyált világképtől. Mint írja: „érzek magamban bizonyos antiintellektualizmust, talán hasonlóan Heideggerhez (bár nem vonz a Fekete-erdő házikójának implicit

<sup>1543</sup> Gumbrecht (2013a): i. m. 32.

<sup>1544</sup> Gumbrecht (2013a): i. m. 33.

<sup>1545</sup> Gumbrecht (2013a): i. m. 33.

<sup>1546</sup> Gumbrecht (2013a): i. m. 32–33.

<sup>1547</sup> Gumbrecht (2013a): i. m. 33.

romantikája).<sup>1548</sup> Nem véletlenül állítja magáról: talán „ráleltem egyfajta »egyszerűsége« (a megjátszás hiányára) a világhoz való viszonyom tekintetében”.<sup>1549</sup> Én azt mondanám, hogy Gumbrecht örül az életnek, az élet sokszínűségének, konkrét s egyedi gazdagságának, amit ő úgy fejez ki, hogy „a nyelv magasztaló képességére” fekteti a hangsúlyt, „szemben a nyugati értelmiségi önképével és a saját magára rótt kötelességével, hogy az akadémikusokodó »kritika« mestere legyen”.<sup>1550</sup>

Az akadémikusokodó vagy szörszálhasogató kritika, amely szerint minden rosszá vált vagy eleve az volt, továbbá rajtam és a barátaimon kívül mindenki buta, önző és jellemtelen gazember, szóval ez a hangulat és attitűd mély pesszimizmussal, sőt nihilizmussal jár együtt, ami „az elme és a reflexivitás kizárólagos kultúrájának” folyománya, bár ezzel a ténnyel nemigen szeretünk szembenézni. Gumbrecht viszont minden erejével és képességével az életre szavaz, sőt a *köznapi* életre. Érdekes párhuzamként utal a francia felvilágosodás három nagy alakjára. „Míg Voltaire alig várta, hogy meghódítsa és művelje a politikai hatalom (mindig) korlátozott pozícióit, Rousseau nagyon is szó szerint feltalálta az [...] egyenlőséget az áldozati szerepek és a morális felsőbbrendűség korlátlan követelése között.” Szerinte ebből a rousseau-i elvből kiindulva az európai értelmiségiek „összetévesztik a »kritikát« valamiféle egyetemesen negatív reakcióval minden egyes létező világra”. Egyik sem az ő esete. Diderot áll közel hozzá. „Úgy érzekelem, Diderot »materializmusa« szoros rokonságban áll a »jelenlét« iránti kötelezettségeimmel.” Mégpedig azért, mert „amit Diderot »materializmusnak« nevez, az a mindenféle hétköznapi tárgyhoz való közelléttel, érzéki közelséggel való foglalkozás [...]. Közeledését a világhoz egyfajta nyitottság kísérte minden jelenségre, ahogyan azok megmutatkoznak – Heidegger azt mondaná: ahogy »feltáruznak«.”<sup>1551</sup>

Könyveiben, írja Gumbrecht, talán egyesek felfedezhetnek bizonyos késztetéseket, és erőt is lehet meríteni belőlük, de ő, hangsúlyozza többször is, senkire semmit nem akar rákényszeríteni: „a »politikai«, s még kevésbé az »etikai« dimenziói nincsenek a látóteremben.”<sup>1552</sup> Mert „elképzelhetetlen számomra, hogy valaha is lenne bátorságom és jogosultságom arra – írja –, „hogy megmondjam a hallgatóimnak, hogyan kellene viselkedniük, hogyan kellene élniük az életüket – bár többségük talán nagyon is éppen ezt várja el tőlem. [...] Egyszerűen nem vagyok jó a »politikában« vagy az »etikában«, szükségszerűen nagyon elbizakodottnak találok azokat, akik úgy gondolják, ők igen.”<sup>1553</sup> Talán nem is lehet ez másként olyan személyiségnél, aki egyszerre akar jelen lenni saját írásaiban, és egyszerre próbál közel kerülni, ha csak lehet, testileg is, a bennünket körülvevő világ dolgaihoz és a mindennapjaikat élő emberekhez. Programszerűen

<sup>1548</sup> Gumbrecht (2013a): i. m. 31.

<sup>1549</sup> Gumbrecht (2013a): i. m. 30.

<sup>1550</sup> Gumbrecht (2013a): i. m. 30.

<sup>1551</sup> Gumbrecht (2013a): i. m. 35.

<sup>1552</sup> Gumbrecht (2013a): i. m. 31.

<sup>1553</sup> Gumbrecht (2013a): i. m. 32.

megfogalmazva: „nincs más út számomra, mint gondolkodni és beszélni a teljes jelenlét különböző formáiról.”<sup>1554</sup>

#### 4. Kockázatot vállalni a valóság komplex szemléletéért

Már az előbb elemzett esszéjében leírta Gumbrecht a következő mondatot: „szeretem úgy jellemezni a világgépünk »komplexebbé tételét«, mint a mai humán tudományok legfőbb funkcióját.”<sup>1555</sup> Az ismereteink komplexebbé tételére irányuló tudományos munkálkodást azonban ő *kockázatos* tevékenységnek tekinti, szemben a meglévő értelmezési keretek információval történő kitöltésével, s ezek közvetlen gyakorlati felhasználásával. Írt erről egy esszét, ami valójában válasz egy Kevin Platt nevű irodalmár provokatív manifesztumára, aki a problémáról egyáltalán nem úgy gondolkodik, mint Gumbrecht, de beszélt erről a problémáról egy interjúban is.

„Platt – írja Gumbrecht – amellet érvel, hogy az irodalomtudománynak alárendelt funkciójú társadalomtudománnyá kell alakulnia.” Manifesztumának alapja az irodalomtudományban az utóbbi pár évtizedben lezajlott változás, amely szerint az irodalmárok nem elhanyagolható része már nem szövegalapú jelenségekről ír és tanít, hanem „például a film, a divat, a konyhaművészet, sőt a politika” valóságáról. Platt ebből arra a következtetésre jutott, hogy az irodalomtudomány egésze „függetlenül az egyes tanszékek és a más intézmények által viselt nevektől, de facto »kultúratudománnyá« formálta át magát”.<sup>1556</sup>

Ez a tény Platt szerint, így Gumbrecht, azzal jár, hogy a kultúra kutatásává vált irodalomtudomány a megelőző korszakokhoz képest végre igazi tudomány lehet, vagyis meglesz a lehetősége arra, hogy „a »társadalomtudományokhoz« közelebb kerüljön egy olyan típusú tudás előállítására révén, amely »nem szigorúan lokális« (vagy, más szavakkal, absztraktabb és paradigmatisabb)”. És ha ez így lesz, akkor megszűnhet végre az a vád is, ami gyakran érte a klasszikus humaniórákat, nevezetesen, hogy nincs gyakorlati hasznuk. Mert az, amit már ez az átformált diszciplína kutat és tanít, „annak a társadalmon belül közvetlen gyakorlati haszonnal kellene bírnia”.<sup>1557</sup> Ergo „a kultúratudománynak (azaz a korábbi irodalomtudománynak) meg kellene kísérelnie a társadalomtudományok »partnerévé« válnia”.<sup>1558</sup> A partnerség (vagy inkább fúzió) jót tenné a társadalomtudományoknak is, érvel Platt, mert a humaniórák „nemzeti” vagy „regionális” kötöttségük révén képesek lennének ellensúlyozni a társadalomkutatási megállapítások elvontságát, azt, hogy lényegében absztrakt tudást állítanak elő, „amely folyamatosan fordításra és adaptációra szorul, mielőtt konkrét mindennapi helyzetekre alkalmazzák őket”.<sup>1559</sup>

<sup>1554</sup> Gumbrecht (2013a): i. m. 36.

<sup>1555</sup> Gumbrecht (2013a): i. m. 31.

<sup>1556</sup> Hans Ulrich Gumbrecht: Kockázatot vállalni („tudományossá” válás helyett). Válasz Kevin Plattnak. Ford. Vásári Melinda. *Prae*, (2013d), 3. 5.

<sup>1557</sup> Gumbrecht (2013d): i. m. 5.

<sup>1558</sup> Gumbrecht (2013d): i. m. 6.

<sup>1559</sup> Gumbrecht (2013d): i. m. 6.

Gumbrecht azzal kezdi „ellenérvelését”, hogy elismeri egy efféle felfogás népszerűségét. Nem tagadom, írja, „hogyan ez a szemlélet megfelel a világ minden táján sokak által [...] osztott elgondolásnak, valamint azt is el tudom képzelni, hogy egy ilyen formájú együttműködés a társadalomtudományokkal valószínűleg széles intézményi, sőt politikai elfogadásra és támogatásra találna”. Gumbrechtnek azonban van két ellenvetése. Az egyik az, hogy egy ilyen párosításban az irodalomtudomány vélhetően elveszítené önazonosságát és függetlenségét, a másik ellenvetése szerint pedig kétséges, hogy „a kultúra tudósaivá vált korábbi irodalomkritikusok jó társadalomtudósok lennének”,<sup>1560</sup> mármint egy objektivista és pozitivistá társadalomtudomány normái szerint, ahogyan Platt elképzei ezt a fuzionált tudományt.

Ezek azonban Gumbrecht szerint mellékes kérdések ahhoz a problémához viszonyítva, hogy mi lehet egyáltalán az irodalomtudomány *alapvető* funkciója és feladata. Kétségtelenül nem a közvetlen hasznosság hajszolása, mint ahogy a Platt által fúzióra kijelölt társadalomtudományok elég tekintélyes részénél is ez a helyzet. A társadalmi jelentőség és fontosság nem keverendő össze a gazdasági és politikai hasznossággal, azaz a pénzszerzéssel és az igazgatási vagy hatalmi haszonnal. Következtetését előlegezve írja Gumbrecht: a humán tudományok számára (*Sciences humaines* franciául, *Geisteswissenschaften* németül, *гуманитарные науки* oroszul, *Social Scinces* angolul) „a kockázatos gondolkodás az egyetlen vagy akár az egyedül szükségszerű múltbeli és jövőbeli funkció”. Majd rögzíti, hogy mit ért a kifejezés alatt. „»Kockázatos gondolkodás« alatt a gondolkodás olyan formáját értem, amelynek gyakorlását normális esetben nem engedhetjük meg magunknak a mindennapi helyzetekben és a hétköznapi intézményekben, mert az akadályozná azok zökkenőmentes működését (pontosan ez az a »kockázat«, amelyet maga után von).”<sup>1561</sup>

A kockázat kétszeres. Egyrészt kockázatos a tudós számára, hiszen letér a megszokott útról, amelyen szinte mindenki jár, ami közismerten sok problémát okoz a renitens egyéneknek. Még inkább kockázatos azonban a mindennapi gondolkodásmódok és intézmények számára, hiszen működésük alapfeltétele a dolgok leegyszerűsítése és a rutinizált működés. Éppen ezt kezdik ki a humán tudományok, már amennyiben kihasználják alapvető lehetőségüket, és tényleges funkciójuk szerint működnek. Ez pedig a dolgok rutinizált leegyszerűsítésétől való eltérés, ami egyrészt mellőzött vagy kihasználatlan *lehetőségek* felvetése, azzal a felfogással szemben, hogy az érzékelt objektív valóság az egyetlen figyelembe veendő valóság. Másrészt azzal teszi ezt a kockázatos gondolkodás, összefüggésben a lehetőségek szaporításával, hogy „növeli a rendszer belső komplexitását, míg másféle gondolkodásmódok vagy cselekvések a rendszeren kívüli komplexitás csökkentése által segítenek megalapozni a rendszerek [...] és a túlságosan komplex környezetük közötti határt”. Új szempontokra való rámutatás, rejtett összefüggések megvilágítása, szokatlan gondolatok felvetése mind-mind nyitottságot és bizonytalanságot hordoz magában, vagyis kockázatot jelent. Éppen ezért, írja Gumbrecht, „a kockázatos gondolkodás

<sup>1560</sup> Gumbrecht (2013d): i. m. 6.

<sup>1561</sup> Gumbrecht (2013d): i. m. 6–7.



ahelyett, hogy megoldásokat szolgáltatna nyitott problémákra (ami mindig a komplexitás csökkenésével írható le), amint azt oly gyakran elvárjuk, inkább éppen komplexebbé, s ezáltal bonyolultabbá teszi a világról alkotott nézeteinket”.<sup>1562</sup>

A nem ismerttől és az újtól való félelem köznapi reflexei nyilvánvalóan nem kedveznek a lehetőségeket felvető gondolkodásnak, hiszen ez az attitűd valóban bizonytalanságot hordoz magában, sőt kockázatot jelent a *satus quo* számára. Ugyanez a helyzet a dolgok komplex, összetett szemléletére való késztetéssel is, szemben a jól működő és egyszerű, olykor igencsak felszínes tudás kikezdésével is. Valahogy az egész haszontalan „bölcsestkedésnek” és öncélú „tudományoskodásnak” tetszik, amire a „kellően szűklátókörű” politikusok olykor még rá is erősítenek. Jó okkal kérdezi meg hát Gumbrecht: vajon lehet-e „a komplexitás növelése pozitív hozzájárulás a társadalom életéhez és jövőjéhez – ahelyett, hogy csak több zavart okozna? A válaszom, hogy nagyobb komplexitást létrehozni, alternatívákat biztosítani ahhoz, ahogyan eleve látjuk és működtetjük a világot, a lehető legjobb módszer arra, hogy megőrizzük a társadalmak nyitottságát az önreflexióra és a változásra.”<sup>1563</sup>

De vajon miért gondolja Gumbrecht azt, hogy a lehetőségekre rámutató kockázatos gondolkodás kifejezetten a humán tudományoktól várható? Először is azért, s ez talán még bizonyításra sem szorul, írja, hogy igen sok közülük van a művészetekhez (nem is csak az irodalomhoz), márpedig a művészetek megértése – a művészi ábrázolás szokatlansága okán – nem lehet az obligát gondolkodás ismételtetése. Másodszor azért, mert a humán tudományok sok szállal kötődnek a filozófiai hagyományhoz, egész biztosan többel, mint a gyakorlati haszonra törekvő társadalomvizsgálatokhoz, amelyek kifejezetten idegenkednek az elméleti-filozófiai önreflexiótól: előfeltevéseiket általában evidenciaként kezelik. Márpedig „a nyugati filozófiai hagyományban és szövegeiben mindig is megvolt a világos tendencia, néha jobban, néha kevésbé hangsúlyosan, hogy [művelői] megpróbáljanak a mindennapi intézményektől eltérően gondolkodni”.<sup>1564</sup>

Semmiképpen sem állítja azonban azt – hangsúlyozza Gumbrecht – „a kockázatos gondolkodás és az esztétikai tapasztalat közötti formákról és funkciókról, hogy fontosabbak, helyesebbek, tiszteletet parancsolóbbak vagy egyszerűen »magasabb rendűek«, mint a Kevin Platt által javasolt együttműködés a humán tudományok és a társadalomtudományok között”.<sup>1565</sup> Azt azonban állítja, hogy „ez a gondolkodási stílus kifejezetten a humán tudományoktól várható”,<sup>1566</sup> botorság lenne ezért lemondani erről a mással nem pótolható lehetőségről. Vagyis „a humán tudományoknak mindenekelőtt azt kellene művelniük, amire egyedül csak ők képesek”.<sup>1567</sup> Természetesen dolgozhasznának azok is, akik számára a tudományok gyakorlati alkalmazása és haszna a fontos, de azok is, akik *távlatokban és új utakban* gondolkodnak, s nem a döntésekhez

<sup>1562</sup> Gumbrecht (2013d): i. m. 7.

<sup>1563</sup> Gumbrecht (2013d): i. m. 7.

<sup>1564</sup> Gumbrecht (2013d): i. m. 8.

<sup>1565</sup> Gumbrecht (2013d): i. m. 9.

<sup>1566</sup> Gumbrecht (2013d): i. m. 8.

<sup>1567</sup> Gumbrecht (2013d): i. m. 9.

szükséges leegyszerűsítéseket ambicionálják, hanem a valóság komplexitásának felmutatását. A humán tudósoknál régóta központi jelentősége van „a világ észlelésének módját és a gondolkodást alakító körülmények közül az esztétikai tapasztalatnak”. Mindenkinnek jót tenne, ha ez szerepet kapna „a humán tudósok társadalmi feladatai között – ahelyett, hogy a világ megváltoztatásának »politikai« kötelességéhez ragaszkodnak”.<sup>1568</sup> Mindez elsikkad, ha a Platt által javasolt fúzió megvalósul, már amennyiben ez egyáltalán megvalósítható.

Gumbrecht azonban egy ennél merészebb javaslattal is előállt a már jelzett interjúban, jóllehet elemzett esszéjének címében is utal valami ehhez hasonlóra: *Kockázatot vállalni („tudományossá” válás helyett)*. Javaslatainak lényege, hogy a *humán tudományt vagy a bölcsészetet felesleges tudománynak nevezni*. „Teljesen szükségtelen törekvés, hogy minden akadémiai diszciplínát ugyanúgy tudománynak hívjunk, és ugyanazon uralkodó elképzelés szerint jellemezzünk. Ha a természettudományok mintájára formáljuk a humán tudományokat, az pont abban akadályozza ezeket, ami- ben a legjobbak.”<sup>1569</sup>

Márpedig a humán tudományoktól nem várható el az a gyakorlati hasznosság, ami a természettudományoktól távlatosan, a mérnöki és technikai tudományoktól pedig közvetlenül elvárható, de még bizonyos társadalomtudományok (statisztika, közgazdaságtan, vezetéstudomány stb.) esetében is ez a helyzet. Ám ha „még húsz-harminc évig folytatjuk azt a retorikát, hogy nálunk van az igazság, és a politika meg a gazdaság szereplőinek a humán értelmiségre kell hallgatniuk, akkor a bölcsészet megszűnik létezni. Ennek nem kell örülnünk, de ez a szomorú valóság.” *A bölcsészet ugyanis gondolkodni tanítja az embereket és a valóság összetettségére mutat rá*. „De abban a pillanatban, hogy [a bölcsészet] tudománynak hívja magát, nyomás alá kerül, hogy mutasson fel valamit, aminek azonnali, gyakorlati haszna van. Ami nem fog menni.” Az „eredmény” a szemünk előtt van: „A bölcsészet ellen háború folyik, mivel nem termel semmi hasznosat. Márpedig egyszerűen nem tud, és nem is lenne szabad hasznosat előállítania!”<sup>1570</sup>

„Amit tehát a társadalom számára nyújtani tudunk, az a flexibilitás lehetősége, a képesség, hogy másnak képzeljük el magunkat, mint amilyenek pillanatnyilag vagyunk. Tehát ahelyett, hogy továbbra is magunknak követeljük a jogot, hogy irányt mutassunk a társadalomnak, azt kéne hangsúlyoznunk: *mi vagyunk az a gondolkodás, amely fenntartja a lehetőségét egy nyitott, alakítható, saját alternatíváinak tudatában lévő társadalom működésének*.”<sup>1571</sup> Ez pedig nélkülözhetetlen társadalmi feladat és funkció. „Egy normális társadalom képes felfogni, hogy a független gondolkodás önmagában elegendő érték, és elegendő gyakorlati haszon. Nem kell hozzáhozni mindenféle mást.”<sup>1572</sup> Én Gumbrecht intenciói alapján azt mondanám, amennyiben mind a tudományok természetét, mind a tudományok társadalmi funkcióit differenciáltan fognánk fel, és *komplex*

<sup>1568</sup> Gumbrecht (2013d): i. m. 8.

<sup>1569</sup> Gumbrecht (2011): i. m.

<sup>1570</sup> Gumbrecht (2011): i. m.

<sup>1571</sup> Gumbrecht (2011): i. m. (*Kiemelés – Sz. M.*)

<sup>1572</sup> Gumbrecht (2011): i. m.

*módon* értelmeznénk, ezek a problémák nem lennének ilyen kiélezettek, és vélhetően megoldhatóak lennének, akár még úgy is, hogy a tudomány fogalmát nem szűkítenénk le a természettudományokra, hanem tágítanánk afelé, hogy a humán tudományok is beleférjenek. A túlterjeszkedő szellemi agressziónak, Gumbrecht javaslatának ellentmondva, nem kellene feltétlen engedelmeskedni.<sup>1573</sup>

<sup>1573</sup> Vö. Horkay Hörcher Ferenc: *A bölcsészettudomány hasznáról*. Budapest, L'Harmattan, 2014.

## XXI. fejezet

### Hans Ulrich Gumbrecht: Egy új episztemológia felé

#### 1. *Jelenlét kontra jelentés*

Gumbrecht teoretikus munkásságának középpontjában a jelentéssel szembeállított jelenlét kategóriája áll. Mint írja: „A *jelenlét* szó nem (vagy legalábbis nem elsősorban) a világhoz és tárgyaihoz fűződő időbeli, hanem térbeli viszonyra utal. Ami »jelenlévő«, annak megfoghatónak kell lennie, ami azt is jelenti másfelől, hogy közvetlen behatással lehet az emberi testre.” Azokat a dolgokat, amelyek jelenvalóként hozzáférhetők számunkra, Gumbrecht „a világ dolgainak” nevezi, és úgy látja, hogy mi, emberek kifejezetten vágyunk a világ dolgaihoz való *közvetlen* hozzáférésre, mert ez egyrészt tudást jelent, másrészt otthonosságot biztosít a számunkra. Ennek ellenére „a modern (kortárs) nyugati kultúra leírható úgy, mint a jelenlét elfelejtésének, az attól való távolodásnak a folyamata”.<sup>1574</sup>

A jelenlét meghatározó súlyának elfogadásával az a probléma, hogy „jelenléthatások [...] kizárólag az érzékekre hatnak”,<sup>1575</sup> és *nem képeznek közvetlenül jelentéseket*. Márpedig a gondolkodásunkat a metafizika szelleme és a karteziánus gondolkodás uralja, amely elválasztja egymástól az alanyt és a tárgyat, az objektumot és szubjektumot, ennek megfelelően (komolyan veendő) létezőnek mifelénk már több évszázada azt tekintik, hangsúlyozza Gumbrecht, ami értelmezve van, aminek valamilyen jelentést adtunk. Mivel ez szerinte egyoldalú felfogás, célja az, írja, hogy elkötelezetten fellépjen „a jelenlét szisztematikus zárójelbe tételeivel és az értelmezés kételymentes középpontba állításával szemben”, munkáinak azonban nem célja, hogy a jelenlét „és »a világ dolgainak« hangsúlyozása mellett elítélje a világhoz való viszony jelentésre alapuló módjait”. Már csak azért sem, mert a világ dolgaihoz való tényleges viszony ingadozik „a jelenléthatások és a jelentéshatások között”.<sup>1576</sup>

A Gumbrecht által ambicionált felfogás mind a dolgok megismerésének, mind az állapotának nyilvánvalóan radikális újragondolása. Ebben a fejezetben a gumbrechtli megismerés sarkalatos kérdéseit tárgyaljuk, a következőben pedig néhány jellegzetes gumbrechtli elemzés bemutatásával azt, hogy milyen az általa újragondolt humán valóság. Szerinte ugyanis „a kultúra általában, ide értve az irodalmat is, nem csak a jelentésről szól”.<sup>1577</sup>

<sup>1574</sup> Hans Ulrich Gumbrecht: *A jelenlét előállítása. Amit a jelentés nem közvetít*. Ford. Palkó Gábor. Budapest, Ráció – Historia Litteraria Alapítvány, 2010. 9.

<sup>1575</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 9.

<sup>1576</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 11.

<sup>1577</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 10.

Gumbrecht írásai a *jelenlét* körül forognak, mondhatni, ez a kulcskategóriája, amellyel foglalkozva igyekszik rámutatni ennek összes lehetséges és bonyolult összefüggésére, ezáltal írásai, ahogyan önreflexív módon meg is fogalmazza, „koncentrikus köröket formálva mindig ugyanoda” térnek vissza.<sup>1578</sup> Nevezetesen: az emberek életében a tárgyi-dologi és a testi-természeti jelenlét legalább olyan fontos szerepet játszik, mint a szellemi fogantatású értelmezés, ezért tudományos öncsonkítás ezek *életbeli, gyakorlati* elválasztása, miközben persze vizsgálni lehet őket külön-külön is.

Gumbrecht azonban törekvésében nem magányos óriás. *A jelenlét előállítás*a (2004) című könyvében sorra veszi azokat a gondolkodókat, akik a tudománytörténet során hozzá hasonlóan gondolkodtak, s egyáltalán nem véletlenül a történet középpontjában Martin Heidegger áll, hiszen az ő „fogalmai, úgy tűnik, már mindig is egy más episztemológiai és ontológiai dimenzió felé vannak elindulóban”.<sup>1579</sup> De pár évtizede a kortárs gondolkodók egy része is érzi egy ilyen változás szükségességét, hangsúlyozza Gumbrecht. Jacques Derrida, Gianni Vattimo, Umberto Eco, Jean-Luc Nancy, Friedrich Kittler, Robert Harrison, Karl Heinz Bohrer, George Steiner, Judith Butler, Michael Taussig, Martin Seel és Hans-Georg Gadamer egy-egy gondolatát, eszmefuttatását idézi ennek alátámasztására.<sup>1580</sup> Ugyanakkor azt állapítja meg, hogy ezek a felvetések bár számosak és jelentősek, valamiért megállnak félúton, és „a sokféle rokonság nem egyesül egy új szellemi álláspont vagy tudományos paradigma ígérésében (vagy fenyegetésében)”.<sup>1581</sup> Különösképpen nem jutnak el egy új fogalmi rend megalapozásához és kidolgozásához.

Az előző fejezetünkben láthattuk, hogy Gumbrecht számára nem idegen az a tudósi attitűd, amely saját személyes törekvéseihez, sőt ízléséhez kapcsolja az általa kidolgozott tudományos eredményeket. *A jelenlét előállítás*ában külön fejezetben mutatja be azt a közel két évtizedes küzdelmes utat, amelyen járva ő és kollégái eljutottak az anyagiságokat középpontba állító, nem hermeneutikai alapú episztemológiához.<sup>1582</sup> A hosszú küzdelem alapvető oka feltehetően a radikalitás igényében keresendő: nem könnyű magunk mögé utasítani egy olyan hagyományt, amely nagyjából Descartes fellépése óta uralkodik az európai kultúrában és gondolkodásmódban.

Úgy vélem, hogy ez a nehézség a *Társadalompoétikára* is érvényes, amely éppenséggel a jelentés-központúságról szól ugyan, de azt sehol sem állítom, hogy „csak a szöveg”, „csak a jelentés” létezik. Sokkal inkább azt igyekszem kiemelni, hogy mennyire problematikus a társadalomtudományok „jelentésfeledettsége”, a tiszta objektivitásra való absztrakt törekvés, hiszen ez kiiktatja, de minimum lefokozza az emberi *jelenlétet* saját világában, a társadalomban. Az objektív rendszer, az önműködő funkcionális társadalmi valóság olyan tudományosan absztrakt konstrukció, amely igen távol van az emberek által megélt és átélt élettől, valamint alakított valóságtól, amelynek a megragadására Gumbrecht is kísérletet tesz. A társadalomtudományok általam kritizált felfogása leginkább

<sup>1578</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 11.

<sup>1579</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 71.

<sup>1580</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 47–67.

<sup>1581</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 9.

<sup>1582</sup> Lásd Gumbrecht (2010): i. m. 11–24.

egy „kiteljesedett karteziánizmus”, amely észszerűségi-logikai alapon szabályosan fel-falja és eltünteti a gazdagon burjánzó, sokszínű életet, benne a jelentésadási gyakorlatot. Vagy Gumbrecht kategóriájával szólva: a jelenlétet.

A kulcsprobléma tehát a jelentés és a jelenlét viszonya. Gumbrecht munkássága, saját szavaival jellemezve, „kétségbe von egy intézményesült tradíciót, mely szerint az értelmezés – vagyis a jelentés azonosítása és/vagy tulajdonítása – a humán tudomány alapvető és egyedül üdvözítő tevékenysége”.<sup>1583</sup> Vagyis kutatóként és tudósként, értelmiségiként és köznapjainkat élő emberként „bármit is azonosítunk „valóságként/valóságosként«, az csak a tudat projekciójaként vagy »konstrukciójaként« kezelhető”. Márpedig ez az attitűd könnyen vezethet el addig a parodisztikus banalitásig, hogy „minden, a »nemtől« a »kulturán« át a »tájjig« tetszés szerint megváltoztatható – mert minden »csak emberi konstrukció«”.<sup>1584</sup> Nem más ez, mint a határtalan ész hübrisze, amely a felvilágosodás idején még naiv e világi hit volt, mára azonban már jól látszanak az önteltség súlyos következményei.

Ezzel szemben Gumbrecht a *jelenlét kultúrája* mellett tesz hitet, annak minden konzekvenciájával együtt. Vegyük például a jel értelmezését, amely elég kardinális problémának tűnik. „A jelentéskultúrában a jelnek rendelkeznie kell azzal a metafizikai struktúrával, amely Ferdinand de Saussure szerint a jel általános feltétele: a tisztán anyagi jelölő párosítása a tisztán szellemi jelölttel (vagy »jelentéssel«). Csakhogy itt „a »tisztán anyagi« jelölő már nem képezi figyelem tárgyát, amint a »mélyben rejlő« jelentést azonosították.” Fel sem merül, hogy *a jelentés kifejezésére használt anyagi hordozók (médiümök) valamilyen módon befolyásolják az általuk kifejezett gondolatokat, jelentéseket.* Ezzel szemben a jelenlét kultúrája leginkább Arisztotelész jelértelmezéséhez áll közel, amely szerint a jel „szubsztancia (amely térbeliséget követel) és forma (ami a szubsztancia érzékelését lehetővé teszi) összekapcsolása. Ez a jelfogalom elkerüli a két oldal, a tisztán szellemi és a tisztán anyagi takaros megkülönböztetését. Következésképpen ebben a jelfogalomban nincs olyan oldal, amely eltűnne, amint a jelentés bizonyossá vált.”<sup>1585</sup> Ezt a magatartást Gumbrecht úgy is kifejezi, hogy Friedrich Kittler munkássága ösztönző erejű volt „az »anyagiságok« különféle formái iránti” érdeklődés kialakulásában és jelentőségének elismerésében.<sup>1586</sup>

Ennek ellenére fel kell tenni a kérdést: mi a jelentés és a jelenlét viszonya. Mindekelőtt azt kell látnunk, hogy „a jelenlét és a jelentés [...] mindig együtt jelentkezik és mindig feszültségben állnak egymással. Nincs rá mód, hogy összeegyeztessük őket vagy egyetlen egyensúlyt teremtő jelenségstruktúrában egyesítsük.” Először is „tipológiailag tekintve a jelentés dimenziója uralja a karteziánus világokat, azokat a világokat, ahol a tudat (az alternatívák tudata) alkotja az emberi önértelmezés magját”. Másodszor, éppen „a tudat(osság) dimenziója az, amit az a fajta fizikai jelenlét, amelyre vágyunk,

<sup>1583</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 13.

<sup>1584</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 56.

<sup>1585</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 72.

<sup>1586</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 11.



megtagad – vagy ami egyszerűen nem lép működésbe. A vakító napfényt vagy a villámot, amikor szinte megüt, nem egy kevésbé fényes nap vagy villámcsapás »másikaként«  
élem meg.” Tipológiaiilag tekintve *az ember nem elgondolkodik az eseményen, hanem átéli*. Ennek ellenére, és ez a harmadik megjegyzés, a jelenléthatásokat „szükségszerűen jelentések felhői veszik körbe, párnázzák ki, burkolják be vagy akár: közvetítik őket. Határtalanul nehéz – ha nem épp lehetetlen – a villámot, a vakító kaliforniai napfényt *nem* »olvasni«, nem tulajdonítani nekik jelentést.” De abban talán lehet bízni, hogy *először* átéljük a jelenléthatásokat, és csak *utána* kezdünk el azon gondolkodni, hogy mit is éltünk át, mi történt velünk. Jó okkal feltételezhetjük ugyanis, és ez a negyedik megjegyzés itt, hogy talán „kapcsolatba léphetünk létezésünk olyan rétegével [is], amely a világ dolgait egyszerűen közel akarja érezni a bőrünkhöz”<sup>1587</sup>

Mindebből jól látszik, hogy a jelenlét középpontba állításával Gumbrecht nem törekszik a jelentéskultúra lerombolására, az észszerű-logikus gondolkodás száműzésére, és, mondjuk, az ösztönök felszabadítására. Annál is kevésbé, jegyzi meg egy helyen enyhe öniróniával, mert hiszen könyvei is a jelentéskultúra termékei. Ő csupán a jelen *egyoldalú* felfogása ellen hadakozik, írja, amely az emberi életet beszorítja az absztrakt logikai gondolkodás börtönébe, holott a jelenlétben való gondolkodás „a kultúra olyan jelenségeivel is kapcsolatba léphet, amelyek a humán tudomány számára most elérhetetlenek”.<sup>1588</sup> Mondhatjuk tehát, *kiegészítésről*, és nem kizorításról van szó.

## 2. A taktilitás (tapintás) jelentősége

A kevésbé ismert latin taktilitás szó *tapintást* jelent, amely a látás és hallás mellett a legfontosabb érzékelőképességünk, s ahogyan az előbbieket érzékszerve a szem és a fül, a tapintásé a bőrünk, vagyis testünk egész felülete. Gumbrecht szerint a jelenlétkultúrában nem az ember esze és értelme, hanem a *teste* az uralkodó önreferencia, a középpont és a vonatkozási mező, míg a jelentéskultúrában a mesterségesen (főleg tudományosan) elgondolt absztrakt szubjektum. Ennek következtében a jelenlét kultúrájában az emberek úgy tekintenek saját testükre, mint ami a természeti kozmológia egyik szerves alkotóeleme. „Nem külsődlegesként látják magukat a világhoz való viszonyban, hanem a világ részeként (a »világban-benne«  
léteznek, térbeli és fizikai értelemben)”, s szerinte ebből ered például „a késő középkori kultúra megszállott érdeklődése a halottak testi feltámadásának témája iránt”,<sup>1589</sup> az a hit tehát, hogy teljes érzéki létünk halálunk után is folytatódik, igaz, egy „másvilágban”.

Ez az attitűd jelöli ki a taktilitás jelentőségét, amely a jelenlét kultúrájában a legfontosabb érzékelő- s egyben megismerőképességünk. Nem véletlen, hogy a karteziánus jelentésfelfogás a *fülhöz és a szemhez* kapcsolódik, ezen érzékszerveink sajátos

<sup>1587</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 90.

<sup>1588</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 13.

<sup>1589</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 71.

működéséhez, amelyek egyszerre nélkülözhetetlenek és „csalfa” természetűek, „szerencsére” az agyi-értelmi működés képes korrigálni az általuk okozott érzéki csalódásokat, és elvezeti a tudatot a felszíni benyomásoktól a mélyen fekvő összefüggésekig, az érzékelhetetlen, ám „igazi” valósághoz. *A test egészét középpontba állító jelenlétfelfogás* viszont, miközben nem tekinti felesleges szervnek a fület és a szemet (nyilván az ízlelő nyelvet és a „szagoló” orrot sem), a bőr érzékelőképességében látja azt a vonásunkat, amelynek révén a világban való közvetlen emberi jelenlétünk megvalósul.

Úgy vélem, Tóth-Czifra Júliának igaza van, amikor azt állapítja meg, hogy Gumbrecht elméletében az a radikálisan új, hogy a jelenvaló létet „nem a látással vagy a hallással, hanem hangsúlyosan a taktilitással hozza összefüggésbe”.<sup>1590</sup> Úgy vélem, nincs ebben a felfogásban semmi erőltetett vagy mesterkéltné, annál kevésbé, mert hiszen az ember nemcsak elgondolni akarja a „világ dolgait”, hanem egyúttal vágyik a „kézzelfogható” dolgok iránt, beleértve ebbe a másik embert is. Mint írja Gumbrecht: vajon „nem azért olyan intenzív a vágyunk a kézzelfoghatóra, mert saját mindennapi környezetünk szinte legyőzhetetlenül tudatközpontú? Ahelyett, hogy arra kelljen gondolni, mindig és vége láthatatlanul, mi minden lehetne még, néha kapcsolatba léphetünk létezésünk egy olyan rétegével, amely *a világ dolgait egyszerűen közel akarja érezni a bőrünkhöz.*”<sup>1591</sup>

De hát hogyan tölthet be a bőrünk érzékelőképessége ilyen fontos szerepet az életünkben? Gumbrechtnek három alapvető felvetése van ezzel kapcsolatban. Először is *a tapintásunk nem lokalizálható testünk valamely területére*, mint a többi érzékszervünk és érzékelőképességünk. A bőrünk egész testfelületünket beborítja, ezért „bőrileg” bárhol tudunk érzékelni, jóllehet különböző mértékben s intenzitással, akár egy konkrét hatást (például vágást, simogatást), akár általános benyomást (például hideget, meleget). Bőrünk révén így egyrészt kitéttek vagyunk a környezeti hatásoknak és más emberek cselekedeteinek, másrészt viszont kapcsolatban is vagyunk velük. A bőr a testünk egészének a határa, és kapcsolattartója annak, ami rajta kívül van, egyszerre a testünk kerítése és kapuja.

Másodszor a tapintás az egyetlen érzékszervünk, amelyet *nem tudunk akaratlagosan kikapcsolni*, mintegy megszüntetni a használatát. A szemünket be tudjuk csukni, hogy ne lássunk, sőt a megvakulás lehetősége az emberi sors része. A fülünket is be tudjuk fogni, hogy ne halljunk, sőt a süketség lehetősége is adott a számunkra. Ugyanez a helyzet az orrunk és a szánk használatával: egyik sem „üzemel” folyamatosan, sőt tudatosan is elkerülhető a szaglás és az ízlelés. A bőrünk azonban „folyamatos üzemmódban” van. Nem dönthetünk úgy, hogy most akkor „kikapcsoljuk” a használatát, legfeljebb egy-egy bőrünket ért konkrét benyomást és érzékelést tudunk elkerülni, amit persze meg is szoktunk tenni. Bőrünk nagy részének vagy egészének elvesztése azonban a halálunkat jelenti, miközben más érzékszerv elvesztése nem jár ilyen tragikus következménnyel.

Harmadszor, szemben a látással és a hallással, a taktilitás *erős közvetlenséggel rendelkezik*. Tanulmányok sokasága szól arról, hogy a látott dolgok látványa mennyire

<sup>1590</sup> Tóth-Czifra Júlia: *Paradise Regain'd? Prae*, (2013), 2. 81.

<sup>1591</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 90. (*Kiemelés – Sz. M.*)

félrevezető, hogy a szem hogyan csapja be az embert abban a tekintetben, hogy mi is lenne az a valami, amit az ember éppen látni vél. A fonetika vagy fonológia pedig egyebek mellett azt tanulmányozza, hogy a hallani vélt hangok mennyire mások ahhoz képest, mint ami éppen elhangzott, amit a másik ember a száján kiejtett. S akkor még szó sem esett az elektronikus kép- és hangrögzítés csodájáról s egyben manipulációs lehetőségéről. A tapintás viszont maga az *evidencia*, amelynél nem az érzékelés és az érzés ténye, hanem annak a kiváltója szokott kérdéses lenni. Ezért itt igen szokatlan lenne azt a kérdést feltenni, hogy tapintás útján mit is érzett „valójában” az ember, mi van például a fájdalom mélyén. Mert a fájdalom az fájdalom, a melegség az melegség, és így tovább. Csak erősebb vagy gyengébb fájdalom lehetséges, vagyis „a jelenlétkultúrák mennyiségileg értékelnek különféle érzéseket”<sup>1592</sup>

Ez a három érv azonban nem arról szól, hogy „csak a taktilitás” létezik. Ezekkel az érvekkel elsősorban azt lehet jelezni, hogy indokolatlan a bőrünk és tapintási képességünk tökéletes semmibevevése; hogy a jelentésség, mert egyoldalúan csak a fülre és szemre, a beszédre és a látásra alapozta a kultúránkat, elszegényítette mind az emberi világot, mind annak tudományos felfogását. Merthogy a tapintás képességének igenis komoly jelentősége van az életünkben, jóllehet segítségével nem lehet radikálisan kettéválasztani a valóságot szellemi és anyagi részre (s ennek különböző variációira), mint teszik ezt a hagyományos jelentésszféra-felfogások. Éppen ez adja a taktilitás fontosságát, hiszen a jelenlét leginkább a *közvetlenséget* jelenti, aminek a dolgait s ezek hatását, mint Gumbrecht írja, elsősorban és a bőrünkön érezzük.<sup>1593</sup>

Hagyományos kategóriával kifejezve: a taktilitás ismeretet hoz létre és tudást fejez ki, mégha másmilyen is ez, mint az absztrakt jelentéssel formált ismeret és tudás. Mert „ami a számunkra »jelen van« (a latin *prae-esse* értelmében), az előttünk van, elérhető és tapintható a testünk számára”<sup>1594</sup> És az lehetetlen, hogy ami elérhető és tapintható közelségben van előttünk, az pusztán önmagában lévő marad, az igenis hatással, sőt behatással van ránk. Csakhogy ez a hatás nem úgy jön létre, mint a jelentésadás során, amikor is a pontos ismeret és az igazi tudás érdekében igyekszünk eltávolodni attól, amit látunk vagy hallunk. Itt sokkal inkább *közel kerülésről* van szó annak érdekében, hogy tudjuk, mi is van előttünk vagy körülöttünk. Ezért Gumbrecht nem is nevezi ezt megismerésnek. Két új kategóriát vezet be a jelenléthatás felmérésére: befogadás és behatolás.

A *befogadás* elemi módja az evés és az ivás. „*Megenni* a világ dolgait, ide értve az emberevést és a teofágiát, »megrágni Bovaryné«, ahogy Nietzsche elképzelte, vagy Krisztus testét enni és véréát inni: a világsajátítás nyilvánvaló és alapvető formája.”<sup>1595</sup> Ilyen esetekben szó sincs „szemlélődő megismerésről”: ez *egyesülés*, amelynek során az ember eleve tudja s egyben érzi, hogy mit fogad magába, mivel gyarapítja saját testét és lelkét. Mindezt el is lehet véteni, de hogy mi ehető és mi nem, az egyrészt nemzedékek

<sup>1592</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 75.

<sup>1593</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 115.

<sup>1594</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 24.

<sup>1595</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 75.

tapasztalatára épül, másrészt kultúraspecifikus. Az evés során ezért a lélek is gyarapszik, és ilyenkor nemcsak egyéni gyarapodásról van szó, hanem megerősíti azok összetartozását, akik ugyanazokat a dolgokat fogyasztják vagy külön-külön, vagy éppenséggel együtt, közösen. A születésnap ivászat, a lakodalmi nagy evés-ivás és a halotti tor egyszerre kettős egyesülés: egyesülünk az elfogyasztott étkekkel, és ennek során megerősítjük a közösségi kötelekeinket azokkal, akikkel közösen „lakmározunk”.

Jóllehet a befogadás a világsajátítás alapvető módja, írja Gumbrecht, „mégsem szeretünk beszélni róla, és arra törekszünk, hogy jelentéskultúránk margói felé, sőt lehetőleg azokon túlra szorítsuk”.<sup>1596</sup> Az ellenérzésnek egyik nyilvánvaló oka az a feszültség, amely „fennáll egyrészt a jelentéscentrikus kultúránk, másrészt a világ elfogyasztása között”.<sup>1597</sup> Mondhatni, az evés-ivás nem eléggé „szellemi” tevékenység, és valóban ez a helyzet. Csakhogy *tisztán* szellemi tevékenység egyáltalán nem létezik, miközben ez a jelenlétközpontú gondolkodás egyik alaptétele. Továbbá a testi közel kerülés és bekebelezés, akár megsemmisül a bekebelezett dolog, akár nem, nem egyszerűen csak fizikai aktus. A tulajdonos birtokolja és használja a tulajdonát, az utazó „betelik” a tájjal, a tanuló gazdagszik az elsajátított tudással, a szerelme boldogítja kedvese arca, az anya „elolvad” gyereket látva. Ezekben az aktusokban egyszerre van jelen az érzéki „bekebelezés” és annak szellemi mozzanata.

Gumbrecht azonban arra is felhívja a figyelmet, hogy az idegenkedésnek lehet egy másik oka is, nem pusztán a jelentések favorizálása. Ugyanis, véli, „a világot elsajátító alany attól fél: ő maga is ugyanolyan típusú elsajátításnak lesz a tárgya”. Nem egyszerűen az „emberevéstől” való marginális félelemről van itt szó, hanem alapvetően arról, hogy az ember, mert „teste révén része a világnak”,<sup>1598</sup> a körülötte élők *áldozatává* válik: kihasználják, megalázzák, megölik, és így tovább, vagyis megsemmisítik ép testét, vagy esetleg megakadályozzák, hogy ép teste, lelke és élete legyen. Az efféle félelem legtávolabbi pontja a halálfélelem, hiszen az elmúlásunk egyszerre megsemmisülés és a természet általi bekebelezés. Mindezt egyszerre kíséri a tabuk sokasága, és az „agyonbeszélés” különféle módozatai.

A világsajátítás másik alapvető módja a *behatolás*, amelynek során az ember nem befogadja a világ dolgait, hanem azzal kísérletezik, hogy *őt fogadja be* valaki vagy valami, hogy részben vagy egészben ott legyen jelenlévő, ahol eddig nem volt, s belőle az legyen ott jelen, amit ő akar jelenlővé tenni. Szubtilisabb módja ennek a tárgyi alkotás, például szobrok, épületek, utak-hidak, gátak építése (köztudottan olykor mások életének a rovására). Már kevésbé szubtilis az idegen területek meghódítása és bekebelezése, ami a „férfierő” közismerten igen elterjedt megnyilvánulása, még akkor is, ha az ilyen akciók emberi életek sokaságát követelik.

Gumbrecht viszont az egyedi tetteket és szemtől szembeni viszonyt állítja a behatolás fókuszába. „*Behatolni* a dolgokba és a testekbe – érintkezés és szexualitás, agresszió,

<sup>1596</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 75–76.

<sup>1597</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 76.

<sup>1598</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 76.

rombolás és gyilkosság: ez alkotja a világsajátítás második típusát.” Azt állapítja meg, hogy míg a befogadás feminin jellegű aktusa általában tartós, addig a behatolás maszkulin gesztusa nem hoz létre stabil állapotot. „A behatolás során a testek egyesülése más testekkel vagy élettelen dolgokkal ideiglenes, és ezért szükségszerűen távolságot teremt, teret nyit a vágnak és a reflexiónak.”<sup>1599</sup> A szexualitást és a gyilkosságot persze nem könnyű „egy nevezőre” hozni, de mindkettő a másik ember testébe való behatolás, jóllehet igencsak különböző módon, szándékkal és következménnyel.

Tipikus esetnek Gumbrecht a *szexuális* behatolást és egyesülést tekinti, amely erős konnotatív összefüggésben áll „a halállal, a másik test legyűrésével és a másik általi elnyomatással”. Ezért aztán itt is működnek, mint a befogadásnál, félelmek és tiltások. A tabuk és az elhallgatás oka „az erőszakos behatolás félelme”, a megerőszkolás rémálma. „Kulturális alakulatok sora szolgál arra, hogy legyőzze ezt a félelmet. Egyes kultúrákban a nemi szerepek szigorú elkülönítése és rangsorolása révén próbálja elválasztani a behatoláshoz való jogot attól a félelemtől, hogy belénk hatolnak.” Ez úgyben saját kultúránk eljárását tartja leginkább eredményesnek, amely *spiritualizálja* a szexualitást „egészen addig a pontig, ahol az kölcsönös önkifejezés és kommunikációvá nem válik”.<sup>1600</sup>

### 3. Tágas jelen és kitágult tér

Gumbrecht visszatérően ír arról, hogy a jelenlét kultúrájában elsősorban a jelenről, pontosabban a jelen egyre táguló teréről van szó. Ezért is, állítja, ma nem az időértés jelenti számunkra a feladatot és a problémát, hanem a tér, vagyis a jelen és a jelenlét, amelyek ikerkategóriák. Gumbrecht szerint *a jelentéskultúrában az idő az élet alapvető dimenziója*. Mégpedig azért tűnik kikezdehetetlennek a gondolkodás és az időbeliség összetartozása, mert „azon átalakító cselekvések végrehajtása, amelyeken keresztül a jelentéskultúra az ember és a világ közötti viszonyt meghatározza”, mindig időben zajlik, és egyben időbe is kerül. Így lesz a legnagyobb kincs a fogyó és gyorsuló idő, és ezért oldódik fel mindenféle gazdálkodás az idővel való gazdálkodásban. Ezzel szemben a jelenlétkultúrában – tekintettel arra, hogy nem a jelentés, hanem a test az uralkodó önreferencia – az alapvető dimenzió a tér, „a testek körül képződő dimenzió [...], amelyben az emberek közötti viszonyok, valamint az emberek és a világ dolgai közötti viszonyok elrendeződnek”.<sup>1601</sup>

Ezért is, írja Gumbrecht, manapság másképp éljük meg az időbeliséget, mint korábban.

„Elképzeléseim szerint a 19. századtól kezdve a historicista téridő (*historicist chronotope*) dominált, de ma már nem ez határozza meg mindennapjaink gondolkodását, érzékelését. A különbséget

<sup>1599</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 76.

<sup>1600</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 76.

<sup>1601</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 73.

példákkal a legkönnyebb szemléltetni. Korábban azt gondoltuk, hogy – akár akaratunk ellenére is – kénytelenek vagyunk magunk mögött hagyni a múltat. Ma a múlt által megszállva élünk. Gondoljunk a vég nélküli nosztalgiahullámokra, vagy a minden adatot megőrző internetre. Másodszor: a jövő korábban a lehetőségek tárházát jelentette, most elsősorban fenyegetés. A globális felmelegedést nem mi választjuk. Nekem nem az a fontos, hogy ez bekövetkezik, vagy sem, hanem hogy az emberek többsége így látja a jövőt. És végül: a korábbi téridőben folyamatosan magunk mögött hagytuk a múltat, és folyamatosan beléptünk a jövőbe, a jelen pedig csak felfoghatatlanul rövid átmenet volt. A 70-es, 80-as évek óta az agresszív, elhagyhatatlan múlt és az elérhetetlen, félelmetes jövő között ott a vég nélkül táguló, terjeszkedő jelen.<sup>1602</sup>

De hogyan lehetséges különbözőképpen gondolkodni az időről, kérdezhetjük, hiszen az idő mindenkinek egyformán telik, továbbá egyetlen iránya és dimenziója van; a múltból a jelenen át halad a jövő felé. Ez kétségtelenül így van, de ez a monotónia a fizikai valóságban érvényesülő „absztrakt időmúlás” jellemzője csupán, amely *eltünteteti* az idő összes specifikumát. Ez különösen elégtelen és félrevezető lehet a „társadalmi idő” értésében. Vegyük például, javasolja Gumbrecht, a múlt tanulmányozásának hasznát, amely egyben érinti az időértést is.

„A középkorban a múlt minden cselekedetét és eseményét a jelent és a jövőt formáló lehetséges irányadásnak tekintették – mert még nem hittek abban, hogy az emberi világ folyamatos változásban van.”<sup>1603</sup> Így lett a múltból szóló minden igaznak tekintett elbeszélés követendő vagy kerülendő minta, hiszen az életben nem változások vannak, hanem *ismétlődések*, vagyis ami egyszer megtörtént, az újra meg fog történni. Nem volt kétséges tehát, hogy a múlt s annak történelme az élet tanítómestere (*historia est magistra vitae*). Aztán később, pontosabban „a 17. század végén és a 18. század folyamán létrejött egy olyan időszerkezet, amelyet »történelmi időnek« szoktunk azóta nevezni, és amely olyan szilárdan meghonosodott, hogy egészen mostanáig hajlamosak voltunk az egyetlen lehetséges kronotoposznak tekinteni”.<sup>1604</sup> Ennek társadalmi háttere azonban már egészen más volt: a modern kor a folyamatos változásokat hozta el az emberiség életében, az újdonságok megszületését, vagyis az eddig nem volt valóságok lehetséges létrejöttét.

Létrejött a *nyitott jövő*, amelyhez a múlt már nem, vagy alig volt képes követendő konkrét példákkal szolgálni, hiszen a legfontosabbat, az új valóságot nem tudta magyarázni és igazolni. Megszületett a „történelemfilozófia”, amely *nem konkrét eseteket, hanem törvényszerűségeket és általános összefüggéseket igyekezett azonosítani a múltban*, mégpedig azért, mert ezek állítólag minden irányba kiterjeszthetők, tehát a jövőbe is, továbbá az emberi szándékoktól függetlenül fejtik ki a hatásukat. A történelmi idő híve és tudója „ahhoz, hogy a jövő fejleményei előre láthatóak legyenek, szükségesnek tartotta azon »törvények« azonosítását, amelyek a múlt történelmi változásait áthatották, valamint ezek jövőbe való kivetítését”.<sup>1605</sup> Így születtek meg a tudományos jövőképek,

<sup>1602</sup> Gumbrecht (2011): i. m.

<sup>1603</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 99.

<sup>1604</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 99–100.

<sup>1605</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 100.



prognózisok és politikai programok, például a tudományos kommunizmus eszméje, amelyből hazánk is bőven „részesülhetett” a 20. század második felében.

Manapság azonban, véli Gumbrecht, „más idők járnak”. A posztmodernről szóló viták vagy „az előrejelzés kockázatelemzéssel való pótlása például azt jelenti, hogy a jövőt már hozzáférhetetlenként éljük meg – legalábbis gyakorlati célok esetén”.<sup>1606</sup> Megkezdődött a történelmi kronotoposzról való kilépésünk. „A történelmi idő burkoltan azt feltételezte, hogy a dolgok nem állhatnak ellen az időbeli változásnak, ám miközben a jelen és a jövő szükségszerűen különbözik a múlttól, és mi ezért folyton magunk mögött hagyjuk a múltat, mégis lehetséges volna »tanulni a múltból«, méghozzá úgy, hogy a történelmi változás »törvényeit« azonosítjuk, és úgy, hogy ezekre a »törvényekre« építve felépítjük a jövő lehetséges forgatókönyveit.”<sup>1607</sup>

Mostanában azonban kezdjük elveszíteni az időben való mozgás lehetőségének azt a feltételezését, „ami átítatta a történelmi időt”. Azt a hitet tehát, hogy magunk mögött hagyjuk a múltat, s ezzel egyidejűleg belépünk a jövőbe. Valójában ennek ellenhatása, hogy „mohóbban törekszünk megtölteni jelenünket a múlt termékeivel és tárgyaival (valamint ezek másolataival), mint valaha – tudásunk és technológiánk is egyre alkalmasabb erre. Bizonyítják mindezt a kulturális nosztalgiák egymást érő hullámai, múzeumaink példa nélküli népszerűsége és új kiállítási stílusa, vagy az Európa-szerte folyó különösen élénk viták arról, hogy a társadalmak képtelenek történelmi emlékezet nélkül létezni”, továbbá az arra való szakadatlan biztatások, hogy valljuk be a múltunkat. Az eredmény: „Az »új« hozzáférhetetlen jövő és az új múlt között, amelyet már nem hagyunk magunk mögött (vagy nem akarunk magunk mögött hagyni), érezni kezdjük, hogy a jelen tágul és hogy az idő ritmusa lelassul.”<sup>1608</sup>

A múlt tekintetében tehát áthat bennünket a jelenvalóvá tétel vágya. „A jelenvalóvá tétel utáni vágy kapcsolatba hozható a kitágult jelen szerkezetével, ahol már nem érezzük, hogy »magunk mögött hagynánk« a múltat és ahol a jövő el van előlünk zárva. A kitágult jelen a különféle elmúlt világokat és azok (mű)tárgyait az egyidejűség terében halmozza fel.”<sup>1609</sup> De ha ez így van, akkor a múlt már nem minta vagy példa sokunk számára, de nem is kevesek tudása a történelem absztrakt törvényszerűségeiről, hanem valami olyan, ami a táguló jelen jelenvaló részévé vált, ami nem mögöttünk van, hanem *mellettünk*.

Gumbrecht ennek lehetőségét az emberi *képzelőerővel* hozza összefüggésbe, ami szerinte nem exkluzív vonásunk, hanem a mindennapi életvilág általános jellemzője. Ugyanis „az életvilág egyik meglepő jellegzetessége [...] az az általános emberi képesség, hogy olyan intellektuális és mentális műveleteket is el tudunk képzelni, amelyeket az elme nem tud végrehajtani. Másképpen fogalmazva: az is hozzá tartozik életvilágunk tartalmához, hogy az életvilág határain túli képességeket is elképzelünk – és vágyunk utánuk. Azok a tulajdonságok, amelyeket a különböző kultúrák különféle isteneikhez

<sup>1606</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 101.

<sup>1607</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 100.

<sup>1608</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 101.

<sup>1609</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 101.

rendeltek – mint a mindenhatóság, az örökkévalóság vagy a mindentudás – ilyen képzelgések tárházai.”<sup>1610</sup>

A jelenlét utáni vágy a múlt vonatkozásában nem személytelen megismerési eljárást jelent. Mert nem azt kérdezzük, hogy mit is jelentenek objektíve a múltbéli dolgok, hanem „elképzeljük, hogyan viszonyultunk volna ezekhez a tárgyakhoz intellektuálisan és testileg, ha saját történeti mindennapi világaikban akadtunk volna rájuk”. Ez az attitűd mentesít bennünket az obligát kérdéstől: mit tanulhatunk a múltból, vagy mire jó a történettudomány. Mert az a képességünk, hogy „át tudjuk adni magunkat a múlt vonzásának”, azzal jár, hogy nem foglalkozunk azzal a kérdéssel sem egyénileg, sem intézményesen: vajon „milyen előnyünk származik a múlttal való foglalatosságunkból”. Simán hagyni kell, javasolja Gumbrecht, hogy „a múlt megidézése egyszerűen csak megtörténjen, mert a gyakorlati előnyök kérdésére adott bármely válasz korlátozza azon modalitások körét, amelyek szerint elmerülhetünk a múltban – hogy egyszerűen élvezzük ezt az érintkezést”.<sup>1611</sup>

Hogy aztán ilyenkor mit ismerünk meg objektíve és tárgyilagosan, ahogyan a történettudomány művelői általában elvárják maguktól, mások pedig tőlük, az más kérdés. Gumbrecht erre nyilvánvalóan azt mondáná, hogy az „egységes és objektív történelem” mesebeszéd vagy szintiszta (filozófáló) konstrukció, ami nem azt jelenti, hogy a történelem csak narratíva, s ahány elbeszélés, annyi múlt van. Ugyanis komoly problémák keletkeznek akkor, amikor „a történész szubjektivitásához való ragaszkodása annak az eltörléséhez vezet, hogy létezik valamiféle valóság az ilyen szubjektivitás mögött – és annak a vágnak az eltörléséhez (amit éppen olyan lehetetlen betölteni, mint bármely más vágyat), hogy ezt a valóságot elérhessük”.<sup>1612</sup> Ennek a valóságnak az elérésében a jelenlétvágy nem akadály, csak éppen tudnunk kell, hogy mivel szembesülünk. Nevezetesen; nem a folyamatos és szakaszolt idővel, hanem a kitégult jelen terével, amelyben térben egymás mellé kerülnek a „világ dolgai”, mégpedig valahogyan számunkra elérhető módon.

#### 4. Az e világi transzcendencia

Közismert, hogy a felvilágosodás szellemének megfelelő jelentés-központúság kifejezetten tartózkodik a transzcendenciától. Ami abból a szempontból érthető, hogy a modern kori tudományok kialakulása előtt a mítoszok, mondák, babonák és képzelgések, leginkább azonban a különféle vallások olyan valóságot prezentáltak, amely *túl* van az emberi tapasztalaton. De hát nincs-e túl az e világi (immanens) tapasztalatokon a *képzelőerő*, hiszen nem az érzékelt tények és adatok valóságán *belül* maradva alakítja ki a fogalmait

<sup>1610</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 102.

<sup>1611</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 104.

<sup>1612</sup> Hans Ulrich Gumbrecht: *1926. Élet az idő peremén*. Ford. Kelemen Pál – Mezei Gábor. Budapest, Kijárat, 2014. 405.

és jelentéseit, hanem elgondol valamit, ami reálisan nincs, de az ember *lehetségesnek* gondolja a létezését?

A jelenlét elgondolása határozottan ilyen tevékenység, míg a jelentésség ehhez viszonyítva sokkal inkább „földhözragadt” attitűdöt takar, állítja Gumbrecht. Ez a tétel azért tűnik furcsának, mert a jelentések által kettéosztott világ (emitt az anyagi, amott a szellemi dolog) mintha sokkal szabadabb szárnyalást biztosítana a képzeletnek, mint a jelenlét anyagságához és testiségéhez ragaszkodó Gumbrecht által is képviselt magatartás. Vajon mi más a jelentések jelentéseinek végtelen szövegfolyamata, mint a képzelet szabad szárnyalása, túl minden immanencián? Csakhogy a transzcendencia nem szöveg, hanem valóság, legalábbis híve a transzcendencia fogalmaival egy tapasztalatokon túli tényleges valóságot igyekszik megnevezni. A jelenlét híve viszont *egységes* valóságban gondolkodik, ami azonban nem monolit, és ahol az is valóságos, ami nem tapasztalható, de elgondolható.

Gumbrecht nem véletlenül szembesült azzal, hogy két értő értelmezője és barátja (Wellbery és Landay) is úgy vélte, mintha „»vallásos gondolkodó« vált volna belőlem”.<sup>1613</sup> A megállapításon komolyan elgondolkodott, írja, de nem adott igazat a kollégáinak. A megjegyzés azonban alkalmat adott arra, hogy a jelenlét középponti helyét ebből a szempontból újraértelmezze. Először is, írja, hevesen visszautasította a vádat. Védekezett tehát, hiszen „hogyan nevezhetünk valakit, aki nemcsak nem érez büntudatot, még csak nem is érzi jobban magát attól, hogy nem jár templomba – válaszolta –, hogyan nevezhetünk egy ilyen szokványos hitetlent és a könyvét vallásosnak, mikor egyetlen utalást sem tesz Istenre vagy valamilyen transzcendens szférára, ahol Isten lakozna?” És még tovább: „A vágy, újra kapcsolatba lépni a világ dolgaival, vajon nem a lehető legszigorúbb értelemben immanentista?” Igen-igen, válaszolták erre a barátai, ez a vágy „oly szigorúan immanentista, hogy mintha egy cseppet misztikus volna (vagy nem is csak egy cseppet)”.<sup>1614</sup>

Első reakciói naiv és erőtlen ellenérvek voltak, ismeri be Gumbrecht, s ettől a tényről „megzavarodva először tettem fel magamnak komolyan a kérdést, nem lehetséges-e, hogy tudtomon és akaratomon kívül tényleg »vallásos gondolkodóvá« lettem”. Hiszen valóban „közelebb akartam kerülni a világ dolgaihoz és intenzívebb kapcsolatra vágytam annál, amit mindennapi világaink lehetővé tesznek – és ebben a szó szerinti értelemben a vágyam biztosan »transzcendentális«”.<sup>1615</sup> Csakhogy ez nem vallásosság, bár kétségtelenül rokonságban van vele. Én ezt *e világi transzcendenciának* nevezném, ami egyáltalán nem vallásos hitet fejez ki. A társadalmi, a humán valóság olyan megismerési vágyára utal, amely az értelmezést nem köti szorosan ahhoz a tudáshoz, ami közvetlenül levezethető az érzéki adatokból, persze szigorú és egyben szellemtelen módszerhez kötve a megismerést. A *lehetőségeken* való gondolkodás ugyanis mindig transzcendens természetű, de nem vallásosság.

<sup>1613</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 119.

<sup>1614</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 120.

<sup>1615</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 120.

Folytatva a biográfiával vegyített értelmezést, Gumbrecht arról ír, hogy a vita kapcsán „újra felfedeztem a teológia varázsát, amely vonzalom az első egyetemi éveimre megy vissza”. Emlékezteti magát az akkori gondolataira és érzéseire. Mint írja, „azok az értelmiségiek, akik a teológiát – a felvilágosodás hagyományának nevében – megpróbálták kizárni a tudomány világából”, valahogyan „mindig is szűklátókörűnek és fellengzősnek” tűntek számomra. Vajon ezek túlbuzgó iparkodása nem silányította-e el „a nagy szellemi örökséget a középosztály izzadtságzagú ideológiájává”?<sup>1616</sup>

Ezek után megpróbálja elválasztani egymástól a vallásos és nem vallásos (bár transzcendens jellegű) gondolkodást. Ami őt illeti, írja Gumbrecht, nem tartja magát sem vallásosnak, sem teológiai gondolkodónak, de tapasztalja és vallja, hogy „az emberi kontroll és ésszerűség behatárolt”.<sup>1617</sup> Ennek következtében az is világos előtte, hogy van „valami”, ami túl van az emberek közvetlen tapasztalatán. Az olyanféle episztemológia persze, amely „csak a tények s adatok” valóságában *hisz*, ezeket ragozza és bonyolítja, keveset tud kezdeni ezzel az attitűddel. Ő azonban, állapítja meg magáról, nem ilyen. Ezért aztán ilyen értelemben helyénvaló részéről „a vallásos gondolkodáshoz való szellemi közelség érzése” is. Végül is az a kérdés, hogy „vajon lehetséges és érvényes-e elgondolnunk valamit, ami túl van azokon a létezőkön [...] és dolgokon, amelyek a mindennapi világainkat alkotják – *anélkül, hogy átlépnénk a teológiába*”.<sup>1618</sup>

Ettől a mély episztemológiai és ontológiai problémától elválasztva Gumbrecht az *1926* című könyvében utal azokra a szerzőkre,<sup>1619</sup> akik teológiai modorban, transzcendens frazeológiát használva tárgyalják a mindennapi élet, a politikai valóság és a tudomány problémáit, és akiről már Nietzsche is elítélően értekezett, mondván, ilyen módon még a tudományt is képesek vagyunk valláspótlékként használni. Hogy így teszünk-e, vagy sem, ez habitus és hagyomány kérdése, hiszen valóságunk önmagában nem áll ellent az ilyen törekvéseknek: „az immanencia szférájának képessége arra, hogy transzcendentális fogalmakat és motívumokat vegyen fel, látszólag korlátlan.”<sup>1620</sup>

A jelenlét kultúrájában kifejezetten az a törekvésünk, hogy intenzíven „lenni akarunk, »itt« lenni, a távolság effektusaitól mentesen”. Kérdés azonban, hogy egyáltalán hogyan lehet eljutni ehhez az intenzív ittléthez. „És amint azon kezdek töprengeni – írja Gumbrecht –, hogy »hogyan lehet eljutni oda«, a jelenlét intenzív csendjéhez, a *megváltás* szó jut eszembe.”<sup>1621</sup> Márpedig a megváltás igencsak transzcendens, sőt vallási kifejezés. Gumbrecht azonban nem egy transzcendens személy közbenjárását kérve és az ő aktív cselekedete által képzeli el a megváltást, hanem *önmegváltásként*, vagyis az ember immanens cselekedeteként. És nem is egy elveszett ártatlan ősi állapothoz való visszatérésként, hanem *önmegváltoztatásként*. Vagyis nem társadalmi, hanem személyes dologról van szó.

<sup>1616</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 120.

<sup>1617</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 121.

<sup>1618</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 122.

<sup>1619</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 286–295.

<sup>1620</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 290.

<sup>1621</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 113.

„A megváltást én úgy képzelem el, mint az extázis paradoxonján keresztül elérhető állapotot, vagyis amikor egy adott távolságot magába foglaló szituációt mint kiinduló viszonyt a szélsőséges önkívületig [...] fokozunk, abban a reményben, hogy eljutunk az egyesülésig – vagy, pontosabban, a világban való jelenlétig –, amely elsősre álomszerűen elérhetetlennek tűnt.” És hogy hogyan lehet ide eljutni? Talán úgy, töpreng el Gumbrecht a lehetőségen, hogy bizonyos napokon „kiválasztjuk az öröm vagy a szomorúság erős személyes érzéseit – és azokra összpontosítunk, testünkkel és elménkkel; hagyjuk, hogy addig fokozzák a köztünk (a szubjektum) és a világ (az objektum) közötti távolságot, ahol a távolság hirtelen a világban-benne-lét – közvetlen – állapotába fordul át”.<sup>1622</sup>

A megváltás pedig megszabadulás, *mentesülés valamitől*, ami teherként nehezedik ránk. Látjuk, Gumbrecht nem a személyes büntől vagy büntudattól akar megszabadítani bennünket, embereket, kérdés, hogy akkor vajon mitől. Elsősorban, írja, „a mozgás és változás folyamatos kényszerétől”. Másodsorban, és ezzel összefüggésben, attól az önként vállalt kényszertől, „amely arra készlet, hogy folyton túllépünk magunkon és átalakuljunk”. Ezek együtt azonban nemcsak a jobba válás lehetőségét hordozzák, hanem az általános önelégedetlenség és egyben a tartós örömtelenség forrásai. Nem így nevezzük persze, hanem inkább *önkiteljesedő tökéletesedésnek*, ami azonban mára leginkább egy kártékony e világi transzcendenciába fordult át, véli Gumbrecht. Például manapság szinte mindenki kényszeresen és komikusan fiatalságot mímél, ami már-már a „sose halunk meg” orbitális hazugságába torkollik. Vagy például „ma a munka több szabadidőt hagy, mint bármely korábbi generációnak, mégsem áll soha senkinek elég idő a rendelkezésére”.<sup>1623</sup> Ezért aztán rohanunk és kapkodunk, szinte soha semmit nem viszünk végig, minden pohárba beleiszunk, ahelyett, hogy azt a néhányat kiinnánk, amiben finom ital van. Sikertelen emberek tömege él körülöttünk, miközben semmire nem vágyunk jobban, mint a sikerre.

„Nem kétséges, hogy az ilyen általános mobilizáció foglyaiként vágyjuk és becsüljük annyira a »világ dolgaira« való összpontosítás rövid pillanatait és az intenzív csendet, amely ezekkel együtt jár.” Csakhogy „az ilyen összpontosítástól és csendtől olyannyira eltávolodtunk, hogy azt kockáztatjuk: többé már nem is hiányzik, amit elveszítettünk”. Úgy tűnik, hogy a kortárs kommunikációs technikák kifejezetten ez ellen hatnak, hiszen mindent „elénk tesznek”, és így minden a miénk lehet. „Saját szemünkkel látjuk, valós időben, hogy egy folyó kiárad a medréről egy másik kontinensen, hogy egy atléta tízezer kilométer távolságban hogyan fut gyorsabban, mint bármely emberi lény valaha öelötte, és fő műsoridőben háborúkat szoktunk nézni élőben, anélkül, hogy testünk veszélyben lenne.” Olyan ez, írja, mint egy „karteziánus álom”, hiszen radikálisan kettévál a tudat és a lét, élmény és esemény, szellemi és anyagi valóság.<sup>1624</sup> Mert

<sup>1622</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 113.

<sup>1623</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 114.

<sup>1624</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 114.

„a képernyőn hömpölygő képek olyan korláttá válhatnak, amely mindörökkre elválaszt bennünket a világ dolgaitól”<sup>1625</sup>

Gumbrecht azonban reménykedik: „minél közelebb kerülünk a mindenütt jelenvalóság álmának beteljesüléséhez és minél egyértelműbbnek tűnik testünk és a térdimenzió ebből eredő elvesztése az emberi létezésben, annál nagyobb az esély arra, hogy újra lángra kap a vágy, amely a világ dolgai felé vonz bennünket és belemerít a dolgok terébe.” Ezért is igyekszik tárgyilagosan szemlélni a modern kommunikációs technikákat. Azt írja: „sem elítélni nem akarom médiakörnyezetünket, sem misztikus aurával övezni. Elidegenített bennünket a világ dolgaitól és azok jelenlététől – ugyanakkor képes arra is, hogy a világ dolgainak némelyikét újra közel hozza. És ha újra az derül ki, hogy egyútt vacsorázn (vagy ha már itt tartunk, szeretkezni) *nem csak kommunikáció*, nem csak »információcsere«, akkor tényleg fontos és üdvös lehet – és nem csak romantikus értelmiségieknek –, hogy legyen fogalmunk arról és *legyenek fogalmaink arra, ami visszavonhatatlanul nem-fogalmi az életünkben.*”<sup>1626</sup> És ez maga az e világi transzcendencia.

„Néha azon tűnődöm – írja Gumbrecht –, vajon az uralkodó episztemológiai elméletek, a mindennapok episztemológiája és a tudományos elméletek, nem a speciális effektusokéhoz hasonló logika által befolyásolnak-e bennünket. Afelől tekintve, ahová a nyugati gondolkodás vezetett bennünket, azon filozófiáknak és ideológiáknak az elmúlt évszázadokban megfigyelhető pusztító politikai kihatása felől nézve, amelyek ontológiai előfeltevésekre és korlátlan igazságigényre épültek, talán tényleg nincs a *konstruktivista* vagy a *pragmatista* címkék alá besorolt világnézeteknek alternatívája – gyakorlati okokból. De hogy olyan világokban (és itt a többes szám a lényeg) lakozunk, amelyeket fogalmak, diskurzusok és narratívák változó készlete »konstruál« és formál, az nyilvánvalóan vágyat ébreszt azon dolgok iránt, amelyeket ezek a fogalmak, diskurzusok és narratívák – legalábbis konstruktivista vagy pragmatista nézőpontból – már színleg sem érintenek.”<sup>1627</sup>

„Én természetesen – írja Gumbrecht – nem a tiszta szubsztancia sötét világáról álmodozom, én csupán egy elveszni tűnő nagyon is emberi (sőt társadalmi) valóság léte és megismerése mellett érvelek.”<sup>1628</sup>

### 5. Az átélés ereje

Tudható, hogy a karteziánus igaz ismeret és érvényes valóság a külvilág „szubjektivitástól mentes” pontos képe az emberi agyban s ennek fogalmi kifejezése, ami összecseng a „mindennapok episztemológiájával”. Az emberek gyakorlati igénye sem más, mint a körülöttük lévő dolgok torzításmentes ismerete és pontos megnevezése a *használható* tudás és eredményes cselekvés elérése érdekében. Hogy aztán a természet egészét, rejtett

<sup>1625</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 115.

<sup>1626</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 115.

<sup>1627</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 116.

<sup>1628</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 117.



törvényeit vagy pusztán az ehető vagy éghető dolgokat akarjuk ismerni és használni céljaink érdekében, az már attitűd tekintetében nem minőségi, hanem fokozati kérdés. Így lesz a „kartezianus álom” alig kikezdzhető, mindkét végéről megerősített valóság szemlélet, amit ismert elméletek és filozófiák támogatnak, újabban pedig a modern kommunikációs technikák eredményei erősítenek meg.

Gumbrecht ezt az erős és nyomasztó álmod próbálja kikezdeni és egyben kiegészíteni egy *emberközpontú* felszabadító/megváltó álommal. A megismerés tekintetében azt állítja, hogy az igaz tudásnak csak egyik variációja az, ha a körülöttünk lévő dolgokat meghagyjuk tiszta tárgyi dologiságukban, és létrehozuk ezeknek ugyancsak tiszta fogalmi-logikai valóságát. Az így kettéosztott valóság ugyanis már csak külsődlegesen vonatkozhat egymásra, hiszen én, a szubjektum döntöm el, hogy mi micsoda, mit minek hívunk, igaz persze, hogy ebben a „mi micsoda”-játékban konszenzusok alakulnak ki. Nyilvánvalóan ez egy „objektivált szubjektivizmus”, amelyben éppen az ember vesz el; úgy viselkedünk, mintha nem is lennénk, s ha mégis, akkor is legfeljebb vagy megismerünk/beszélünk, vagy cselekszünk/teszünk valamit. Félemberek vagyunk tehát, pontosabban két részből álló félemberek, akik mesterségesen próbálják egyesíteni saját „feleiket”.

Gumbrecht javaslata az, hogy a megismerésünkbe kapcsoljuk be az élményt, mondhatni, a személyiség egészét, hogy ne pusztán *tudjuk*, hogy mi lehet igaz, hanem *éljük is át* az igazságot; érzéssel és szenvedéllyel törekedjünk ismereteket szerezni. Mindez az esztétikai tapasztalathoz közelíti a valóság általános megismerését (vagy talán birtoklását?), bár nem olvasztja fel benne. Azt azonban Gumbrechtrel együtt jó okkal állíthatjuk, hogy „a tudományos tevékenységek némelyike [...] közel [...] állhat a jelen művészi gyakorlatához”.<sup>1629</sup> Fogalmilag kifejezve ez az *epifánia* jelensége, amely felbukkanást, váratlan megjelenést jelent.

Gumbrecht a kifejezéssel arra utal, hogy a jelenléthatásokat nem tudjuk akaratlagosan előidézni és tartóztatni (legfeljebb kiiktatni), hogy létük nemcsak váratlan, hanem múlt-köny is. Ezért aztán az a benyomásunk, hogy a jelenlét dolgai a *semmiből jönnek*. Ez elég különös gondolat és érzés, hiszen állítólag nincs olyan, hogy általános semmi, a semmi csak valaminek a hiánya lehet. Gumbrecht azonban utal olyan kultúrára, ahol a mester arra oktatja a tanítványait, hogy próbálják elképzelni a teljes semmit. Például „a zen olyan dimenzióként érti a *semmi*, ahol a dolgokat nem alakítják formák és fogalmak, éppen ezért olyan szféra, amely megvonja magát az ember tapasztalati megragadásától. A zen mesterek arra biztatják tanítványaikat, hogy álljanak ellen a kísértésnek, hogy elgondolják az alakatlan átmenetét a *semmiből* abba, amit egy bizonyos nyugati hagyomány »mindennapi világnak« nevezne, vagyis a fogalmak és formák strukturálta világba.”<sup>1630</sup>

De hát hogyan lehet megismerni a semmit? – kérdezhetjük. Természetesen nem ezt ismerjük meg, hanem *valaminek* a megszületését, amely, mert előtte nem volt, „úgy tűnik, mintha a *semmiből* jönne. Mert előtte nem volt jelen ilyen szubsztancia és ilyen

<sup>1629</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 82.

<sup>1630</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 123.

forma.”<sup>1631</sup> De ha ezt a „valamit” nem konfrontáljuk önmaga semmis voltával, hanem azonnal elkezdjük összehasonlítani azzal, amivel egyáltalán össze lehet, és fogalmakat keresünk a minél pontosabb definiálására, mint tesszük ezt a jelentéskultúrában, akkor megfosztjuk magunkat a „születés csodájától”, legyen ez a született valami élőlény vagy tárgyi dolog. Az előzmény még nem születés, különösképpen nem szükségszerű okozati összefüggés. Itt a váratlanság a *véletlenek összjátékát* jelzi, és ha ezt a „csodát” képtelenek vagyunk átélni (és *utólag* persze szavakba foglalni vagy más eszközökkel kifejezni), igencsak egyoldalú és szegényes marad a tudásunk saját valóságunkról.

Az epifánia azonban megjelenés is. Márpedig „annak, ami a semmiből látszik előtűnni, anyagi szubsztanciája és formája van, az epifániának elkerülhetetlenül térbeli dimenziót követel (vagy legalább annak benyomását)”.<sup>1632</sup> Ez már a megismerés szempontjából egyszerűbb eset, hiszen itt eleve valamiről van szó, ami térben van, és előttünk van. Csakhogy itt meg az átélés és az élmény válik problémássá, szemben a semmiből jövés tényével. Mert számtalan dolog van előttünk, amelyek abszolút evidensnek tűnnek a számunkra, ráadásul nincs is lehetőségünk, de szükségünk sem arra, hogy minden előttünk lévő dolog létét és milyenségét egyforma intenzitással éljük át. „A nyugati kultúrában – írja Gumbrecht – Calderón drámája különös érzékkel nyúl ehhez a térbeli dimenzióhoz [...], scenográfiai utasításai bővelkednek az anyagi formák »megjelenésére«, »felemelkedésére« vagy »eltűnésére«, az emberi testek közönséghez való »közeledésére« vagy »távolodására« vonatkozó instrukciókban.”<sup>1633</sup>

Hozzátennem, mint egyébként az életben is zajlik. Szinte mindenkinek vannak kedvenc helyei és emberei, szeretett használati tárgyai és haszontalan csecsebecsei, továbbá minden új helyzetben lesznek kitüntetett reagálási pontjaink és embereink, amikre és akikre figyelünk, amik s akik megragadják a képzeletünket, alakítják a tetteinket, végső soron pedig az életünket. A generalizáló társadalomtudományok megoldatlan dilemmája, hogy vajon az általános leírásaik érvényesek-e az egyes emberre. Mert válaszaik nemlegesek, esetleg erőltetett igenek, a társadalom *egészéről* vagy annak egy részéről próbálnak csak beszélni, ember nélkül persze (esetleg, mint Gumbrecht is írja, az elvont szubjektumokról), ami így elég furcsa tudományos képződmény lesz.

Ezzel kapcsolatban legyen szabad két személyes élményemről szót ejteni. Pár évvel ezelőtt eljutottam a reimsi katedrálisba. Láttam én már sok templomot, közöttük gótikus építményeket is, és most is valami hasonló élményre készültem. Amint azonban beléptem a templomba, meglepő dolog történt velem. A lábaim elzsibbadtak, a torkom berekedt, a szememből pedig elkezdtek folyni a könnyek anélkül, hogy sírtam volna. Semmi gondolat vagy gondolkodás, csak megrendülés és áhítat. Utólag már tudom, hogy ennél pontosabban még nem tapasztaltam meg (és nem éltem át) a gyarló ember vágyakozását az isteni rend és harmónia iránt, mint ennek a katedrálisnak kövekből és színes üvegekből formált univerzumában. Annál kevésbé, mert én a barokk templomok

<sup>1631</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 94.

<sup>1632</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 94.

<sup>1633</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 95.

aranyozott pompájához szoktam, amelyekben a diadalmas egyház önmagát ünnepli, ahol csak úgy mellékesen isten is jelen van. A másik élményem egy horgászbót elvesztése. A kis folyócska partján lévő vidéki házunkat úgy 2010 körül valaki kirabolta, s egyebek mellett elvitte a teljes horgászfelszerelésemet. Semmit nem sajnáltam, csak a rövid kis pergetőbotot. 1968-ban a Felső-Tiszán ezzel fogtam ki életem első halát a tivadar–nagyari híd mellett, s azóta is velem volt, sok-sok csuka és domolykó bánatára. Horgászokdásom kezdeti időszakából már minden eszközt megevett a múltó idő, csak a kis csukázót nem: szeretett engem, én pedig őt. Nem egy horgászbót volt a sok közül; nekem ő volt *a bot*, amely mindent látott és hallott, ha a tavak és a folyók partján múltattuk az időt. Különös, s már-már hihetetlen, de azóta valahogy nincs kedvem horgászni. Kérdezném ezért, efféle különlegesen formált, egyedileg fontossá lett dolgok léte és tudása miért ér kevesebbet annál, mint ha számba vennénk a gótikus katedrálisok és a horgászbótok általános jellemzőit?

És végül az epifánia nemcsak a semmiből jön és formát ölt, hanem *esemény* is, írja Gumbrecht. „Először is [...] sohasem tudhatjuk, hogy mikor áll elő egy epifánia, ha jelentkezik egyáltalán. Másodszorra ha megtörténik, nem tudhatjuk, milyen formát ölt és milyen intenzív lesz: nincs két villám, ami ugyanolyan formájú és nincs két zenekari előadás, amely ugyanazt a partitúrát ugyanakkora hangterjedelemben és hangerővel adná elő. Végül (és mindenekelőtt) az epifánia esemény [...] mert felszámolja magát, amint felbukkan.”<sup>1634</sup> Nem időtlen struktúra tehát, amely távol áll az embertől, hanem jön és megy, megtörténik tehát, és olyasmi történik meg, ami *nyomot hagy* az életünkben.

Az epifánia eseményszerűségét a csapatsportok *szép játéka* szemlélteti leginkább, véli Gumbrecht.

„A szép (össz)játék az amerikai futballban és a baseballban, a futballban és a hokiban, amelynek csodálatában minden szakértő szurkoló egyetért, függetlenül attól, hogy a csapat, amelynek drukkol, nyer vagy veszít, egy összetett és testet öltött forma epifániája. A szép játék mint epifánia mindig esemény: mivel sohasem mondható meg előre, felbukkan-e, és ha igen, mikor; ha jelentkezik, nem tudjuk, hogyan fog kinézni, (még ha visszatekintve felfedezünk is hasonlóságokat más szép játékokkal, amelyeket korábban láttunk); és felszámolja magát, szó szerint, amint megjelenik. Soha egyetlen fénykép sem rögzített egyetlen szép játékot sem.”<sup>1635</sup>

Ehhez én az *egyszeriséget* tenném még hozzá, amely itt is és más átélésnél meghatározó mozzanat. A világ dolgai ugyanis mindig konkrét egyszerűségükben jelentkeznek be a számunkra (a vonzó gondolatok is egyébként), így is fogjuk fel és vesszük birtokba őket, és külön intellektuális és fogalmi-logikai küzdelem persze később ezek általánosítása. Alig érthető, hogy a tudományos gondolkodás kevés kivételtől eltekintve miért sajnálja le ezt az élethelyzetet. Gumbrecht elévülhetetlen érdeme, hogy kísérletet tesz ebből a retardált helyzetből való kulturális kilábolásra.

<sup>1634</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 95.

<sup>1635</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 95–96.

## XXII. fejezet

### Hans Ulrich Gumbrecht: Az újragondolt valóság

#### *1. Az erőszak természete*

Gumbrecht nemcsak új tudományos attitűdöt proponál és új elméleti meglátásokat dolgoz ki a humán tudomány hanyatlásának megállítására, hanem ő maga is odafordul az élet összetett valósága és egyedi megnyilvánulásai felé, és konkrét társadalmi jelenségek sokaságáról tesz közzé elemzéseket. Egy beszélgetés során a riporter mondja: az ön „érdeklődése kiterjed a hagyományos irodalomtudománytól vagy esztétikától távol eső területekre is. Értekezett már szexről, kreativitásról, graffitiról, sportról”.<sup>1636</sup> Egy laudációban pedig arról esik szó, hogy nemcsak az életművének terjedelme, hanem az általa feldolgozott s elemzett területek sokasága is igen figyelemreméltó.<sup>1637</sup> Ez azonban Gumbrecht munkáinak csak a mennyiségi vagy terjedelmi oldala, nem pedig tartalmi jellegzetessége, amely persze önmagában is mutatja pozíciójának érvényességét és egyben termékenységét.

Elemzéseiben ugyanis megvalósítja mindazt, amit személyes (tudósi) attitűdként kívánatosnak tart és egyben elméletileg is kidolgozott. Mint írja: „Azt feltételezem, hogy bármely kultúra elemezhető olyan összetett alakzatként, ahol az önreferencia szintjei a jelentéskultúra és a jelenlétkultúra összetevőit állítják egymás mellé (mint ahogyan bármely kulturális tárgyban egyaránt felfedezhetünk jelentéshatásokat és jelenléthatásokat)”.<sup>1638</sup> Vagyis „prezentifikációiban”, ahogy ő nevezi ezeket az elemzéseket, igyekszik megvalósítani a jelenlét olyan átélő megtapasztalását, amelyben megszűnik az objektum-szubjektum hasadás, amelynek az értelme azonban csak azután tárul fel előttünk, hogy megtapasztaltuk és átéltük az adott dolgot.

Elemzéseit pontosan ez az együtteség hatja át. Ezek többnyire könnyed esszék, amelyekbe azonban, ahogy ő maga mondja, mindig sok munkát és fáradságot fektet azért, „hogy tényleg pontosan azok a kifejezésformák, azok a tevékenységek és azok a fordulatok kerüljenek a szemünk elé, amelyek által valami, például egy futballjátékos mesteri, elegáns és koncentrált mozgása jelenlévővé válik”. Egy-egy ilyen írásból a laudáló kolléga szerint vélhetően „többet tanulunk, mint a szociológiai tankönyvekből, mert éppen hogy nem pusztá visszaadás ez, hanem közel végtelen mennyiségű semmitmondó jelenség közül válogatja ki azokat, amelyekben jellemző, sajátos módon nyilvánul meg, mi mozgatja a szereplőket”.<sup>1639</sup> Társadalomtudományi kategóriával szólva ezek empirikus

<sup>1636</sup> Gumbrecht (2011): i. m.

<sup>1637</sup> Schmitt (2013): i. m.

<sup>1638</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 70.

<sup>1639</sup> Schmitt (2013): i. m. 88.

elemzések, még ha radikálisan mások is, mint a „szigorú módszertani alkalmazás” kalodáiba szorított munkák. Közülük négyet mutatunk be ebben a fejezetben, mintegy illusztrálendő az előbbieket, elsőként az erőszakról írtakat. Kulcskategóriáink lesznek: hatalom, erőszak, elfoglalás, félelem, gyilkosság.

Az erőszak problémáját Gumbrecht több oldalról is igyekszik megvilágítani. Először is az erőszak társadalmi jelenlétének sokkal nagyobb jelentőséget tulajdonít, mint ez megszokott, s éppen ezért tágabban is értelmezi, másodszor igyekszik differenciáltan felfogni a szelíd erőszaktól kezdve a gyilkosságig. Mivel a jelenlétkultúrában az emberek közötti viszony térben jön létre, írja, hiszen testekről van szó, és nem pusztán gondolatokról, „ez a viszony bármikor erőszakba torkollhat (és ténylegesen torkollik is), vagyis a teret elfoglalják és lezárják – más testekkel szemben”. Ez a tény a jelenlétkultúra egyik meghatározó mozzanata. Ezzel szemben „a jelentéskultúra [...] jellemző (és talán akár kötelező) módon végtelenszer elhalasztja a tényleges erőszak pillanatát és ezáltal az erőszakot hatalommá alakítja [...]. Minél inkább megfelel egy kultúra önképe a jelentéskultúra tipológiájának, annál inkább igyekszik elrejtteni vagy akár elnyomni az erőszakot, mint a hatalom végső lehetőségét.”<sup>1640</sup>

Az erőszak és a hatalom tehát összefügg egymással. „A *hatalmat* úgy lehet meghatározni, mint lehetőséget arra, hogy tereket testekkel foglaljunk el vagy zárjunk le, míg az *erőszak* a hatalom megvalósítása, vagyis a hatalom mint végrehajtás vagy esemény.”<sup>1641</sup> De nemcsak testeket lehet kiszorítani hatalom révén és erőszakos eszközökkel, hanem *gondolatokat* is. A tudomány és a szellemi élet azonban a testi erőszak erős kényszereivel szemben „szelíd erőszakra épül”,<sup>1642</sup> ami persze változatlanul erőszak, bár nem véres küzdelem, és ritkán végződik halállal. Ezért sem keverendő össze a hatalmi viszony „azokkal a viszonyokkal, amelyeket a tudás elosztása határoz meg. De az irányok, amelyek mentén a tudás eloszlik, csak addig esnek egybe a hatalmi viszonyok erővonaláival, amíg a tudáselosztás útjainak stabilitását – még egy jelentéskultúrában is – a fizikai erőszak lehetősége és fenyegetése biztosítja.”<sup>1643</sup>

A hatalom és az erőszak egyben fenyegetés, ami *félelmet* vált ki az emberekből. Az „agresszió, rombolás és gyilkosság” nemcsak megvalósított tényként, hanem reális lehetőségként is hatékony. Egy másik test és egy másféle gondolat legyűrése, elnyomása, kiszorítása, esetleg megsemmisítése olyan eszköz, amellyel sűrűn élnek a hatalom képviselői, és gyakran már akkor eléri a céljukat, nevezetesen az engedelmisséget, ha tudatosítják az érintettekben, hogy viszonylag szabadon és büntetlenül élhetnek ezekkel az eszközökkel. Az erőszak lehetősége „a megerőszakoltatás rémálmát idézheti elő”,<sup>1644</sup> ami egyáltalán nem csak a szexuális aktusra értendő. Egyik legerősebb emberi vágyunk, így Gumbrecht, hogy legyőzzük a félelmünket, és elkerüljük az erőszaktevést; mind fizikai, mind szellemi, mind morális értelemben. Ennek érdekében szervezeteket hozunk

<sup>1640</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 73.

<sup>1641</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 96.

<sup>1642</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 51.

<sup>1643</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 73.

<sup>1644</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 76.

létre, és lelki diszpozíciókat alakítunk ki. Kitérünk, elmenekülünk, visszavágunk, vagy éppen szublimálunk és spiritualizálunk. A hatalom és az erőszak jelenléte nem periferikus jelenség a társadalomban.

Ám azt is látnunk kell, hogy az erőszak nem egyszerűen valamiféle állati ösztön feltörése, az ember ördögi természetének diadala, még akkor sem, ha szublimált legyőzésének egyik gyakori eszköze a dolog efféle fekete-fehér ábrázolása. Ezzel szemben az erőszak Gumbrecht szerint *az emberi kultúra velejárója*, s ezért korántsem annyira félelmetes, mint a romboló-gyilkoló apokaliptikus víziókban ábrázolják, jóllehet eljuthat ilyen végletekig. Mint írja, ha a jelenlét azzal jár, márpedig azzal jár, hogy időnként idegen anyagok és személyek bukkannak fel a *semmiből*, akkor nincs élet, de még csak élmény sem „az erőszak egy momentuma/pillanata nélkül”, vagyis „az anyag teret elfoglaló eseménye nélkül”.<sup>1645</sup>

A jobban értés érdekében, javasolja Gumbrecht, próbáljuk elválasztani, még ha nehéz is, az erőszak tényét és élményét az erkölcsi normáktól. Természetesen elítéljük a gyilkosságokat, a kínzásokat, a háborúkat, a genocídiumokat, az esztelen rombolásokat, az erőszak megannyi formáját, különösképpen mindennek kéjjel történő, élvezetes végrehajtását. De itt nem erről van szó. Vegyük ugyanis észre, hogy például „az amerikai futball, a bokszt vagy a bikaviadal rítusa” és más emberi küzdelem is tartalmazza az erőszak valamilyen módját. Ahogy az embernek meg kell küzdenie a semmiből feltűnő dolgokkal, ugyanúgy küzdeni kell más emberekkel akár a munkájában, a karrierjében, akár a nyilvános versengés során. Szeretjük ezt nem erőszakos tevékenységnek beállítani, de a felnőtt embernek illik tudnia, hogy az életünk nem „lányregény”. Ráadásul még az is lehetséges, hogy rabjává válunk egy szép arcnak, egy gyönyörű versnek, egy tájnak, egy életcélnak, s ezt tudva könnyebben megértjük, hogy „miért bizonyulnak egyes jelenségek és események ellenállhatatlanul lenyűgözőnek számunkra”.<sup>1646</sup> Mondhatni, megerősokolnak bennünket.

A fentiekből következően Gumbrecht nem ítéli el például a sport részeként gyakorolt erőszakot, úgy általában. „Véleményem szerint – írja – a néző elragadtatása [...] számos sportban eltűnne az erőszak megmutatkozásának megszűntével együtt.”<sup>1647</sup> Ilyen sport például „a rögbi, az amerikai foci, a jégkorong és az ökölvívás”,<sup>1648</sup> amelyekben az erőszak nyíltan jelen van, és konstitutív szerepet játszik. „Jól tudom – írja –, hogy ez a tény sokakat irritál, de ha ezekből a versengésekből kiiktatnánk a *szabályozott* erőszakot, a játék elvesztené lényegét és varázsát.” De ha már valaki ilyen szigorú, akkor legalább tegye fel a kérdést: „miért és milyen értékek nevében kellene elítélnünk a sport részeként gyakorolt erőszakot.”<sup>1649</sup> A leggyakoribb két érv itt az, hogy felszabadítja az emberben (mind a játékosban, mind a nézőben) szunnyadó erőszakos hajlamot, illetve az, hogy táplálja

<sup>1645</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 96.

<sup>1646</sup> Gumbrecht (2010): i. m. 96.

<sup>1647</sup> Hans Ulrich Gumbrecht: *Mi a baj az erőszakkal? – A rögbi és az amerikai futball szépségéről*. Ford. Balajthy Ágnes. *Prae*, (2013e), 2. 44.

<sup>1648</sup> Gumbrecht (2013e): i. m. 45.

<sup>1649</sup> Gumbrecht (2013e): i. m. 47.



a bűnözői viselkedést, s főleg a fiatalokra rossz hatással van. Ezek azonban nem igazolt összefüggések, sokkal inkább a középosztály félelmének a kifejeződései. A nézők egy részének agresszív viselkedése sem a sportból következik: ezek a randalírozó csoportok csak ürügyként használják az eseményt, élőköndnek rajta.

Először is, javasolja Gumbrecht, tegyük fel a következő kérdést: „Miért gyakoroltak a csapatsportok ellenállhatatlan vonzerőt emberek milliárdjaira az elmúlt másfél évszázadban?” Azok a magyarázatok szerinte nem meggyőzőek, amelyek „a győztes csapattal való azonosulás vágyát jelölik meg a nézők központi jelentőségű motivációjaként”, hiszen ebben a lehetőségben általában csak a nézők fele részesül, sőt vannak lelkes rajongói a tartósan vereségeket szenvedő csapatoknak is. „Én ezzel szemben azt állítom, hogy a csapatsportok központi jelentőségű, ám többnyire nem tudatosuló vonzereje abban a vágyban és reménykedésben rejlik, amely a »szép játékra« mint a tapasztalat tárgyára irányul (és ezt a reményt általában korábbi szép játékok emléke táplálja).”<sup>1650</sup>

*De mi a szép játék*, legyen szó bármely csapatsportról? Gumbrecht válasza szorosan következik abból, amit ő a jelenlét kultúrájának nevez. A szép játék „egy olyan forma felbukkanása, amely egynél több test révén jön létre és materializálódik, és egyúttal időbeli, hiszen ahogy előlép, azonnal eltűnésnek indul. Továbbá, a szép játékok esemény-státusszal bírnak, azaz felbukkanásuk sohasem megjósolható vagy garantálható teljes bizonyossággal. Azért válhatnak eseményekké, mert formájuk (negatív entrópiaként) a másik csapat erőfeszítéseinek (az entrópiának) ellenében megvalósítandó, amelyek a felbukkanó »szép játék« megakadályozására, elnyomására, megfojtására, sőt lerombolására irányulnak.”<sup>1651</sup>

Mindennek legekleatásabb példája szerinte a rögbi és az amerikai futball. „A rögbiben és az amerikai futballban a »szép játéért« vívott harc mindkét térfélen két, elválaszthatatlanul egybefonódó dimenzióban zajlik: számos, gyakran igen bonyolult sztenderd [set plays] keretében – és itt válik az amerikai futball mind az edzők és a koordinátorok, mind a játékosok számára a sakkhoz hasonlónak (nem csak metaforikusan). A másik dimenzió a szankcionálatlan erőszaké – szemben a kosárlabdában vagy a labdarúgásban is létező, ám szabálytalan (ezért rejtett, s így mindig csúnya) erőszakkal.”<sup>1652</sup>

Olyan erőszak ez mindkét játékban, amelynek során a játékosok az ellenfél elleni küzdelemben a másik testét megütve és kiszorítva tereket foglalnak el vagy zárnak le, így szerevén pozíciót maguknak. Ez maga az erőszak a játékban, s kérdés, „mi lehet ebben rossz addig, amíg a játékosok úgy nyerik el az erőszakra való jogot (a játék és az érdekeltség feltételeinek megfelelően), hogy elismerik az ellenfél játékosainak ugyanezen jogát”. Sőt ez az egyetlen feltétel, amelynek betartása esetén az erőszak legitim, sőt legális lehet, hiszen például „a legtöbb jelenkori államban a hadsereget és a rendőrséget

<sup>1650</sup> Gumbrecht (2013e): i. m. 47.

<sup>1651</sup> Gumbrecht (2013e): i. m. 47.

<sup>1652</sup> Gumbrecht (2013e): i. m. 47.

a társadalom mint szuverén nevében” ezen elv jegyében ruházzák fel „az erőszak kizárólagos gyakorlásának jogával”.<sup>1653</sup>

## 2. Halálos játékok

Gumbrecht több olyan eseményről is írt elemzést, amelynek résztvevői „kihívják maguk ellen a sorsot”, azaz játszanak a halállal. Olyan nyilvános tevékenységet prezentálnak, legyen az egyéni akció, mint a hegymászás és az éhezés, vagy versengés, mint a bikaviadal, a bokszt vagy a hosszú távú kerékpározás, futás és úszás, amelyek mindegyike magában rejtje a résztvevő halálát, s ezt a nézők is tudják, sőt még várják is ennek megtörténtét. Ezek az akciók távol vannak az erőszaktól mint társadalmi ténytől; itt a résztvevő *saját testén* követ el erőszakot, magát juttatja el olykor a végkimerülésig, sőt azon túl is. Játsszik a halállal, ami aztán esetenként le is győzi őt. Ha van ellenfél ezekben a küzdelmekben, akkor az nem a másik ember, hanem a vég megkísértése, a halál. A tét ennél már nagyobb nem is lehetne. Mégsem öngyilkos akciók ezek, hanem *kockáztatások*, amelyben lehet nyerni is, és veszíteni is.

Gumbrecht bevallottan kedveli a bikaviadalt, amit mások meg kifejezetten barbár dolognak tartanak és elutasítanak, visszataszító állatkínzásnak ítélve azt. Ők azok, akik ugyan elismerik, hogy ezeken a viadalokon „a kegyetlenség és a szépség szorosan egymás mellett lakoznak”, de nem szertik, ha „világérzékelésüket ellentmondások zavarják meg”.<sup>1654</sup> Márpedig a bikaviadatok maguk a megtestesült ellentmondások, olyan események, amelyek „különleges paradoxonokat hordoznak”.<sup>1655</sup> Elsőrendűen *az élet és halál szükségszerű összetartozását* testesítik meg, vagyis az arénában „tragikus játékot” láthatunk. „A bika és a torreador a halállal való közvetlen szembenézést írják elő egymás számára, amely az élet része, az élet elkerülhetetlen végzete. A bika az életerőnek, a halál fenyegetésének és a halálos veszélynek a szimbóluma.” Vagyis „a bikaviadal rítusának »tragikus« jelentése az erő és a tehetetlenség egyidejűségéből származik, a halál keresése és a halál elkerülése közötti ingadozás színrevitele az, ami a corridát a tragédia szerkezetével ruházza fel”. Tévedés azt hinni, hogy mindig a bika veszít. Tragikus események és híres torreadorok szavai erősítik meg, hogy ez nincs így: „soha senki nem lesz képes teljes mértékben uralni a bikát”, gyakran „szerencse kérdése az egész”.<sup>1656</sup>

Mindez, véli Gumbrecht, általánosabb síkon is megjelenik. „Az ember természetfeletti hatalma egészen a bikaviadal legutolsó mozzanatáig magába kell foglalja a természet áldozatává válás veszélyét.”<sup>1657</sup> Életünk materialitása sem más, mint küzdelem a természet életfenntartó erőiért az életet romboló erőkkel szemben, amelyben a győzelmünk csak ideiglenes lehet, halálunk ideje és módja pedig többnyire kiszámíthatatlan és alig

<sup>1653</sup> Gumbrecht (2013e): i. m. 48.

<sup>1654</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 51.

<sup>1655</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 52.

<sup>1656</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 53.

<sup>1657</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 54.

befolyásolható. Saját halála minden embert foglalkoztat, ezért újra meg újra próbálunk szembenézni vele. A bikaviadalokon „azzal, hogy az életen belül jelölnek ki helyet a halál számára, megpróbálják jelenlévővé tenni a halált, ami alapvető kérdés egy olyan világban, ahol a transzcendencia hagyományos vallásos fogalmai nagymértékben semmissé lettek”.<sup>1658</sup>

Magán a viadalon „minden mozgás a mozdulatlanság és az agresszió folyamatos ingázásává alakul át. Ezért van az, hogy a bikaviadal gyakran úgy néz ki, mint valami tánc, vagy mint egy rituálé, szigorú koreográfiával.”<sup>1659</sup> Egyrészt a halálos fenyegetést jelentő mozdulatlanság pillanatai, másrészt a halált hozó mozgások, amelyek egyaránt érhetik a bikát és a torreadort, világosan felmutatják és ezért átélhetővé teszik a halál jelenlétét az életben. Ezért is a viadal csak részben színházi vagy cirkuszi jellegű esemény „szigorú koreográfiával”. Itt tétje van a „játéknak”, mégpedig igen nagy tétje, nem véletlen tehát, hogy „a bikaviadal olyan áhítatot kelt, mint a vallásos rituálék, mert azt ígéri, hogy transzcendens tapasztalatok tárgyát teszi jelenlétévé”.<sup>1660</sup>

„Mind az ökölvívás, mind a bikaviadalok a halál jelenlétét ünneplik, és a halál jelenlétéből fakad az érzés, hogy valami visszafordíthatatlanul »valóságos« forog kockán ezekben a rituálékban.”<sup>1661</sup> Gumbrecht úgy látja, hogy a hivatásos bokszolót, kimunkált erején és ügyességén túl, „mindenélőtt összpontosító képessége, józansága és professzionizmusa [...] a modernség emblémájává” teszi.<sup>1662</sup> Ezért is egyrészt a bokszmetafora manapság „mindenféle diskurzusban előfordul”, s „multifunkcionális szimbólum” lett belőle, másrészt „egyetlen értelmiségi sem menekülhet a boksz igazsága elé. Még azok is vonakodva elismerik, hogy a boksz a jelen egyik központi szimbóluma lett, akik izlésbeli okokból érzik kötelességüknek, hogy lenézzék ezt a sportot.”<sup>1663</sup>

Hatása alól kevesen tudják kivonni magukat Európában és Amerikában, szemben a bikaviadalok sokkal szűkebb körű ismertségével és így hatásával. Csak két példa a 20. század húszas éveiből. Az egyik: a boksz látványelménye „egy frissítően erőteljes újságírói stílus kialakulásához” vezetett, és „[e]z az új diskurzus azt az illúziót kelti, hogy követi a bokszolók gyors mozdulatait és nehéz ütéseit, és hosszú, a boksz színes világát leíró bekezdésekben éli ki magát. Bővelkedik a szakszavakban, ugyanakkor a szleng kifejezéseit is használja, amelyek azelőtt soha nem jelentek meg nyomtatásban.”<sup>1664</sup>

A másik példánk a közönség felfokozott érdeklődése. Az USA függetlenségének százötven éves évfordulóján nehézsúlyú világbajnoki mérkőzést rendeznek Philadelphiában a hűvös és elegáns Gene Tunney, valamint a laza és érzelmes Jack Demsey között. A mérkőzésnek a hivatalos adatok és a tudósítások szerint is közel 145 ezer nézője volt,

<sup>1658</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 55.

<sup>1659</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 54.

<sup>1660</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 55.

<sup>1661</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 54.

<sup>1662</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 58.

<sup>1663</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 59.

<sup>1664</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 61.

ami azt jelenti, hogy ez volt minden idők egyik legnagyobb tömeget vonzó rendezvénye, amely egy „sportesemény kapcsán valaha is” addig megvalósult.<sup>1665</sup>

Vajon miben rejlik ez a vonzerő? – teszi fel a kérdést Gumbrecht. Úgy látja, hogy a bokszt alapvető vonzerejét éppen a fenti mérkőzés különös története rejti. A meccset, mint ez várható volt, a kihívó Tunney nyerte, mégpedig egyértelmű pontozással. Ellenfele ekkor már „sajnálatra méltó, szánni való alak”, aki csak tántorog a ringben, arca véresre verve, szájából és orrából szivárog a vér, szemei bedagadva. „Ugyanakkor majdhogynem titokzatos dolog történik. Jack Demsey megalázó veresége folytán a tömeg hőisévé válik.” A nézők elfelejtik saját megalázó helyzetüket (szimpátiájuk végig Demsey mellett volt, őerte szurkoltak), és a vesztes nevét kiabálják, őt éltetik „Bajnok! Bajnok!” kiáltásokkal. Ez a fordulat magát Demseyt is meglepi, ahogy önéletrajzában írja, hiszen soha még ilyen hangos ünneplésben nem részesült.<sup>1666</sup>

Hogyan lehet hát győzelem az, ami valójában vereség? Talán úgy, hogy „nem a győzelem és a vereség teszi az egészet érdekessé”. Vagyis a bokszt nem egyszerűen csak arról szól, hogy ki kit győz le: ez a bokszolóknak és a rendezőknek fontos igazán. Ez az egész egy rítus, véli Gumbrecht, az életért a halál ellenében folytatott emberi küzdelem erős szimbóluma, mégpedig a „halálhoz való előrefutás” révén. Ahogyan a temetéseken sem csak szereteteinktől búcsúzunk, hanem átéljük saját hasonló sorsunkat, úgy a bokszmeccsek is képesek ezt megjeleníteni. „Az ökölvívásban megvan a lehetőség, hogy jelenlévővé tegye a halált a nézők számára.”<sup>1667</sup> A jelenlétét azonban nem pusztán a képzelet hordozza: itt „a test ki van téve a megsemmisítés fenyegetésének”, mint egyébként a bikaviadalokon is, jóllehet nem olyan nyilvánvalóan és végzetesen. A véresre vert arc, a tántorgó test, a kiütés és a „ringhalál” jelzi, hogy ez a fenyegetés tényleg valódi. És talán ez lehet a magyarázata annak is, hogy miért kíséri erős szimpátia a gyengébb ellenfelet, már amennyiben küzd és harcol, és állja az ütések akár tántorogva is, és nem adja fel. Mi vagyunk ezek, az életünkért küzdők, akár a vég ellenében is.

Vannak azonban olyan „halálos játékok” is, amelyekben nem egy potens és aktív másik képviseli az esetleges véget, hanem önnön teste ellen lázadva maga az ember kíséri meg saját pusztulását, mégpedig minden kényszertől mentesen, a saját elhatározásából. Gumbrecht elemez ilyen magatartásokat. Ilyennek tartja a hegymászást, a hosszú távú versenyeket és a századelőn népszerű „éhezőművészetet”. Úgy tapasztalja és látja azonban, hogy ezek kevésbé képesek azt a vonzerőt kifejteni, mint például a bokszt. A halál itt csak távoli fenyegetés, és a résztvevő bármikor kiszállhat a mutatványból, így az egész valahogy nem valódi lesz. Annak viszont van értéke itt, hogy az ember feszegeti saját képessége és teljesítménye határait. A nyilvános éhezők például tudják, hogy mintegy negyven nap után vagy kiszállnak, vagy meghalnak. A hegymászó is tudja, hogy mit kell tennie az életben maradása érdekében, a távolsági úszók, futók és kerékpárosok

<sup>1665</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 62.

<sup>1666</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 65.

<sup>1667</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 66.

pedig komoly edzésekkel készülnek a versenyekre, ahol is a másik leginkább csak díszlet: az igazi ellenfél a távolság.

„Sok hivatásos atlétához hasonlóan az éhezőművészek az élet és a halál határáig viszik el a testüket – de mondjuk az ökölvívóktól és a torreadoroktól eltérően, szabadon választhatják meg azt a pillanatot, amelyben véget vetnek e saját magukra kiszabott halálos fenyegetésnek.”<sup>1668</sup> Velük szemben viszont „a hegymászók, a csatornaátúszók és a pilóták az elemek elsöprő erejének teszik ki magukat, a kerékpárversenyzők pedig olyan sebességet érnek el, ami meghaladja az agy reakcióidejét. A sebesség, a természet és a technika hitelesíti a halállal való szembenézést.” Ezért is van komoly nézettsége ezeknek a küzdelmeknek, figyelemre méltó érdeklődés nyilvánul meg irántuk, jóllehet „nélkülözik azt a rituális vonzerőt, ami [...] a bokszmeccseket jellemzi. Vélhetően azért, mert a halál ellen az életért folytatott küzdelmet nem képesek igazán dramatikus módon megjeleníteni.”<sup>1669</sup>

### 3. A társadalommérnöki gondolkodás

Gumbrecht szerint nemcsak fontos „mérnöki szerkezetek” vannak (órák, hajók, repülőek, autók, futószalagok, felvonók, filmpaloták – ezek mindegyikéről külön elemzést írt egyébként), amelyek jelentősen átalakították a hétköznapjainkat, hanem mérnöki gondolkodásmód is, amelynek fő jellemzője, hogy híve az embert és a társadalmat is jól-rosszul működő szerkezetnek képzelel el, és ennek megfelelően tartja kezelhetőnek. „Bármit talál is fel vagy elemez a mérnök – egy gépet vagy egy, az emberi viselkedésben beállt változást, egy házat vagy egy egész társadalmat – az a technikai rendszer részeként mutatkozik meg.”<sup>1670</sup> A gépek és szerkezetek esetében ez természetesen rendjén való és igen eredményes hozzáállás, az ember és a társadalom esetében azonban már problematikus az efféle társadalommérnöki észjárás, jóllehet elfogadott és elterjedt attitűdről van szó, különösképpen a modern bürokrácia kiépülése óta. Gumbrecht a mérnökök gondolkodásának-hozzáállásának öt karakteres vonását mutatja be, szoros összefüggésben ennek az emberi világra történő túlterjeszkedésével.

Először is a mérnök szigorúan csak a valóságos és materiális tényekre építi a maga szerkezeteit. „A mérnök »tényekre« támaszkodik, nem kétes »meggyőződésekre«.”<sup>1671</sup> A mérnöki tény egyszerre jelenti a felhasznált anyagot és azokat a törvényszerűségeket, amelyek a természeti anyagokban munkálnak. Ha nem így tenne, nem tudna semmit létrehozni: szerkezetei nem működnének, építményei összeomlanának. Innen az erős ellenérzésük mindenféle nem apodiktikus (feltétlenül) igaz állítással szemben, amelyek csak valószínűleg igazak. Nem is becsülik sokra a „szubjektív” meggyőződéseket

<sup>1668</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 70.

<sup>1669</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 71.

<sup>1670</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 135.

<sup>1671</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 135.

és véleményeket. Egyrészt ezekre szerintük csak „homokvárak” építhetők, másrészt véleménye mindenkinek van, tudása csak keveseknek. A mérnök a tudás egyik arisztokratája.

Másodszor a mérnök rendszerben gondolkodik. Akkor is, amikor anyagokat és törvényeket ismer meg, és akkor is, amikor valamit létrehoz. Ez a rendszer-egész természetesen technikai rendszer: valamilyen gép vagy szerkezet. A szerkezet pedig működő szerkezet, azaz funkcionál. Alkotórészei szorosan kapcsolódnak egymáshoz, mindegyiknek megvan a maga pontos helye és szerepe a „gépezetben”. A részek funkcionálása adja ki az egész működését, s az egész „utalja ki” a részek értelmét, használati módját és hasznát. A technikai rendszerekben az alkotórészek és a mechanizmus egésze kölcsönösen feltételezik egymást, és egymásra vannak utalva. Gépezetük akkor működik jól, ha pontosak az illeszkedések, minden alkotóelem sajátosságainak megfelelően „viselkedik”. Mindennek folyamányaként a mérnök a konkrét és egyedi dogákat mindig „rendszerbe illeszti”, nehezen tud tehát elképzelni önálló és individuális ténytet.

Harmadszor a mérnök „a lehető legtávolabb helyezi magát a lángész és a kreatív művész heroikus szubjektum-szerepeitől”. Vagyis „inkább hatékony akar lenni, mint inspiratív”. Ennek következtében „nem hódol a kreativitás individualisztikus kultusza előtt”.<sup>1672</sup> Nemcsak azért, mert általában teammunkában dolgozik, kivéve a feltalálót és újtót, aki egy eredeti, ám viszonylag egyszerű szerkezetet hoz létre, vagy egy meglévön végez hasznos korrekciót. Hanem elsősorban azért, mert az általa felhasznált anyagok, ezek szerkezete, tulajdonságai, működésének törvényei szigorúan objektív természetűek, amelyek használata nem tűri a „fantázia szabad szárnyalását”. Számára tehát ez az anyag maga a valóság, és csak ez valóságos. Ezért is idegenkedik minden olyan tudománytól, amely másféle valóságot ír le, hiszen ez nem „egzakt” tényeken alapulhat csak.

Negyedszer a mérnök akkor végzi jól a munkáját, ha saját munkájának objektív valóságát a lehető legalaposabban megismeri, és tudását a lehető legprecízebben önti szavakba. Ha van olyan tudás és nyelv, ami a valóság pontos tükré próbál és tud lenni, akkor a mérnöki tudás az, amit gyakran foglalnak pontosan definiált szakszavakba, absztrakt képletekbe és logikai levezetésekbe, hogy kiküszöböljék a mindennapi nyelv homályosságát és kétértelműségét. Így lesz a mérnöki beszéd a tisztán racionális beszéd különösen vonzó példája, még ha a „nagyközönség” nem is nagyon érti. Túl a produktumokon, vélhetően ebből is ered, hogy „a mérnöki hivatás aurája olyan fényesen tündökölt”.<sup>1673</sup>

Ötödször a mérnök saját szerepét „egy gép részeként határozza meg”, azaz „a mérnök egy általa épített technikai rendszer részeként képzelet el magát, amelyben munkája a gépekhez és a munkásokhoz egyaránt kapcsolódik”. Még ihletettséget is, ha van ilyen, „a technikai rendszerekkel való kontaktusából” származtatja.<sup>1674</sup> Lehet túlzásnak tekinteni ezeket a megállapításokat, hiszen „az ember nem gép”, de a konstruktőr köztudottan képes „beleszeretni” saját konstrukciójába és egygyé válni az általa végzett munkával. S ez nemcsak a mérnökökre vonatkozik. Az egygyé válás azonban nemcsak a komolyan

<sup>1672</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 135.

<sup>1673</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 137.

<sup>1674</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 135.



végzett munkák és a jelentős eredmények egyik feltétele, hanem súlyos korlát is lehet. Nevezetesen, az ember esetleg „nem lát ki” saját munkájából és élethelyzetéből, így aztán ha ki is tekint más területek felé, nem veszi észre ezek specifikumait, mert mindent a már birtokolt és gyakorolt szemlélet alapján értelmez és ítél meg. Például mindenütt rendszerszerűen működő szerkezeteket s ezek elemeit látja, akkor is, ha ezek a „valamik” történetesen emberek.

Gumbrecht elemzésének másik vonulatát azok a meglátások alkotják, amelyek erre az indokolatlan túlterjeszkedésre mutatnak rá. Először is úgy látja, hogy ez a mérnöki-technikusi látásmód, bár voltak jelentős előzményei, a 20. században vált uralkodó emberfelfogássá és társadalmi szemléletté. Háttérben nem egyszerűen a „diadalmas természettudomány” található, hanem az ennek eredményeire építő mérnöki tudás és számtalan szerkezet és építmény, amelyek megkönnyítik és megjavítják az életünket. Idéz Walter Benjamin Szovjetunióban tett látogatásának naplójából egy mondatot: „itt minden, ami technikai, szent, semmit nem vesznek komolyabban, mint a technikát.”<sup>1675</sup> Vagyis a „technikaimádat” nemcsak a nyugati civilizációt hatotta át a században, hanem a keleti kommunista társadalmakat is, amelyek ideológiailag egyébként önmagukat a Nyugat ellenkultúrájaként írták le.

Ha megnézzük a rövid életű Magyar Tanácsköztársaság történetét, amely elsőként Európában a szovjet modell átvételének a kísérlete volt, azt láthatjuk, hogy vezető politikusai és ideológusai a nyugati kapitalista világtól gyökeresen különböző új társadalmat *a gyár és a gépezet mintájára* képzeltek el, és egyben ennek megfelelően kezdték létrehozni. Általánosan elterjedt nézet volt, hogy a kommunista társadalomkialakítás kizárólag *szervezési* kérdés, hiszen a magántulajdon felszámolása és az érdekellentétek megszűnte után létrehozható egy szervezetenként tökéletesen monolit társadalom, amely olyan lesz, mint egy jól működő gépezet: akadálytalanul létrejön benne az egyes és az általános, a rész és az egész, az egyes ember és a társadalom egészének „valódi” egysége. Ennek megfelelően felszámolták az érdekképviselőket és a pártokat, mindenkit munkavégzésre köteleztek, és elvárták, egyben segítették (agitációval és neveléssel) a központi célkitűzésekkel való azonosulást. A mérnöki gondolkodás vágyálma, a „gyártársadalom” megteremtése napirenden volt.<sup>1676</sup> De nyugaton is elterjedt idea volt, hogy „a kapitalizmus »az elérhető legjobb társadalmi gépezet«, vagy legalábbis azzá tehető.”<sup>1677</sup>

Gumbrecht megnézi, hogy *motiváció* tekintetében mi a helyzet. Utal Pavlovnak a feltételes és a feltétlen reflexekről folyó vizsgálataira és ennek (bizonyos értelemben máig tartó) népszerűségére. Ivan Petrovics Pavlov közismerten ok-okozati összefüggés alapján próbálta értelmezni a viselkedést, igaz, állatkísérletek során. Bizonyította, hogy a tartós ingerek bizonyos szükségszerű együttjárásokat alakítanak ki, tehát a viselkedés valóban ok-okozati sémát követ, méghozzá minden élőlény esetében, ráadásul

<sup>1675</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 134.

<sup>1676</sup> Lásd Szabó Márton: Az öntudatos munka lehetősége és valósága. Társadalomkép és munkamorál a Magyar Tanácsköztársaság időszakában. *Magyar Filozófiai Szemle*, 27. (1983), 4. 511–528.

<sup>1677</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 136.

ez „kormányozható”. És így nemcsak a kutyák, hanem az emberek magatartása is mechanikussá és szükségszerűen bekövetkezővé tehető, kvázi gépemberek vagyunk. „Végre” tudjuk, hogyan mozgathatók a többiek. Ezért aztán „a mérnök erőszakos »tárgyilagosságával« és technikai hozzáértésével kell kezelni” az embereket is.<sup>1678</sup> Például használni kell a fenyegetés, a félelemkeltés, az ígéret különböző módjait – olyan eszközök ezek, amelyek megfelelő alkalmazása fizikai kényszerítés nélkül is kiváltja a kívánatos tetteket, mint Pavlov kutyáinál a csengőhang az ételvágyat s a nyálképződést.

Legrészletesebben Gumbrecht arról a *nevelési* gyakorlatról ír, amely dominánsan a mérnöki logikát követi. Egyik példája Ludwig Wittgenstein, aki eredetileg mérnöki tudományokat tanult, és sokáig mérnökként is dolgozott, mielőtt a filozófia nyelvi fordulatának legjelentősebb alakja lett. Wittgenstein egyidőben tanítói állást vállalt egy kis faluban, Ottertalban, ez a ténykedése azonban súlyos kudarccal végződött: miután fegyelmi vizsgálatot indítottak ellene, felmondott. A fegyelmi vizsgálat oka: rendszeresen verte a gyerekeket. Nyilvánvalóan nem valamiféle szadista hajlam megnyilvánulása volt ez nála. Gumbrecht szerint Wittgenstein a testi fenyítést „társadalommérnöki szerepében” alkalmazta, ami „szigorú – sőt agresszív – normatív társas viselkedést illető elgondolásokat” foglal magában,<sup>1679</sup> és ami teljesen megfelel az ember (a gyerek) gépszerű, mechanikusan működő lényként való elképzelésének. Ezt manapság olyan szülői-nevelői kijelentésekben látjuk megnyilvánulni, amelyekben a pofonokat ugyan szavakkal próbálják helyettesíteni, mintha a jóra való intésnek szükségszerű következménye lenne a jó cselekedet. Benjamin egyébként a Szovjetunióban is ezt találta: „a »forradalmi« pedagógusok [...] gyakran alapozzák munkájukat az emberi lélek mechanisztikus fogalmaira.”<sup>1680</sup>

De a politikusokat is alapvetően ez az idea hatja át, manapság is, vélekedik Gumbrecht. Az még csak hagyján, hogy a bürokráciát, az államigazgatási és a termelési apparátusokat is efféle gépezetként próbálják működtetni. Legfeljebb minden törekvésük ellenére működésük nem lesz hatékony. De a társadalom mégsem emberi gépezet vagy egy nagy gyár, és még a diktátoroknak s önkényuraknak sincs meg az a képessége, hatalma és eszköztársa, hogy a társadalom minden részét és egyénét a gépezet pontosan működő egységévé tegyék. Ennek ellenére „a politikusok [...] »társadalom-technikusként«” vagy társadalommérnökként próbálják irányítani az országot: elvont modelleket dolgoztatnak ki, hisznek a racionális kalkuláció erejében, ígéretnek és fenyegetnek, erőszakot alkalmaznak (és nem csak a bűnözőkkel szemben), leginkább pedig azt szeretik, ha mindenütt az van, amit ők jónak és igaznak (sőt szépnek) gondolnak. Természetesen létezett ez a gondolkodás már korábban is, de a 20. században teljedett ki, a bürokrácia kiépülése és a mérnöki tudás „diadalra jutása” során.<sup>1681</sup>

<sup>1678</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 134.

<sup>1679</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 136.

<sup>1680</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 133.

<sup>1681</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 136.

#### 4. Kommunikáció és jelenlét

Gumbrecht – Kittlerhez hasonlóan – szintén vizsgálja a kommunikációt, ráadásul ő is az eszközök felől, azonban ezek *jelenléthatására* kíváncsi, nem pedig tudásrögzítő, feldolgozó, tároló és közvetítő szerepére. Külön elemzi a távirat, a telefon és a rádió jelenlétének néhány vonását a társadalomban, illetve ezek használati módját. Összességében azt, hogy miként éltük át ezek feltűnését életünk közvetlen közelében, vagy miként formálták át szokásainkat és viszonyainkat.

(1) A *távirat* feladása és kapása köztudottan azzal a ténnyel van összefüggésben, hogy technikailag lehetővé vált az elektronikus üzenet továbbítás morzejelek vagy telefonálás révén. Míg korábban a posta a leveleinket juttatta el feladótól a címzettig, addig az új helyzetben már táviratokat is továbbított. A távirati üzeneti módnak három új vonása lett a levelekhez képest: gyors (szinte azonnali), mindig rövid (a levelek csak néha), és a postai személyzet is kénytelen volt megismerni, ezért már nem lehetett olyan intim, mint a levelezés. Ennek következtében „a távirat több mint pusztán időmegtakarító eszköz”. Nem is csak ilyen céllal használják az emberek. „Egyszerűen már csak az ára és az általa működésbe hozott sűrített nyelv révén is kiemeli bizonyos döntések és tettek sürgősségét és visszafordíthatatlanságát.”<sup>1682</sup> Mert milyen típusú üzeneteket táviratozunk meg leggyakrabban? Például egy találkozás helyét s idejét, érkezést (vagy éppen elmaradó randevút és érkezést), esküvőt, születést, halálesetet, fontos döntést (például címváltozást, új munkahelyet, felszólítást valamilyen cselekvésre), jelentős eseményt (például sikeres vizsgát), meghívást, gratulációt.

A távirat szövege valamit *tudatni* akar a címzettel, amire ritkán rövid válasz is érkezik. De semmi esetre sem csevegésről van szó, vagy a levelezésekre oly jellemző részletes beszámolókról, az érzések kitergetéséről. A táviratok szövege mindig esemény és döntés, ami ráadásul ott és akkor fontos, ahol megtörtént, innen a küldés sürgőssége. Ennek megfelelően a távirat pusztán tényközlés néhány mondatban. Stop. Viszont a gyorsaság azt jelenti, hogy a címzett szinte azonnal értesül arról, amit a távirat szövege tartalmaz.

Ez radikálisan új minőséget eredményezett az emberi viszonyokban ahhoz képest, mint amit a hagyományos technikák révén megvalósuló lassú és körülményes kommunikáció lehetővé tett. Az emberek így sokkal közelebb kerülhettek egymáshoz, már amennyiben táviratokat küldtek egymásnak, annak minden jó és rossz oldalával együtt, hiszen azonnal értesülhettek a másikat érintő fontos állapotokról és eseményekről, az általuk hozott döntésekről. A hajdani hírvivő meghalhatott, a jeleket félre lehetett érteni, a levél elveszhetett, a távirat azonban szinte mindig eljutott a címzethez, hiszen a postai alkalmazottnak személyesen kellett átadnia. Gumbrecht utal a távirat jellegéből adódó egyik magatartásra: arra, hogy a címzettben olykor szorongást váltott ki, hogy táviratot kapott, ezért néha „haboznak, mielőtt elolvasnák a táviratukat”.<sup>1683</sup> Figyelemre méltó, hogy a táviratnak közvetlen örököse is lett a 21. század elején; a multifunkcionális, úgynevezett

<sup>1682</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 239.

<sup>1683</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 239.

okostelefonon küldhető rövid szöveg, az SMS, amely viszont, mert kikapcsolja a postai személyzetet, és közvetlen kapcsolat révén valósul meg, lehet intim és sűrű, akár beszélgetés jellegű is. Csak éppen hosszú nem.

(2) A *telefon*, írja Gumbrecht, a jelenlét kiterjesztése és kölcsönössége révén fokozza a táviratra jellemző közelséget az emberek között, legyen ez a viszony intim vagy személytelen. A telefon kommunikációs eszközként megőrzi a távirat azon vonását, amely a jelenlétre irányult. Mármost arra, hogy ott is jelen legyünk valamilyen módon, ahol egyébként a testünk nincs jelen. Mondjuk, a távol lévő otthonunkban, a szeretett lény közelében vagy beosztottjaink életében. Ezért is írhatja Gumbrecht, hogy a telefon részben „beteljesíti az emberiség azon álmát, hogy mindenhol egyszerre lehessen jelen”.<sup>1684</sup>

Elemzése elején egy 1926-ból származó és egy távbeszélő társaság által közzétett reklámot mutat be, amelyen egy diák, akit telefonnal kezében ábrázolnak, a mamájának telefonálja meg a sikeres vizsgája eredményét. A kép aláírása: „Mindenkől levizsgáztam, Anya!” A reklámhoz, a képen túl, részletes szöveg is tartozik, amely így szól: „Kellemes hír anyukád fülének. Még kellemesebb (mondhatni kitörő öröm) neked, hogy elmondhatod őket. És azért ilyen izgalmas elmondani, mert tényleg anyukádhoz *beszélisz*.” Gumbrecht kommentárja a következő: „A távbeszélő technika lehetővé teszi a diákok számára, hogy diplomájukat a szétszóródás egy új állapotában ünnepeljék: érzelmeik otthon, testük Standfordban, hangjuk pedig mindkét helyen. Azzal, hogy ilyen »lebilincselő« szomszédságot teremt két egyén között, a távbeszélőn keresztüli kapcsolat ebben a konkrét esetben a köldökszinór funkcióját tölti be.”<sup>1685</sup> Tudjuk, hogy a telefont ma is sokan tekintik efféle köldökszinórnak; én naponta felhívom az anyukámat, mondják.

A távbeszélő nyilvánvalóan nem változtatja meg egy kapcsolat jellegét és minőségét. Aki anyukájával boldog egyetértésben gyerek akar maradni, akárhány éves is, az gyerek marad, a telefon pusztán *megkönnyíti* ennek gyakorlását és átélését. Ha erős bennük az érzés, akkor távbeszélő hiányában a „gyerek” vélhetően nem költözik túl messze az anyjától, és sűrűn látogatja, s ha mégis messzire kerülne, akkor pedig gyakran váltanánek egymással terjedelmes leveleket. Amit viszont a „távolba beszélés” megváltoztat, az nem más, mint egy egyszerű, bár igen jelentős és egyben különös tény: *hangunk s beszédünk oda is eljut, ahol nem vagyunk*. A távbeszélő lehetővé teszi az emberek számára, hogy „egyszerre legyenek jelen és távol azáltal, hogy testüket láthatóvá, hangjukat pedig a végtelenségig transzponálhatóvá teszi”.<sup>1686</sup>

Azok viszonylatában, akik közvetlen kapcsolatban vannak egymással, a telefon általi kölcsönös elérhetőség nyilvánvalóan megkönnyíti a kapcsolat ápolását, s ezáltal meg is erősíti azt. A telefont azonban nemcsak magánházakban szerelték fel, hanem üzletekben, üzemekben, hivatalokban, szórakozóhelyeken, még az utcákon is. Amerikában, írja Gumbrecht, a telefon „elsősorban az üzleti szféra és a kormányzat munkaeszköze”.<sup>1687</sup>

<sup>1684</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 217.

<sup>1685</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 217.

<sup>1686</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 218.

<sup>1687</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 218.

Munkaeszközként való használata azonban már egészen másmilyen viszonyt közvetít, mint magánkapcsolatban. Ez sem más persze, mint ami a közvetlen üzleti és hatósági viszonyban az emberek között face to face létezik, „csak” éppen jelentősen megkönnyíti az üzletmenetet és a hatóság működését. A telefon lehetővé teszi, hogy ne kelljen mindenkihez személyesen odamenni, ha egyszer fel is lehet hívni. Másrészről az információszerezés a régebbi helyzethez képest mérhetetlenül könnyebbé válik. Az ügynök, írja Gumbrecht, „kora reggel megérkezik a párizsi irodájába, rögtön felveszi a távbeszélőt, hogy információt gyűjtsön a nemzetközi tőzsde legfrissebb fejleményeivel kapcsolatban számos, külföldi bankban dolgozó kollégájától. Beszélgetéseik egy olyan világban zajlanak, amely világból hiányzik a földrajzi távolság mindenféle nyoma.”<sup>1688</sup>

A telefonnak azonban van olyan hatása is, amely nem éppen szívderítő és pozitív: fokozza a kiszolgáltatottságunkat. Akinek ugyanis telefonja van, vagy telefonközelben dolgozik, az elérhető mindenki más, olykor ismeretlenek számára is. Mondhatni, bárki felhívhatja, és elvileg bármit mondhat neki, akár névtelenül is. És itt nemcsak az úgynevezett telefonbetyárokról kell gondolni, hanem arra a személytelen hatalomra, amit a telefonok egyre nagyobb száma és jelenléte szimbolizál, írja Gumbrecht. „A telefon előkelő helyet foglal el azon emblémák között, amelyek annak módjára mutatnak rá, hogyan gázolnak bele névtelen hatalmak egyre brutálisabb módon [...] a magánélet szféráiba.” Ennek érzékeltetésére Kafka regényének hőstét, Josef K.-t idézi, aki retteg attól, hogy a *Kastély*ből bárhol és bármikor felhívhatják, és valaminek a megtételére kötelezik. Ennek ellenére „senki nem akar igazán lemondani a távbeszélőről és technikai előnyeiről”.<sup>1689</sup>

(3) A *rádió* viszont nem kölcsönös, hanem egyirányú kapcsolat, és nem is köti össze drót az érintetteket. A „vezeték nélküli kommunikáció” viszont eddig nem tapasztalt mértékben kitágítja a *hallott* jelenlét területét, s egyben megőrzi a telefon által létrehozott *egyidejű* jelenlét élményét is. A készülék birtokosa bárhol ott lehet, mégpedig „jelen időben”, ahonnan a rádió közvetít, és bármit meghallgathat, amit bemondanak vagy adásba tesznek, már amennyiben vételkörzeten belül van, és a készüléke technikailag képes az adás vételére. Az már egy (nem sokkal) későbbi fejlemény, hogy rögzített felvételeket sugároznak, és még későbbi, hogy a hallgató maga is tudja rögzíteni a műsorokat. A rádió eredetileg élő beszédet és élő muzsikát közvetített, a hallgató tehát egy valóságos élethelyzet hangjait tudta a stúdióban jelen lévőkkel együtt hallgatni, mert ezeket az elektromosságra ültetett hullámok hozzá is eljuttatták. Aktivitása is volt: telefonálhatott és írhatott a szerkesztőségekbe, de a hallgatói aktivitás elsősorban a műsorok kiválasztására korlátozódott. A rádió útján ugyanis nem lehetett beszélgetni, ahogyan majd a televízió útján sem lehet. Legfeljebb a telefon közbeiktatásával, ahogyan az úgynevezett „betelefonálás” műsorok ezt megvalósítják. Más kérdés az eszközök privatizálása: ilyen például a rendőrség és hadsereg rövidhullámú adó-vevő rendszere, vagy ilyen a világhálón létrehozott Skype-kapcsolat.

<sup>1688</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 219.

<sup>1689</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 222.

A „»rádióforradalom« sok mindennapi szokást láthatóan átalakít”, írja Gumbrecht, s egyben alapvető vágyakat teljesít be.<sup>1690</sup> Túl a technikai megvalósíttottságon „abban a pillanatban, amikor a gazdasági és a politikai körülmények lehetővé teszik a rádió számára, hogy kibontakoztassa lehetőségeit, átveszi a közvetlenség azon funkcióit, amelyeket a vezeték nélküli kommunikáció más formái képtelen voltak betölteni”.<sup>1691</sup> Kulcskategória a *közvetlenség*. Nyilvánvaló ugyanis, hogy „a vezeték nélküli kommunikáció alapuló technikai berendezések kezdik mindennapi valósággá alakítani a mindenütt jelenvalóság isteni privilégiumát”.<sup>1692</sup> Különösképpen „a kültéri események élő közvetítései” teszik jól megtapasztalható élménnyé azt a tényt, hogy az emberek ott is jelen lehetnek, ahol a testük egyébként nincs jelen. Egy ilyen konkrét közvetítés kapcsán jegyzi meg Gumbrecht, hogy „a rádiók élő közvetítésének technikai úton létrehozott közvetlenségét széles körben fogadták el a cselekvés helyén vagy ahhoz közel megvalósuló fizikai jelenlét helyettesítőjeként”.<sup>1693</sup>

Ehhez a televízió megjelenése már keveset tesz hozzá, jóllehet az elektromosan közvetített mozgókép teljesíti be a jelenlét élményét. Még az egyik feltaláló is azt hangsúlyozza, hogy „a »távbeszélőn keresztüli látás« nem több, mint a »távbeszélőn keresztüli hallás«”.<sup>1694</sup> A mindenhová eljuttatott színes és beszélő mozgókép varázslata és hatása azonban lenyűgöző lett. Nem csoda hát, ha „a kommunikációs technika gyorsan terjedő innovációi és az általuk kínált tapasztalat új formái a lelkesültség és majdhogynem határtalan optimizmus atmoszféráját teremtik meg”. Gumbrecht azonban arra is rámutat, hogy a látás és a hallás útján való közvetített jelenlét – mert nem a *testünk* általi jelenlét, hanem csak bizonyos „érzékelés szisztematikus kiaknázása”<sup>1695</sup> – növeli az emberi *felelőtlenséget*. Például „fizikai kockázat nélkül” vehetünk részt egy háborúban, vagy kételkedés nélkül elhithetjük, hogy valami pontosan úgy történt, ahogy látjuk, hiszen „bemutatta a televízió”.<sup>1696</sup> Ennek megfelelően elkezdődik egy virtuális, de reálisnak gondolt valóság egyre átfogóbb kiépítése, ami az eszközök birtoklói és működtetői előtt egyszerre nyitja meg a pontos tájékoztatás és a manipuláció addig nem tapasztalt új lehetőségeit.

<sup>1690</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 241.

<sup>1691</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 240.

<sup>1692</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 242.

<sup>1693</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 241.

<sup>1694</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 236.

<sup>1695</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 237.

<sup>1696</sup> Gumbrecht (2014): i. m. 236.



Vákát

## XXIII. fejezet

### Jerome McGann: Metafilológia és a szöveg új teste

#### 1. A szöveg státusának változása

A filológia görög eredetű szó, és a *szavak szeretetét* jelenti. Eredetileg a görög és a latin idők irrott emlékeinek tanulmányozását és a korszak szövegeinek helyreállítását jelentette, később ennél általánosabb jelentése lett; a filológia az irodalmi szövegek tanulmányozásának a tudománya, vagyis specifikált *szövegtanról* van szó. Éppen ezért a filológia elvileg igen távol van a társadalom materiális valóságát vizsgáló tudományoktól, legalábbis sokáig ez volt a helyzet. A 20. század vége felé azonban az irodalomtudomány berkein belül kibontakozott egy új törekvés, amely kikezdte ezt a hagyományt: ezzel kezdetét vette az *önreflexív és önkritikus filológia*, amely áttörte a diszciplína megszokott kereteit. A folyamatokról részletesen lehet tájékozódni a *Metafilológia 1.* és *2.* szöveggyűjtemény alapján.<sup>1697</sup> Ez a filológiára rákérdező filológia, vagyis metafilológia, elindult a szövegek materialitása és a szövegtani tevékenység társadalmi feltételeinek vizsgálata felé, vagyis rákérdezett a szövegek és a „szövegtanászat” társadalmi beágyazottságára.

Jerome John McGann (1937–), az USA-ban élő és dolgozó nagy tekintélyű irodalmár az önreflexív filológia egyik meghatározó alakja. Az „új filológia” sokfelé ágazó szemléletét és eredményeit az ő munkásságának néhány fontos vonása révén fogjuk elemezni. A *The Textual Condition* (1991) című alapvető munkáját ezzel a mondattal indítja: „Mind az emberi kultúra gyakorlata, mind a tanulmányozása szimbolikus cserék hálózatából áll.”<sup>1698</sup> Ezzel máris a szöveg és a materialitás, az értelmezés és a társadalom kölcsönös feltételezettségének a világában vagyunk, mégpedig ennek egy konkrét eseténél. A kultúra (köztük az irodalom és annak tudománya), jelzi McGann, nem tisztán szépészeti és szellemi tevékenység, hanem társadalmi gyakorlat, amely egyrészt (mondhatnám evidens módon) szimbolikus tevékenység, másrészt kölcsönös adás és kapás. Vagyis cseretevékenység, amely nem egyszerűen hoci-nesze vagy racionális kalkuláció (bár lehet az is), sokkal inkább egy *kölcsönös egymásrautaltság* fenntartása. És persze szimbolikus cselekedet, mert nem reflexmegnyilvánulás és ösztönműködés, hanem érzellemmel, akarattal és értelmezéssel átszőtt tevékenység.

Ha *angyalok* lennének, szövi tovább a gondolatait McGann, akkor létezésünk tisztán szellemi tevékenység lenne, amely mentes a föld és a test lehúzó erejétől és szennyétől. Mivel azonban *emberek* vagyunk, ezért „a cserék mindig anyagi alkufolyamatokkal

<sup>1697</sup> Déri Balázs – Kelemen Pál – Krupp József – Tamás Ábel (szerk.): *Metafilológia 1. Szöveg – variáns – kommentár*. Budapest, Ráció, 2011; Kelemen Pál – Kulcsár Szabó Ernő – Tamás Ábel – Vaderna Gábor (szerk.): *Metafilológia 2. Szerző – könyv – jelenetek*. Budapest, Ráció, 2014.

<sup>1698</sup> Jerome J. McGann: Szövegek és szövegiségek. Ford. Danyi Gábor. In Déri Balázs – Kelemen Pál – Krupp József – Tamás Ábel (szerk.): *Metafilológia 1. Szöveg – variáns – kommentár*. Budapest, Ráció, 2011a. 47.

járnak”. Az *anyagiság* akkor is jelen van a tetteinkben, amikor nem fizikai, hanem szellemi tevékenységet végzünk, és szellemileg vagyunk kapcsolatban egymással, jóllehet itt az érintkezések „a legösszetettebb és legszubtilisebb” formában valósulnak meg. Merthogy a szellemi érintkezés is „anyagi módon megy végbe: beszélt szöveggént vagy írott formaként”.<sup>1699</sup> Amennyiben kalkulálunk ezzel a ténnyel, akkor a szöveg kikerül a tisztán jelentéses „angyali” valóságából, mint ezt egyébként Hans Ulrich Gumbrecht-nél is megfigyelhettük. Egyrészt anyagi-materiális testet is tulajdonít a szövegnek, másrészt cselekvésnek fogja fel, s mindennek következtében fontosnak tekinti létezésének történeti-társadalmi feltételeit s következményeit.

McGann illusztrációképpen egy érdekes párhuzamot állít fel: összeveti egymással a szöveglétrehozást és a szexuális tetteket. „Maga a szexuális esemény, írja, [...] meszsze több mindent foglal magában, mint a reprodukzív szervek érintkezését.” Kérdezhetjük, mi ez a többlet, amelyet persze „a költők mindig is tudtak”, jóllehet szerelmes versek felidézése nélkül is tudja minden felnőtt ember, hogy a szexualitás életünk olyan ismétlődő eseménye, amelyet „a teljes testre kiterjedő érzetként” tapasztalunk meg, és amely „majdhogynem misztikus, mind intenzitásában, mind jelentésében”. Ilyenkor azt is realizáljuk, hogy „embernek lenni annyit tesz, hogy viszonyunk van másokkal”, másoknak szükségük van ránk, nekünk pedig órájuk.<sup>1700</sup> S ez az elementáris szükséglet a vágy és a szeretet, az elismerés és az elfogadás elegyéből épül fel. Ezért is szenvedik meg az emberek a tartós hiányát, s ezért is olyan keserves dolog megtapasztalni a szexus dehumanizálását: a másik ember tárgyként „kezelését”, az erővel s a hatalommal való visszaélést. Az egyik benne tart a magányban, a másik magányba taszít bennünket.

Azt is tudjuk azonban, hogy „a szexuális esemény, a közvetlenség e nagyszerű és különös tapasztalatán túlmenően, az érintkezések egymással összefüggő cselekedeteinek roppant méretű hálózatát szervezi a személyek szintjén éppúgy, mint a tágabb társadalmi szinteken: az udvarlás szertartásaiban, a háztartásokban, a politikai viszonyokban stb.”. Mindez külön-külön és együtt is sokféle formát ölthet, hiszen „még a romantikus szerelem is társadalmi esemény, amint arra a *Rómeó és Júlia* vagy a *Werther* mindig is emlékeztetni fog bennünket”.<sup>1701</sup> A kifejezetten intim cselekedet köré széles társadalmi és nyilvános viszonyrendszer épült ki.

A szexuális esemény és a szerelem azonban, írja McGann, túl a társadalmiságán, egyben „egyike a textualitás fő színtereinek”, sőt az írók és költők szerint „a textuális állapot egy modellje”.<sup>1702</sup> McGann szerint a hasonlóságok, átfedések és vonzások „azért léteznek a szerelem és textualitás között, mert mind a szerelem, mind a szöveg legalapvetőbb társadalmi cselekvéseink közé tartozik. Szeretkezünk és szövegeket csinálunk, mindkettőt fantáziadús variációk szemlátomás szerint végtelen sorozatában.”<sup>1703</sup> Hozzátenném: egyik sem megszakítás nélküli tevékenység, a szüneteknek azonban nincs értelemmegvonó

<sup>1699</sup> McGann (2011a): i. m. 47.

<sup>1700</sup> McGann (2011a): i. m. 47.

<sup>1701</sup> McGann (2011a): i. m. 47.

<sup>1702</sup> McGann (2011a): i. m. 47.

<sup>1703</sup> McGann (2011a): i. m. 47–48.

jellege. Egyrésztől bármely fizikai-testi mozgásunk felruházzható jelentéssel, másrésztől a beszéd és a szöveg nem létezik anyagi-tárgyi közvetítő közeg (médium) nélkül. Mind-egyik emberi megnyilatkozásnak és cselekvésnek tekintendő, amelyet áthat az értelem, az akarat és az érzelem.

Ha a szövegeket nézzük, akkor evidensnek kell tekintenünk, hangsúlyozza McGann, hogy „a szövegek bizonyosfajta emberi cselekvéseket reprezentálnak – és önmagukban is azok”. A szövegek kapcsán elsődlegesen tehát *cselekvő szövegekről* kell beszélnünk, mint ezt Robert de Beaugrande és Wolfgang Dressler műveleti szövegtudománya is teszi, nem pedig az olvasás számára rendelkezésre álló kész szövegekről, illetve ezek struktúrájáról. Csakhogy a mi kultúránkban általában véve nem ez a helyzet. „A szövegeket manapság inkább az olvasás, semmint az írás színtereiként képzelik el. A szövegeknek ezt az »olvasói« nézetét a legteljesebben a modern hermeneutikában dolgozták ki, amelyben a szöveg nem olyasvalami, amit *csinálunk*, hanem olyasvalami, amit *interpretálunk*.”<sup>1704</sup> A felfogás szerint pedig az interpretáló olvasó egy *passzív és néma* szöveggel áll szemben, ezt akarja valahogyan „megszólaltatni” és valaminek érteni.

Az olvasó bekapcsolása a mű jelentésvilágába azonban fontos tudományos esemény, hiszen egy mű jelentése csak az olvasással teljesebbé válik, mint ezt az olvasáselméletek is messzemenően igazolták, ezért a gesztus jelentőségét nehéz túlértékelni, különösen azok után, hogy az irodalmárok ennek előtte alapvetően csak magukat a műveket vizsgálták. A kérdés ezek után az lett, hogy *minek* tekintjük az olvasást.

McGann szerint az olvasás is szöveglétrehozás, nem pedig magányos és néma töprengés, kavargó és magába záródó gondolatiság. „Az olvasás mindig és csakis szöveggé jelenik meg, valamilyen módon fizikailag meghatározott és társadalmilag megszabott formában.”<sup>1705</sup> Ha ugyanis csak interpretálunk, akkor átlátszónak tartott nyelvi eszközökkel tisztán szellemi műveletet hajtunk végre, amely így elvált a létrehozás körülményeitől, és amelynek az eredménye egyetemesen érvényes. Ha viszont azt állítjuk, mint McGann is tette, hogy az értelmezendő szöveg kapcsán mi is szöveget hozunk létre, mégpedig *új* szöveget, akkor megváltozik az értelmezés státusa. Konkretizálódik az olvasás, azaz *helye, ideje, anyaga, eszköze és alkotója* lesz, tehát nemcsak a tartalma vagy nyelvi jelentése fontos, hanem teljes dimenziója. Ennek következtében lehetőség nyílik az olvasói-értelmezői önreflexióra is, a saját szöveg önkritikus szemléletére, mégpedig anélkül, hogy az embernek azonnal magára kellene vennie a korlátoltság és a tévedés ódiumát.

## 2. Az idealista és a materialista szövegfelfogás

A szövegnek eredendően és lényegét illetően *materialitása* van, amely tényt, ha elismerünk és figyelembe veszünk, akkor egy új filológiához érkezünk el. Nevezetesen ahhoz

<sup>1704</sup> McGann (2011a): i. m. 48.

<sup>1705</sup> McGann (2011a): i. m. 48.

a felfogáshoz, hogy a szövegtannak jelentésalakító tényezőként figyelembe kell vennie a szövegek materializált anyagi vonásait is. A szövegnek ez az új státusa nyilvánvalóan szemben áll a szöveg hagyományos felfogásával, amit McGann idealista felfogásnak tart, és elmarasztalja benne mind az empirikus-pozitivista, mind a dekonstruktív szövegtanokat.

McGann először is kritizálja Paul de Man szövegelfogását, amit ő, egyebek mellett, *A vakság retorikája* című írásában fejtett ki.<sup>1706</sup> „De Mannak mint a szövegek teoretikusának a vállalkozása abban összpontosult, hogy alapvetően vitában állt a filológia és a kritika empirikus és pozitivista hagyományaival. Szerinte ezekben a hagyományokban mindvégig ott van egy hiba. Ez a hiba a tudósok ama hitéből ered, hogy a tudás diszciplínái elérhetik a textuális valóságokat, és szubsztanciális igazságot vihetnek az irodalomtudományba. De Man azon munkálkodott, hogy kimutassa az azon vállalkozással járó illúziókat, amelyek azt hitték, hogy – ha csak egy pillanatra is, de – lezárhatják a hermeneutikai kört.” Ez a kritika indokolt, hiszen „a hagyományos értelmező számára a konstrukciók az Igazság egy változatát vagy vízióját testesítik meg, egy olyan igazságot, amely többé-kevésbé kielégítő, többé-kevésbé példaértékű”.<sup>1707</sup>

Ám sem Paul de Man, sem más dekonstruktivista gondolkodó nem tud kikerülni a szöveg idealista vagy inkább *idealizáló* felfogásából, vagyis a pozitívizmus fölött gyakorolt kritikájuk nem eléggé radikális, véli McGann. Így áll elő az a szituáció, hogy De Man valójában a „saját maga teremtette fantomok ellen harcol”. De így van ezzel Stanley Fish vagy Roland Barthes is, és más dekonstruktivista tudós. Számukra az empirista-pozitivisták „víziók az Igazság eszményének tekintetében egyszerűen a kudarc különböző stílusai. Az »igazság«, amelyet felfednek, az a sajátos vakság, amelyre az olvasó hajlamos.” Ezért aztán McGann szerint a pozitívizmus és a dekonstrukció szövegszemléletét közös vonások jellemzik, aminek két meghatározó eleme van. Az egyik az, hogy a modellben „csupán egyetlen szereplő van, a magányos »olvasó«, a másik „az »olvasó« beelátásai az általa vágyott jelentésbe”. De ez a modell nemcsak az értelmezendő szöveget jellemzi, hanem magát az értelmezőt is, tehát a filológust is. Itt tehát egy mindent és mindenkit átfogó *homológ modell* van jelen, nem csoda, hogy például „az értelmezők apóriáinak dekonstruálása közben De Man azzá válik, amit szemlél”.<sup>1708</sup>

Ez a homológia drámai módon jut kifejezésre abban a modellben, amely a modern filológiában az empirista és a pozitivisták hagyomány keretei között fejlődött ki, „s végül eluralkodott rajta”. Ezek szerint „állítólag óriási szakadék van a »tények és okok« után kutatók, vagyis a tudósok, valamint a »bölcsest és belátást« keresők, vagyis az értelmezők között”. Ez valójában a szövegtudományok és a valóságtudományok radikális kettéválasztása. Miközben, mutat rá McGann, mind az empirista, mind a dekonstruktivisták „osztja a veszteség és az elégtelenség tapasztalatát kritikai tárgyával szemben”.<sup>1709</sup>

<sup>1706</sup> Lásd Paul de Man: *A vakság retorikája*. Ford. Török Attila. *Helikon Irodalomtudományi Szemle*, 40. (1994), 1–2. (*Az amerikai dekonstrukció*), 109–138.

<sup>1707</sup> McGann (2011a): i. m. 50.

<sup>1708</sup> McGann (2011a): i. m. 50.

<sup>1709</sup> McGann (2011a): i. m. 51.

Nem más ez, mint az ember szellemi küzdelme valami olyan után, ami túl van rajta, s aminek az elérését folyamatosan akadályozzák a fizikai realitások. Akár úgy, hogy a fizikai realitások nem fedhetők le teljesen a szellemi valósággal (szimbólumokkal, nyelvvél, beszéddel), akár úgy, hogy maguk a szellemi tartalmak, mert szükségképpen szöveggként jelennek meg, sérülnek a hordozó fizikai médiumok hajlíthatatlansága miatt. Ez utóbbit szoktuk úgy mondani, hogy nem vagyunk képesek azt kifejezni, amit gondolunk.

Ez maga a textuális idealizmus, ami „egy lehetetlen dialektika” nyomán áll elő. Aki ennek foglya, az egy olyan egyenlőtlen küzdelemben vesz részt, „amely a transz-fenomenális vágyak és a tényszerű, anyagi állapotok között folyik. Egyrésztől vannak az emberi vágyak, törekvések és követelések, amelyek egy közvetlen tapasztalatokon túli valóság elérésére irányulnak, másfelől van „ennek romantikus ellentettje”, ami „annak a felpanaszolása, hogy egy ilyen követelés feltételei sohasem teljesülnek”.<sup>1710</sup> Jó okkal mondhatjuk tehát, hogy „e között a két imaginatív világ között, sötét csillagként ingadozik a textuális modell élete”. Ezt a sötét csillagot De Man *hiánynak* nevezi, de hívhatjuk akár a fizikai valóság ellenállásának is, véli McGann.<sup>1711</sup>

Az olvasás realista modellje, amit maga McGann is képvisel, több ponton eltér az idealista modelltől. Természetesen a szövegek tanulmányozása mindig olvasással kezdődik. Ebben egyetért mind a hagyományos, mind a dekonstruktivista modell híve, és persze ezt McGann is így gondolja, a folytatásban azonban már jelentősek az eltérések. McGann egyetértően utal Derridára, aki szerint „az olvasatok írásként strukturálódnak filozófiailag – és működnek történetileg”. Ez egyrészt azt jelenti, hogy az előttünk lévő szövegek olvasatai mindenkor „anyagi és társadalmi értelemben meghatározottak”. A filológus szövege is. Másrészt, mert az olvasatok írásként léteznek, és különböző írások vannak, ezért „a szövegek fizikai megtestesülése önmagában nem annak a jele, hogy a szöveg »romlott«, vagy annak, hogy beléptünk az »engedetlen« anyagiságok és az időbeli apóriák világába”.<sup>1712</sup> Nincs tehát egy ideális szöveg, amelynek van valamilyen igazi jelentése. A realista szövegértelmezés nem a *tökéletességhez* méri a megértést, hanem a megfogalmazott (elmondott és leírt) olvasat *lehetőségeihez*, továbbá sajátosságait történeti-társadalmi kontextusához köti, nem pedig egy absztrakt elvből és fogalomból vezeti le.

A tökéletességgel különben is sok a gond, jöllehet „a tökéletesség fogalmainak nincs szükségük arra, hogy absztrakciókból legyenek levezetve”,<sup>1713</sup> merthogy lehet ezt valóságosnak tekinteni a tapasztalati tények kapcsán is. Ezen az alapon beszélünk bizonyos versek és személyek (például Teréz anya, Michael Jordan, Marilyn Monroe) úgymond tökéletességéről. Személyek esetében „tökéletességük nem absztrakt és általános, hanem konkrét és egyedi”.<sup>1714</sup> Velük kapcsolatban fel lehet venni még egy humanista nevelési pozíciót is: ha egyszer vannak valamilyen vonatkozásban tökéletes emberek, akkor

<sup>1710</sup> McGann (2011a): i. m. 51.

<sup>1711</sup> McGann (2011a): i. m. 52.

<sup>1712</sup> McGann (2011a): i. m. 52.

<sup>1713</sup> McGann (2011a): i. m. 52.

<sup>1714</sup> McGann (2011a): i. m. 53.



próbáljunk mi is azok lenni vagy másokat azzá tenni. Ugyanez a helyzet az ideális-tökéletes társadalom elérésének vágyában is. Talán még azt is mondhatjuk, nemigen van ezzel gond, ha a tökéletesedést normának tekintjük, és nem kényszerítjük rá senkire az elérését. De legalább annyira fontos összefüggés itt az is, hogy a tökéletesség hajszolása rendkívül embertelen és romboló tud lenni: állandó elégedetlenséggel, önleértékeléssel és frusztrációval jár. Gondolatilag pedig elég nyilvánvaló, hogy „az ideális formákban megfogalmazott modellek hozzák létre a romlás, a hiány, valamint a fizikai engedetlenség [...] fogalmait” is.<sup>1715</sup> Ráadásul a tökéletesnek gondolt személyek közül „egyik sem »egyetemesen« tökéletes; mindegyikük olyan meghatározók konkrét együttesen belül jeleníti meg a tökéletességet, amelyek különböző tér- és időbeli koordinátákkal bírnak”. Vagyis „azon feltételek együttesen belül modelljei a tökéletességnek, amelyeket ők maguk tesznek láthatóvá”. Mindez a különböző konkrét textusokra is igaz, hiszen „ebben a világban az idő, a tér és a fizikalitás nem a bűnbeesés emblémája, hanem a kegyelmi állapot elnyerésének kötelező feltétele”.<sup>1716</sup>

Az irodalmi szöveg és annak olvasata rendelkezik olyan sajátossággal, amely megkülönbözteti az egyedi-egyszeri műtől. Gondoljunk a képzőművészeti alkotásokra vagy az előadó-művészeti produkciókra: követnek ugyan mintákat, de mindig egyediek és konkrétak, éppen ezért ott és akkor léteznek, amikor megcsinálják őket. A képzőművészeti alkotás például egy műteremben vagy egy múzeumban. De vajon hol van egy irodalmi mű? Például a *Hamlet* szövege? A válasz nem kétséges: nyilván sok helyen ott van, s pontosan ezért többféle *Hamlet*-szöveg van (igaz ez más irodalmi alkotásra nézvést is), amelyek szövegei egyben eltérhetnek egymástól. „A textuális állapot egyetlen változhatatlan törvénye a változás törvénye.”<sup>1717</sup> Vagyis *minden elsöre önazonosnak vélt irodalmi mű szövegvariánsokban létezik csak*, amelyek hol alaposan, hol csekély mértékben térnek el egymástól. És akkor még szó sem esett a művek olvasatairól, amelyek lényegük szerint különböznek egymástól.

De ahogyan egy (ideálisnak vélt) konkrét személy idealitása történetileg kötött, ugyanez a helyzet a szövegekkel is. „Minden szöveg meghatározott társadalomtörténeti feltételek mellett lép be a világba”, s ezek a feltételek „hozzák létre azt a horizontot, amelyen belül a különböző szövegek élettörténetei lejátszódhatnak”. McGann szerint nincs egyetlen igazi szöveg, nyilván van jobb és kevésbé jobb, teljesebb vagy töredékesebb. Mint írja: „A szövegek és szövegiségek tanulmányozásához [...] a textuális változás és változatlanság összetett (lezáratlan) történetét kell tanulmányozni.” Mármost az irodalmárnak. Gondolhatjuk persze, hogy a variabilitást fel lehet tartóztatni. Ez esetben azonban „az egyedi mű minden textuális transzformációja a nemlétezésbe hull” bele,<sup>1718</sup> merthogy szükségképpen *torzulás* lesz, csak éppen azt nem lehet megmondani, hogy

<sup>1715</sup> McGann (2011a): i. m. 52.

<sup>1716</sup> McGann (2011a): i. m. 53.

<sup>1717</sup> McGann (2011a): i. m. 53.

<sup>1718</sup> McGann (2011a): i. m. 54.

mihez képest lesz az. Gondoljuk meg: még egy eredeti kézirat is számtalan javítás, átírás található.

A szöveg változik az időben, de változik térben is. „Mondhatni azonnal eltérnek önmaguktól, mielőtt összekapcsolódnak saját anticipált olvasóikkal.” Közismert jelenséggel állunk szemben. „Két ember »ugyanazt« a filmet látja, vagy »ugyanazt« a könyvet olvassa, mégis meglehetősen különböző értelmezésekkel válnak el attól, amit láttak vagy olvastak.” Létezik ennek a közismert jelenségnek egy közismert, ám téves magyarázata. Ezek szerint a különbözőség a nézőben és az olvasóban van benne, az ő személyiségéből és társadalmi pozíciójából következik, például múltbeli tapasztalataiból, osztályhelyzetéből, iskolázottságából, foglalkozásából, életkorából, érdekeiből és így tovább. Van ennek szerepe persze, de McGann arra hívja fel a figyelmet, hogy a többféle értelmezéshez maga az értelmezett szöveg is hozzájárul. Az értelmezési „különbségek azokból a változókból fakadnak, amelyeket a textuális tranzakció mindkét oldalán megtalálunk: a magukban a szövegekben és a szövegek olvasóiban”.<sup>1719</sup>

A közhiedelemmel ellentétben ugyanis „a szövegekről [...] mindig kimutatható, hogy a lehetséges jelentéseik tekintetében elégtelenül voltak meghatározva”. Mégpedig azért, mert „a nyelv kizárólag valamiféle textuális állapotban létezik, és mert ez az állapot – a nyelv megtestesülése – engedi ki a Nyelv Eszméjét (amely kódok és szabályok elképzelése) egy többé-kevésbé Kaotikus Rendben”.<sup>1720</sup> Ez a többféle jelentés benne van minden szövegben. Az olvasó ezért nem pusztán eltorzítja az igazi jelentést (megteheti ezt is, de ez a szélső eset, amin túl már csak a hallgatás van), hanem felszínre hoz lehetséges jelentéseket. „Minden szövegnek megvannak a maguk kiszabadulásáért kiáltó változatai, vagy olyan ellentétes szövegei, amelyek arra várnak, hogy megismertessék magukat. Ezek a változatok és ellentétek az idők során megjelennek (és megsokszorozódnak), ahogy a textuális média rejtett tulajdonságai kifejlődnek és nyilvánvalóvá válnak. Azért jelennek meg, mert még a leginkább »információs« szöveg is a kommunikációs csere interaktív mechanizmusát rejt. A különféle olvasók és hallgatóságok el vannak rejtve a szövegekben.”<sup>1721</sup>

### 3. Imaginatív írás és az információhordozó szöveg

A költészet vagy más néven imaginatív írás sajátossága, hogy tárgya a *nyelv megjelenítése*, írja McGann. „A költészet olyan nyelv, amely saját magára hívja fel a figyelmet, amely alapvető tárgyként tekint saját tevékenységére.” A költeményeknek természetesen van morális és ideológiai tartalma és funkciója. „Csakhogy a költői szövegek úgy működnek, hogy megjelenítik saját praktikáikat, hogy a figyelem tárgyaként kínálják fel őket. Ez szükségszerűen azt jelenti, hogy a költői szövegek [...] az olvasókat saját maguk

<sup>1719</sup> McGann (2011a): i. m. 54.

<sup>1720</sup> McGann (2011a): i. m. 54.

<sup>1721</sup> McGann (2011a): i. m. 54–55.

felé fordítják.” Mármost a költemények felé. Ez alapvetően különbözik „az önmagukat információhordozóként elképzelt szövegektől”,<sup>1722</sup> amelyeknek feladója és címzettje van, valamint az információt továbbító csatornája. Kittler munkásságában bőséges leírást találunk erről. Az átvitel megvalósító eszköz vagy csatorna ebben a modellben „élesen elválk annak »üzenetétől«, és a szövegre irányuló vizsgálódások főképp zajmentes csatornák [...] keresésének szentelik magukat”.<sup>1723</sup>

Természetesen az irodalmi szövegek is tanulmányozhatók efféle információs szövegként, „és tanulmányozták is így őket”. Közismertek az erre vonatkozó szempontok: mi a mű üzenete, és kinek fontos, milyen morális tanulsággal szolgál az olvasók számára, a szerző mely ideológiai nézet képviselője, s legfőképpen; a mű milyen információkkal szolgál a szerző sorsáról és arról a társadalomról, amelyben megszületett. Csakhogy az irodalmi alkotások igyekeznek ellenállni ezeknek az egyoldalú és szűkeblű információs szempontú megközelítéseknek, jóllehet az olvasók leginkább ezeket a kérdéseket teszik fel egy-egy mű kapcsán. Az ellenállás módja az, hogy a mű és szerzője magára a műre igyekszik irányítani a figyelmet: annak egységére és belső világára, arra, hogy nem egyszerűen csak tükrözi a valóságot, mint állítólag a szemünk, hanem nyelvileg *újraformálja*. „A szövegtudósok az önmagára irányuló figyelemnek ezeket a formáit úgy tartják nyilván, mint médium és üzenet elválaszthatatlanságát”, amelynek során a mű jelentése „egybeesik annak textuális végrehajtásával”.<sup>1724</sup>

Am ha a mű *textuális cselekvés*, akkor nem pusztán a nyelvi formái fontosak, és nemcsak ezek alakítják a jelentését, hanem *materiális és társadalmi* alkotóeleme is. Például írott és nyomtatott szövegek esetében a papír, a tinta, a betűtípusok, az oldaltervek, a tipográfia, a kötési mód, a címlap stb. Továbbá a hirdetés, az ár, a terjesztés, a példányszám, a könyvtárba kerülés, vagyis az olvasókhöz való eljutás különböző módozatai. Mindez az irodalomtudományt azonban nem nagyon érdekli; „a szövegre irányuló vizsgálatok jórészt megmaradtak a romantikus hermeneutika bűvkörében”, amely viszont paradox módon az információs modellre épül. Vagyis jelenleg az irodalomtudomány művelői „az imaginatív szövegeket nem úgy képzelik el, mint [kiterjedt] társadalmi tevékenységeket”.<sup>1725</sup>

McGann szerint ez a romantikus szövegszemlélet megtörésre és radikális meghaladásra vár. „Ez a textuális állapot két egymással összefüggő aspektusának a hangsúlyozását jelenti.” Először is a textusokra úgy kell tekinteni, mint amelyek „összetett visszacsatoló műveletek” helyei. McGann úgy látja, hogy „sok jó munka készült ezen a területen”.<sup>1726</sup> Nyilvánvalóan a strukturalista és posztstrukturalista irodalomtudományi munkákról van szó, amelyek kivették a műveket a közvetlen referáló szerepükből, és a hangsúlyt a szövegszerveződés sajátosságaira helyezték. Van azonban egy közös fogyatékoságuk, véli McGann: *nem látnak ki a szövegek materiális nyelvéből*,

<sup>1722</sup> McGann (2011a): i. m. 55.

<sup>1723</sup> McGann (2011a): i. m. 55–56.

<sup>1724</sup> McGann (2011a): i. m. 56.

<sup>1725</sup> McGann (2011a): i. m. 57.

<sup>1726</sup> McGann (2011a): i. m. 57.

ennek következtében az irodalmi alkotásokat egy magányos szubjektum nyelvteremtő erőfeszítéseként írják le, nem kevésbé ezek értelmezését. Ezt nevezi McGann *romantikus* hermeneutikának.

„Éppen ezért elengedhetetlen a második kritikai lépés. Akként kell bemutatni a szövegek szemiotikáját is, amiként a könyvészek, társadalomtudósok, közgazdászok és különféle kereskedők figyelmének volt a tárgya.” Tudott dolog, hogy létezik mindez, de ezekre ez ideig úgy tekintettek, mint „a »költészethez« vagy a »szöveghez mint olyanhoz« képest (legjobb esetben is) periferikus dologra”.<sup>1727</sup> Az imént már felsorolt vonásokról van szó, amelyek körbeveszik a szövegeket, a betűtípustól kezdve az olvasókhöz való eljutásig. McGann utal Gérard Genette paratextus kategóriájára, amelynek elemei valóban hozzárendelten *körbeveszik* a főszöveget: előszó, utószó, köszönetnyilvánítás, jegyzet, irodalom, fülszöveg, az író bemutatása stb. Ezek azonban változatlanul nyelvek csupán, és el is maradhatnak, akár valamelyik, akár az egész, ezért a főszöveghez képest valóban csak kvázitextusok.

A szövegeket (a paratextusokkal együtt) azonban ennél átfogóbb perspektívából érdemes és kell tanulmányozni, hangsúlyozza McGann, hiszen a szövegeknek nemcsak paratextusa van, hanem, mondhatjuk így, *pararealitása* is. Az a helyzet ugyanis, hogy „minden szöveg, mint minden emberi dolog, testet öltött jelenség, a szöveg teste pedig nem kizárólag nyelvi”.<sup>1728</sup> Ha ezt figyelembe vesszük, akkor sokkal átfogóbb és sokkal alaposabb ismeretre tehetünk szert minden műről, mint ha csak a nyelvi realitását vizsgálánánk akár tükröző, akár önmagára vonatkozó struktúráként. A testet öltött szöveg komplex vizsgálata ráadásul még csak ki sem vezet a művek közvetlen környezetéből, hiszen nem a szöveg és a társadalmi valóság távoli, sokszor igen absztrakt vonása között keresi az áttételes kapcsolatot, például mű és osztályhelyzet, társadalmi igények, szerzői életsors. Azokat a műben nem manifesztálódott, de a műhöz hozzátartozó elemeket kapcsolja be a mű megértésébe, amelyek nélkül nincs szöveg. *A szöveg teste ugyanis több, mint a szöveg nyelve.*

A szépirodalmi és az információs szövegek összevetése azonban további figyelemre méltó sajátosságok megragadását teszi lehetővé. Ezek egyike az úgynevezett *redundancia* probléma. Először is irodalmi-költői mű csak ott és akkor létezik, „ahol virágozik a felesleg és a redundancia”. Ezzel szemben az információs szöveg „nem kedveli” a felesleget és a redundanciát. „Ha ezúttal inkább a kommunikációelmélet érdekelne minket, mint a szövegiség, akkor »zajként« tanulmányoznánk az ilyen redundanciákat, amelyek értéke negatív volna az elmélet számára.”<sup>1729</sup> A szépirodalmi művek viszont információs szempontból hatalmas „redundancia-halmazok”, ám ez nem megszüntetendő hibájuk, hiszen itt „a redundancia, a felesleg és a textuális állapot sűrűsége pozitív tulajdonságok”.<sup>1730</sup> Az információt közlő szöveg egyszerű, zajmentes és világos kíván lenni, ezzel szemben

<sup>1727</sup> McGann (2011a): i. m. 57.

<sup>1728</sup> McGann (2011a): i. m. 58.

<sup>1729</sup> McGann (2011a): i. m. 58.

<sup>1730</sup> McGann (2011a): i. m. 59.

a szépirodalmi szöveg összetett, sűrített és nehezen átlátható. Nem véletlen, hogy az egyértelmű információkra „szomjazó” mérnöki-technikusi gondolkodás kifejezetten idegenkedik az irodalmi művektől.

McGann viszont úgy véli, hogy „a költők jobban értik a szövegeket, mint a legtöbb információtechnológus”. Ugyanis nem redukálni akarják őket, hanem *kiteljesíteni*. Egy művész arra törekszik, hogy „annyira sűrítse a médiumot, amennyire lehet – a szó szoros értelmében teljes mértékben megjelenítse a médium képességeit”. Természetesen nem követünk el hibát, ha „a szövegeket valamifajta átvivőként képzeljük el”. Ugyanakkor „igen szűklátókörűek vagyunk – sokkal szűklátókörűbbek annál, mint amennyire lennünk kellene”. Van ugyan kitérítettség információhordozó szerepe bizonyos típusú szövegeknek, ilyen például minden használati utasítás, de kifejezetten tévedünk, „ha a szövegeket üzenetek szállítására szolgáló gépekként tanulmányozzuk”. Bár nem ilyenek látszanak, mégis ilyenek azok a munkák, amelyek az irodalmi szövegek jelentéseit és jelentésváltozásait próbálják feltárni, amely szerintük túl van a szöveg látható-olvasható testén. Ugyanis „a versekben a »jelentés« csak tévesen fogható fel [nyílt vagy rejtett] »üzenetként«. A költészetben a »jelentés« inkább a költői médium része; olyan textuális tulajdonság, mint a mű fonetikai mintázatai vagy a különböző vizuális mintázatai.”<sup>1731</sup>

Az így felfogott jelentés megragadásának az a legjobb módja, véli McGann, ha historizáljuk a materiális szöveg jelentésének logoszatát, azaz „tartózkodási helyet és nevet” adunk neki.<sup>1732</sup> Ez az attitűd ugyanaz, mint amit McGann a tökéletesség fogalmának konkretizálása kapcsán képvisel, nevezetesen nincs általában vett jelentés, mert „a jelentés a használatban rejlik”.<sup>1733</sup> „Én egy materialista hermeneutikát képviselek”, írja, amely egyrészt a szöveg *teljes testét és sorsát* igyekszik figyelembe venni, vagyis a szöveget „nyelvészeti és könyvészeti kódolások rendszereiként” tanulmányozza, másrészt nem gondolja, hogy megragadta volna a mű igazi és végérvényes jelentését, üzenetét pedig különösképpen nem.<sup>1734</sup>

Ennek a tudományos attitűdnek két következménye van. Az egyik: igyekszik eltávolodni a jelentés privilegizált szerepétől és a nyelviség túlhangsúlyozásától. A másik: ez a filológia nem törekszik „a szöveg lényegi tulajdonságainak a meghatározására”, de még csak átfogó leírásukra sem. Nem személyes motiválatlanság okán teszi ezt, hanem McGann szerint azért, mert azt, „hogy mi lehetséges textuálisan, [...] nem lehet elméleti úton megállapítani”.<sup>1735</sup> Ilyen módon, azaz jó elméletek alapján működő gépeket és tartós házakat lehet csak létrehozni, szövegeket azonban nem. És ez a tapasztalati megállapítás nemcsak a művészi, hanem a tudományos szövegekre is vonatkozik. Mégpedig azért, mert itt is dominál az *ingénium* és a *konkrét egyediség*.

<sup>1731</sup> McGann (2011a): i. m. 59.

<sup>1732</sup> McGann (2011a): i. m. 59.

<sup>1733</sup> McGann (2011a): i. m. 61.

<sup>1734</sup> McGann (2011a): i. m. 60.

<sup>1735</sup> McGann (2011a): i. m. 61.

#### 4. Elektronikus szöveg a hipertext vonzásában

McGann – stílszerűen a világhálón elérhető egyik online munkájában – írta a következőt: „A papíralapú szövegről az elektronikus szövegre való áttérés oly mértékű forradalmi változás, mint a kéziratról a nyomtatásra való átállás.”<sup>1736</sup> Ez a folyamat egyre átfogóbban és egyre kiterjedtebben zajlik, mondhatni, minden szinten. Kittler kategóriáit használva: mind a létrehozás, mind a tárolás, mind a terjesztés szintjein. De ma már nemcsak a (mozgó)képek, hangok és a beszéd, hanem az írott szövegek is egyre inkább elektromosan rögzítettek és terjesztettek lesznek. Gyakran együtt valamennyi emberi megnyilatkozással: ez a hipertext, ami nem egyszerűen mennyiségi, hanem *minőségi* változás. Nem arról van szó, hogy ugyanaz rögzül és terjed, mint a papíralapú szövegek esetében, csak éppen nagyobb mennyiségben, szélesebb körben, gyorsabban és könnyebben kezelhető módon. *Az elektronikus szöveg a szöveg új minőségét jelenti.*

Nem lehet véletlen, hogy McGann (és persze sok mindenki más is) érzékeny ezekre a változásokra, és megkísérli legalább legfontosabb vonásait megragadni. Ő ugyanis a szövegnek nem egyszerűen a nyelvi jelentésére kíváncsi, hanem a filológiai hagyomány egyik megújítójaként, a szöveg egész *testére*. Márpedig *az elektronikusan rögzített szöveg a verbalitás új teste*, új materialitása. S mert a papíralapú szöveg s ennek kódex formája nem csupán mellékes vonás, hanem a verbális megnyilatkozás tartalmát, jelentést, használatot befolyásoló fontos eleme, ugyanez a *jelentőség* figyelhető meg az elektronikusan létrehozott, rögzített és terjesztett szövegeknél is. Még akkor is így van ez, ha sokan a régi szövegszemlélet alapján gondolkodnak ezekről a dolgokról, és idegenkednek a radikális változás elfogadásától. „Az információs technológiák néhány tulajdonsága itt van a szemünk előtt – például a gépi szövegszerkesztés tömeges és meghatározó használata –, ám az ennél előrehaladottabb fejlesztéseket már gyanakodva szemléljük. Amikor a kollégák között az elektronikus könyvtár, az információs hálózatok vagy a tudományos folyóiratok elektronikus megjelenésének szükségességéről és hasznosságáról esik szó, sokan felvonják a szemöldöküket és összeráncolják a homlokukat.” Vajon ezt csak néhány ember látja így? Nem erről van szó, hiszen „bárki tudhatja, aki jól ismeri és komolyan veszi a mai posztmodern állapotot, hogy nem lehet feltartóztatni ezeket a fejlődési folyamatokat, még ha ez egyesek számára esetleg nemkívánatos is”<sup>1737</sup>

Ugyanis arról van szó, hogy kigondolt gondolatainkat és elmondott szövegeinket ma már nem írószerszámmal írjuk le és papíron rögzítjük, amit aztán sokszorosítva kinyomtatnak, ugyancsak papírra. Szövegeink elkészítéséhez manapság döntően számítógépet használunk, amihez szövegszerkesztő szoftver áll a rendelkezésünkre. A „kigondolt gondolatainkat és elmondott szövegeinket” begépeljük a gépbe, és nem papíron, hanem monitoron látjuk megjelenni. Az elkészült szöveg rögzíthető a komputer memóriájában, ezért bármikor előhívható, bővíthető és javítható, másokhoz is eljuttatható, és persze ki

<sup>1736</sup> Jerome J. McGann: The Rationale of Hypertext. 2011b. 71. bek. (Az idézetek pontos helyénél a bekezdés számát adom meg.)

<sup>1737</sup> McGann (2011b): i. m. 2. bek.



is lehet nyomtatni. Ennél azonban ma már sokkal több is történik. A komputer bővülő képessége (miniatürizálása, növekvő sebessége, tárolókapacitásának és belső kapcsolódásainak bővülése, egyéni használatának megkönnyítése és elterjedése) mellett a világháló (web) kiépülése új szintre emelte az emberi megnyilatkozások elektronikus rögzítését, tárolását és terjesztését. Fontos változás az is, hogy a komputer nemcsak szöveget, hanem képet és mozgást, beszédet és zenét is tud rögzíteni, tárolni és továbbítani. Sőt egyetlen „anyagban” együtt valamennyit, egymáshoz kapcsolva, és egyszerűen elérhető módon lassan-lassan mindenki számára. Az újonnan kiépülő és összekapcsolódó eszközrendszeret hívjuk hiper médiának, a rajta lévő szöveget hipertextnek. Teljes joggal írja Jerome McGann, hogy van ez olyan volumenű és karakterű változás, mint a könyvnyomtatás feltalálása, és nem lehetséges erről az egészről a nyomtatott szöveg logikája alapján gondolkodni, mint ezt döntően a *The Rationale of Hypertext* című írásában kifejtette.

Mindenféle idegenkedés ellenére a „legtöbb tudós számára ma már világos, hogy a számítógép nagy sebességgel dolgozik, és komoly elemzői lehetőségek rejlenek benne, továbbá a net és a komputerizáció »információs autópályát« hoz létre, aminek szintén jelentősek a tudományos távlatai”. Mindez azonban nem egyszerűen csak technikai kérdés. Ugyanis ezzel együtt „alapvető változások zajlanak a tudás és az információ területén”.<sup>1738</sup> Csak egy egészen nyilvánvaló példa: a komputerizáció nyomán előállt egy olyan helyzet, hogy „nem feltétlenül van szükségünk könyvekre ahhoz, hogy más könyveket vagy szövegeket elemezzünk és tanulmányozzunk”. Mindez megtehető elektronikus szövegek révén is. Ez a „pofonegyszerű” tény azonban „rendkívüli következményekkel jár”.<sup>1739</sup>

A nyomtatott könyv fokozatosan elveszti meghatározó kulturális és társadalmi státusát. „Eddig ugyanis a kódex vagy a könyvforma volt az egyik leghatékonyabb eszköz az információk kifejlesztésére, tárolására és terjesztésére.” A szóbeliség és a kézírás egyeduradalma után megszületett nyomtatott könyv ugyanis több évszázadon át a gondolatok rögzítésének igen hatékony módját jelentette, amely egyben „nagy erejű és komplex tudományos hajtóerő is volt”.<sup>1740</sup> Kultúránk nagy részét könyvekben örököztük meg és adtuk át a felnövekvő generációknak. Egyrészt a tudományos munkák eredményei könyvekben (tanulmányokban) manifesztálódnak ma is, és az iskolai képzés is könyvekre épül. Az írás és az olvasás, mint a könyvhasználat alapvető képessége, nélkülözhetetlen ahhoz, hogy valaki sikeres felnőtt életet élhessen.

Kesereghetünk ennek a megrendülésén, de *nem a szöveg státusa rendült meg*, hanem az *egyik* szöveghordozó médiumé. Az elektronikus szöveg fokozatos kialakulása és elterjedése ugyanis elég világosan megmutatta a könyv immanens *korlátait* is. És itt nemcsak a sokszorosítás és terjesztés külső korlátairól van szó, hanem arról a korlátról, amit maga a könyv állít önmaga elé. Nem más ez, mint a papíron rögzített szöveg használatának a nehézsége. Egyszerűen más a könyvben rögzített szöveg, mint ami

<sup>1738</sup> McGann (2011b): i. m. 7. bek.

<sup>1739</sup> McGann (2011b): i. m. 8. bek.

<sup>1740</sup> McGann (2011b): i. m. 8. bek.

elektronikusan van rögzítve, az utóbbi, még ha ugyanarról a szövegről is van szó, egyszerűen *többet tud*.

„Kiválóan illusztrálja ezt az *Oxford English Dictionary* (OED) könyv és elektronikus formájú kiadása közötti különbség. Az elektronikus OED valójában *metabook*, hiszen mindent befogad és »elfogyaszt«, amit a kódex formájú OED biztosít a számára, de egyben átszervezi ezt, absztraktabb szintre emeli. Ezáltal olyan keresési és értelmezési eszköz jön létre, amely egyszerűen többet tud, mint a könyvalapú OED. Természetesen az elektronikus OED könyvként is olvasható, de elektronikus úton is használható. Az utóbbi eset olyan információk kiolvasását teszi lehetővé, amelyek nincsenek benne az OED kódexben.”<sup>1741</sup>

A szövegek szerkesztésével és kiadásával foglalkozó szakember papíralapú, nyomtatott munkák esetében komoly korlátokba ütközik, és alig leküzdhető nehézséggel találja magát szembe. Az átlagos olvasó alig ismeri ezeket a problémákat, hiszen ő egy kész és szinte kanonizált szöveggel szembesül. A szakember azonban ismeri az adott szöveg létrejöttének sorsát, változatait, korrekcióit, vagyis azt, hogy részben mi mindent írhatott volna még a szerző ahelyett, amit végül is megírt. Ismeri tehát a szöveg *lehetőségeit*, ami viszont a könyvben (tanulmányban) már nem prezentálódik. Vagy ha mégis, amit az irodalomban a kritikai kiadások testesítenek meg, a tudományban pedig a viták összegyűjtött kiadásai, akkor nehézkessé válik az olvasói követés, a nem szakember egyszerűen „fulladozik” a könyv szövegtengerében: „ezeket a műveket hírhedten nehéz olvasni és használni.”<sup>1742</sup> A problémák itt azért keletkeznek, legalábbis a komputerezáció ezt világosan felmutatja, „mert könyvformát alkalmaznak egy másik könyvforma tanulmányozására. Ez a szerszám és a tárgya közötti szimmetria arra készítette a tudósokat, hogy olyan analitikus mechanizmusokat dolgozzanak ki, amelyeket kénytelenek az elsődleges olvasási szinten feltüntetni és megjeleníteni. Ilyen például az apparátus struktúrája, a leíró bibliográfia, a változatok száma, a rövidítések és a hivatkozási formák stb.”<sup>1743</sup> A problémák még súlyosabbá válnak akkor, „amikor az olvasók az elsődleges szöveges anyagok szemantikai tartalmán túl akarnak még valami mást is tudni, vagy szükségük van másra is – például hallani szeretnék egy dal vagy ballada előadását, szeretnék megnézni egy színelőadást, vagy kíváncsiak a szövegek eredeti fizikai jellemzőire”<sup>1744</sup>

Az elektronikusan létrehozott szövegek és „a hiperkiadások elektronikus valósága jelentős mértékben megszabadítja az embert ezektől a könyvalapú korlátoktól”<sup>1745</sup> Fontos azonban megjegyezni, hogy „a szövegszerkesztő programok révén létrehozott szöveg alakítása még nem »hiperszerkesztés«, mert ezek a programok csak a szerzői szándékok verbális kifejezésére vannak kifejlesztve és strukturálva. [...] Ahhoz, hogy valami »hiper« módban működjön, a szerkesztési projektnek a számítógép lehetőségeit

<sup>1741</sup> McGann (2011b): i. m. 9. bek.

<sup>1742</sup> McGann (2011b): i. m. 12. bek.

<sup>1743</sup> McGann (2011b): i. m. 12. bek.

<sup>1744</sup> McGann (2011b): i. m. 13. bek.

<sup>1745</sup> McGann (2011b): i. m. 17. bek.

úgy kell használnia, hogy biztosítsa a szabadságot a nyomtatott szöveg határain túlmenve is.”<sup>1746</sup> Itt jegyezni meg, hogy maga a hipertext kifejezés arra utal, hogy a számítógépes adatbázisban lévő szövegek többirányú kapcsolódásai révén egy olyan új szöveg keletkezik, amely mintegy felette van a meglévő szövegnek. „A hiperszövegek lehetővé teszik számunkra, hogy nagy mennyiségű dokumentum között navigáljunk, és komplex módon kapcsoljuk össze ezeket a dokumentumokat, esetleg ezek egyes részeit. [...] Hipermedia programnak pedig azt a megoldást nevezzük, amikor a program már képes arra, hogy audio- és vizuális dokumentumokat is bevonjon a rendszerbe.”<sup>1747</sup>

A *hipermediális archívum* „kiszökik a bibliográfiai korlátok alól. Olyan módon épül fel, hogy a tartalom és a webes kapcsolata (mind a belső, mind a külső) végtelenül bővíthető és fejleszthető lesz”, viszont a kódexhez és nyomtatott könyvhöz kötődő úgynevezett könyves (*bookish*) gondolkodás „arra ösztönözte és ösztönzi a tudósokat, hogy egyetlen szövegre [...] összpontosítsanak”, és ezt igyekezzenek minél pontosabban rekonstruálni.<sup>1748</sup> Olyan kérdésekre fókuszálnak, hogy mi volt a szerzői szándék, a szerző milyen szövegelőzményeket használt a mű megírása során, hogyan változott a munka az egymást követő kiadások során, és így tovább. A filológusok ilyen módon próbálnak úgynevezett „végleges szöveget”<sup>1749</sup> létrehozni, aminek egyetlen szempontú szervezőelve olykor per sze hasznosnak bizonyulhat.

Ám az egyetlen fókuszú és könyvalapú kiadás olykor kifejezetten akadályos újabb értelmező és értékelő szempontok felvételének, de legalábbis igen nehézkessé teszi ezt. A helyzet ugyanis az, hogy a kutatók többnyire igen sokrétű és sokféle, egymással összefüggő és rögzült emberi megnyilatkozással találkoznak, ami viszont nem zárható be egy könyvalapú szövegbe, miközben mindez rögzíthető és elérhetővé tehető a számítógépes rendszerekben. Ugyanis a számítógépes tárolás elképesztő mennyiségű dokumentumot képes tárolni, és nemcsak szöveget, hanem hang- és képi anyagot is. Ezeket aztán „lehet továbbépíteni, átszervezni, új és új szempontból elemezni, mégpedig nemcsak sokkal gyorsabban, hanem alaposabban is, mint amit a papíralapú kiadások egyáltalán lehetővé tesznek”.<sup>1750</sup> Mindehhez azt is érdemes számításba venni, hogy a szükséges elektromos eszközök egyre olcsóbbak és egyre inkább elérhetőek, továbbá a tudósok és a döntéshozók részvételével folyamatosan zajlanak azok a tanácskozások, nem is eredménytelenül, amelyek hiperkiadások és hiperarchívumok kialakítására és ezek használatára irányulnak. Ilyen például a *Dante Gabriel Rossetti Archivum* ([www.rossettiarchive.org](http://www.rossettiarchive.org)), amely a sokoldalú művész alkotásainak egy hipermediális projektben való megjelenítése, tehát szöveget, képet és hangot is tartalmaz, és aminek a kialakításán egyébként McGann is dolgozott. Használata sokféle szempontú keresést, értelmezést és értékelést tesz lehetővé, hiszen „az Archívumban található adatok nem hierarchikusan szerveződnek. Az itt

<sup>1746</sup> McGann (2011b): i. m. 17. bek.

<sup>1747</sup> McGann (2011b): i. m. 18. bek.

<sup>1748</sup> McGann (2011b): i. m. 68. bek.

<sup>1749</sup> McGann (2011b): i. m. 69. bek.

<sup>1750</sup> McGann (2011b): i. m. 69. bek.

fellelhető adatok leginkább egy mesebeli körhöz hasonlítanak, amelynek a középpontja mindenütt megtalálható, a kerülete azonban nem rajzolható meg.<sup>1751</sup>

Némely szkeptikus szerint a hipertext és a hipermediális archívum vasvillával összehányt „valami”, hiszen nincs egy központi szervező elve. McGann erősen vitatja ezt a felületes véleményt. „Az, hogy a hipertext nem egyetlen középpont köré van szervezve, még nem jelenti azt [...], hogy nincs rendezési elve.”<sup>1752</sup> Nyilvánvaló ugyanis, hogy „egy ilyen struktúrának számos rendezett része és szakasza van, a struktúra egésze pedig a rendezett keresést és az analitikus műveletek elvégzését szolgálja”,<sup>1753</sup> mégpedig alapvetően a felhasználói igényekhez igazítva.

Van itt két döntő szempont, amiről nem szabad megfeledkezni, írja McGann. „Először is a hipertext konkrét anyaga elvileg minden ponton és bármikor *nyitott* tartalmának és szervezeti elemeinek bármiféle megváltoztatására. A hagyományos könyvekkel vagy könyvkészletekkel szemben a hipertextnek soha nem szabad »teljesnek« lenni.”<sup>1754</sup> Képzeljük el, írja, hogy létrehozuk Shakespeare *Lear király* című drámájának a hiperszövegkiadását, ami már csak azért is elképzelhető, mert a dráma sok változatban maradt ránk. Egy ilyen kiadás, mert nyitott, folyamatosan változik: új anyagok kerülnek bele, akár egy eddig nem ismert változat, a színházi emberek új és új értelmezései, és így tovább, esetleg színházi előadások felvételei, s mindezek akár „drasztikusan is megváltoztathatják a működő kiadás szervezetét, elrendezési módját”.<sup>1755</sup> Másodsor, „egy hipertextet nem úgy szerveznek meg, hogy csak egy adott szövegre koncentrálnának, hanem sok »központot« hoznak létre benne, ezáltal kidolgozói széles körű figyelemre és érdeklődésre számítanak”.<sup>1756</sup> Az a lényeg, hogy *decentralizált* anyagról van szó, amelynek ugyan lehetnek „preferált megoldásai”, de természeténél fogva „a hiperszöveg lehetőséget nyújt meghatározatlan számú »közepont« kialakítására, számuk bővítésére vagy szűkítésére, kapcsolataik megváltoztatására”.<sup>1757</sup> És végül azt is próbáljuk elképzelni, hogy milyen jellegű lehet az a társadalom, amelyben az emberi gondolkodást és cselekvést a hipertextek szervezik. De talán már nem is csak elképzelés kérdése ez: fokozatosan és folyamatosan zajlik körülöttünk és általunk létrehozva egy ilyen társadalmi valóság kiépülése.

<sup>1751</sup> McGann (2011b): i. m. 70. bek.

<sup>1752</sup> McGann (2011b): i. m. 72. bek.

<sup>1753</sup> McGann (2011b): i. m. 74. bek.

<sup>1754</sup> McGann (2011b): i. m. 75. bek.

<sup>1755</sup> McGann (2011b): i. m. 75. bek.

<sup>1756</sup> McGann (2011b): i. m. 76. bek.

<sup>1757</sup> McGann (2011b): i. m. 76. bek.

Vákát

## Korollárium 1.

### Fogarasi György: A terror(izmus) esztétikuma és teatralitása

#### *1. A terrorizmus értelmezési lehetőségei*

A hagyományos és széles körben elterjedt felfogás szerint a terrorizmus *hatalmi és katonapolitikai* kérdés. Könyvek és tanácskozások sokasága erősíti meg a nézetet, nem beszélve a különböző szintű és jellegű politikai intézkedésekről, amelyek elsősorban a *materiális erőszak* szemüvegén keresztül nézik ezt a súlyos biztonságpolitikai problémát. Nem kétséges, hogy egy-egy terrortámadás során tárgyakat s testeket pusztító materiális erők lépnek fel, amelyek megfékezése dominánsan ugyancsak anyagi ellenőrével lehetséges. De a terrorcselekmények fellépése mégsem klasszikus értelemben vett háborús esemény, akkor sem az, ha a megtámadottak ilyenkor hajlamosak kizárólag háborús logika szerint gondolkodni és döntéseket hozni. Jellemző ebből a szempontból George Bush elnök reakciója az USA-t ért 2009. szeptember 11-ei terrortámadás idején. Másnap elmondott beszédében *expressis verbis* háborút hirdetett, csak azt nem tudta pontosan megmondani, hogy ki ellen és hol akar az USA hadserege háborúzni, márpedig ez minden háború egyik *sine qua nonja*.

A *The Associated Press* jelentése szerint rövid beszédében, egyebek mellett, a következőket mondta:

„Az előre kitervelt gyilkos támadás, amelyet tegnap követtek el országunk ellen, több volt, mint terrorista akció. Ez háborús cselekedet, amely azt követeli országunktól, hogy legyünk egységesek az események megítélésében és a válaszlépésekben. [...] Az amerikai népnek tudnia kell, hogy másféle ellenséggel (*different enemy*) állunk szemben, mint amilyennel eddig valaha is szemben álltunk. Ez az ellenség a sötétben bujkál, és nem tiszteli az emberi életet. [...] A világ szabadságszerető nemzetei a mi oldalunkon állnak. Ez a küzdelem a jó és a gonosz közötti világméretű harc, amelyben a jó fog győzedelmeskedni.”<sup>1758</sup>

Tíz nap múlva Bush elnök ennél már sokkal konkrétabb volt. Szeptember 20-án a kongresszus két háza előtt mondott beszédében a támadókat az al-Kaida szervezet tagjaiként azonosította, és azt állította, hogy Afganisztánban van a székhelyük, és élvezik a tálib kormány támogatását. Nem sokra rá a kormány diplomáciai úton bemutatta szövetségeseinek az erre vonatkozó bizonyítékait, október 10-én pedig megindította a háborús bombázásokat Afganisztán ellen.

A tapasztalatok viszont azt mutatják, hogy a terrorizmus elleni lokális vagy „világméretű” harc egyáltalán nem a háború megszokott logikája mentén zajlik: mások a céljai és az eszközei, más módon folyik, és más a hatása is. Csak egyetlen, bár lényeges

<sup>1758</sup> *International Herald Tribune*, 2001. szeptember 13. 12.



összefüggés: a háborúban dominálnak a bevethető anyagi pusztító vagy védelmi erők, meghatározó ezek mennyisége és határfoka (fegyverek, katonaság). A terrortámadások során viszont ezek bár szükséges, de alárendelt szerepet játszanak: döntő tényező a támadás *üzenete és szimbolikája*. Természetesen vannak a terrortámadásoknak objektíve megragadható tárgyas, anyagi-materiális vonásai. Például meghatározott személyek a kivitelezői és az áldozatai, adott helyen és időben hajtják végre, jól azonosítható pusztító eszközök kerülnek bevetésre, olykor a támadó saját testét is fegyverként használja, és így tovább, számtalan „megfogható” tény és adat. Ha bármely terrortámadást tárgyi-lag kivitelezett *eseményként* akarunk megérteni, akkor ezeket a vonásokat feltétlenül számba kell venni.

Ám ha csak erre figyelünk, és a terrortámadásoknak csak ezt az anyagi-tárgyi oldalát látjuk, akkor tudásunk egyoldalú lesz, sőt egész egyszerűen félreértjük az eseményt. A terrorista ugyanis az anyagi erők tekintetében súlyos hátrányban van: kifejezetten ő a gyengébb fél, tehát eleve nem arathat „háborús győzelmet”, aminek nyilvánvalóan ő is tudatában van. A terrortámadások középpontjában ezért is az akció üzenete, figyelmeztető-felhívó jellege van, vagyis valamilyen dominánsan szimbolikus mozzanat, ami viszont az „erő szakemberei”, a katonák és a politikusok számára alig vagy nehezen értelmezhető vonás. Viszont ez a terepe a humán tudományok művelőinek, akik hosszú ideje már saját szakmájuk elvei mentén igyekeznek a terrorizmust (is) értelmezni, sőt sok országban a terrorizmust tanulmányozó bölcsészeket is bevonják a hadvezetésbe. Hazai terepen ilyesmiről nincs tudomásunk, de az irodalmárok nem jelentéktelen része foglalkozik nálunk is a terrorizmus kérdéseivel.

A Szegedi Egyetem Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszékén ([www.complit.u-szeged.hu/](http://www.complit.u-szeged.hu/)) évek óta kiterjedt kutatások folynak nem kifejezetten a klasszikus értelemben vett irodalomtudományi témákban is, egyebek mellett a terrorizmus témájában. A tanszék tanárai a témában tanrendi kurzusok sokaságát tartották már, tanórán kívüli előadás-sorozatokat szerveztek, tanulmányokat publikáltak, fordításokat tettek közzé, 2011. szeptember végén pedig 15 országból érkezett 50 kutató részvételével rendeztek konferenciát *Terror(izm) & Aesthetics* címmel. Nem alkalmi kiruccanásról van tehát szó, hanem szisztematikus munkálkodásról, amelynek a motorja s szervezője Fogarasi György (1970–) tanszékvezető, aki maga is figyelemre méltó írásokat tett közzé a terrorizmus témájában.

Az említett *Terror(izmus) és esztétika* konferencia kapcsán készült vele egy interjú. Ebben egyebek mellett arról beszélt, hogy a terrorizmus jelenségének irodalomtani tanulmányozása nem a bölcsészettudományból való kihátrálás jegyében zajlik, sokkal inkább a tudományterület határainak a tágításáról van szó. A terrorizmussal való foglalkozás során, fejtegeti Fogarasi, „nem a bölcsészeti keretektől való kiszabadulás szándéka vezérelt bennünket, már csak azért sem, mert ahhoz minimum tudni vagy érezni kellene, pontosan hol húzódnak ezek a keretek, márpedig ha valami, akkor ez igencsak nehéz ügy”. Egyszerűen arról van szó, hogy számtalan olyan társadalmi jelenség van, mondja, és ilyen a terrorizmus is, amely kifejezetten igényli a „bölcsészeti-bölceleti reflexiót (is)”. Tudható persze, hogy a közvélemény, de a szakma tekintélyes része ma még nem ezt

gondolja. „Persze, értem én – jegyzi meg Fogarasi a konferencia címére reflektálva –: esztétika kontra politika, művészkedés kontra »való világ«, ünnepi szépeltetés kontra mindennapi brutalitás – efféle fogalmi ellentétpárok vezérlik a közgondolkodást.”<sup>1759</sup> A tanszék munkatársai, de sok mindenki más is szerte a nagyvilágban azonban nem kizáró ellentétpárokból, hanem a szellemi és az anyagi valóság kölcsönös áthatásában gondolkodik a társadalomról.

Ezt a felfogást képviseli Fogarasi György is a terrorizmusról írt tanulmányaiban. Írásainak két sarokpontja van. Egyrészt a *fenséges* esztétikai kategóriáját hatástörténetileg elemezve és rekapitulálva azt mutatja meg, hogy a benne foglalt félelmetes és rémisztő vonás éppenséggel a terrorizmus egyik fontos jellegzetessége is, aminek a megértésében sokat segíthet az irodalomtudomány. Másrészt a terrort és a terrorizmust a *teatralitással* rokon jelenségnek tartja, azaz a színház és a performanscia felől tartja jól értelmezhetőnek. Természetesen lehet azt mondani, hogy a teatralitás csak megjátszás, ami pedig fenséges, az pusztán csodálni való szépség, ezért semmi köze a terrorizmus szörnyűséges valóságához, ez azonban meglehetősen csökkent és felszínes felfogás.

## 2. A terror irodalomtudományi vizsgálata

Fogarasi úgy véli, hogy a terror és a terrorizmus átfogó és differenciált értelmezéséhez nélkülözhetetlen az irodalomtan eszközeinek a használata. Ehhez először is, javasolja, érdemes egy pillantást vetni a terror és az esztétika fogalmak történetére. A terrorizmus kifejezés „az 1790-es évek közepén politikai vonatkozású neologizmusként keletkezett a francia nyelvben”, mégpedig jelzőként, „»terrorista« formában”. Ugyanakkor a kifejezésnek egyszerre volt irodalmi és politikai jelentése. Az 1800-as években Angliában például „a félelemkeltés művészeire, a rémtörténetek, rémregények” szerzőire alkalmazták a kifejezést. Ők voltak a „terroristák”, merthogy szövegekkel rémisztgették az olvasókat. „Más kérdés – jegyzi meg Fogarasi –, hogy a terminus meghatározó politikai karrierje és erősen pejoratív felhangjai hamar kiszorították ezt az »irodalmi« használatot.”<sup>1760</sup>

A változás alapvetően „a jakobinus forradalmi terror hatására” következett be.<sup>1761</sup> Ennek egyik fordulópontja és „mintapéldánya Robespierre híres-hírhedt 1794. február 5-i beszéde” volt.<sup>1762</sup> Ebben Robespierre politikai vetélytársai megsemmisítésére tett javaslatot, és egyebek mellett kijelentette: „A terror nem más, mint a gyors, szigorú, tántoríthatatlan igazságosság; ily módon az erény megmutatkozása.” Így aztán „a »terror« kifejezés a »terrorista« és a »terrorizmus« szóalakok társaságában [...] politikai terminusként rögzült, hogy mára mind a politikai tudomány, mind a közgondolkodás egyik alap-

<sup>1759</sup> Fogarasi György: A terror(izmus), az esztétika és Godzilla. Interjú. Készítette Gaborják Ádám. *Pluralica*, 2012. 1.

<sup>1760</sup> Fogarasi (2012): i. m. 2.

<sup>1761</sup> Fogarasi (2012): i. m. 14.

<sup>1762</sup> Fogarasi (2012): i. m. 2.

kategóriájává váljon”.<sup>1763</sup> Nem szabadna azonban megfélekednünk arról, amit a kifejezés keletkezéstörténete világosan felmutat: nemcsak fegyverekkel és robbanóanyagokkal lehet terrorizálni az embereket és rémületet kelteni bennük, hanem *szavakkal is*, nemcsak a nyaktiló használata alkalmas ilyen célra, hanem a „nemzeti borotva” használatára való *buzdítás* is, sőt még az ártatlannak tetsző „csak” szövegek is, amelyekben elképzelt szörnyűségekkel fenyegetik az embereket, különösképpen akkor, ha legitim személyek és hatalmasságok szájából hangzik el mindez.

Témánk szempontjából azonban nem kevésbé tanulságos az irodalomtudomány egyik kulcskategóriájának, az *esztétikának* a keletkezéstörténete sem, merthogy „a »terror« 17–18. századi diskurzusába való visszahatolás egyúttal a másik fogalomhoz, az »esztétikához« is elvezet” bennünket. Mi több a kettő össze is fonódott egymással. A terrorizmus és az esztétika párosítása ezért nem valamiféle „hajánál fogva előranciaált” problémakör; nem volt az régen, és ma sem az. A jelzett irodalmi hagyomány ugyanis „az érzékelés működésének, a szenvedélyek kialakulásának és válfajainak feltárásában [volt] érdekelt”, ezzel foglalkozott.<sup>1764</sup> A történet kulcsszereplője Alexander Gottlieb Baumgarten, aki az 1700-as évek közepén elsőként fogalmazta meg egy önálló új irodalomtudomány szükségességét, amit esztétikának nevezett el, mégpedig a görög érzékelés szó, az *aiszt-heszisz* alapján.

„Tehát hasonlóan a »terroristához«, ez is korabeli neologizmus. Az esztétika – baumgarteni jelentésében legalábbis – az érzékelés tudománya.” Márpedig ez a korabeli szerzők szerint nem kizárólag az irodalmi alkotások kifinomult érzékelését jelenti, vagyis a „szépség” érzékelését, ahogy manapság ezt többnyire értik, hanem a fogalom kiterjed a valóság teljes érzékelő felfogására. „Ebben az »esztétikának« nevezett, rendkívül gazdag [...] térben bukkan fel a »terror« mint rémület, rettegés, vagy páni félelem.” Konkrétan olyan módon, hogy „a rettenet érzése számos korabeli szerzőnél nem csupán a szenvedélyek egyike, hanem a szenvedélyek végpontja, szélsőséges formája, afféle határszenvedély, s ekként gyakran kitüntetett helyet foglal el a szenvedélyek taxonómiájában”.<sup>1765</sup> A terror és az esztétika, a rémületkeltés és a határszenvedély között tehát alig kikerülhető fogalmi összefonódás van.

De nem csak erről van itt szó, mármint „a szokványos hadászati, biztonságpolitikai diskurzushoz képest”. Meg kellene próbálni komolyan venni, javasolja Fogarasi, „amit egyébként a téma számos nemzetközileg elismert szakértője hangoztat már több évtizede, hogy tudniillik a *terrorizmus valamiféle nyelv, radikális kommunikatív gesztus vagy szimbolizáció, a közlés egy sajátos módja*.” Ezt a tényt kulcskérdésnek kell tekinteni, különösképpen a háborúval, a nyílt és szabályozott fegyveres konfliktussal összehasonlítva, amely szintén rendelkezik ilyen vonással, de csak alárendelten. A terrorizmus esetében viszont elsősorban „tettbeszédről van szó”, amit „erőszak útján történő meggyőzésként, a »tett propagandájának« jelenkori alakváltozataként” kell értelmeznünk, különben félre-

<sup>1763</sup> Fogarasi (2012): i. m. 14.

<sup>1764</sup> Fogarasi (2012): i. m. 4.

<sup>1765</sup> Fogarasi (2012): i. m. 4.

értjük a történeteket. Ennél konkrétabban nézve azt láthatjuk, hogy a terrorcselekmények „kivitelezésében elemi szerepe van az álcázásnak, az elleplezésnek, a disszimulációnak, ami egyúttal szimuláció is, fedőakciók színlelése”.<sup>1766</sup>

Úgy vélem, eddig a pontig még csak különleges dolgot sem állítottunk. Mindez maga a jelenség, úgy, ahogyan előtünk van, jóformán mindenki által megtapasztalható módon. A különbségek akkor jönnek elő, ha ezeket a vonásokat értelmezni és értékelni kezdjük. Mert lehet azt mondani, hogy mindez lényegtelen, sőt szóra sem érdemes, mármint egy-egy terrorcselekmény „véres valóságához” képest, s még igazunk is lesz. És persze azt is lehet mondani, hogy ezen vonások nélkül nincs terrorcselekmény, ezért a terrorizmus elleni küzdelem sem nélkülözheti ezek „beszámítását”. Az előbbi felfogás híve itt az erők nyers és pusztító küzdelmét látja csupán, az utóbbi ennek olyan specifikus formáját és kivitelezését, amelyben, mondja Fogarasi, „a magunkfajta bölcsésznek (például egy színháztudománnyal vagy retorikával foglalkozó kutatónak) már lehet néhány megszívlelendő észrevétele” a dandártábornokok és a biztonságpolitikai szakértők mellett.<sup>1767</sup>

Szerény javaslat ez, de a helyzet pontos érzékelése. Tényként említi Fogarasi, hogy a résztvevőkön kívül alig érdekelt valakit a korábban jelzett és Szegeden megrendezett nagy terrorizmuskonferencia. Ez akkor lesz különösen feltűnő, ha azt is beszámítjuk, hogy abban az évben három ilyen témájú konferencia is volt az országban, és mindegyik komoly sajtónyilvánosságot kapott. Csakhogy ezeken katonák, politikusok és más potentátok „osztották az észet” a maguk realista nyelvén és szűk területén, egyben „nagyon mély s rejtett” tényekkel rémisztgették a hallgatókat-nézőket. Ebbe a diskurzusba természetesen „bölcsészszempontok” nem fértek bele, s ma sem férnek bele, hiszen ezeket nem politikai hatalmasságok képviselik, ezért aztán nem is lehetnek érdekesekek a „nagyközség” számára, vélik azok, akik erről döntéseket hoznak. Legalábbis „hazai terepen” ez történik.

Legyünk azonban méltányosak, mondja Fogarasi. „Vegyük észre és ismerjük el, hogy a katonai professzionalizmus, a harcművészetben való jeleskedés, ősidőktől kezdve jelentős részben a titkosítás, az álcázás, a fedőtevékenység, a figyelemelterelés, a megtévesztés, a dezinformálás, a demonstratív cselekvés, a deterrenca [elriasztás] magas fokú ismeretét és készségszintű használatát jelenti, és messze nem korlátozódik csupán az ökölharcra vagy a »fizikai« küzdelem bármely új keletű formájára, a szuronyos puskáktól az okos bombákon át a túlterheléses szervvertámadásokig. Bizonyos performativitás és figuralitás mindig jellemezte a harcászatot.”<sup>1768</sup> S ezt tudják a katonák is.

Ám a terrorizmus különféle formáinak megjelenése, sőt globalizálódása megváltoztatta mindezt. Nem eltűntette, hanem új státusba helyezte őket. Ezek a vonások ugyanis elveszítették a háborúkra oly jellemző territoriális és időhöz kötött karakterüket, ezzel együtt az „implicit szokás vagy explicit jog szabta” kereteiket is. A terror és a terrorizmus ugyanis ab ovo *túlmege* a háborúk megszabta kereteken, azon, ami „egy önálló jelen,

<sup>1766</sup> Fogarasi (2012): i. m. 8. (*Kiemelés – Sz. M.*)

<sup>1767</sup> Fogarasi (2012): i. m. 8.

<sup>1768</sup> Fogarasi (2012): i. m. 8.

egy elkülönített »itt és most«, egy térben és időben lehatárolt harctér vagy hadiállapot sajátja”. Ez azonban azt jelenti, hogy a terrorizmus valóban nem hagyományos háború, hanem *a pusztítás új módja és formája*. Ám hogy pontosabban mi is, csak akkor derülhet ki, ha számításba vesszük specifikusan szimbolikus vonásait is, például esztétikai dimenzióit, álcázó megjelenését (leszámítva a végpontot), a nemzetközi jogi előírások teljes felrúgását s az égvilágon mindent szabad elvét, ami egyben az emberi élet újraértelmezése is. „Itt kezdődik a mi feladatunk”,<sup>1769</sup> írja Fogarasi a bölcsészettudomány nevében, hozzátennem, teljes joggal.

### 3. A „fenséges” terror

Mielőtt a „fenséges” mint a terror sajátossága problémát okozna a számunkra, valamit mindenképpen tisztázni szükséges. A kifejezés *esztétikai* kategória, s mint ilyennek – legalábbis úgy tudjuk – nemigen lehet köze a terror és a terrorizmus súlyosan objektív valóságához. Sőt egyenesen megbotránkoztató azt állítani, hogy a terror *szép* is lehet. Ha már ilyen szempontból nézzük a terrort, akkor sokkal inkább szörnyűség, félelmetes és visszataszító jelenség. De hát pontosan erről van szó! Egyrészt meglehetősen retardált felfogás minden művészi alkotást a szépség megnyilvánulására szűkíteni, másrészt legalább ilyen egyoldalú az a nézet is, amely az esztétikai realitásokat valamiféle szabadon lebegő művészkedés és szépégés jelenségeinek tekinti, merthogy egyáltalán nincs így. Az életünk egészének és minden területének van esztétikai dimenziója, a műalkotások ezt „csupán” láthatóvá és nyilvánvalóvá teszik. Gondoljuk meg: beszélünk és viselkedünk például ordenáre módon vagy finomkodva, fenyegetően vagy szelíden, csúnyán vagy szépen, alpárin vagy emelkedetten, és így tovább, s ezt már Arisztotelész is észrevételezte és elemezte. Nincs tehát abban semmi rendkívüli, ha egy irodalmár felhívja a figyelmet erre az összefüggésre, és egyben elemzi is a terrorizmus esztétikai dimenzióját.

Ennél konkrétabban arról van szó, hogy Fogarasi a fenséges mint esztétikai kategória döntően 18. századi értelmezésében találja meg a terrorra és a terrorizmusra jellemző vonást, nevezetesen a *fenyegető félelmetesség* esztétikumát. Ugyanis a fenséges egyszerre tud csodálnivalóan vonzó és fenyegetően félelmetes lenni. Márpedig annak megértéséhez, hogy a terrorizmus fenyegetése miként áll elő, és miként kelt félelmet az emberekben, tudni szükséges a fenyegető félelmetesség természetét. Ennek értéséhez Fogarasi a 18. századi esztétikai gondolkodás két nagy alakjának, Immanuel Kantnak és Edmund Burke-nak a vonatkozó munkáit vizsgálja meg, ennek előtte azonban utal röviden Arisztotelész félelemfelfogására.

A félelem, írta volt Arisztotelész a *Retorikában*, olyan „aggodalom, amely abból az elképzelésből származik, hogy valami veszélyes és fájdalmas rossz fenyeget bennünket”.<sup>1770</sup> Vagyis némileg távol vagyunk ugyan a fenyegető veszély és fájdalom közvetlen

<sup>1769</sup> Fogarasi (2012): i. m. 8.

<sup>1770</sup> Arisztotelész: *Rétorika*. Ford. Adamik Tamás. Budapest, Telosz, 1999. II. 4. 1335a.

okozójától, de tudunk a jelenlétéről. „Arisztotelész hozzáteszi még, hogy leginkább a cselekvőképes személyek haragja és gyűlölete kelti fel veszélyérzetünket.”<sup>1771</sup> Am korántsem mindegy, hogy a kettő közül melyik fenyeget bennünket, és melyiket próbáljuk elkerülni. „A haragvó fájdalmat okoz, a gyűlölködő nem; és sok olyan helyzet van, amikor a haragvó megkönyörül, a gyűlölködő sohasem. Az előbbi ugyanis azt akarja, hogy haragját érezze az illető, az utóbbi meg akarja a másikat semmisíteni.”<sup>1772</sup>

Kétségtelen, hogy a terrorcselekmények elkövetőiben nem a harag, hanem a gyűlölet érzése munkál. Ugyanis a gyűlölet

„kegyetlen, és semmi esélyt nem hagy a túlélésre. Kimozdíthatatlanul előítéletes, ekként inkább embercsoportok ellen irányul (nem pedig konkrét személyek ellen), és minden előzetes figyelmeztetés nélkül akar ártani nekik. Nem ad esélyt a célszemélynek arra, hogy orvosolja a sérelmet, amit a gyűlölködő érez szenvedélye forrásánál, mivel a szóban forgó sérelem jóvátehetetlennek tűnik számára. [...] Esélyt adni a szenvedésre könyörületes gesztus a haragvó részéről, míg ezzel szemben a fájdalomkozás kerülése a gyűlölködő esetében csupán higgadt lépés a teljes megsemmisítés felé. Ha a gyűlölködő nem törődik azzal, hogy szenvedélye az ellenség számára »szervehető legyen«, ez amiatt van, mert »ártani akar« neki – méghozzá fatálisan.”<sup>1773</sup>

De a hallgatag gyűlölködőknél is félelmetesebbek a *színlelők és ravaszkodók*. „A gyűlölettel teli ironikus színlelés esetében nemcsak hogy képtelenek vagyunk felmérni, ellenségünk mikor tervez ártani nekünk, hanem képtelenek vagyunk megítélni azt is, hogy szöveget-e ilyen terveket, vagyis hogy az ellenségünk-e egyáltalán.”<sup>1774</sup>

Ezek az észrevételek talán az érzelmi motívumok differenciálásaként lehetnek fontosak a számunkra, miközben világosan megjelenik bennük a teatralitás egyik jegye, a *színlelés* is. Arisztotelész azonban azt is észrevételezte anno, hogy itt a „távolság” is fontos szerepet játszik, hiszen nem mindig esik egybe „ok és okozat”, sőt a gyűlölet alapvetően *halasztott* módon nyilvánul meg. Fogarasi ezen a „távolsági” alapon vonja be a vizsgálatba a *fenséges* 18. századi esztétikáját, amely, mint írja, „pontosan a félelmetes jelenségektől való távolságtartás kérdése körül forog”, sőt annak bizonyos teátrális vonásai körül.<sup>1775</sup>

Immanuel Kant *Az ítélőerő kritikájának A fenséges analitikája* című fejezetében tárgyalja a félelmet és annak lehetséges két kiváltó okát, a természetet és a háborút.<sup>1776</sup> Nyilvánvalóan félelmet vált ki az emberből az, írja, ha találkozik a természet vad erőivel. „Ezek látványa annál vonzóbb, minél félelmetesebb, feltéve, hogy mi magunk biztonságban vagyunk; s az ilyen tárgyakat szívesen nevezzük fenségesnek, mert a lélek

<sup>1771</sup> Fogarasi György: Lámpaláz: terrorizmus, partizánharc, teatralitás. In Antal Éva – Kicsák Lóránt – Széplaky Gerda (szerk.): *Performatív fordulatok*. Eger, EKF Líceum, 2015. 183.

<sup>1772</sup> Arisztotelész (1999) i. m. II. 4. 1335a.

<sup>1773</sup> Fogarasi (2015): i. m. 183–184.

<sup>1774</sup> Fogarasi (2015): i. m. 184.

<sup>1775</sup> Fogarasi (2015): i. m. 184.

<sup>1776</sup> Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Herman István. Budapest, Akadémiai, 1966. 23–29. §.



erősségét a szokásos közepszer fölé fokozzák.”<sup>1777</sup> Bármilyen fenyegető is tud lenni egy ilyen látvány, „biztonságérzetünk ünnepélyes fenséggé csillapítja a rémületet. [...] Érdemes hozzátenni azonban, hogy a fenyegetést jelentősen mérsékelheti már maga az is, ha észrevehető. [...] Hiszen a pusztá felismerés, hogy viharba kerültünk, avagy egy kimeredő szikla alatt vagy egy szakadék szélén állunk, legalább minimális szinten biztosítja számunkra a visszahúzódás, elkerülés vagy menekülés lehetőségét, egyszerűen azért, mert felébred bennünk a veszélyérzet.”<sup>1778</sup> Ijesztően fenségesnek tehát csak azt a dolgot tekintjük, amitől kellő távolságra vagyunk, attól viszont megrémülünk, ami közelről veszélyeztet bennünket. „A rémület úgy különbözik a fenségességtől, ahogy a nem biztonságos távolság a biztonságostól.”<sup>1779</sup>

A Kant által tárgyalt másik félelmet okozó tényező a háború, ám nem minden formája ilyen. Amennyiben ugyanis a harc a lovagiasság szabályai szerint zajlik, akkor a katonák számára ugyan lehet végzetes, de mások (a „civiliek”) számára nem veszélyes és nem félelmetes, hiszen egy ilyen küzdelem elvileg „kizár minden olyan fortélyt, ami a partizán vagy terrorista gyakorlatot vetítené előre”.<sup>1780</sup> Nyilvánvaló, hogy Kantnak a háborúról alkotott ideája „az álnokság és csalárdság mindenféle formájának tilalma felé mutat, minthogy vezérelve a szemben álló felek közti »kölcsonös bizalom« – a békébe vetett bizalom, mely az ellenség becsületességén alapul”<sup>1781</sup>

Az efféle „lovagias” háborút a természeti fenyegetettséghez rokonítja az, hogy mindkettő tekinthető *jelenetnek*. Ezért aztán „mindaddig, amíg a háború jelenetként (»had-szintértként«) jelenik meg a harcok számára, vagyis mindaddig, amíg a harc a háború színházának színpadán folyik, melynek térbeli és időbeli határai világosak [...], a veszély kalkuláció tárgyát képezheti és szigorú értelemben meg is szűnik veszélynek lenni”. Az igazán fontos kérdés számunkra azonban az, írja Fogarasi, amivel Kant nem foglalkozik: „hogyan lehetséges bármiféle számítás olyan erők esetében (legyen szó akár katonai, akár természeti erőkről), melyeknek nincs fenomenális megnyilvánulásuk, hiszen különféle álnok vagy csalárd eszközökkel folyton elleplezik magukat?”<sup>1782</sup>

Kant „a távolságon és biztonságon alapuló szenvedélynek tartja a fenségest”, amivel követi Edmund Burke felfogását, aki azt állította mintegy ötven évvel korábban a *Filozófiai vizsgálódás*ban, hogy „a fenséges olyan szenvedélyként jelenik meg, amely akkor lép fel, »ha veszélytelenül kerülünk kapcsolatba rettenetes tárgyakkal«”. Ez ugyanaz a kettős távolság gondolata, mint amit Kantnál is láthatunk, hiszen „amiként a fenséges távolságot feltételez a rettegéstől, már maga a rettegés is távolságot feltételez a fájdalomtól. Így bármi, ami fájdalomkeltésre képes, a rettenet forrásául szolgálhat (ha viszonylag kis távolságból nézik), ugyanakkor a fenséges forrása is lehet (ha nagyobb

<sup>1777</sup> Kant (1966): i. m. 28. §.

<sup>1778</sup> Fogarasi (2015): i. m. 185.

<sup>1779</sup> Fogarasi (2015): i. m. 186.

<sup>1780</sup> Fogarasi (2015): i. m. 186.

<sup>1781</sup> Fogarasi (2015): i. m. 187.

<sup>1782</sup> Fogarasi (2015): i. m. 187.

távolságból szemlélik).<sup>1783</sup> Másrészt Burke felfogása *a fenséges és a szép* viszonyáról más irányokba mutatott. „A fenséges szerinte olyan dolgok kíséretében lép fel, amelyek hatalmasságuk, erejük vagy homályosságuk által félelmet vagy rettegést keltenek, míg a szépség érzése olyan tárgyakkal kapcsolatos, amelyek szeretetet vagy vonzalmat váltanak ki azzal, hogy kicsik, gyengék vagy világosan elkülöníthetők” – írja Fogarasi. S a tételt bizonyítandó, Burke számtalan példát említ meg, hiszen az efféle „ellentétpárok listája csaknem vég nélküli”.<sup>1784</sup>

Fogarasi azonban jó okkal észrevételezi, hogy amikor Burke művében „olyan példákra kerül a sor, amelyek egyértelműen a hamisítás és csalás eseteit helyezik előtérbe, a rendszert fenntartó tetszetős ellentételezés porladni kezd”.<sup>1785</sup> Ilyen például a kis testű és mérgező állatok szinte összes fajtája. Vagyis azért, mert „valami kicsi, még lehet veszélyes, és fordítva, attól, hogy valami nagy, még nem feltétlenül fenyegető ránk nézve. A mérgező példája arra utal, hogy a veszélynek nincs általánosítható külső kifejeződése, amilyen például a nagyság, hanem rejtve marad az állat viszonylagosan kis méretében, akár kígyóról, akár pókról, vagy valamely fél-állati életformáról, például gombáról van szó, sőt növényről is akár.”<sup>1786</sup> A látható-érzékkelhető formának az elválása a veszélyességtől, amely a természeti létben gyakran a *mimikri* formáját ölti magára, fontos támpont a veszély és a rémület társadalmi jelenségének értelmezésében.

Burke említi például a nőknek azt a vonását, hogy olykor gyengeséget színlelnek. Ezzel azonban „lényegi bonyodalmakat érint”.<sup>1787</sup> Nem lehet ugyanis tudni, hogy ilyenkor az illető mit csinál pontosan: tényleg elgyengült, eljátssza a gyengeséget, hogy szánalmat keltsen maga iránt, vagy éppenséggel saját fölénye kialakítása, netalán valamilyen lesből való támadás érdekében él ezzel az eszközzel. Természetesen az efféle mimikrit nem szabad a nők „nyakába varrni”, hiszen a férfiak is gyakran élnek vele, éppenséggel ez a háború ki kít győz le evidens velejárója. Kant az „örök béke” egyik döntő feltételének tartotta a háborúban szemben álló felek becsületességét, azt tehát, hogy betartják a háborúzás szabályait, vagyis nem csálnak. Pontosan tudható, hogy jámbor óhajról van szó, és még csak nem is kell hozzá olyan radikális ellentét, ami háborúba torkollik. A mindennapi életünk tele van kisebb-nagyobb mimikrirel, talán ezért is kedveljük a gyermekek ártatlan tekintetét, amelyet az őszinte megnyilatkozás jelének látunk. A rejtőzködés, a tettetés tehát nemcsak önvédelem, hanem fenyegetés is, amely engesztelhetetlen gyűlölet esetén akár terrorcselekményben is végződhet.

Ebben a mindközönséges állapotban az a nyugtalanító, hogy a fenyegetésnek és a rossznak ritkán van külső jele. Tudható persze, hogy eddig ki volt az ellenségünk, ki gyűlöl bennünket engesztelhetetlenül, és esetleg ki készül ellenünk valamilyen akcióval. A terrortámadások azonban olyanok, mint az olyan rendezett életű, csendes és barátságos szomszéd megdöbbenő cselekedete, aki megerőszkolja kiskorú gyermekét, kiirtja

<sup>1783</sup> Fogarasi (2015): i. m. 187.

<sup>1784</sup> Fogarasi (2015): i. m. 188.

<sup>1785</sup> Fogarasi (2015): i. m. 188.

<sup>1786</sup> Fogarasi (2015): i. m. 188–189.

<sup>1787</sup> Fogarasi (2015): i. m. 189.

a családját, vagy meggyilkolja a barátját. „Nem gondoltam volna róla” – nyilatkoznak ilyenkor a csodálkozó szomszédok, hiszen „olyan rendes embernek látszott”. Mintha elvárnánk, hogy aki ilyet tesz, jelentse be előre, hogy mire készül, vagy úgy nézzen ki, mint az ördög, de minimum gyilkos arca legyen. De vajon milyen egy ilyen arc?

Fogarasi megemlíti még Burke egyik érdekes példáját azokra az általános bonyodalmakra vonatkozóan, amelyek előállnak itt, és amelyeknek a háttéréből a terrorizmus kisarjad. Ez a *fény* és a *világosság* szerepe. Azt hihetnénk, hogy a világosság valójában a bűn, a veszélyeztetés és a félelem ellenszere, és bizonyos értelemben így is van, hiszen, írja Burke, homályban és sötétben nem tudhatjuk, hogy biztonságban vagyunk-e. Mert-hogy nem látjuk pontosan, mi van körülöttünk. Csakhogy az erős és a hirtelen felvillanó fény is megfoszthat bennünket a látástól, ilyen például a villámlás és a közvetlen napfény, amiknek a hatása éppen olyan, mint a sötétség. Burke azonban beszél egy másik, egy sajátos fényről, amely „nem fiziológiai értelemben káros, s éppen ezért fenyegetőbb, mint bármilyen sötétség (vagy villámfény)”.<sup>1788</sup> Ez a „hamis fények” esete, amelyek „se nem túl erősek, se nem túl gyengék, Burke mégis »rosszabbnak« tartja őket a sötétségnél, mivel észrevétlen befolyásolják látásunkat, csáberejükkel elbűvölnek és veszélyes irányba terelnek bennünket”. Ugyanis „nem kínálnak mást, csakis megjártott világosságot”. Merthogy *megtévesztéssel is lehet vakságot okozni*, amikor is vagy önáltatás révén nem vesszük észre, ami „kiböki a szemünket”, vagy „a hamis fényekben rejelő teatralitás”<sup>1789</sup> megfoszt bennünket attól, hogy elképzeljük azt, amit momentán nem érzékelünk. A terrorista éppen pontosan erre az attitűdre játszik rá.

#### 4. A terrorizmus teatralitása

Nem teljesen új gondolat, hogy a terrorizmusnak sok köze van a színházhoz. „Brian Jenkins 1975-ből származó híres megállapítása, miszerint »a terrorizmus színház« alighanem egyike a legtöbbet idézett kijelentéseknek” – írja Fogarasi –, amely azonban mára „puszta klisévé vált”. Mégpedig azért, mert konkretizálása igen gyakran egy szűkkeblű színházfelfogás alapján történik. Az összevetés ugyanis csak akkor állja meg a helyét, ha a színház fogalmát nem szabjuk indokolatlanul szűkre, mint ez egyébként megszokott. A teatralitás tágabb dimenziói felé kitért felfogás viszont lehetővé teszi, hogy a terrorizmust „egy kritikusan felülvizsgált esztétikai kontextusban gondoljuk újra”,<sup>1790</sup> ezáltal a terror és a terrorizmus természete ne néhány „dobozszínházi” előadás kliséje alapján legyen elgondolva, hanem lehetőleg a maga összetett természete szerint.

Ennek megfelelően Fogarasi, alapvetően Samuel Weber felfogását elfogadva, a színházat nem egyszerűen színielőadásként értelmezi, hanem *teatralitásként*, amely a színpadot körülvevő és az egész „színi világot” strukturáló valóságot jelenti.

<sup>1788</sup> Fogarasi (2015): i. m. 193–194.

<sup>1789</sup> Fogarasi (2015): i. m. 194.

<sup>1790</sup> Fogarasi (2015): i. m. 173.

„A színház mindenekelőtt színházcsinálás, vagyis mindaz, ami a színházat megalkotja, ami a színpadot körülveszi, és csupán másodsorban, ennek nyomán, ennek korrelátumaként lesz a színház maga a színpad vagy az ott folyó előadás.”<sup>1791</sup> A teatralitásnak, túl az előadáson, fontos vonása a helymegosztás, a színészek és a nézők elválasztása, s egyben kölcsönös feltételezettsége. „A színház a helymegosztás intézménye, színtér és nézőtér (illetve színpad és kulisszák mögötti tér, *stage* és *backstage*) antagonisztikus elhatárolásának tere.”<sup>1792</sup> Ez a szituáció „olyan médiumként működteti a színházat, amely heterogén erők kölcsönhatásában mindig újra és újra áthelyezve húzza meg színtér és nézőtér határvonalát, messze a hétköznapi értelemben vett színház falain túl, akár az elektronikus média teatralizáló hatásait is a színház részévé avatva”<sup>1793</sup>

Arról van tehát szó, hogy ha a színházat nem szűkítjük le a színelőadásra, hanem lehetőleg teljes működését és társadalmi környezetét is számításba vesszük, akkor olyan komplex struktúra és esemény sor áll előttünk, ez maga a *teatralitás*, amely nemcsak a színház falai között játszódhat le, és nem is csak ott játszódik le, hanem a társadalom számos más területén, a mindennapi élettől kezdve a politikacsináláson át a terrorizmusig. Shakespeare híres sorát parafrázálva mondhatjuk, hogy egész életünk s világunk maga a teátrum, cselekedeteinknek pedig teátrális természete van. Legalábbis egy adott vonatkozásban, így a teatralitás megfelelő analógiának kínálkozik a terror és a terrorizmus értelmezéséhez.

Samuel Weber mutatott rá arra, emeli ki Fogarasi, hogy a „hadszíntér” idiómája mintegy magába foglalja a „színtér” és a „színház” jelentését is. A kifejezés arra is utal, hogy „az általános *teret* konkrét *helylé* kell redukálni annak érdekében, hogy a konfliktus uralható legyen”.<sup>1794</sup> A háborúk ugyanis mindig konkrét területen folynak, de még a terror is konkrét helyen jelenik meg, sőt a terroristák is laknak és élnek valahol.<sup>1795</sup> Am a terrorista harcmodort „velejíeg meghatározza egy korlátlan változatosságú és kiterjedésű teátrális tevékenység, mely gátat vet minden erőfeszítésnek, amely a konfliktus terét demarkált területre korlátozná, melyet azután »színtérnek« lehetne nevezni”.<sup>1796</sup> A terrorizmus mindig belül van, de nem tudható, hogy pontosan hol.

A terrorizmus teatralitásának bemutatásához Fogarasi két ismert kutató, Brian Jenkins és Alex Peter Schmid vonatkozó munkáit elemzi. Brian Jenkins írta a következőt: „A terrorizmus olyan erőszak, melynek célja az érzelmekeltés, nem pedig csak, sőt olykor egyáltalán nem is, a terroristák tényleges áldozataira gyakorolt hatás. [...] A terrorizmus olyan erőszak, mely a nézőket célozza. A félelem nem mellékterméke, hanem legfőbb szándékolt hatása a terrorizmusnak.”<sup>1797</sup> „Nem csoda – kommentálja Fogarasi a szer-

<sup>1791</sup> Fogarasi György: *Performativitás/teatralitás. Apertúra*, 2010. ősz. 18.

<sup>1792</sup> Fogarasi (2010): i. m. 18.

<sup>1793</sup> Fogarasi (2010): i. m. 19.

<sup>1794</sup> Fogarasi (2015): i. m. 195.

<sup>1795</sup> Lásd Herfried Münkler: *Háborúban vagyunk? Terroristák, partizánok és a háború új formái*. Ford. Szabó Márton. *Politikatudományi Szemle*, 12. (2004), 3. 59–69.

<sup>1796</sup> Fogarasi (2015): i. m. 197.

<sup>1797</sup> Lásd Fogarasi (2015): i. m. 174.

zót –, hogy Jenkins végül eljut a színház tág értelméhez, mely a jelenkori média minden szegmensére kiterjed. Azt írja Jenkins: „A terrortámadásokat rendszerint körültekintően megkoreografálják, hogy képesek legyenek felkelteni az elektronikus média és a nemzetközi sajtó figyelmét. [...] A terrorizmus a nézőkre irányul, nem a tényleges áldozatokra. A terrorizmus színház.”<sup>1798</sup>

Az állítás mellett Jenkins úgy érvel, hogy a terrorizmus azért színház, mert az erőszakot *szimbolizációra* használja. Ez a szándék „a brutális támadásokat gesztusokká alakítja, melyek szimbolikus értéke az elkövetők erőszakcselekmények általi kommunikációra irányuló előzetes szándékán alapul. A merénylet és a gerillaharc a szokványos felfogás szerint abban különböznek a terrortámadásoktól, hogy nem ez a teatralizáló szándék vezérli őket.” Továbbá „a puszta erőszaknak performatív erőszakká történő, szándékolt átalakításával a terroristák olyan színházat hoznak létre, mely minden ízében funkcionális kell legyen (az általuk elérni kívánt célokat kell szolgálnia), és amelynek ekként nem lehet köze semmiféle *l'art pour l'art* esztétizmushoz”.<sup>1799</sup> Miközben, mint az előző pontban is láthattuk, a terrornak van esztétikai dimenziója.

„Alex Peter Schmid, a politikai terrorizmusról kiadott alpművében [...] tovább finomította a felvetést, miszerint a terrorcselekmények konkrét civil közönségnek szánt színházi performanciaként értelmezendők.” Schmid ugyanis „sajátos kommunikációs formának tekinti a terrorizmust, és különbséget tesz a »közvetlen célpontok« (az áldozatok) és a »fő célpontok« (a terrorizált civil lakosság) között; míg az előbbieket »üzenetgenerálóként« funkcionálnak, az utóbbiak a címzett pozícióját foglalják el, ami többnyire nézői pozíció”. Azt írja Schmid a terrorizmus színházi felfogásához kapcsolódva, hogy a terrorista akcióban *hatáskeltő erőszakra* van szó, amelyben egyáltalán nem, vagy alig számít az áldozatok személye. Olyan üzenet ez, amely „az áldozatok vérével” íródik, olyanok vérével, akik az üzenet feladójának, vagyis a terroristának semmit sem számítanak, annál többet a címzetteknek, vagyis az érintett közösség tagjainak, azoknak, akik tudomást szereznek az akcióról.<sup>1800</sup>

*A terrorista elsősorban üzenet*, üzenetet ír és mond el. „A terrortámadások az erőszakot egy olyan inskripcionális retorika által változtatják színházzá, amelyben az erőszak áldozati jellegét ölt, s ezzel retorikai funkcióra tesz szert. A terrorista színház akkor jön létre, amikor a puszta erőszak (rombolás, gyilkolás stb.) retorikai teljesítménnyé válik.” Ez azonban „csak egyik oldalát képezi a terrorista gyakorlatban munkáló kettős teatralitásnak”. Ugyanis van ennek a teatralitásnak egy olyan vonatkozása is, amely „nem az erőszakos tettek *színpadi* előadásában rejlik (a potenciálisan globális közönség médian keresztül való megfélemlítése érdekében), hanem *színpadon kívüli* performanciaként megy végbe (amit mintegy a »színpalak mögött« hajtanak végre), s aminek az elkövetők

<sup>1798</sup> Idézi Fogarasi (2015): i. m. 174.

<sup>1799</sup> Fogarasi (2015): i. m. 174.

<sup>1800</sup> Fogarasi (2015): i. m. 174.

szándéka szerint az a szerepe, hogy biztosítsa a performatív erőszak színpadi bemutatásának feltételeit”.<sup>1801</sup>

Ezért is lehet azt mondani, hogy „a modern terrorizmus egyik alapvető összetevője nem más, mint a színházi tevékenységek »produkción kívánalmainak« profi teljesítése”. És ez ugyanúgy a színpad mögött történik, mint a színházakban a darabok előkészítése és színpadra állítása, az érintett nézők szeme elől elzárva, akik a kész produkciót láthatják csak. A terroristák is igen komolyan, megfontoltan és alaposan készítik elő akcióikat, de náluk a nézők általi láthatatlanság nem egyszerűen csak bevett gyakorlat, amitől olykor el lehet térni, hanem *kötelező* praxis. Ezért is „a terrorizmus nem pusztán azért színház, mert szimbolikus erőszakaktusokat követ el, hanem mert már ezen aktusok előkészülete során is lepleznie kell magát, titokban és konspiratív módon kell működnie, s mindenféle fedőtevékenységeket kell eljátszania a színházi gyakorlat teljes arzenálját bevetve. E titkos tevékenység eredményeként a színpad, vagyis a közölgő előadás helyszíne és időzítése maga is titok marad, és csak a támadás végrehajtásának megkezdésekor derül rá fény, ami lehetetlenné teszi, hogy a potenciális áldozatok elutasítsák vagy elkerüljék a rájuk rótt áldozati szerepet, és egyszerűen csak a közönség tagjai maradjanak.”<sup>1802</sup>

Kettős teatralitás áll tehát előttünk. Az első az erőszak *üzenet* jellege, amely nem egy győzelemről vagy vereségről szól, mint a háborúk csatái, hanem egyrészt a terroristagyűlölet hatalmasságáról, másrészt a félelmetes és pusztító erőszak megvalósításának képességéről (szemben az ellenerők sokszoros túlerejével és megingathatatlan hatalmával), harmadrészt pedig üzenet az érintett közösség civil tagjainak, hogy ne érezzék magukat biztonságban, hogy számoljanak egy bárhol és bármikor fellépő gyilkos erővel. Talán mindaddig így lesz ez, amíg nem változik az a társadalmi rend, ami ellen a terroristák fellépnek. Nem szabad ugyanis elfelejteni, hogy a terroristák alapvetően „ügyharcosok”, még ha eszközeik elfogadhatatlanok, és használatuk nem is vezet eredményre.

A teatralitás másik vonása a terrorista akciók előkészítésének *titkos* jellege. Ez nem csak azt jelenti, hogy az előkészületeket titokban kell tartani, különben megghiúsul a terv. Talán nem véletlen, hogy a terrorizmus ellen küzdő, ugyancsak titokban dolgozó erők pontosan ezt tekintik legfontosabb feladatuknak, mármint az előkészületek felderítését, leleplezését, aminek az eredményét azonban szinte soha nem hozzák nyilvánosságra. Az persze nem lehet kétséges, hogy a terrorizmus magva az első vonás, az üzeneteket hordozó véres erőszak megmutatkozása, ami ha már megmutatkozott, akkor általában nagy nyilvánosságot kap, s ez megfelel a terroristák szándékainak: a sikeres terrorakció üzenetének el kell jutnia minél több emberhez. A titokban tartás viszont azt is jelenti, hogy nem kiszámíthatóak, legfeljebb valószínűsíthetőek azok a helyek és időpontok, ahol és amikor a terroristák végrehajtják a következő akciójukat. Mindez további rettegést és félelmet kiváltó tényező, hiszen nem lehet tudni, hogy ki és mikor lesz „rossz helyen”. Mondhatjuk, hogy a terrorizmus teatralis vonásai éppen nem csökkentik, hanem erősítik és növelik erejét és hatékonyságát.

<sup>1801</sup> Fogarasi (2015): i. m. 176.

<sup>1802</sup> Fogarasi (2015): i. m. 177.



## 5. A partizán mint előkép

Fogarasi utal rá, hogy az 1949-es I. genfi egyezmény 13. cikkelye „négy feltételt szab meg, melyek mellett a paramilitáris harci egységek, úgymint a néphadak (milíciák) vagy önkéntes csapatok, törvényes harcolóknak tekinthetők”.<sup>1803</sup> Ezek közül kettő különösen fontos a terrorizmus értelmezéséhez és megítéléséhez. „Ez a két követelmény kimondja, hogy a harcoló státusz világos jelzése és a fegyverek nyílt viselése elengedhetetlenül szükségesek a törvényes hadviseléshez.” Ha a harcoló személyek ezeket nem teljesítik, akkor „áthágják a harcolók és a nem-harcoló civilek megkülönböztetésének elvét, és uralomra juttatják azt, amit *korlátlan álcázásnak* nevezhetnénk”.<sup>1804</sup> Aki viszont így cselekszik, teljesen szétzilálja a háborúzás minden szabályát és a háború létének minden feltételét, márpedig a terrorista kifejezetten ilyen személy, hiszen akciója során teljes álcázására törekszik, ezáltal nem is tekinthető „törvényes harcosnak”, miközben ugyanúgy gyilkol, mint a katona, és ezt ő se magáncélból teszi. A terrorista azonban nem előzmények nélkül lépett a történelem színpadára. Fogarasi szerint közvetlen előképe a partizán, amely szereplőnek az értelmezéséhez elsősorban Carl Schmittnek *A partizán elmélete* (1963) című terjedelmes írásában kifejtettekre támaszkodik.

Lehet ugyan követelni és előírni, hogy a háború partizánjai ugyanolyan nyíltsággal vegyenek részt a küzdelmekben, mint a reguláris hadsereg katonái, de ha ezeket a partizán teljesíti, akkor felszámolja önmaga státusát, megszűnik partizán lenni. Ugyanis, írja Schmitt, „partizánnak éppen az tekinthető, aki kerüli, hogy fegyvereit nyíltan viselje, aki leszállásból támadva harcol, aki álcázása érdekében nemcsak az ellenség egyenruháját használja fel, nemcsak rögzített vagy kötetlen rangjelzéseket alkalmaz, hanem a legkülönfélébb civil ruhákat ölti magára. A partizán legerősebb fegyvere a titokzatoság, a sötétség és a homály, melyekről nem mondhat le becsületes módon anélkül, hogy ezáltal el ne veszítené az irregularitás terét, vagyis anélkül, hogy ezáltal meg ne szűnne partizánnak lenni.”<sup>1805</sup>

A partizán a maga rejtőzködésével és álcázásaival, váratlan felbukkanásaival hozzájárul ahhoz, hogy „kiteljesedjen” az, ami kisebb-nagyobb mértékben mindig is jellemezte a háborúkat: *a háborúzás kijelölt határainak az áthágása. A Föld nomosza* (1950) című munkájában azt írja Schmitt:

„Az első világháború óta a légtér új dimenzióként jött hozzá a meglévőkhöz, aminek következtében egyúttal térszerkezetükben is megváltoztatták a szárazföld és a tenger eddigi *színtereit*. A partizánharcban egy új, bonyolult módon strukturált cselekvési tér keletkezik, mivel a partizán nem nyílt csataterén és nem is a nyílt frontháború ugyanazon szintjén harcol. Sokkal inkább ellenségét kényszeríti bele egy másik térbe. Így a reguláris, hagyományos hadszíntér felületéhez hozzáilleszt

<sup>1803</sup> Fogarasi (2015): i. m. 178.

<sup>1804</sup> Fogarasi (2015): i. m. 179.

<sup>1805</sup> Carl Schmitt: *A partizán elmélete*. Közbevetett megjegyzés a politikai fogalmához. Ford. Cs. Kiss Lajos. In Carl Schmitt: *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. Budapest, Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, 2002. 141.

egy másik, sötétebb dimenziót, a mélység dimenzióját, ahol halálössá válik az egyenruha fitogatása. Ily módon a szárazföldi terület hatókörében egy váratlan, de azért nem kevésbé hatékony analógiaként szolgál a tengeralattjáróhoz, amely a tenger felszínéhez, ahol a régi stílusú tengeri háború játszódott le, ugyancsak hozzáfűzött egy nem várt mélydimenziót.<sup>1806</sup>

A tengeralattjáró és a repülőgép megjelenése a háborúkban azt jelenti, hogy a hadszíntér keretei között történő horizontális „szembenézést” kiegészíti egy „vertikális” dimenzió (a mélység és a magasság), amely viszont könnyedén és követhetetlenül mozogva szüntelenül átlépi a horizontálisan kijelölt határokat. Ám „minden szokatlanságuk ellenére a szóban forgó új harci eszközök annyiban elmaradnak a partizánharc okozta gyökeres átalakulástól, hogy az általuk bevezetett vertikális dimenzió [...] tisztán geometriai értelemben veszélyezteti a horizontális látás kínálta biztonságot. A partizán esetében viszont a veszély még nehezebben kezelhető, mivel nem a fizikai tér vagy a háromdimenziós irányok problémájaként jelentkezik, hanem a megtévesztés és leplezés jóval súlyosabb mechanizmusaként, mely egy komplett alternatív teret hoz létre.”<sup>1807</sup>

Elvileg lehetséges lenne a repülőgépeket és a tengeralattjárókat, írja Fogarasi, „egy frontális vagy egyenes háború” kereteibe illeszteni, mint ezt egyébként elég jól dokumentálták a II. világháborús repülőgépek „lovagi” párbajai. A partizánharc és a terrorizmus azonban erre eleve alkalmatlan. Ez a harcmodor szándékosan összekeveri a különböző felszíneket és szintereket, egyiket a másikra helyezi, és így kevés esélyt ad a megtámadottnak, hogy védekezzen. „Ennek eredményeként a háborús »színpad« maga is szétfoszlik, és a teatralitás egy sokkal szélesebb arénájába íródik bele, mely nem korlátozódik immár a szokványos és elfogadott hadicselek alkalmazására, hanem a megtévesztés mindenféle gyakorlata számára megnyílik.”<sup>1808</sup>

Megállapítható tehát, hogy a területfoglalásra irányuló hagyományos háborúkkal szemben sem a partizánharc, sem a terrorizmus nem területi logikát követ. „Éppen ezért nem is lehet ellene »háború« folytatni, nem lehet visszaszorítani területi alapon. Hogyan is lehetne visszafoglalni bármilyen területet egy olyan ellenségtől, amely soha nem is tett kísérletet hódításra? A terroristák soha nem is akartak teret nyerni. A terrorista harcmodort éppen azért különböztetjük meg a hadviselés konvencionális [...] formáitól [...], mert a küzdelem deklaráltan nem territoriális, sem a hódítási szándék, sem a frontvonal és a háterszág (avagy a katonaság és a polgári lakosság) közti megkülönböztetés vonatkozásában.”<sup>1809</sup>

Már a terroristák megnevezése és beazonosítása is probléma, mint látjuk ezt gyakran egy-egy terrortámadás kapcsán, s különös módon nem a megtámadott mondja meg, hogy ki volt a cselekvő, hanem az lesz a támadó terroristaszervezet, amely az akciót magára vállalja. Fogarasi szellemes hasonlata szerint, „ha a zombit azért nehéz megölni, mert nem él, akkor a terrorista *undead* jellege a területigény hiányából fakad. Hogyan üződ

<sup>1806</sup> Carl Schmitt: *Der Nomos der Erde*. Berlin, Duncker & Humblot, 1954. 41–42.

<sup>1807</sup> Fogarasi (2015): i. m. 181.

<sup>1808</sup> Fogarasi (2015): i. m. 182.

<sup>1809</sup> Fogarasi (2010): i. m. 25.

el, ha meg se hódított? Persze, jó néhányan felismerték ezt az alapvető diszjunkciót vagy hasadást, ezért beszélnek – joggal – aszimmetriáról, aszimmetrikus küzdelemlről a »terrorizmus elleni harc« kapcsán.<sup>1810</sup>

A partizán azonban nemcsak a teatralitása kapcsán tekinthető a terrorista előképének, hanem *társadalmi státusa* kapcsán is. Carl Schmitt partizánelméletét elemezve ennek kimutatására tettem kísérletet egy tanulmányomban.<sup>1811</sup> Schmitt ugyanis a partizán működését nemcsak a hágai konvenció és a genfi egyezmény előírásaival szembeesíti, hanem a *politikai* fogalmának egyik eseteként tanulmányozza. Erre utal írásának alcíme: *Közbevetett megjegyzés a politikai fogalmához*. Schmitt *A politikai fogalma* című alapvető tanulmányában a 20. század elején egyértelműen megmutatkozó új politikai valóság megragadására tett kísérletet. A változások talán leglényegesebb vonása, hogy az állam megszűnt a politika centruma lenni, az új centrum maga a társadalom, aminek pozitív fejleménye a széles körű állampolgári részvétel kibontakozása és a demokratikus gyakorlat kialakulása. Ez azonban azt is jelenti, hogy a politikai határai mozgó határok lettek, mert elváltak az állami-jogi, intézményi-szervezeti keretektől (és persze azok akarától, akik ezt képviselték), vagyis értelmezési és definíciós kérdések lettek.

Schmitt a terjedelmes tanulmány első változatát 1927-ben tette közzé, és többszörös átírás után csak az 1963-as kiadásban véglegesítette. Ennek előszavában felpanaszolja, hogy munkájában ő egy új társadalmi terület, a megváltozott politikai valóság megragadására tett kísérletet, amit egyesek úgynevezett barát-ellenség elméletté változtattak, és az ő nyakába varrtak, holott ő semmi ilyet nem dolgozott ki, ráadásul mind a politikai barátot, mind a politikai ellenséget differenciált módon írta le. Írása tehát egy újonnan kibontakozó léterület adekvát megismerése és leírása, amiben nem a végsőkig vitt ellentét az alapvető, hanem az, ami ennek nyomán kibontakozik és egyben megismerési, értelmezési kérdéssé is válik. Az értelmezésnek három elemét írja le: osztályozás, intenzitáskritérium, határdefiníció.<sup>1812</sup> Fogarasi a partizán létének és működésének teátrális és esztétikai dimenzióit emelte ki, Schmitt kapcsán pedig a határokat elmosó és titokzatos természetét. Amint azonban a politikai fogalmának egyik eseteként fogjuk fel a partizánt, az is világossá válik, hogy a partizán mint a harcos új típusa újradefiniálja a politika, sőt a társadalom egész valóságát.

Ennek megfelelően a terrorista – történelmi előképeivel (gerilla, partizán, forradalmár) együtt, ezek „kiteljesítése” révén – a harcoló ember új minőségét és státusát képviseli. A katona mindig az állam katonája, az állami hadsereg katonája. A partizánféle harcosok viszont az államilag nem megszervezett társadalom harcosai. Schmitt felfogása szerint a politikai fogalma egy olyan történelmi folyamat következménye, amelyben *az állam*

<sup>1810</sup> Fogarasi (2010): i. m. 25.

<sup>1811</sup> Szabó Márton: A politikai fogalmának elmélyítése: Carl Schmitt partizánelméletéről. In Cs. Kiss Lajos (szerk.): *Carl Schmitt jogtudománya. Tanulmányok Carl Schmitttről*. Budapest, Gondolat, 2004. 181–196.

<sup>1812</sup> Szabó Márton: Politika versus politikai. Carl Schmitt „das Politische” fogalma. In Szabó Márton (szerk.): *Beszélő politika. A diszkurzív politikatudomány teoretikus környezete*. Budapest, Józsefvárosi Műhely, 2000. 24–50. Angolul: Politics versus the Political. Interpreting „das Politische” in Carl Schmitt. *Distinction: Scandinavian Journal of Social Theory*, (2006), 12. Special Issue on Conceptions of Politics. 27–42.

és a politika elvált egymástól, vagyis a közügy képviselése és a hatalom gyakorlása megszűnt a kiváltságos rétegek privilégiuma lenni. Ekkortól már nem az a kérdés, hogy *ki* az állam, hanem az, hogy *mi* az állam, és a politikai szó *jelzőként* már nemcsak az állam tényezőit illeti meg, hanem elvileg a társadalom bármely eleme lehet politikai természetű. *A folyamat eléri a hadsereg szféráját és a háborúzás módját is.* A reguláris katona és az állami hadsereg, illetve ezek jogilag körülbástyázott háborúja, az állam és a politika *azonosságának* szükségszerű következménye. Amikor azonban a társadalom elvileg minden felnőtt tagja is politikai tényezőként lép fel, ez a tendencia már nemcsak a hatalomgyakorlás békés módjait érinti, hanem kiterjed a fegyveres küzdelmekre is. *A gerilla, a forradalmár és a terrorista nem az állam, hanem a társadalom harcossá.* Amennyiben a társadalom és az állam elválik egymástól, a civil társadalom nemcsak békés feladatokra szerveződhet „alulról és spontán módon”, hanem harci feladatokra is. A politikai politika valóságában ezért a városvédőnek és a környezetvédőnek a *státusa* – de nyilván csak ez – megegyezik a partizán, vagyis a gerilla, a forradalmár és a terrorista státusával.

A partizánféle harcosok nem útonálló fosztogatók, nem magánsérrelmeiket igyekeznek orvosolni, hanem *új* közügyeket képviselnek *új* módon. Schmitt irregularitásukat hangsúlyozza, és jelentős politikai tényezővé válásukat. Ugyanakkor ezek a nem állami harcosok is *szervezettek*, mi több nem kevésbé fegyelmezett, jól képzett, bátor katonák lehetnek, mint a reguláris hadsereg harcosai: az előbbieket az állam, az utóbbiak a társadalom szervezett harcosai. A döntő különbség közöttük a *támogatottságban* van: az előbbit az állam tartja fenn minden rendelkezésére álló eszközzel, az utóbbit a politikai tényezővé vált társadalom.

Kétségtelenül a felkelő, a forradalmár és a terrorista támogatottságának a megragadása a nehezebb feladat. Kik, miért, hogyan, mivel támogatják a partizánokat és a terroristákat, és egyáltalán támogatják-e őket, vagy csak ők állítják magukról, hogy az elnyomottak és a megnyomorítottak nevében és támogatásával harcolnak? És egyáltalán, kik ők valójában, hiszen ritkán mutatják meg magukat nyíltan. Mindezt valóban nehéz egyértelművé tenni, hiszen éppen az hiányzik a viszonyból, ami az állami regularitás vonása, a tartós és legális intézményesültség. Azt azonban minden reguláris katona megtapasztalhatta, és erre Schmitt is számtalanszor utal, hogy a partizánnak *társadalmi háttere* van. És ez nem is csak azt jelenti, hogy egy érdekelt reguláris hatalom vagy harmadik fél esetleg fegyvert szállít ezeknek a harcosoknak, mert az ellenségük az ő ellensége is, hanem a lakosság szélesebb-szűkebb rétegeinek a támogatását is. Ennek hiányában ugyanis semmilyen partizánféle harc nem tud tartós és sikeres lenni. A nyílt harcok teréhez illesztett sötét dimenzió, az egyértelmű jelekkel és szabályokkal folytatott küzdelmek ellenében használt titokzatosság és rejtőzködés sem pusztán a regularitás negatív mása, hanem a társadalmi harcos *adekvát eszköze*, mint erre egyébként Fogarasi is felhívja a figyelmet.

Vákát

## Korollárium 2.

### Hites Sándor: Gazdaságtan az irodalomtudomány fénytörésében

#### *1. Az ökonómia kétes egzakttsága*

Hites Sándor (1974–) az MTA Irodalomtudományi Intézet 19. századi osztályának tudományos főmunkatársa, aki azonban hosszabb ideje már nemcsak hagyományos irodalomtörténeti kutatásokat végez, hanem az irodalom(tudomány) és a gazdaság(tan) kapcsolatát is vizsgálja, s a tárgyban a 2010-es évek fordulójától számtalan tanulmányt tett közzé. Munkásságában nem alkalmi kiruccanás, hanem tartós és szisztematikus érdeklődés tárgya a gazdaság természete és működése, méghozzá ennek irodalomtudományi szempontú vizsgálata.

Egy ilyen kutatási téma nem magától értetődő, hazánkban semmiképpen sem, hiszen a közfelfogás szerint (és ebbe a tudományos közélet is beleértendő) a két terület „ég és föld”. Jó okkal gondolja Hites: „Az irodalom és a gazdaság kapcsolatára irányuló érdeklődés indoklásra szorul.”<sup>1813</sup> Pár évvel korábban még azt is írta: „Van valami kínos a témaválasztásban”,<sup>1814</sup> mármint abban, ha egy tudományos kutató, különösképpen egy irodalmár, ilyen tárgyban kutat, és ír dolgozatot. Én ehhez még egy jelzőt hozzátennék: *szokatlan*. Mégpedig kétszeresen is az, hiszen egyrészt a tudós-kutatók nem szoktak működésük gazdasági és pénzügyi feltételeivel foglalkozni, a feladat az erre szakosodott kollégák dolga. Másrészt szokatlan az ilyen kutatás egy irodalmár részéről azért is, mert a humaniorák művelői nem nagyon kedvelik a „pénzügyeket”, mint ahogy nem kedvelik a „politikát” sem. Ugyanis „a pénzügyek iránti intellektuális undor egyik mentsvára hagyományosan éppen a művészet, az irodalom állítólagos-vágyott autonómiája, a piactól való, ha nem is anyagi, legalábbis szellemi függetlensége”.<sup>1815</sup>

Az elválasztottság és a kölcsönös szembeállítás azonban egyrészt nem hazai sajátosság, másrészt komoly hagyománya van, ami összefügg a gazdaság tudományos igényű vizsgálatának mintegy kétszáz éves történetével, az ökonómia önállósodásával. A kezdetek igazán figyelemreméltóak, legalábbis az irodalom és az ökonómia viszonyát illetően. Fontos tudnunk, hogy még az 1700-as évek elején is az irodalom kifejezés döntően minden írott anyagra vonatkozott, tárgyától függetlenül. A század folyamán azonban elkezdődött egy differenciálódási folyamat, amelynek nyomán a literatúra egyre inkább belletrisztika lett, vagyis a vers, a regény és a dráma összefoglaló neve, sőt

<sup>1813</sup> Hites Sándor: Az irodalom és a gazdaság valóságáról és a fiktivitásáról. In Varga Bálint – Lajtai Máttyás (szerk.): *Tény és fikció. Tudomány és művészet a nemzetépítés búvkörében a 19. századi Magyarországon*. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2015b. 132.

<sup>1814</sup> Hites Sándor: Gazdaság, pénz, piac, üzlet, irodalom: a New Economic Criticism. *Helikon Irodalomtudományi Szemle*, 57. (2011), 4. *Új gazdasági kritika*. 467.

<sup>1815</sup> Hites (2011): i. m. 467.



létrejött a szépirodalom (pontosabb neve talán *művészi* irodalom lenne) tanulmányozásának a tudománya is, az esztétika.

Ezek a változások sajátosan érintették a gazdasági valóságot eddig tanulmányozó irodalmat, pontosabban annak jelentéseit vagy tartalmát. „A 18-19. század fordulóján a *szépirodalom* létrejött, autonomizálódása (vagyis kiválása az osztatlan literatúra köréből), többek között éppen a szép és hasznos, vagyis az esztétika és az ökonómia elválasztásával (vagy viszonyuk átértelmezésével) járt együtt.” Az átértelmezés a két terület radikális szembeállításával járt, egész egyszerűen egymás ellenfogalmi lettek. Az irodalom ettől kezdve a gazdaságtól abszolút idegen területnek lett elgondolva és bemutatva, amely a képzelőerő szabad és következmények nélküli működésének a területe, ezért kevés köze van a társadalom objektív valóságát ábrázoló tudományokhoz, így az ökonómiához, amely viszont „magának a társadalmi valóságnak a képviselőjére tört”.<sup>1816</sup>

Ennek megfelelően az ökonómia igyekezett a gazdasági valóság tanulmányozásáról leválasztani mindent, ami a gazdaság önmagában vett természetétől idegennek tetszett. Történetileg tekintve „a gazdaságtan [...] a 18. század derekán együtt jött létre a modern tudományokkal”, s a saját „szabadságharcát” éppenséggel ezen tudományok ellenében vívta meg. Az ökonómia „a maga diszciplináris fejlődése során fokozatosan levetkőzte erkölcsstani, lélektani, politikai, teológiai, jog- és társadalomelméleti beágyazottságát, s lett a felvilágosodás morálfilozófiájának részterületéből előbb *politikai gazdaságtanná*, majd a 19. század végére *közgazdaságtanná*, vagyis hivatásszerűen művelt, formalizált-technicizált, önelvű szaktudománnyá”.<sup>1817</sup> Vagyis egy „szigorú és egzakt”, alapvetően matematizált tudomány. Akárhogy nézzük, ez egy *megszabadulástörténet*, amelynek során a gazdaság tudományos igényű szemlélete fokozatosan levetette azokat a szemléleti ballasztokat, amelyek akadályozták abban, hogy tárgyát önmagában, „objektív tisztaságában” szemlélje. Így lett belőle közgazdaságtan a maga belső differenciáltságában, az a diszciplína tehát, amilyenek ma ismerjük. Jól látható, hogy a változások nyomán sikeres, sőt diadalmas tudomány született; mi több egyesek szerint ez az egyetlen igazi (objektív) társadalomtudomány, például a természettudósok mellett csak a közgazdászoknak osztogatnak tudományos Nobel-díjat.

Mindez úgy zajlott, hogy az ökonómia művelői – túljutva a politikán, az etikán, az esztétikán, a jogon és a teológián – olyan diszciplinák felé tájékozódtak, amelyek a gazdaság önmagában megálló, tisztán objektív valóságának vizsgálatában mintaként szolgálhattak számukra. S máris ott találták maguk előtt és maguk mellett az egyre sikeresebb természettudományokat, jóllehet nem ők voltak az egyetlenek, akik behódoltak ennek a diadalmenetnek. Mindez konkrétan úgy zajlott, hogy az ökonómia „vizsgálódásai tárgya áttevődött a személytelen erők és a matematikai szabályszerűségek világába”. Ennek következtében „a gazdaságtan módszertanában és önképében egyaránt a természettudományokhoz közeledett, azt sugallva, hogy a gazdaságnak is megvannak a saját,

<sup>1816</sup> Hites (2015b): i. m. 132.

<sup>1817</sup> Hites (2015b): i. m. 133.

a természetével egyenrangú objektivitású törvényei”.<sup>1818</sup> A változás nem pusztán személyes igény volt, hiszen olyan erős korszellem és általános hangulat támogatta, amely alól igen kevesen tudták kivonni magukat. Gondoljunk például arra, hogy az akkortájt születő szociológia társadalomfizikának igyekezett mutatkozni, s a nyelvészetet is akkor kezdték tudománynak tekinteni, amikor Ferdinand de Saussure a 20. század elején a nyelvet objektív rendszernek írta le.

„A gazdaságtan 19. századi természettudományosítása” az ökonómia nézvést „a fizika szókincsének és észjárásának az átvételével” járt. Így lett a gazdaságtan a társadalom fizikája, ahogy sokan nevezték is. Ennek kapcsán Hites két híres elméleti közgazdász munkájára hívja fel a figyelmet. Joseph Schumpeter a *History of Economic Analysis*ben (1954) úgy érvelt, hogy „az elméletalkotás eszköztára (tények és propozíciók, hipotézisek és axiómák, egyedi esetek és általános sematikák) ugyanaz a gazdaságtanban is, mint minden más tudományban”. Ellenezte ugyan a módszertanok egyneműsítését, vagyis a szcientizmust, de úgy látta, hogy a közgazdaságtan nem átvette a természettudományos módszereket, hanem saját önálló fejlődése nyomán jutott el a fizikusok gondolkodásmódjához. Abban pedig felesleges hibát keresni, hogy a közgazdász és a fizikus egyformán gondolkodik. Milton Friedman a *The Methodology of Positive Economics* (1953) című híres tanulmányban pedig elhatárolta a gazdaságtant mind a művészettől, mind a regulatív tudományok erkölcsi és politikai megfontolásaitól. Úgy vélte, hogy az ökonómia „az egyedi megfigyelések általánosításával nyújt előrejelzéseket még meg nem figyelhető jelenségekről, s ebben a tekintetben [...] ugyanolyan »objektív«, mint minden fizikai tudomány”.<sup>1819</sup>

Előttünk van tehát egy mintegy százéves tudományos sikertörténet. A 20. század közepén azonban az eddig diadalmas ökonómia súlyos sebeket kapott, mégpedig belülről, saját tudományfilozófiájától. Az immanens kritika nyomán kétségessé vált egyrészt a makacs idea, hogy a gazdaságtani fogalmak és leírások, elméletek és törvényszerűségek a gazdasági valóság tiszta tükörképei lennének. Másrészt az az elképzelés is megrendült, hogy a gazdaság „fizikai szemléletével” meg lehet ragadni annak tényleges természetét és működését. A közgazdászok számára az jelentette a legnagyobb problémát, hogy a gazdaságot „sajnos” emberek működtetik, akik sok bizonytalansági elemet visznek a rendszerbe, akár azért, mert gondolkodnak, akár azért, mert viszonylag szabadon hoznak döntéseket, és alig követhető módon cselekszenek.

Konkrétan az történt, hogy az 1960–1970-es évektől kezdődően a gazdaságtan tudományfilozófiája elkezdett foglalkozni a közgazdaságtant átható „logikai pozitivistá szemlélet bírálatával”.<sup>1820</sup> A bírálatnak több iránya volt. A kritikusok szóvá tették, hogy komoly baj van a közgazdaságtan úgynevezett egyetemes törvényeivel, hiszen ezek egyáltalán nem általánosak és időtlenek (mint a fizika törvényei), ezért ezek kapcsán „pusztán

<sup>1818</sup> Hites (2015b): i. m. 133.

<sup>1819</sup> Hites (2015b): i. m. 134.

<sup>1820</sup> Hites (2015b): i. m. 134.

emberi és társadalmi regularításokról<sup>1821</sup> kellene beszélni, nem pedig kvázi fizikai törvényszerűségekről. Továbbá a közgazdaságtanban bizonytalanok a kiinduló feltételek, és korlátozottak a mérési lehetőségek is, ezért a modellek kialakításában és tesztelésében sok a kétséges elem. A kritikusok azt is megkérdőjelezték, hogy az olyannyira favorizált tárgyilagos leírás képes megmagyarázni az objektív gazdasági jelenségeket, sőt azt is elég meggyőzően igazolták, hogy az önmagát szigorúan objektív tudománynak beállító ökonómia legalább annyira ideológia és politika is, mint amennyire tudomány. A módszerek kapcsán pedig azt vetették fel, hogy „a gazdasági modellek matematikai kifinomodása magukra is zárta őket, s immár csak valamilyen túlabstrahált hipotetikus képzeletbeli világgal végeznek »okkult« műveleteket, nem a tényleges valóságról adnak leírást”.<sup>1822</sup> Ezekre a kritikákra azonban a hagyományos közgazdaságtan nem adott érdemi választ, leginkább vitte tovább a maga szemléletét, működtette a „gazdaságtani üzemet”. Az irodalmárok azonban, köztük Hites is, amikor a közgazdaságtan szemléleti problémáit teszik szóvá, nem moralizálnak vagy „politizálnak”, hanem azt vizsgálják, hogy miért és hogyan van jelen magában a gazdaság működésében és ennek bevett tudományában mindaz az „emberi tényező”, amitől állítólag mintegy százötven éve már megszabadult.

## 2. A gazdaságtan irodalomtudományi kritikái

A kritikák azonban nem álltak meg ezen a szinten. A bírálatok elsősorban a kölcsönösen kitagadott esztétika vagy irodalomtudomány felől érkeztek, és a kritikusok egyben egy új ökonómia kialakítására tettek javaslatot. A nyolcvanas évektől lehet számítani a közgazdaságtan „retorikai fordulatát”, amely elsősorban az eredetileg közgazdász Donald McCloskey munkásságához köthető. Ennek „képviselői nemcsak azt kérdőjelezték meg, hogy a gazdaságtan a fizika értelmében egzakt tudománynak volna tekinthető, hanem egyenesen arra utaltak, hogy működése leginkább az *irodaloméval* van rokonságban, s teljesítményét nem módszertanilag megalapozható tudományos érvényességének, hanem a meggyőzés művészetének fényében kell értékelni”.<sup>1823</sup> McCloskey például a *The Rhetoric of Economics* (1985) című munkájában „közgazdászok szövegeit, többek között a nagy tekintélyű Paul Samuelson szövegeit az irodalomtudományból vett [...] eszközökkel elemezve [...] azt igyekezett demonstrálni, hogy a közgazdasági viták voltaképpen nem közvetlenül a gazdasági tényekről szólnak, hanem az azokat hordozó, azokat létrehozó narratívákról és figuratív kereteikről, az egyes magyarázatok érvényessége pedig nem prediktív pontosságuk, hanem a metaforák és a tények között létrehozott viszony megítélésén múlik”.<sup>1824</sup>

<sup>1821</sup> Hites (2015b): i. m. 135.

<sup>1822</sup> Hites (2015b): i. m. 135.

<sup>1823</sup> Hites (2015b): i. m. 135.

<sup>1824</sup> Hites (2011): i. m. 469–470.

Hites szerint azonban ez nem teljes destrukció. McCloskey ugyanis, írja, „nem az általa művelt diszciplína hasznavehetetlenségét állította [...], hanem módszertani önreflexióra szólította a saját gyakorlatát logikai axiómákon alapuló, objektív matematikai tudománynak láttató és látó neoklasszikus közgazdaságtant”. A könyvet követő viták során aztán figyelemre méltó szempontokkal gazdagodott az ökonómia. A fő kérdés az lett, hogy vajon egy ilyen önreflexió fejleszti-e egyáltalán a közgazdaságtan tudományát. Azt a vitázók elismerték, hogy ha a közgazdaságtan történetmondás *is*, akkor az a tény, hogy „melyik történetet tartjuk igaznak, befolyásolja a gazdasági döntéseinket”. Ugyanakkor az is kiderült, hogy a retorikai modell „nem elemző módszer, amennyiben körköröséget feltételez: azt a történetet hisszük el, amelyről eleve azt gondoljuk, hogy a metaforái illeszkednek a valósághoz. Ezért a retorikai analízisnek legfeljebb diagnosztikai és terapeutikus szerepe lehet: a felismerés, hogy minden érvelés retorikai, még nem segít a gazdaság működését jobbitani.”<sup>1825</sup> Amihez én csak azt tenném hozzá, hogy ez akkor van így, ha a problémát alapvetően *a gazdaságpolitikai döntések felől* közelítjük meg. Az ugyanis külön kérdés, hogy miként teremthető kapcsolat bármely vizsgálati metódus és ráépülő elmélet, valamint a (jó) gazdaságpolitikai döntések között.

A vitákban az is egyértelművé vált, hogy „a McCloskey által (úton-útfélen) tetten ért metaforák jobbára *pedagógiai*nak vagy *heurisztikus*nak” tekinthetők, „szemben azokkal a gazdaságtani nézetek lényegi meghatározottságát szolgáltató *konstitutív* metaforákkal, amelyek, mint megállapították [a közgazdászok], »mi magunk vagyunk«”.<sup>1826</sup> A konstitutív (teremtő) metaforikus gondolkodás jelentőségének az elismerése azonban komoly eredménynek számított, és egyben a továbblépés lehetőségét is magában hordozta. Először is világossá vált, hogy a konstitutív metaforák nem csupán illusztrálják, hanem „*prefigurálják* [...] az érvelés irányát és a számítás eredményét”, vagyis „a gazdaságtani állítások beavatkoznak abba az (eredendően diszkurzív) mezőbe, amelyet leírni és magyarázni kívánnak”.<sup>1827</sup> Ezáltal olyan közgazdaságtani diskurzuselemzés igénye fogalmazódott meg, „amellyel beláttatható, hogy a gazdaságtan fogalom- és képhasználata miként dekonstruálja önnön alapelveit és nagyelbeszéléseit”.<sup>1828</sup> Nem más ez, mint maga az önreflexió feltétlen igénye és permanens gyakorlása, amely nélkül dogmává merevedik minden mégoly igaz és fontos tudás is. Egy ilyen gyakorlat pedig önnön szövegeink vizsgálatán alapul.

A közgazdaságtan provokatívnak szánt retorikai kritikája komoly erjedést indított el a diszciplína művelésében. Ellenhatásként született meg az ökonómia *tudományos realizmusának* újragondolása. Ennek hívei egyrészt arra hívták fel a figyelmet, hogy (szemben a retorikai fordulat „radikális relativizmusával”) nem lehet a gazdasági jelenségek elemzését pusztán irodalomtudományi módszerekkel elvégezni, másrészt azonban, hangsúlyozták, végre már el kellene vetni azt az elavult pozitivistá felfogást,

<sup>1825</sup> Hites (2011): i. m. 470.

<sup>1826</sup> Hites (2011): i. m. 471.

<sup>1827</sup> Hites (2015b): i. m. 135.

<sup>1828</sup> Hites (2011): i. m. 471.

„miszerint a gazdaságtan célja a látható jelenségvilág mögötti láthatatlan törvényszerűségek (mint a fizika esetében a gravitáció) föltárása volna”. A leírás még csak-csak lehet tárgyilagos, vélték, de a magyarázatok már nem ilyenek. Ez ugyanis „ismeretelméletileg nem objektiválható emberi érdekekhez is kötődik, vagyis szükségképpen lesznek benne imaginárius vagy ideológiai elemek”. A közgazdaságtani realizmus felfogásának alappillére az volt, hogy „a gazdaságtani tudás nem absztrakt (matematikailag univerzális), hanem társadalmi jellegű (vagyis szerepet játszanak benne helyi szokások, érzelmek és társas normák), de ettől még nem maguk a (gazdasági) tények válnak a társadalmi képzelőerő termékeivé, hanem csupán azok a keretek (elbeszélések, hitek), amelyekben valami ténynek számít”.<sup>1829</sup>

Ezt a keretet igyekeztek specifikálni a *szimbolikus ökonómia* képviselői, akik homológiát igyekeztek felállítani a gazdaság és a nyelv között. Az irányzat legismertebb képviselői (Marc Shell, Kurt Heinzelmann és Jean-Joseph Goux) a csere gazdasági logikáját igyekeztek rávetíteni az irodalmi szövegekre, „az utóbbit pedig a szemiotikai rendszernek tekintett »gazdaság« fiktív és konstruált jellegére”.<sup>1830</sup> Ezt a homológiát képviseli például a metafora, mert „a *csere*, mint a gazdaság működésének alapeleme, és a *metafora*, mint a nyelv működésének alapeleme, egyaránt valamilyen érték *átvitelének* a képességét jelöli, amint azt maga a »metafora« kifejezés etimológiája is tükrözi”. Ezért aztán „a nyelvi és pénzügyi jelrendszerek között nem is pusztán analógia, hanem *homológia* állapítható meg, vagyis közös gyökerekre, eredendő egységre mutató identikusság áll fenn köztük”.<sup>1831</sup> A homológia, írták a „szimbolisták”, a 20. századi válságokban is tetten érhető. „Ezek szerint az, hogy a XX. századot a pénz végletes dematerializációja, a pénzeszközök radikálisan nominalista felfogása [...] jellemzi, *általában* áll összefüggésben a reprezentációs módok, elsősorban a nyelvi szignifikáció minden korábbi mértékét meghaladó elbizonytalanodásával.”<sup>1832</sup> A két terület általános összefüggése természetesen nem determinációt jelent, hanem együtt-járást, amit éppen a homológia tesz lehetővé.

A 90-es évek közepétől bontakozott ki az irodalomtudomány és a közgazdaságtan közeledését favorizáló új iskola, amelynek közismert angol neve *New Economic Criticism*, vagyis az *új gazdasági kritika*. Művelői először is kritizálták a szimbolikus ökonómia téziseit. A „szimbolisták” nézőpontjából tekintve ugyanis az irodalom és gazdaság viszonya „a jelölők időleges együttállásokat termelő körforgására szűkül, a gazdaságtan szemiotikája pedig pusztán nyelvészeti kérdés lesz, vagy alárendelődik valamely totális szimbolikus rendszernek”. Ezt az új gazdasági kritika hívei túlságosan formális megközelítésnek tekintették, amiből hiányzik mindkét terület eredendő *konkrétsága*, ezáltal a megállapítások absztrakt jellegűek maradnak. „Az *új gazdasági kritika* ezt a formális-strukturális megközelítést elsősorban az újhistorizmus és a kulturális materializmus módszertanának jegyében igyekezett történetibbé, kulturálisan differenciáltabbá tenni.”<sup>1833</sup>

<sup>1829</sup> Hites (2015b): i. m. 136.

<sup>1830</sup> Hites (2011): i. m. 475.

<sup>1831</sup> Hites (2011): i. m. 467.

<sup>1832</sup> Hites (2011): i. m. 477.

<sup>1833</sup> Hites (2011): i. m. 478.

A bírálók természetesen nem gondolták azt, hogy a gazdaság egyoldalúan determinálná az irodalmat, szerintük a két terület sokkal inkább keresztezi egymást. Hites ezzel kapcsolatban idézi az irányzat egyik kedvelt állítását, amely szerint, ahogyan az írást nem lehet kivonni a gazdaságból, ugyanúgy nem lehet kivonni az írásból a gazdaságit, „ami annyit tesz, hogy a gazdaságot, annak elméletét és anyagi vagy szimbolikus társadalmi praxisát éppúgy *írják*, ahogy akár az irodalmi, akár a nem-irodalmi írásmódok sem függetlenek a maguk formális, anyagi, kulturális vagy gazdasági feltételeitől és körülményeitől”. A tudományos kapcsolódási pontok (újhistorizmus, kulturális materializmus) pedig azt jelentették, hogy mindkét hagyományban elfogadott a következő: egyrészt a magukat érdektelennek beállító gyakorlatok (például a művészet) is feltételeznek valamilyen anyagi és szimbolikus hasznot, másrészt „a társadalmi fejlemények nem elválaszthatók azoktól a diszkurzív fejleményektől, amelyek reprezentálják őket”.<sup>1834</sup>

Az ezen elvek jegyében kibontakozó új gazdasági kritika „történeti és kulturális keretben igyekezett kimutatni, hogy a szövegek »ökonómiája« nem zárt rendszer, hanem összefüggésben áll mind a szövegek lehetséges gazdasági referenciáival és jelentéseivel, mind pedig létrejöttük vagy megjelenésük gazdasági kontextusaival és feltételeivel”. Vonatkozik ez az állítás a művészi és a tudományos, az irodalmi és az ökonómiai szövegekre egyaránt. A feltételekben pedig „meghatározók a nemzeti vagy helyi sajátosságok, hiszen az olyan unverziálíának ható fogalmak jelentései, mint *hitel*, *érték* vagy maga a *pénz*, adott kultúrában és adott időben sem egyneműek, hanem széles jelentémezőben szóródnak, illetve az olyan komplex fogalmak, mint *kapitalizmus*, *fogyasztás*, *áru* eseti funkcióinak és jelentéseinek tisztázása szintén széles körű történeti elemzést kíván meg”.<sup>1835</sup>

Ilyen módon azonban a *New Economic Criticism* keretei között „esetenként egymást kiegészítő, esetenként pedig elvi ellenétben álló” szempontok jöttek létre, aminek a nyomán sokféle tudományos munka született. „Az új gazdasági kritika ezért tekinthető inkább gyűjtőfogalomnak, mint egységes irányzatnak.” A keretei között feltett kérdések vonatkozhatnak „a gazdasági elméletek történetére; a kapitalizmus vagy a tőke [...] logikájának a feltárására; az egyes gazdasági jellegű trópusoknak, képeknek [...] szerepére irodalmi művekben; a kereskedelem, az üzlet, a tőke, a pénzforgalom és ezekkel kapcsolatos társadalmi magatartások legkülönbözőbb irodalmi reprezentációira”. Illetve arra, hogy milyen jellegű az a gazdaság, amely egyben „az irodalomértelmezéshez [is] eszméket, metaforákat, szerkezeti paradigmákat, szervező elveket” szolgáltat.<sup>1836</sup> Azaz milyen az irodalom az ökonómia felől nézve, a gazdaság pedig az irodalomtudomány fénytörésében.

<sup>1834</sup> Hites (2011): i. m. 478.

<sup>1835</sup> Hites (2011): i. m. 479.

<sup>1836</sup> Hites (2011): i. m. 479.



### 3. Fiktív és valóságos a gazdaságban

Százötven évig az az idea volt az ökonómiai öntudat egyik meghatározó mozzanata, hogy a gazdaság a társadalom természeti objektivitással bíró területe, ezért tudományos vizsgálatának is mentesnek kell maradnia a szubjektivitástól és a fikciótól. Még ha esetleg nem is sikerül feltárni a gazdasági valóság minden objektív vonatkozását, az ökonómia alapvető törekvése egyértelmű volt: nem az esetleges és töredékes gazdasági eszmék a fontosak, nem az tehát, hogy ki mit gondol a gazdaság működéséről, hanem az, hogy milyen az mindenféle „ködképek” és tudati belevetítések nélkül. Csak így szemlélve tárulnak fel a gazdaságot rejtetten/mélyen meghatározó általános törvények, amelyek működése és hatása nem függ az egyéni akaratoktól és tudásoktól.

A leginkább figyelemre méltó ebben az ideában az, hogy valóban *lehetséges* így tekinteni a gazdaságra, sőt még konzekvens és átfogó közgazdaságtani rendszert is lehet erre a leszűkített és egyoldalú, szemellenzős felfogásra építeni. A társadalom (köztük a gazdálkodás) ugyanis egyrészt *szélsőségesen képlékeny* realitás, másrészt oly mértékű *összetett valóság*, hogy lehetetlen minden elemét feltárni és ezeket egységes tudományos rendszerbe illeszteni. Jóllehet az efféle isteni tudás sűrűn megkísérti az embert. Szükségképpen adott nézőpontból és adott területét tudjuk csak vizsgálni a társadalomnak, amit viszont előszeretettel prezentálunk az *egyetlen lehetséges* ábrázolási módnak. Ennek az attitűdnek egyik bevált rábeszélési (ideológiai) eszköze az, hogy saját tudásunkat minden lehetséges szubjektivitástól mentes ismeretnek állítjuk be, amely szemben áll (mások) pusztá véleményével és képzelgésével, vagyis a fikcionalitással mint olyannal.

Mint láttuk is korábban Hites rekonstruálása alapján, a közgazdaságtan tudományként ilyen idea jegyében született meg a 18. század utolsó harmadában. Az általános törekvés és felfogás az volt, hogy az ekkortájt kiformalódó modern társadalomtudományoknak az objektív társadalmi valóságot leíró tudományoknak kell lenniük, hasonlóan például a fizikához. Az ökonómia annyiban tért el a rokon területektől, hogy azt tartotta magáról: ő a társadalmi életet *döntően* meghatározó terület, a gazdasági „alap” tudománya, ezért privilegizált helyet követelt magának a társadalomtudományok között, amit lassan el is ért, az intézményesedetség területén mindenképpen. Gondoljunk például arra, hogy önálló közgazdaság-tudományi *egyetemek* jöttek létre, miközben minden más társadalomtudományi diszciplína többnyire csak a bölcsészettudományi karok keretei között intézményesedhetett, és már az is komoly eredménynek számított, ha önálló társadalomtudományi kar jött létre valamelyik egyetemen. Vagy arra, hogy a nagy múltú jogász szakma mellett jelentős számban egyedül a közgazdászok tudtak betörni a legmagasabb szintű kormányzati munkába. Ennek feltételeként és ennek nyomán a közgazdaságtan művelői teljes mértékben elhatárolódtak és elhatárolódnak mindenféle fikcionalitástól mint felesleges és káros attitűdtől, hiszen ők az objektív gazdasági valóság rejtett struktúráit és törvényszerűségeit tárják fel, ráadásul megadják mindennek a „számszerű” összefüggéseit is, és teszik ezt a tudást a gazdaságpolitikai döntések alapjává. Ez kétségtelenül igen meggyőző tudományos retorika, amely művelői számára számtalan hatalmi-politikai előnnyel jár, amit művelői nem szívesen osztanak meg másokkal.

Legyen szabad ezt egy személyes példával alátámasztani. A 2010-es évek második felében azt vettem a fejembe, hogy rábeszélem a különböző társadalomtudományi társaságok elnökségét egy közös fellépésre a társadalomtudományi diszciplínák középiskolai oktatásának fokozatos bevezetése érdekében, elsőként egy közös deklaráció megfogalmazására és közzétételére. Az ötletnek meglepően kedvező volt a fogadtatása, nem így a közgazdászoknál, akik a Magyar Közgazdasági Társaság mintegy 4000 fős tagsága nevében udvariasan „lepattintottak” magukról. Többfordulós tárgyalás volt ez, de az elnökség tagjai végig azt éreztették velem, hogy ezen a pályán mi labdába se rúghatunk, itt mi csak áhítatos nézők lehetünk.<sup>1837</sup>

Hites szerint ezt a diadalmas folyamatot „az ökonómiai észjárás valóságkiszajítító terjeszkedésével” lehet jellemezni. Ez azonban nemcsak azt jelenti, hogy maga a társadalmi valóság „szigorún objektív” jellegű, ebben az objektivitásban pedig a gazdaság az életünk legfontosabb valóságterülete, hanem azt is, hogy az ökonómia nézőpontja az *egyetlen* érvényes nézőpont, amely alapján a valóságot meg lehet ismerni. Nem direkt módon persze, hanem a közvetlen gazdasági jelentéseket már nem tartalmazó attitűd és gondolkodásmód általános elfogadása révén. Ez pedig a társadalmi valóságra nézve a *hasznosság* nézőpontja, az emberek cselekedeteire nézve pedig a hasznot hozó *sikeresség*. Ahogy Hites írja: „A gazdasági valóságot fürkésző (és azt létrehozó) tekintet számára bármely dolog vagy cselekvés olyan egynemű mezőben jelenik meg, amelyet pusztán hasznosságok (*utility*) (vagy hiányaik) töltenek ki.”<sup>1838</sup> Erre még lehetne azt mondani, hogy talán a gazdaság így működik, kérdés persze, hogy az emberek (és a közgazdászok) mit tekintenek egyáltalán hasznosnak és fontosnak, vagyis sikernek.

De az már igencsak problémás, ha azt tapasztaljuk, hogy az égvilágon minden a hasznosság kritériuma szerint ítéltetik meg, amelynek mintája természetesen az anyagi haszonszerzés, s még a racionalizmus, a felvilágosodás egyik mozgató ideája is az efféle önző kalkulációval lesz azonos. Gyakran tanúi vagyunk annak, írja Hites, hogy „minden egyéb ezen [mármint a hasznosságon] méretik meg: a gazdaságosság az ésszerűséggel válik egyjelentésűvé, a termelés és a fogyasztás, a kereslet és a kínálat logikája pedig lassan a maga képére formál minden politikai, kulturális és érzelmi valóságot”. A közbeszédben pedig mindez az *érdek* fogalmában összegződik, Kétségtelenül ez az „eredménye” a diadalmas ökonómiának, miközben művelőinek semmi komoly oka nem lenne az efféle túlterjeszkedésre, túl azon, hogy életünk anyagi feltételei valóban fontosak a számunkra, ugyanis ez az ökonómia nem kevésbé *ideológia is*, mint tudomány, bármennyire tiltakoznak esetleg a közgazdászok ez ellen. Az ideológiai vonások „abban a szinte már természetesnek tekintett beállítódásban jelentkeznek, miszerint a piaci logikájú csere antropológiai adottság, a vonatkozó magatartások és intézmények terjeszkedése pedig

<sup>1837</sup> Lásd erről Szabó Márton: A társadalomtudományok középiskolai oktatása. In Szabó Márton: *Kötőjelek*. Budapest, L'Harmattan, 2014. 305–318.

<sup>1838</sup> Hites (2015b): i. m. 133.

a szabadság és a demokrácia térnyerését, vagyis mintegy a történelmi haladás irányát képviselnék”.<sup>1839</sup>

Az irodalomtudomány behatolása a gazdaságtan területére azonban erősen kikezdtte ezt az öntelt ökonómiai ideát és ideológiát. Nem nehéz ugyanis belátni, hogy gazdaságot is átjárják a gazdaságot működtető „emberi elemek”, vagyis a társadalom tagjainak eszméi, nézetei, képzei és ismeretei, illetve ezek nyelvi és szimbolikus formái. Mint ahogyan afelelől sem lehet sok kétségünk, hogy a közgazdász is csak ember, aki egyrészt saját korának gyermeke, másrészt a tudományművelés során sem tudja teljesen mellőzni társadalmi kötöttségeit és előzetes tudását. Ez nem azt jelenti, hogy mindenképpen tévedni fog (a tudatos manipulációtól most tekintsünk el), azt azonban jelenti, hogy a tudós megállapításai, minden lezárási aktus ellenére, *nyitottak* maradnak a kiegészítésekre és a korrekciókra. Legalábbis ha feltételezzük, hogy a gazdaságtani ismeretek sem egy minden embertől független objektív valóságot mechanikusan „tükröző gép” termékei. A nyitottság természetesen vonatkozik a fiktív elemek bevonási lehetőségére is.

Hites írásai nyomán a pénz példáján szeretném mindezt röviden jelezni. Előljáróban megjegyezném, hogy nem vagyunk túl nehéz helyzetben, hiszen a gazdaság egyik kulcselemének számító csereeszköz (mármint a pénz) hosszú története során fokozatosan dematerializálódott. Főleg a papírpénz bevezetésével és általánossá válásával, ami Európában az 1700-as évek második felében kezdődött, és manapság elérte vélhetően az utolsó stádiumát: „pénzként” hitelesen autorizált számokat küldünk és fogadunk, különböző nagyságrendű összegek keringenek egy komputerizált virtuális térben. A fiktív pénzt mint olyat nyilvánvalóan egy közösen osztott bizalmi fikció tartja életben: a rajta feltüntetett csereértéknek, illetve a számlánkra érkező összegeknek a jelzett mértékben értéke van.

A különböző modern közgazdasági pénzelméletek szerint a pénz teljesen semleges médium, amelynek a gazdaságin kívüli minden más aspektusa elhanyagolható. Ezzel szemben például „az új gazdasági kritika számára a pénz nyelv, amely annak a társadalomnak a szimbolikus gyakorlatáról beszél, amely használja”. Az irodalomtudomány szempontjából pedig „a pénz jelentéstanának leglényegesebb aspektusait a *reprezentáció* és *fiktivitás* kérdései adják”. És a kettő szorosan összefügg egymással. „A pénz annyiban reprezentáció – írja Hites –, amennyiben nem önmagát képviseli, hanem egy értéket, amelynek jeleként cirkulál.”<sup>1840</sup> Ám a papírpénz általános elterjedése, túl az új pénzforma reprezentációs jellegén, határozottan hozzájárult a modern fikciófogalom létrejöttéhez. Ugyanis „a papírpénz olyan jel, amely elszakad a maga anyagi (nemesfém) alapjától [...]”. A papíron olvasható felirat és az érték közötti különbség tudata, illetve a folyamat, amelynek során a pénz valami anyagiból pusztán írássá vált, általában a *fikció valós reprezentációs képességét*, ennek kulturális-társadalmi elfogadottságát tette próbára. Mégpedig nagyon erősen próbára tette.”<sup>1841</sup> Ám a papírpénz kiállta ezt a próbát.

<sup>1839</sup> Hites (2015b): i. m. 133.

<sup>1840</sup> Hites (2011): i. m. 475.

<sup>1841</sup> Hites (2011): i. m. 482.

A *reprezentációs* képességébe és erejébe vetett általános bizalom azon a tényen alapult, hogy „a bankjegy elvben *visszaváltható* maradt aranyra”, amely hit Európában először 1797-ben rendült meg, amikor is a Bank of England a háborús helyzetre való hivatkozással „felfüggesztette a bankjegyek aranyra való beváltását”.<sup>1842</sup> Az érdekes az, hogy az eseménynek nem egyszerűen csak pénzüpiaci hatása volt. „Mindez a monetáris reprezentáció természetére is átfogó értelmező munkát tett szükségessé, de a pénzüpolitikai megrázkódtatások sora, az érték iránti általános gyanú és bizalmatlanság széles kulturális és gondolkodástörténeti mezőben hatott, s a politikai-társadalmi felforduláson túl nyelvi-művészetelméleti következményekkel is járt.”<sup>1843</sup> Hites itt Richard Gray *Buying into Signs* (1999) című tanulmányára utalva írja, hogy „a XVIII. században a pénzüelméleti paradigmaváltás összhangban ment végbe a nyelvelmélet átalakulásával: a *nominalizmus* [...] és a *szubsztantivizmus* [...] pozíciói a két területen egybeestek”.<sup>1844</sup> Vagyis a *szó* a dolgokat megnevező fogalmat jelölte, a *pénz* pedig a rajta olvasható értéket, aminek így már nem volt köze az általa reprezentált anyaghoz. *Nemcsak a szó tehát, hanem a pénz is egy jel jelévé vált.*

Régi tudás, hogy az irodalmi szó fikcionális jellegű, de ez most megerősítést nyert a papíralapú monetáris eszközök (bankjegyek, váltók, adósságlevelek, részvények, kötvények) révén, hiszen ezek is csak egyébként értéktelen papírdarabra írt szövegek. Pontosabban arról a sokszor megerősített tapasztalatról van szó, hogy elválhatnak egymástól „a hamis és a valódi, az érvényes és az érvénytelen monetáris eszközök”,<sup>1845</sup> hogy egyszer csak ezek az eszközök értéktelen papírdarabbá válhatnak, pusztá fikcióvá, aminek a valódiságáról és az érvényességéről már senki sem kezeskedik, a kibocsátó sem. Ám hogy ez az elvi lehetőség mégsem következik be, ez a hit nélkülözhetetlen a modern (világ)gazdaság fenntartásához és működéséhez: az embereknek *bízniuk kell* abban, hogy a pénzként használt papírdarabok reálisan (majdnem) azt érik, ami rájuk van írva.

„Innen nézve a *fikcionalitás* képzete a monetáris reprezentáció világában a hitelezésen alapuló gazdaság alapjellegzetességéként jött létre”, és ma is annak tekinthető.<sup>1846</sup> De ez egy speciális fikció. Minden pénzt forgató ember tisztában van azzal, hogy a papír nem arany, az írás nem kenyér, a lehetőség nem megvalósult realitás. Vagyis azzal, hogy amikor bárki is pénzt tart a kezében, akkor egy vonzó *ígérvényt* fogott meg, amely azonban egyelőre pusztá lehetőségképzet arra nézve, hogy mi mindent tud majd rajta vásárolni. Persze sűrűn megtapasztalja, hogy a képzete realizálható, tehát a pénz ígérete nem pusztá fikció. Néha pedig azt tapasztalja meg, hogy pénze „elúszik” egy bankcsődbe vagy egy „vágató” inflációban. Tehát mégiscsak fikció. És itt még párhuzamok is adódnak. „A *hitel* (mint hit vagy bizalom) képzete egyaránt ott munkál a monetáris és az irodalmi reprezentációban, hiszen ugyanannak a médiumnak, az írásnak kell hihetőséggel felruházni mind az anyagi értékek képviselőjét ígérő papírpénzt (amely voltaképpen maga is egy hitelforma), mind a valóság

<sup>1842</sup> Hites (2011): i. m. 482.

<sup>1843</sup> Hites (2011): i. m. 482–483.

<sup>1844</sup> Hites (2011): i. m. 483.

<sup>1845</sup> Hites (2011): i. m. 484.

<sup>1846</sup> Hites (2011): i. m. 484.

ábrázolását szintén papíralapon ígérő irodalmat.<sup>1847</sup> Vagyis a szó s a szöveg a valóság fikcionális jele, amelynek realizálódásában és realitásában azonban mindenképpen hinnünk kell, hogy egyáltalán élni tudjunk.

#### 4. A *Hitel* példája

Széchenyi István *Hitel* (1830) című munkája a 19. század talán legtöbbet emlegetett magyar nyelvű szövege, Hites Sándor pedig a 19. századi irodalom kutatója. Nem véletlen tehát, hogy Hites az MTA Irodalomtudományi Intézet „Hagyományfrissítés” könyvsorozatában tanulmánykötetet szerkesztett Széchenyi munkájáról,<sup>1848</sup> és ő maga is írt tanulmányt a *Hitel*ről.<sup>1849</sup> Szerinte Széchenyi könyve kulcsszerepet játszott a magyar gazdasági és társadalmi-politikai gondolkodás kialakulásában. Merthogy „[a] valóságot gazdasági összefüggésekben láttató szemlélet, a világot a gazdaságtan szókincsével leíró nyelv magyarul Széchenyi István *Hitel* című művével jön létre vagy válik hatékonyá”. Természetesen nem ő foglalkozott először „magyarként vagy magyarul gazdasági kérdésekkel, illetve nézte közzgazda szemével a valóságot, de ő volt képes politikai nyomatékot, jogi és társadalmi következményeket rendelni ehhez”.<sup>1850</sup>

Széchenyi eredetileg *Az emberekről, vagy Boldogság alapjai* címet szánta a könyvnek, ami világosan jelzi, hogy szerinte a jólét (korabeli elnevezéssel *jól-lét*) és az emberek boldogsága szorosan összefügg egymással. „Egyszerűen szólva, hogy a vagyon volna a boldogság kulcsa.”<sup>1851</sup> Ennél persze a *Hitel* sokkal összetettebb mű,<sup>1852</sup> ám „a boldogság és a vagyon összefüggése a könyv axiómaként tételezett előfeltevései közé tartozik”, miközben ez az összefüggés „éppen a *Hitel* megjelenése körüli évtizedben válik problematikussá”.<sup>1853</sup> Mármint elméletileg, s Hites ezzel kapcsolatban Thomas Malthus, David Ricardo és John Stuart Mill, valamint a magyar Fogarasi János nevét említi meg. Egy új axióma formálódik tehát, amely szerint az ember törekszik ugyan vagyont szerezni, ám „az ember *több* mint pusztán gazdasági lény”.<sup>1854</sup>

Széchenyi számára azonban nem volt kétséges, hogy hazai viszonyok között a vagyongyarapító gazdagodás lehetőségeinek a kibontakoztatása az emberek s a nemzet jól-létét, boldogságát szolgálja. Munkájának középpontjába végül mégsem a boldogság fogalma,

<sup>1847</sup> Hites (2011): i. m. 483.

<sup>1848</sup> Hites Sándor (szerk.): *Jólét és erény. Tanulmányok Széchenyi István Hitel című művéről*. Budapest, Reciti, 2014b.

<sup>1849</sup> Hites Sándor: Hypotheka vagy hypothesis: a valóságos és a képzeletbeli a *Hitel* gazdaságtanában. In Hites Sándor (szerk.): *Jólét és erény. Tanulmányok Széchenyi István Hitel című művéről*. Budapest, Reciti, 2014a. 95–131.

<sup>1850</sup> Hites (2014a): i. m. 97.

<sup>1851</sup> Hites (2014a): i. m. 98.

<sup>1852</sup> Lásd Takáts József: Metaforák, elbeszéléssémák és politikai nyelvek a *Hitel*ben. In Hites Sándor (szerk.): *Jólét és erény. Tanulmányok Széchenyi István Hitel című művéről*. Budapest, Reciti, 2014. 39–59.

<sup>1853</sup> Hites (2014a): i. m. 98–99.

<sup>1854</sup> Hites (2014a): i. m. 101.

hanem a hitel került, amit ő nemcsak gazdasági, hanem *társadalmi* kategóriának is igyekezett értelmezni. Ám a hitelnek mint „központnak” meglett a maga ára. „A hitel képzetének középpontba állításával a gazdaság valóságának és a valóság gazdasági jellegének az összefüggése nála is rögtön a szimbolikus és az anyagi, a képzeletbeli és a valós ellentmondásos viszonyával találta szembe magát. Nem véletlenül, hiszen a hitel annyiban mélyen fikciós jellegű, amennyiben képzeletben előlegez meg valamit, ami még nem áll fenn. A megelőlegezés aktusa és a megelőlegezett esemény (a kölcsön visszafizetése) közé olyan történet íve húzható, amelynek a befejezése (s így értelemmel telítése) szükségképpen felfüggesztésében (és gyakran örökös elhalasztódásában) áll.”<sup>1855</sup>

Hites szerint Széchenyi alaptörékvése volt, „hitel képében megalapozni a valós és a képzeletbeli különbségét”.<sup>1856</sup> Ennek megfelelően a *Hitel*ben „egyrészt a közboldogságot, illetve a nemzet jövőjét (voltaképpen létrejöttét) is a gazdasági alapokhoz kötötte (a társadalom hitelviszonyait szinte ontológiai értelemben téve meg a nemzeti lét alapzatává), másrészt pedig a gazdaságtant [...] a természettudományok (fizika, csillagászat) és a matematika világához tartozónak látta”.<sup>1857</sup> Ezzel azonban Széchenyi nemcsak a nemzetközi tudományosságot követte, amely ekkortájt kezdte kiteljesíteni a gazdaság fizikai szempontú tanulmányozását, hanem inkorporálta a valóság és fikció megkülönböztetését és radikális elválasztottságát is, valamint ennek a kibékíthetlenségnek az ellentmondásait is.

„A *Hitel* gondolatmenetét átszövik az önérdeket követő kalkuláció, a »haszon vagy nyereség reménye« által »mozdított«, »száraz«, »hidegvérű 's józan számolás« üdvös voltára vonatkozó megjegyzések”, ami keltheti azt a látszatot, hogy Széchenyi a haszonszerzés elve által vezérelt „homo oeconomicus alakját állítja eszményként kortársai elé”.<sup>1858</sup> Ő azonban nem volt az anyagi haszonszerzés dicsőítője. „Széchenyi valamiként csakugyan a haszonvágytól hajtott homo oeconomicusról beszél, ám olyan sajátos kiterjesztésben, melyben a pénz iránti vágy egységben áll mindennemű egyéb vágyakkal.”<sup>1859</sup> Mint írta volt Széchenyi: „Haszonkeresés nélkül nem történik semmi a' világon, [...] csakhogy egyik pénzbeli haszon, másik becsület, harmadik halhatatlan név, megint más menyecske vagy éppen mennyország utáni vágy.”<sup>1860</sup>

Széchenyi tehát igyekezett egységben láttatni „az erkölcsöt, üdvösséget, presztízst és vagyonosodást”, amely szemlélet rokonítható az 1700-as évek morálfilozófiájával.<sup>1861</sup> Ő ezt az egységes világlátást még teljes mértékben érvényesnek tekintette, holott „a morálfilozófia szemléleti tágassága és a gazdaságtan átfogó társadalomelméleti jellege [...] a *Hitel* megjelenésének idején már visszavonulóban van”. Pontosabban, ez a viták ütközőpontja. Például „Ricardo szemében a gazdaságtan már »szigorú tudomány, mint a matematika«, amelynek nem kell tekintettel lennie erkölcsi vagy társadalompolitikai megfontolásokra,

<sup>1855</sup> Hites (2014a): i. m. 97.

<sup>1856</sup> Hites (2014a): i. m. 97.

<sup>1857</sup> Hites (2015b): i. m. 133.

<sup>1858</sup> Hites (2014a): i. m. 101.

<sup>1859</sup> Hites (2014a): i. m. 101–102.

<sup>1860</sup> Széchenyi István: *Hitel*. Pest, Trattner és Károlyi, 1830. 147–148.

<sup>1861</sup> Hites (2014a): i. m. 102.



míg Malthus számára [...] a gazdaságtan továbbra is a politikai, teológiai és erkölcsstani vizsgálódások speciális esetét jelenti, kifejezetten a matematika ellenében”.<sup>1862</sup>

A *Hitel* tehát diszciplinárisan átmenetet képez a politikai gazdaságtan és a közgazdaságtan között, ezért is erős belső ellentétet hatja át. A mű egyrészt „a gazdasági, pénzügyi, jogi, történeti, erkölcsi és politikai okfejtések egymásba ágyazására nézve a 18. század örököséként szólal meg, viszont a gazdaság törvényszerűségeinek matematikai-fizikai jellegére nézve inkább a gazdaságtan specializálódásának, hivatássá válásának módszertani fejleményeihez áll közel”.<sup>1863</sup> Szembetűnő vonása továbbá a *Hitelnek* az is, írja Hites, hogy gyakran nem gazdasági jelenségeket is a gazdaságtan fogalmaival próbál megragadni és leírni. Például a nemzeti önkép torzulásaihoz hozzájáruló önáltatást és „hízelkedést” az *álpénzhez* hasonlítja, a múlthoz való viszonyunkban pedig azt kárhoztatja, hogy többnyire *adósságnak* tekintjük, valamilyen leróhatatlan tartozásnak, holott inkább az élőkkel kellene foglalkoznunk. Másrészt viszont a közgazdaságtan szellemében olyan dolgokat ír, hogy a gazdaság matematikai rendet hordoz a társadalomban, hogy a haszonvágyat mechanikai igazságokra lehet visszavezetni. Vagyis szerinte a gazdaság „természeti törvényekkel leírható fizikai-matematikai jellegű rendet alkot, ahogy az azt leíró ismeret-együttes, vagyis a *gazdaságtan*” is.<sup>1864</sup> Márpedig ez a két megközelítés nehezen egyeztethető össze.

Széchenyi azonban igyekezett ezt az ellentmondást feloldani. Szeme előtt egy olyan közösség létrehozása lebegett, amelyet áthat az emberek azon vágya, hogy javítsanak helyzetükön. Ezt a vágyat tekinti „a gazdasági gyarapodás és az erkölcsi fejlődés közös alapjának”.<sup>1865</sup> Széchenyinek az anyagi gazdagodás és az erkölcsi nemesedés összeegyeztetése érdekében folytatott küzdelmét Hites a következőképpen foglalta össze:

„Egyrészt a gazdasági regulációk (céhek, árszabás) eltörlését sürgette, illetve a takarékoságnak, a pontosságnak, a számításnak, a józan életvezetésnek, az őszinteségnek, a kötelességteljesítésnek, anyagi viszonyaink rendben tartásának az erényeit propagálta, vagyis azokat az értékeket, amelyek a piaci társadalom gazdasági előnyei mellett annak erkölcsi hasznát szolgáltatják. Továbbá maga is azt sugallta, hogy az egyéneknek a hitelezésben előálló kölcsönfüggése egyszerre termel jólétet és erényt: a hitel által gerjesztett pénzforgalom és az abból finanszírozott befektetések gazdasági növekedést eredményeznek, a hitelviszonyok fennállásához szükséges bizalmi és jogi garanciák révén pedig lehetővé válik mások erkölcsi-gazdasági szándékainak és képességeinek kiismerése. Széchenyi szemében ez a kettős cél ruházta föl a hitelt egyszerre morális, társadalmi és gazdasági jelentőséggel.”<sup>1866</sup>

Széchenyinek a magyar társadalmi és gazdasági állapotok leírásában és értelmezésében kortársaival kapcsolatban van egy súlyos kritikája. Szerinte a magyar birtokos nemesesség valóságos álomvilágban él. Tagjai bezárják magukat a saját elképzelt valóságukba, amelybe semmilyen gondolatot nem engednek be, ami megzavarná a fennálló állapotokat. Ráadásul itt „minden csak öröm ’s víg időtöltés, gond, fáradság, munka pedig

<sup>1862</sup> Hites (2014a): i. m. 103.

<sup>1863</sup> Hites (2014a): i. m. 104.

<sup>1864</sup> Hites (2014a): i. m. 113.

<sup>1865</sup> Hites (2014a): i. m. 109.

<sup>1866</sup> Hites (2014a): i. m. 109–110.

semmi”<sup>1867</sup> Ezek fontos politikai gondolatok, s Hites meg is jegyzi: „A nemzeti hamis tudat leleplezésében Széchenyi hagyományt teremt, a magyar önszemlélet csalálmainak és ködképeinek a bírálata Kemény Zsigmondon, Arany Lászlón és Szabó Dezsőn át sokak témája lesz.”<sup>1868</sup> Ezzel a magatartással szembeállítva fogalmazza meg Széchenyi egyik alaptézisét: „a’ dolgot úgy kell venni, mint van, ’s nem mint lennie kellene.”<sup>1869</sup> Kulcskérdés tehát a valóságismeret, aminek ő természetesen nem az episztemológiai-metodológiai kérdéseit tárgyalja, hanem társadalmi, gazdasági és politikai összefüggéseit.

A *Hitel* fontos gondolata, hogy a társadalmi valóság reális szemlélete *gazdasági alapon* kell hogy nyugodjon. Vélhetően ezért is köti a gazdaság természetét a természeti-fizikai valósághoz, azt tartván, hogy ez éppen olyan objektív törvényeken nyugszik, mint a csillagászat, a földtudomány vagy a fizika. Képzelmekkel tehát nem lehet sem megváltoztatni, sem helyettesíteni. Kérdés azonban, hogy mikor valós a gazdasági vagyon. Széchenyi erre azt a választ adja, hogy akkor, *ha működik*. „Eszerint a pénz akkor valóságos, amikor használatban van, vagyis javakat szerzünk meg vele, a földbirtok pedig akkor, amikor terem, vagyis ha javakat állít elő.”<sup>1870</sup> Ugyanakkor a vagyon valóságossá tevését „éppen a hitel működésében látta, illetve a valós és a képzeletbeli vagyon különbségét éppen a hitel képzele révén vélte megragadni. Olyan pénzügyi intézmény révén tehát, amely a modern hitel-formák (mint maga a papírpénz) elterjedése óta a valós és a valótlan, a tényszerű és a fiktív, a kézzelfogható és az illékony megkülönböztetésének kívánalmát (és ennek bizonytalanságát) előhívta.”<sup>1871</sup>

A hitel ugyanis halasztást, jövőbeliséget, ezáltal virtualitást von be a pénzforgalomba és a gazdaság működésébe. A hitel ezért akkor *befejezett* valóságosság, ha nemcsak használják a kölcsönkapott pénzt, hanem vissza is fizetik. Széchenyi a probléma megvilágítására két kifejezést von be az írásába, az egyik a *hypotheka*, a másik a *hypothesis*. „Széchenyi számára a *hypotheka* és a *hypothesis* fogalompárja szolgált arra, hogy a gazdasági viszonyok világában megkülönböztethesse a valóságosat a képzeletbelitől.”<sup>1872</sup> A kettő különbségét többször szóba hozza, „s rendre úgy, hogy a *hypotheka* a valóságosság, így a biztonság jelölője, a *hypothesis* pedig merőben látszatszerű, pusztán nyelvi aktusokon, ígéreten, szóbeszéden nyugszik, vagy inog, és sokszor a megtevésztéssel egyjelentésű”<sup>1873</sup>

A konkrét hitelezések esetében éppen az a probléma, hogy nem lehet bízni a visszafizetésben. Széchenyi viszont „bízott abban, hogy a *hypotheka* hipotetikussága jogi szabályozás révén kiküszöbölhető és a hiteladás megalapozható”. Erősen szorgalmazta és támogatta is az ilyen jellegű jogi változtatásokat. Tette ezt annak ellenére, hogy „a *Hitel* megírása előtti évek angliai eseményei figyelmeztethették az ellenkezőjére. A mintául választott Anglia gazdasági és jogrendje ugyanis nem kiiktatta, hanem éppenséggel

<sup>1867</sup> Széchenyi (1830): i. m. 227.

<sup>1868</sup> Hites (2014a): i. m. 113.

<sup>1869</sup> Széchenyi (1830): i. m. 39.

<sup>1870</sup> Hites (2014a): i. m. 114.

<sup>1871</sup> Hites (2014a): i. m. 115.

<sup>1872</sup> Hites (2014a): i. m. 131.

<sup>1873</sup> Hites (2014a): i. m. 116.

előhívta a spekulációt, vagyis a pénzügyi hiposztázálás túlburjánzását. Ami Széchenyinél a hipotéka (eredendően mindig csak szimbolikus) valóságosságát látszott szolgáltatni, az Angliában spekulatív fikcióképzésként öltött alakot, melynek időleges hitelét pontosan olyan látszatok és mendemondák szavatolták, melyeket Széchenyi a magyarországi hitelezési gyakorlatra érzett jellemzőnek, s az európai minták átvételével kiküszöbölni hitt.<sup>1874</sup>

Széchenyi erősen bízott abban, hogy világosan elkülöníthető egymástól valóságos és képzeletbeli érték, miközben „a hitel – írja Hites – éppen a valós és a képzeletbeli folyamatos áttűnésében áll, hiszen arra vonatkozó vélekedéseken alapul, hogy valaminek mi lesz a jövőbeli értéke, vagy valaki mennyire marad megbízható a jövőben. Minden gazdasági számítás a jövő kalkulációjára épül, de a jövő nyitottsága miatt a számítás mindig spekulatív lesz, s ezt a morál aligha alapozhatja meg.”<sup>1875</sup> Ezzel viszont visszajutottunk a gazdaság természetének alapkérdéséhez: mi valóságos és mi képzeletbeli.

Azt írja Hites a kérdésről, most már függetlenül a *Hitel*től: „Hogy mi számít valóságosnak, mintha egyre inkább gazdasági megfontolások függvénye volna. Mintha a gazdaság afféle végső valóságként szolgálna, amelyen minden egyéb megmérendő: a gazdaságosság kívánalma gyakran az ésszerűséggel válik egyjelentésűvé, a termelés és fogyasztás, a kereslet és a kínálat logikája pedig kiterjeszkedik a gazdaság világán túli társadalmi, politikai, érzelmi valóságokra is.”<sup>1876</sup> Előáll az a jól ismert téves meggyőződés, amely szerint „mintha minden szimbolikus visszavezethető volna valami anyagra”.<sup>1877</sup> Sőt nem is egyszerűen visszavezethető, hanem oksági kapcsolat lenne a kettő között. „Másképp viszont mintha ez az anyagi egyre végletesebben anyagtalanná lenne – gondoljunk a pénz történeti útjára a nemesfém érmétől a papírpénzen át az elektronikus hitelkártyáig és az internetes átutalásokig.”<sup>1878</sup> Ennek az a nyilvánvaló következménye, hogy megrendül a társadalomnak eddig mintát adó gazdaság és gazdálkodás anyagi-sága. Merthogy „a gazdasági összefüggések kitalált, virtuális világokba helyeződnek, egyre távolabb azoktól a társadalmi gyakorlatoktól, amelyekre vonatkoznak”.<sup>1879</sup> Majd végül ismét a *Hitel*. Széchenyi munkájának a gyökerénél „valamiként a jövőről való biztos tudás vágya munkált. A nemzetnek a könyv zárlatában kifejezett jövőbeliségére vonatkozóan is erről van szó: hitelt adni a politikai jövőnek, vagyis a majdan létrejövő nemzet hipotézisét szilárd hipotékára állítani. Amely törekvés, s ezt Széchenyi műve igazolja a leginkább, egyszerre szükségszerű és lehetetlen.”<sup>1880</sup>

<sup>1874</sup> Hites (2014a): i. m. 119.

<sup>1875</sup> Hites (2014a): i. m. 130.

<sup>1876</sup> Hites (2014a): i. m. 95.

<sup>1877</sup> Hites (2014a): i. m. 96.

<sup>1878</sup> Hites (2014a): i. m. 96.

<sup>1879</sup> Hites (2014a): i. m. 96.

<sup>1880</sup> Hites (2014a): i. m. 131.

## 5. A gazdasági-pénzügyi válság előrejelzése

Széchenyi mélyen hitt abban, hogy a természettudományos alapokra helyezett ökonómia „a jelen gazdasági valóságának ismeretében képes a jövőbeli fejlemények matematikai bizonyosságú előrejelzésére”.<sup>1881</sup> Számtalanszor bebizonyosodott azonban, hogy az ökonómia nem képes ennek a feladatnak a teljesítésére. Amire képes: valamilyen közhelyszerű tudás tartalmát (esetleg matematizálva) ki tudja vetíteni a jövőbe, vagy képes előre jelezni némely részleges hatású és rövid távú folyamat lezajlását. Az átfogó és alapos változások „matematikai bizonyosságú előrejelzésére” azonban képtelen. Ilyenek például a gazdasági válságok, jóllehet igen komoly érdekek fűződnek egy efféle tudás birtoklásához. A válságok kirobbanása előtt mindenki előírászerűen teszi a dolgát, minden normálisan működik, és egyszer csak váratlanul beüt a krach. Mi történt itt? – kérdezhajtuk teljes joggal, de főleg azt, hogy a kisembertől kezdve a nagy tudósig bezáróan vajon miért nem látta senki, hogy mi fog következni. Hites egyik tanulmánya kifejezetten ezzel a kérdéssel foglalkozik, konkrétan az egész világot megrázó 2008. évi nagy pénzügyi krízis értelmezésével. S mint írja: „a 2008-ban eszkalálódó globális pénzügyi krízis leginkább a vakság tapasztalatában és az utólagos előrelátás kétes feldolgozásában részeltethette az érintetteket.”<sup>1882</sup>

Maga a válság gazdaságtörténete elég jól ismert. „2008 ősze a világ legnagyobb jelzáloghitelezőinek a láncreakciószerű bedőlését hozta el”, aminek a pontos kezdetét is megszokták adni: szeptember 15. Ekkor jelentett csődöt ugyanis a világ egyik legnagyobb hitelintézete, a *Lehman Brothers*, amit aztán tömegesen követett más alapok és bankok bedőlése szerte a világban. Voltak persze a hitelválságnak előzményei, de a 2007-ben bajba jutott befektetési alapokat és bankokat még felvásárolták más pénzügyi intézetek, és a nagy jegybankok is intézkedtek a hitelforgalom fenntartása érdekében, „vagyis úgy tűnt, a dolgok a szabadpiaci kapitalizmus szokott ügymenetén belül konszolidálódnak”.<sup>1883</sup> Ám nem ez történt. Időközben kiderült ugyanis, hogy nem egyes pénzintézetek felelőtlen politikájáról, hanem *általános hitelválságról* van szó. A megelőző időszakban ugyanis sok oknál fogva fedezet nélküli pénzböszög keletkezett a világpiacon, s ezt a virtuális pénzt a bankok a nagy haszon reményében felelőtlenül helyezték ki az ügyfelekhez. Szinte mindenki kapott hitelt, aki kért, függetlenül a törlesztési képességétől, s az emberek főleg lakásvásárlásra és lakásépítésre vettek fel pénzt, összességében hatalmas mennyiségben. Csak idő kérdése volt, hogy mikor pukkan ki ez a „pénzügyi buborék”, csődbe sodorva magánembereket, cégeket, pénzintézeteket, sőt egyes országokat is. Az általános konszolidálódás sem egy-két intézkedés révén volt elérhető, ráadásul hosszú évekig eltartott.

A válság történetéhez tartozik, hogy a krízist közvetlenül megelőző időszakban, s lefolyása alatt is, szaporodtak a prognózisok, a jóslatok. Szemben az ezt megelőző

<sup>1881</sup> Hites (2014a): i. m. 113–114. (*Kiemelés – Sz. M.*)

<sup>1882</sup> Hites Sándor: Ki látta jönni? A gazdasági előrejelzés kultúranropológiájáról válság idején. *Helikon Irodalomtudományi Szemle*, 55. (2009), 4. (*A jövőbelátás poétikái*), 501–516.

<sup>1883</sup> Hites (2009): i. m. 502.

időszak gazdasági válságaival, ezek határozott jellegzetessége volt, hogy „a gazdasági prognózisok (a leírandó pénzügyi veszteségek vagy a recesszió mértékéről) igen hamar összefonódtak politikai próféciaikkal, illetve a gazdasági élet körén messze túlterjeszkedő ideologikus állításokkal”.<sup>1884</sup> Nem egyszerűen csak a két régi iskola, a chicagóiak és keynesianusok vitája éledt újra a piaci önszabályozás erejéről, illetve az állami beavatkozás hatékonyságáról, hanem felmerült a szabadpiacra épülő kapitalista gazdaság egészének működőképessége is, vagyis sokan rendszerválságról beszéltek s írtak. „A válság különösen Amerikában okozott súlyos ideológiai megrázkódtatást”, nemcsak azért, mert „az amerikai pragmatizmust a jövő instrumentális felfogása jellemzi”, vagyis az a mély meggyőződés, hogy a bizonytalan jövőt jó módszerekkel kiszámíthatóvá és jó technikákkal uralhatóvá lehet tenni, hanem azért is, mert megrendült saját gazdasági és világpolitikai küldetésükbe vetett hitük, mármint az, hogy az individuális magatartásra épülő szabadpiac és a demokrácia lenne a világ jövője.<sup>1885</sup> Szemben a megelőző két évtizeddel, amelyben még úgy tűnt, hogy az emberiség elérkezett a „történelem végéhez”, merthogy már „a szabadpiacnak nemhogy versenytársa, de alternatívája sincs”.<sup>1886</sup> A válsággal azonban mindez megváltozni látszott, „a jövő *visszanyerte nyitottságát*”,<sup>1887</sup> amit aztán az előrejelzés-ipar különböző intézményei és szereplői – az időjárás-előrejelzéstől a közvélemény-kutatásokig terjedően – igyekeztek aprópénzre váltani.

Ez a változás elérte a hírgyártó ipart is, amely már „jó ideje alkalmaz szakértőket közérthető formában előadható gazdasági programok megalkotására”.<sup>1888</sup> A válság hatására a régi „prófétákat” (akiknek a prognózisai általában nem igazolódtak be) lecserélték, és újak léptek a helyükre. Hites hármát mutat be közülük, ezek egyike Nouriel Roubini, a New York-i Egyetem közgazdászprofesszora. Az IMF 2006-ban tartott konferenciáján az előadásában – a szakmabeli hallgatóság nevetgélésétől kísérve – már jelezte „a másodlagos jelzáloghitel-piac ténylegesen bekövetkezett bedőlését, valamint annak kockázatát, hogy ez magával ránthatja a bankrendszert általában, s azon keresztül a világgazdaságot”.<sup>1889</sup> Egyik hallgatója szóvá tette, hogy előrejelzésében nem alkalmaz semmilyen matematikai modellt, ezért prognózisa hiteltelen. „Ám a következő évben az ingatlanpiac felfutását kihasználó, kockázatos ügyfeleknek kihelyezett kölcsönök a dollár gyengülése miatt behajthatatlanná váltak, a spekulatív befektetési alapok (hedge funds) megrendültek, a tőzsde zsugorodni kezdett, a pénzpiacokon pánik lett úrrá.”<sup>1890</sup> Az IMF 2007. évi kongresszusán már senki nem nevetett az előadásán, 2008 őszén pedig a média egyenesen prófétai alakot formált belőle, aki zord tekintettel és vészjósló hangon beszél a bekövetkező borús jövőről. Megkapta a „Dr. Doom” nevet (amely egy klasszikus gonosztevőt jelöl a képregények hőskorából), előadásaiban mel-

<sup>1884</sup> Hites (2009): i. m. 505.

<sup>1885</sup> Hites (2009): i. m. 505.

<sup>1886</sup> Hites (2009): i. m. 507.

<sup>1887</sup> Hites (2009): i. m. 507.

<sup>1888</sup> Hites (2009): i. m. 508.

<sup>1889</sup> Hites (2009): i. m. 509.

<sup>1890</sup> Hites (2009): i. m. 509.

lőzte a közgazdászprognózisok legtöbb elemét, és olykor maga is prófétai attitűdököt vett fel, ostromozva az embereket vakságukért.

„Teljesen más típust képvisel Peter Schiff” – írja Hites. Ő nem a közgazdaságtan világából érkezett, nem is egyetemi ember volt, hanem egy bróker cég vezetője. A válság előtti időkből gyakran szerepelt a különböző hírcsatornák műsoraiban, s ijesztő jóslatokkal rémisztgette a közönséget. „Évek óta a fogyasztás túltengését, a tömeges eladósodást, az amerikai termelés visszaesését kárhoztatta, illetve a dollár gyengülését, ezzel a kölcsönök tömeges finanszírozhatatlanná válását jósolta.” Amikor aztán a jóslatai rendre elkezdtek igazolódni, nem a szakemberek körében nőtt meg az ismertsége és támogatottsága, hanem „a hírfogyasztók körében tett szert népszerűsége”.<sup>1891</sup> Nagy létszámú rajongótáborra lett, amelynek tagjai a YouTube-on önálló csatornát hoztak létre *Peter Schiff was right (again)*, vagyis „Peter Schiffnek (megint) igaza volt” címmel.

A harmadik személy Nassim Nicholas Taleb, akiben a válság filozófusát találta meg a közönség és a média, s aki egyébként pénzügyi matematikából doktorált. Taleb 2007-ben publikált egy könyvet, amelynek egy metaforikus címet adott: *The Black Swan* (Fekete hattyú), s a könyvben a szélsőségesen véletlen események jelentőségét elemezte. A cím egy érdekes eseményre utal: az emberek Ausztrália felfedezése során találkoztak először fekete hattyúval, s ezt a tény „Taleb annak metaforájaként használja, hogy egyetlen megfigyelés érvényteleníthet megfigyelések tömegével hitelesített általános állításokat, jelen esetben azt, hogy minden hattyú fehér”. Vannak tehát fekete hattyú események, állítja Taleb, s ezek olyan események, amelyek „kívül esnek a szabályszerűsége irányuló várakozás körén, viszont szélsőségesen nagy hatással járnak”.<sup>1892</sup> De az ilyen eseményeknek van még egy fontos vonása: „váratlan bekövetkeztét visszamenőleg szükségszerűnek, vagyis megjósolhatónak állítjuk be.”<sup>1893</sup> Vagyis a fekete hattyú jelenségeket három vonás jellemzi; ritka előfordulás, szélsőségesen erős hatás, utólagos előrejelzési igény.

Taleb azt állította, hogy a fekete hattyú események száma az ipari forradalom óta folyamatosan növekszik, s ezek hatása is egyre elsöprőbb erejű, miközben a szabályszerűsége épülő mindennapi tudás jelentősége egyre inkább csökken. Kétségtelenül egyre többet tudunk a világról, ám „dacára növekvő tudásunknak, a jövő mégis egyre kevésbé megjósolható: amit nem tudunk, jóval relevánsabb annál, mint amit tudunk”. A fekete hattyú események ugyanis éppen ezért következnek be, mert nem számolunk a bekövetkeztükkel. Taleb ennek igazolására nagy horderejű eseményeket sorol fel és elemez, amelyek „mind azért történtek meg, mert az előzetes várakozások alapján nem történhettek volna meg”. Nem lehet véletlen, hogy Taleb „elveri a port a társadalomtudományokon is, mondván az ismertre és az ismétlődésre fókuszálnak, holott világunkat az extrém, az ismeretlen és a valószínűtlen uralja”. Vagyis a *kivételet*, és nem a szabály, legalábbis a szabályos semmivel sem fontosabb, mint a kivételes, ami persze a szabályos felől nézve valószínűtlen bekövetkezésnek látszik, ha egyáltalán tudunk róla valamit.

<sup>1891</sup> Hites (2009): i. m. 510.

<sup>1892</sup> Hites (2009): i. m. 510.

<sup>1893</sup> Hites (2009): i. m. 511.



Ezt a gondolkodási merevséget Taleb platonizmusnak nevezi, és azt a jól ismert tényt érti rajta, hogy mániákusan ragaszkodunk a szavak egyértelmű jelentéséhez és a pontosan definiálható formákhoz, tehát *ab ovo* elutasítjuk kifejezéseink többértelmű jelentését és a bizonytalan karakterű struktúrákat, sőt úgy véljük, a tudásunkat éppen ezek ellenében kell kimunkálni. Mindez legfeltűnőbben a számokhoz, a statisztikai görbékhez való ragaszkodásban és a definiálási mániákban ölt testet, s ezek használata során „azzal áztatjuk magunkat, hogy megszelídítettük a bizonytalanságot”<sup>1894</sup>

Ezek a tipikus példák arra mutatnak rá, hogy egy efféle gazdasági válság prognosztizálása és bekövetkeztének értelmezése nem a „matematikai közgazdaságtan” privilégiuma, sőt az sem biztos, hogy ennek művelői képesek lennének adekváтан értelmezni az eseményeket. A válság ugyanis valóban *kivételes* esemény, s mint ilyen, prognosztizálása csak egy széles körű értelmező diskurzusban kaphat valamilyen elfogadható jelentést. Azt írja erről Hites: „Egy prognózisnak vannak kontextuális és formális kritériumai is, de egy-egy előrejelzés meggyőző ereje alapvetően retorikai teljesítmény [...]. Jellemző, hogy hőseinknek tulajdonított látnoki szerepe maga is önálló tényező lett [...], prófétai retorikájuk maga tett szert politikai és gazdasági nyomatékra.”<sup>1895</sup> Vagyis a prognózisok nem szigorúan tudományos eljárások, hanem alapvetően retorikai jellegű diskurzusok, amelyeknek Hites négy alapvető vonását írja le.

Először is „a prognózis mint retorikai eszköz megváltoztatja magát a helyzetet, amelyben előállt, s amelynek a jövőjéről szól”<sup>1896</sup> Nem determinálja természetesen, de valamilyen módon hat rá, hiszen a várakozások is alakítják a jelenbeli cselekvéseket. Ez pedig, írja Hites, cáfolja azt a tudományelméleti premisszát, hogy egy prognózisnak a jelen *átfogó* ismeretén kell alapulnia. Egyrészt nem vagyunk képesek a jelen kimerítő és cáfolhatatlanul pontos ismeretét prezentálni, másrészt a véletlen akkor is benne van a jövőbeni bekövetkezésekben, ha csupán a jelent szeretnénk nagyon „pontosan” időben meghosszabbítani. Nem tehetünk mást, valahogy alkalmazkodnunk kell a fekete hattyúk létezéséhez.

Másodszor az észre nem vett, tagadott vagy éppen megjósolt válság *bekövetkezte után* szembe tünő módon cseréltek helyet visszamenőleg is „az elfogadott és a lehetőségek köréből kizárt előrejelzések”. A válságot tagadó nézetek és képviselőik eltűntek, esetenként bűnbakok lettek, míg a Schiff-féle figurák útja ellenkező irányba mozgott. Korábban „ellenfelei lehettek meggyőzőbbek, s grafikonjaikkal a megalapozottság benyomását keltve minősíthették komolytalannak vitapartnerüket [...], aki híján van a minimális gazdasági ismeretnek, és sületlenségeket hord össze”. A válság kitörése után viszont Schiff „pusztába kiáltó látnokká lett”,<sup>1897</sup> aki többet tudott a gazdaság és a társadalom működéséről, mint a sok stallumos „okostojás”.

<sup>1894</sup> Hites (2009): i. m. 511.

<sup>1895</sup> Hites (2009): i. m. 511.

<sup>1896</sup> Hites (2009): i. m. 512.

<sup>1897</sup> Hites (2009): i. m. 512.

Harmadszor a válság bekövetkezte nyomán „a múlt (értelmezése) is radikálisan megváltozott”.<sup>1898</sup> Mintha az *idődimenzió* (a múltból a jelenen át a jövő felé tartó változás egyenes iránya) összekuszálódott volna: „a jövő a múlt előzménye, a múlt pedig a jelen következménye” lett.<sup>1899</sup> Vagyis a jövő, úgy tűnik, megelőzi a múltat, a múlt viszont a jelenből következően olyan, amilyen. Például a saját idejében teljesen marginális jelentősége volt annak a jelentésnek, ami az USA ingatlanpiaci helyzetét mutatta be, ám „idővel figyelmeztetéssé, *nem szándékolt prófécia*vá vagy ómenné, vagyis olyan eseménnyé lett, amelynek szerkezetében saját jövője is benne rejlik”.<sup>1900</sup> Hogy aztán a prófécia maga miként teljesül, s ha teljesül, mit igazol egyáltalán, az már más kérdés. Vannak olyanok, akik mindig a legrosszabb bekövetkeztét várva modellezik a jövőt, ami talán előbb-utóbb be is következik. Az örök pesszimista előrejelzése egybecsenghet ugyan a prófécijával, de semmiképpen sem igazolja azt. Könnyen lehet, hogy jóslatába „pusztán beleakad valami az időben”.<sup>1901</sup>

Negyedszer a prognosztikus diskurzusok tisztán megmutatják „a *fikcionalitás* lényegi szerepét”<sup>1902</sup> a pénzügyi-gazdasági életben, ennek következtében a válság kitörésében is. „A válság előtt egyes pénzügyi műveletek olyan sok spekulatív áttételen keresztül forgatták és terítették szét a cégek vagyonát, hogy a válság mélypontján a bankok, a befektetési alapok, jelzálog-hitelező intézmények jószerivel azt sem tudták, hogy saját vagyoni helyzetük miként áll, melyik kintlévőségük mögött mi rejlik. S mivel okkal feltételezhatték, hogy partnereik is hasonló helyzetben vannak, hirtelenjében senki sem akart hitelezni senkinek, hiszen nem tudhatta, másnap vajon melyik pénzintézet jelent csődöt.”<sup>1903</sup>

Ez volt maga a tényleges helyzet és az ezt kísérő alapvető magatartás. Miről volt itt szó? – teszi fel a kérdést Hites. A válasza: ilyen helyzetben „a *hitelesség* forog kockán a *hitelezésben* (ahogyan a két szó jelentését már Széchenyi is kiaknázza)”<sup>1904</sup> Amikor aztán az is kiderült, hogy még a legnagyobb hitelminősítő intézetek besorolásai is megbízhatatlanok, akkor „a bankközi hitelkereskedelemben eluralkodó bizalmatlanság az arra vonatkozó megegyezés felbomlását jelentette, hogy mi is számít *valóságosnak* és mi képzeletbelinek a pénzpiacokon”.<sup>1905</sup>

<sup>1898</sup> Hites (2009): i. m. 512.

<sup>1899</sup> Hites (2009): i. m. 512.

<sup>1900</sup> Hites (2009): i. m. 513.

<sup>1901</sup> Hites (2009): i. m. 513.

<sup>1902</sup> Hites (2009): i. m. 513.

<sup>1903</sup> Hites (2009): i. m. 513–514.

<sup>1904</sup> Hites (2009): i. m. 514.

<sup>1905</sup> Hites (2009): i. m. 514.

Vákát

### Korollárium 3.

#### Gyáni Gábor: A történeti valóság megismerésének esélyei

##### *1. Tény és fikció a történetírásban*

Gyáni Gábor (1950–) a hazai történettudomány kiemelkedő személyisége. Az Osiris Kiadó 2006-ban megjelentetett egy kétkötetes terjedelmes szöveggyűjteményt Gyurgyák János és Kisantal Tamás szerkesztésében *Történetelmélet* címmel. Ennek Előszavában írják a szerkesztők, közhelyként aposztrofálva saját megjegyzésüket, hogy „a magyar történettudomány – a közvéleményről már nem is beszélve – hagyományosan érzéketlen volt a történetfilozófiai-történetelméleti kérdések iránt. Így volt ez már a 19. század végén, s így a századfordulón és a 20. század húszas-harmincas éveiben vagy éppen az ötvenes-hatvanas években. Idézetek sorával lehetne mindezt alátámasztani, hiszen erre panaszkodott már Marczali Henrik, s követték őt oly sokan a magyar történettudományban Szegfű Gyulától Gyáni Gáborig.”<sup>1906</sup> Az utóbbi pár évtizedben azonban némi változás következett be. „Mindenekelőtt Gyáni Gábor munkásságát kell kiemelni – írják a szerkesztők –, aki egymaga többet tett azért, hogy az elméleti-módszertani kérdések elfoglalják az őket megillető helyüket a magyar történettudományban, mint az egész történetészcéh.”<sup>1907</sup> Gyáni könyvek és tanulmányok sokaságát szentelte a problémának, nem is visszhangtalanul, s ez a „többet tevés” vonatkozik a vele egyetértők (sőt munkáit továbbgondolók) és vitatkozók viszonylag népes táborára is.<sup>1908</sup>

Gyáni Gábornál az elméleti-metodológiai problémák egy részének felvetése szorosán kötődik az irodalomtudomány szemléletéhez és eszközeihez. Ő maga is ír erről az összefüggésről, amikor azt elemzi például, hogy a magyar történetírás miként képes eltávolodni attól a pozitivistá nemzet- és államközpontú felfogástól, amely szerint csak egyetlen objektív történeti valóság van, amit aztán a történészek struktúrák és funkciók, politikusok és hadvezérek feltétlen igaznak tartott nemzeti „hőstörténeteként” mutatnak be. Az ezzel konkuráló és a társadalomtörténet felé nyitott történettudomány számára aztán „kivált az irodalomelmélet vált mind fontosabb tájékozódási ponttá”, írja, aminek nyomán megfigyelhető „a történelem és az irodalomtudomány konvergenciája”.<sup>1909</sup>

A két terület közeledésében az irodalomelmélet azért vált egyik fontos „tájékozódási ponttá”, s terelte a történettudományt a posztmodern szemlélet felé, mert az irodalmi alkotásokat elemző-értelmező tudomány evidenciaként kezeli, hogy a múlt és a jelen

<sup>1906</sup> Gyurgyák János – Kisantal Tamás (szerk.): *Történetelmélet*. I. kötet. Budapest, Osiris, 2006. 7.

<sup>1907</sup> Gyurgyák–Kisantal (2006): i. m. 10.

<sup>1908</sup> Lásd erről részletesen az összefoglaló munkáját. Gyáni Gábor: *A történeti tudás*. Budapest, Osiris, 2020.

<sup>1909</sup> Gyáni Gábor: A mai magyar történetírás dilemmái. In Gyáni Gábor: *Relatív történelem*. Budapest, Typotex, 2007a. 296.

emberi-társadalmi valósága *több szempontból és többféle módon* is kifejezhető, s ezek mindegyike lehet érvényes és igaz ábrázolás. Ráadásul ezek összessége sem képes kimeríteni a teljes múltbeli és jelenbeli valóságot, ezáltal felmutatni ennek minden lehetséges összefüggését, még saját konkrét tárgya vagy témája esetében sem. Nincs ez másként a történeti-társadalmi tudományoknál sem, jóllehet ezek művelői ritkán néznek szembe ezzel az evidenciával s ennek következményeivel. Mindezek a problémák nyilvánvalóan *episztemológiai* szempontokat érintenek, jelen esetben a múlt megismerhetőségének és az ismeretek történelemmé formálásának a kérdéseit, amelyek Gyánit is erősen foglalkoztatják, és történetelméleti vizsgálódásainak alapjait képezik.<sup>1910</sup>

Ennek megfelelően Gyáni Gábor írt „szemléletformáló” tanulmányokat arról, miként tárgyalják a múlt megismerésének lehetőségeit a nyugat-európai történettudomány művelői, s mindennek mik a tanulságai, de igyekezett bemutatni a kérdés általános (kategorialis) összefüggéseit is. Gyáni azonban nem csak „elmélész”. A jelzett szemléleti alapokon folyamatosan végzett s végez kutatásokat konkrét történeti tárgyakon is (például a nemzeti lét kérdései, a Horthy-korszak és a Kádár-éra egy-egy jelensége; a holokauszt és 1956 szerepe, a városi lét, a paraszti gondolkodás, az erőszak természete és mások). A következőkben a gazdag életműből elsősorban episztemológiai és módszertani problémákat vizsgálunk meg, mivel úgy vélem, hogy Gyáni Gábor történelemfelfogásában ezekben mutatkozik meg leginkább az irodalomtudomány inspiráló ereje.

Bevett diszkurzív eljárás, hogy saját tudásunkra úgy tekintünk, és akként prezentáljuk, mint ami tényszerűen megalapozott és egyben logikusan elgondolt és elővezetett, ami pedig ettől eltér vagy ezzel ellentétes, állítjuk, az nem tényeken alapul, ezért hamis állítás. Előáll a jól ismert dichotómia: valamely kijelentés vagy igaz, vagy hamis, *tertium non datur*, és természetesen *mi* mindig az igazság oldalán állunk. Amilyen mértékben elegendő ez az attitűd egy átlagos mindennapi életvitelhez (jóllehet a differenciáltabb gondolkodás senkinek nincs ártalmára, és a mindennapi élet konfliktusai figyelmeztetnek is bennünket ennek a szükségességére), annál problémásabb ennek a kizáró kettősségnek az egyeduralma a történeti-társadalmi tudományokban.

Mindezek a problémák nyilvánvalóan közelről érintik a *történeti tény* fogalmát. Ma már azt senki nem vitatja, hogy a történettudományt (is) tényekre kell építeni, szemben a direkt hatalomigazolási (ideológiai) és nevelési célzatú történetek (példázatok) prezentálásával. Miután a történetmondás kiküzdötte és elérte ezt a szemléletváltozást, mondhatni, empirikus tudomány lett belőle, új problémával szembesült; nevezetesen azzal, hogy *mi egyáltalán a történeti tény, és mi a státusa*. Leopold von Ranke 1824-ben írta le a paradigmaváltást kifejező híressé vált mondatát, amiből később sokat hangoztatott jelszó lett: „*bloß zeigen, wie es eigentlich gewesen*”, azaz a történészeknek pusztán csak azt kell megmutatniuk, hogy mi történt valójában.

Edward Hallett Carr *Mi a történelem?* című munkájában (1995) írja, hogy a 19. század történészeit egyetemlegesen áthatotta az a lelkesítő idea, hogy a források közvetlenül a valóságra vonatkoznak, s a bennük fellelhető tények – megfelelően kezelve – „magukért

<sup>1910</sup> Lásd Gyáni Gábor: *A történeti tudás*. Budapest, Osiris, 2020.

beszélnek”. Ezért a történész feladata semmi más, mint a források feltárása és értelmezése, s ha majd egyszer az összes tényt feltárták egy-egy eseményről, megírható lesz a „végleges történelem”, ami legfeljebb akcentusokat tartalmaz majd. Az ezen szemlélet alapján írt „vitathatatlanul igaz” történelem tehát csak a tények *mennyiségének* a kérdése. Carr idéz a *Cambridge Modern History* első (1907) és második (1957) kiadásának előszavából, ahol is a szerkesztők világosan megfogalmazták ezt a tudományfelfogást: „Olyan Waterloo-képet kell alkotnunk – írták –, mely a franciákat, az angolokat, a németeket és a hollandokat egyaránt elégedettséggel tölti el.”<sup>1911</sup> Tudható, hogy ez a felfogás igen elterjedt ideává vált, és igen hosszú utat járt be, írja Gyáni Gábor: „manapság is erős az a történetírói meggyőződés, hogy a forrásokból nyert atomi tények azonnali felkínálják a történetírói elbeszélés lehetőségét.”<sup>1912</sup>

Sajnos vagy nem sajnós, de nincs így. A fellelt források tényeit egy komoly történésznek illendő kritikával szemlélni, és nem is csak abból a szempontból, hogy pontosan tükrözik-e az ábrázolni kívánt valóságot, tehát nem tévedések és tudatos ferdtések-e, hanem abból a szempontból is, hogy vajon a források hajdani készítői milyen összerendezett *értelmezési formákban* prezentálják saját tényeiket, és vezetik elő magyarázataikat. Ráadásul egy ilyen jellegű (ön)kritika elől maga a történész sem menekülhet a tudomány fedezékébe, s ha mégis megteszi, akkor „tudománya” töredékes tényekre épülő és egyoldalúan értelmezett ideológia lesz, még ha ő nem is így látja ezt. Ez az a pont egyébként, ahol a történettudomány és a társadalomtudomány érintkezik az irodalomtudománnyal. Egyáltalán nem véletlen, hogy egy magát történésznek tartó ideológus Gyánit az érintkezés efféle „bűnében” marasztalja el. Azt írja: Gyáni Gábor munkáiban számtalanszor előfordulnak a következő – hozzátennem: jellegzetesen irodalomtudományi – szavak: „beszédhelyzet, diskurzus, elbeszélés, elbeszélhetőség, emlékezet, emlékezés, értelmezés, koncepció, kontextus, megkonstruálás, narratíva, olvasat, perspektíva, történetek, újraolvasás.” Márpedig egy olyan munkában, amelyben efféle kifejezések vannak, állítja az illető, ott „minden bizonytalan, relatív, semmit sem lehet biztosan állítani, különösen tudni – s nem is kell.”<sup>1913</sup> Ugyanis, állítja magabiztosan az illető nyilvánvalóan dehonesztálási szándékkal: „az efféle gondolkodás gyáva bármit is leszűrni a történeti valóságból, vagy fél értelmet adni a múltnak.”<sup>1914</sup> Gyáni válaszában jó okkal tartja az efféle magatartást politikai verőlegénységnek, amely híján van „az elméleti érzékenység és az ily ételmű felkészültség” oly fontos erényének, ráadásul „nemegyszer kemény lábbal tiporja a történetírói ethoszt”.<sup>1915</sup>

Van Gyáni Gábornak egy tanulmánya, amely a történeti tény és fikció problémáját konkrét szaktörténeti elemzések kapcsán mutatja be, és azt az igencsak kifejező címet

<sup>1911</sup> Edward Hallett Carr: *Mi a történelem?* Ford. Bérczes Tibor. Budapest, Osiris, 1995. 9.

<sup>1912</sup> Gyáni Gábor: A történetírás fogalmi alapjairól. Tény, magyarázat, elbeszélés. In Bódy Zsombor – Ö. Kovács Gábor (szerk.): *Bevezetés a társadalomtörténetbe. Hagyományok, irányzatok, módszerek*. Budapest, Osiris, 2003a. 23.

<sup>1913</sup> Békés Márton: A politikai erőszakról. II. rész – Az erőszak 1956-ban. *Kommentár*, 8. (2013), 3. 30.

<sup>1914</sup> Békés (2013): i. m. 31.

<sup>1915</sup> Gyáni Gábor: A verőlegényi ethosz. *Kommentár*, 12. (2017), 4. 67.



viseli: *Elbeszélhető-e egy csata hiteles története?* A szóban forgó elbeszélte esemény a mohácsi csata (1526), amelyet két történész (Szakály Ferenc és Perjés Géza) különböző módon dolgozott fel az egyetlen rendelkezésre álló magyar forrásmunka, Brodarics története alapján. Ennek szerzője, aki maga is részt vett az ütközetben, krónikáját a csata után egy évvel később, tehát emlékezetből írta meg, és benne főleg az ország Mohács körüli általános állapotával foglalkozik. Munkájában csak néhány oldalt szentelt „a csata tény- és tárgyyszerű bemutatásának”,<sup>1916</sup> s még ezeken az oldalakon sem a tárgyilagos megfigyelő pozíciójából igyekszik bemutatni az eseményeket, hanem egyrészt egyes résztvevők cselekedeteit mentegeti, másrészt a király személyét heroizálja. Mindennek következtében Brodarics krónikája nem egy megfigyelő tárgyilagos és pontosságra törekvő beszámolója, hiszen a szerző „valójában a Mohács körüli események fikciós elbeszélését adja kezünkbe”. Ezért aztán krónikája először is nem nyújt pontos és „kimerítő beszámolót a csata teljes lefolyásáról, másodszor egy szál magában áll történetével, amely így legföljebb egy a lehetséges leírások közül [...], s ezen a problémán a nem túl gazdag török források sem segítenek érdemben”.<sup>1917</sup>

Hogyan lehet mármost egy 20. századi történésznek megírni a mohácsi csata hiteles történetét, hiszen „a meglévő források alapján a csata lefolyását pontosan rekonstruálni lehetetlen”?<sup>1918</sup> A lehetséges megoldások közül kettőt a jelzett történészek képviselnek. Az egyik „a szolid és visszafogott leírás”,<sup>1919</sup> amelyet Szakály Ferenc munkája képvisel, írja Gyáni.<sup>1920</sup> A szoliditás azt jelenti, hogy a történész egyrészt csak „módjával él a tudományos fantázia egyébként nélkülözhetetlen eszközével”.<sup>1921</sup> Ez azonban nem az ítéletkezésből fakadó szabad fantáziálást és mégiscsak fellelhető tények önkényes kezelését jelenti, hanem olyan történetírói attitűdöt, amely épít az analógiás megállapításokra, a korban megszokott magatartásokra, a logikusan kikövetkeztethető eseménysorokra. Másrészt pedig egy ilyen attitűdű történész nem tetszeleg az ítéletkező-mindentudó szerepében, sőt önreflexív. Ez a historikus, ha úgy látja szükségesnek, „jelzi helyenkénti tudatlanságát, a múlttól alkotott kép szegényességét és bizonytalanságait”.<sup>1922</sup> Ez teszi igazán hitelessé az ilyen munkákat, amelyek azonban köztudottan nem aratnak sikert a hatalommániások és a szorongó lelkek között, akik nekik tetsző „végérvényes” történelmet kívánnak másokra erőltetni, illetve egy efféle tudásra vágyakoznak. S ha nem találják meg ezt egy történészi munkában, máris ítéletkeznek: az illető gyáva ember.

A másik lehetséges és követett megoldást „a normatív megközelítés szabja meg”.<sup>1923</sup> Ennek közismert változata az, amely vezetőink kiválóságát, hőseink gáncstalanságát,

<sup>1916</sup> Gyáni Gábor: *Elbeszélhető-e egy csata hiteles története?* Metatörténeti megfontolások. In Gyáni Gábor: *Relatív történelem*. Budapest, Typotex, 2007c. 225.

<sup>1917</sup> Gyáni (2007c): i. m. 227.

<sup>1918</sup> Gyáni (2007c): i. m. 227.

<sup>1919</sup> Gyáni (2007c): i. m. 228.

<sup>1920</sup> Lásd Szakály Ferenc: *A mohácsi csata*. Budapest, Akadémiai, 1975.

<sup>1921</sup> Gyáni (2007c): i. m. 228.

<sup>1922</sup> Gyáni (2007c): i. m. 228.

<sup>1923</sup> Gyáni (2007c): i. m. 231.

illetve államunk-nemzetünk és közösségünk nagyszerűségét igyekszik bizonyítani a történelem prezentálása által, illetve ennek inverzeként azt, hogy ellenfeleink és ellenségeink mindennek a híján vannak. Ennek következtében az ilyen történész minden olyan tény nem létező vagy jelentéktelen ténynek tekint, amely nincs összhangban ezzel a prekoncepcióval. Ma már azonban, írja Gyáni, van ennek a normatív szemléletnek egy sokkal kifinomultabb és tudományosabb változata is: ez „a modellező eljárás”.<sup>1924</sup> Perjés Géza könyve ezt a változatot képviseli.<sup>1925</sup> Szerinte ezzel a módszerrel egyrészt elkerülhető a történészi szubjektivitás, másrészt „a modellek olyan, az eseményeket és helyzeteket illető értelmezési (fogalmi) teret nyújtanak, amely megkönnyíti a történész számára a szétszórt és hiányos adatok hasznosítását”.<sup>1926</sup> A modellalkalmazásnak tagadhatatlanul van egy-két előnye, de egyben súlyos kérdéseket is felvet, ami nem csak a történet-tudomány problémája. A strukturalista-funkcionalista szemlélet térhódítása ugyanis használatát igen általánossá tette a társadalomtudományokban is, s közben hívei ritkán néznek szembe immanens korlátaival.

A legsúlyosabb talán az, ami Perjés munkájából is egyértelműen kiderül, nevezetesen az a tudósi-történelmi attitűd, amely „lekezelet a forrásait [...]. S teszi ezt a saját magasabb rendűnek vélt tudása jegyében”, ami elsősorban abban nyilvánul meg, írja Gyáni, hogy Brodaricsnak „ott és akkor ad csupán [...] igazat, amikor a krónika beszámolója egybevág a saját elképzeléseivel”.<sup>1927</sup> Mindez nem nyíltan vállalt szubjektivitás, és nem is romantikus hevületű egyéni és közösségi hőstörténet, hanem állítólag magából a tudományból következik. Mármost „a modellalkotás első- és felsőbbrendűségéből fakad”, aminek a képviselőjére pedig „a történészi tudás magasabbrendűsége jogosítja fel őt”.<sup>1928</sup> Gyáni hangsúlyozza, hogy ez a többlettudás nem a történelmi távlat kérdése, és nem is egy érintetlen megfigyelő pozíciójából fakad. Ugyanis ez a két jól ismert szempont pusztán a *jelentőség* megítélésére ad esetleg lehetőséget, nem pedig a *jelentésekre*, konkrétan arra, hogy a résztvevők és az érintettek miféle értelmet adtak annak, ami általuk és velük megesett.

Gyáni, Kosáry Domokossal egyetértve, Perjés módszerét teljes joggal tekinti fogalmi bűvészkedésnek. Jóllehet a modellállítás használóját, így őt is, arra ösztönzi, hogy törekedjen az esemény minél átfogóbb ábrázolására, ám „az ismétlődő történések (struktúrák) leírására és magyarázatára szolgáló modellezés és logikai levezetés nem vihető át minden további nélkül az egyszerű események rekonstrukciójára”. Utólag, valamint kívülről és felülről lehet persze olyan történelmi és társadalmi valóságot konstruálni, amelyet a kauzális szükségszerűségek és az egyetemes törvények uralnak, de ez esetben kicsúszik a kezünk közül az emberek ismerete, tudása, tapasztalata és élete, hiszen ők nem modellekben, hanem eseményekben élnek az életüket. Márpedig az esemény „önnön jelentését a róla szóló elbeszélés nyomán, annak keretében, nemkülönben az elbeszélés

<sup>1924</sup> Gyáni (2007c): i. m. 231.

<sup>1925</sup> Perjés Géza: *Mohács*. Budapest, Magvető, 1979.

<sup>1926</sup> Gyáni (2007c): i. m. 231.

<sup>1927</sup> Gyáni (2007c): i. m. 221.

<sup>1928</sup> Gyáni (2007c): i. m. 222.

közösségi befogadása (továbbmondása és alkalmankénti újraértelmezése) révén nyerheti el csupán”. A történelmet (és a társadalmat) „sem leírni, sem magyarázni nem lehet az esemény elbeszéléséből elszakítva”.<sup>1929</sup> Az általános törvények és az absztrakt modellek pedig éppen ezt teszik, ezáltal *saját ideáik s modelljeik tudattalan függvényének* tekintik az embereket. Nem az fontos számukra, hogy az emberek ténylegesen hogyan élnek s cselekszenek, hanem az, miként „férnek bele” modelljeikbe, hogyan illusztrálják tudományos ideáikat.

## 2. A történetírás mint jelentésadás

A történetírás fő áramának, írja Gyáni, van három explicitté ritkán tett előfeltevése: a történeti tények evidens természete, a történeti tudás kumulatív jellege és a célirányosság egyetemessége. A történeti *tények evidenciáján* (1) a történészek azt értik, hogy az ellenőrzött múltbeli írásos források és az igazoltan múltbeli tárgyi anyagok tényei evidens módon hordozzák a múltat, fejezik ki annak valóságát. A történész feladata ezért nem más, mint feltárni és reprodukálni (azaz értelmes módon összerendezni és magyarázni) ezeket a forrásokban fellelt tényeket. Hozzájuk tenni azonban semmit nem szabad, de nem is szükséges, hiszen a tények „önmagukért beszélnek”. Ez lenne a jól ismert és „jó öreg” empirista-objektivista felfogás lényege, amely komoly sikereket ért el a nevelési és ideológiai célzatú történetmondással, illetve a nagy ívű történetfilozófiákkal szemben, hadállásai azonban, más evidenciákkal együtt, erősen megrendültek „a tudományfilozófia, a nyelvfilozófia, valamint a posztstrukturalista tudományos elképzelések” felismerési nyomán.<sup>1930</sup> Ennek ellenére ma is uralja a történészi praxist és öntudatot.

A tudományos tudás *kumulatív, halmozódó* jellege (2) szintén a múltból örökölt elgondolás, amely arra a feltételezésre épül, hogy „szüntelenül bővülnek a történész kezébe kerülő források, ami teljesebbé teszi a múltból elérhető ismeretanyagot”. Ez „a történeti (történetírói) tudás folytonos gazdagodásának reménye (vagy inkább a beléje vetett hit) feltételezi továbbá, hogy a tudományos elfogultság mértéke csökken, amikor a külső politikai feltételek kedvezőbb irányt vesznek: a diktatúra helyébe lépő demokrácia például, e felfogás szerint, állítólag növeli a múlt racionális megismerésének esélyeit”.<sup>1931</sup> Nem arról van szó, hogy létezik valamiféle abszolút tudás, ami felé a történész folyamatosan közelít, hanem arról, hogy a múltra és a jelenre vonatkozó tudásunk folyamatosan közeledik valamilyen teljesség felé. Ez egy 19. századi episztemológiai meggyőződés, írja Gyáni, amely párhuzamba állítható „az anyagi javaknak a piacgazdaságban folyó szakadatlan és bővülő előállításával”, illetve a természettudományos ismeretek folyamatos gyarapodásával.<sup>1932</sup> A tudáskumuláció igen erős történészi meggyőződés; a múlt

<sup>1929</sup> Gyáni (2007c): i. m. 238.

<sup>1930</sup> Gyáni Gábor: A történetírás újragondolása. In Gyáni Gábor: *Az elveszített múlt. A tapasztalat mint emlékezet és történelem*. Budapest, Nyitott Könyvműhely, 2010b. 13.

<sup>1931</sup> Gyáni (2010b): i. m. 13.

<sup>1932</sup> Gyáni (2010b): i. m. 13.

egyre igazabb képét felmutató történettudományi önkép „szinte semmit sem veszett korábban élvezett osztatlan népszerűségéből”.<sup>1933</sup>

A *célirányosság egyetemessége* (3) vagy általánossága azt az elképzelést jelenti, hogy „az elbeszélés kiküszöbölhetetlen teleologikussága egybevág a szintén teleologikusként elgondolt történelmi (múltbeli) cselekedet célzatosságával”.<sup>1934</sup> Az igencsak elterjedt felfogásban azonban különböző dolgok csúsznak egymásba. Abból a tényből, hogy mind az egyéni, mind a közösségi létnek van egy idődimenziója, és az egyéni cselekvések pedig valamilyen célnak a realizálásai, még egyáltalán nem következik, hogy a történelem is teleologikus, valamilyen cél megvalósulása lenne, s még kevésbé, hogy a történettudományi munkáknak is valamilyen célt, normát vagy eszményt kellene felmutatniuk, amikor például elbeszélnek egy eseményt. De azt is észre kell itt venni, hogy a múltat ugyan nem lehet megírni a hajdani szereplők törekvéseinek a kiiktatásával, de nem is lehet levezetni belőlük. Ennek kapcsán Gyáni Reinhart Kosellecket idézi, aki a tapasztalat és a várakozás feszültsége kapcsán kiemelte, hogy a történelemben mindig *kevesebb* történik, mint ami az adott helyzetben benne van, és *más* is történik ahhoz képest, mint amire az emberek törekszenek.<sup>1935</sup>

A három vonás – a történelem tényeinek evidenciája, a halmozódó ismeretanyag és a célirányosság – rendelkezik egy közös vonással: a *történész a múltat objektív evidenciaként* kezeli, amit ő pusztán tükröz és magyaráz az igazság felmutatására alkalmas gondolkodás és nyelv révén. Egyet azonban semmiképpen sem tesz; nem vetít bele semmit a múlt valóságába, mindent úgy próbál megmutatni, ahogyan az ténylegesen volt és megtörtént. „Honnan ered akkor – teszi fel a nyilvánvaló kérdést Gyáni – a múltnak többnyire csupán utólag tulajdonított jelentés?”<sup>1936</sup> És itt felidézném azt a „szóváltást”, amiről korábban már volt szó. Reinhart Koselleck a kérdést a következőképpen válaszolja meg: „A forrásokat faggató történész szövegei mindig csak utalnak arra a múltra, aminek a megismeréséről éppen szó van. Egy korszak történelmét megírni azt jelenti, hogy olyan megállapításokat teszünk, amiket az adott periódusban soha nem lehetett megtenni. [...] Amennyiben a történelmet a lehetséges múlt feltételeinek keretei között ragadjuk meg, akkor ez egy hosszú periódust fog át, ami semmiféle szövegben mint olyanban nem lelhető fel.”<sup>1937</sup>

A *többletjelentés*, amely tehát Koselleck szerint nem lelhető fel egyetlen korabeli (levéltári) forrásban sem, és vélhetően hiányzott a kortársak értelmezéséből és diskurzusaikból is, a *történész műve*. Ő utólag már látja, hogy merrefelé tartottak az események, de ilyen bármely időben és térben kívülálló személy is, aki könnyebben képes átlátni a helyzetet és az események lefolyását, mint az, aki benne van és alakítja. Valóban ez a helyzet? – kérdezhetjük.

<sup>1933</sup> Gyáni (2010b): i. m. 14.

<sup>1934</sup> Gyáni (2010b): i. m. 15.

<sup>1935</sup> Gyáni (2010b): i. m. 15–16.

<sup>1936</sup> Gyáni (2010b): i. m. 16.

<sup>1937</sup> Reinhart Koselleck: *Historik und Hermeneutik*. In *Sitzungsberichte der Heidelberg Akademie der Wissenschaften*. Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1987a. 26–27.

Koselleck fenti szavai Hans-Georg Gadamer 85. születésnapján laudációként hangzottak el, az ünnepelt azonban szelíden ellentmondott Kosellecknek, aki szerint a nyelv a történész számára forrásokban fellelhető szöveg csupán, és ami legfeljebb módszertani kérdéseket vet fel. Gadamer szerint viszont a nyelv *létezési mód*. Ezt írja: „A nyelviség, amely a hermeneutika középpontjában áll, nem egyszerűen csak a szövegekről szól, hanem minden emberi cselekvés és alakítás *fundamentális létfeltételét* is jelenti.”<sup>1938</sup> Természetesen nem minden nyelv, mondja Gadamer, de a valóság mindig értelmezve áll az emberek rendelkezésére. A beszéd ezért nemcsak a tényállások bemutatása, hanem „egyben ezek elképzelése is mind saját magunk, mind mások számára”, és mert nem tükör, hanem elképzelés, ezért egyrészt „a nyelv a nyitottságban, az idő egészében és a jövő szélességében, a nyitott választásokban és a nyitott kérdésekben mutatkozik meg”,<sup>1939</sup> másrészt „minden szó egyben válaszoló szó is”.<sup>1940</sup> A múltban élő emberek és az ő életüket újramondó utódok beszédei között tehát elsősorban hasonlóság és kontinuitás, nem pedig szakadás van, hangsúlyozza. Legyünk tehát óvatosak, javasolja, különösképpen kerülendő a történészi fölény. „A történelem szövege soha nincs teljesen lezárva, és soha nincs szilárdan megírva.”<sup>1941</sup>

Gyáni Gábor ennek szellemében fogalmazza meg a maga állításait. „A történész elsőrendű dolga [...] – írja –, hogy megfelelő *jelentéssel lássa el* az általa vizsgált múltat.” Mondhatjuk, nem is tehet mást, hiszen minden ember ezt teszi a saját tevékenysége során. Jelentésadása kapcsán azonban nem tetszeleghet a mindent jobban tudó, sőt a mindentudó tudós szerepében. Tudomásul kell vennünk, hangsúlyozza Gyáni is, hogy „a történeti megismerés lehetőségei módfelett korlátozottak”. Két oknál fogva is. Egyrészt a történeti munkákat valaki (egy történész) és nem valami (egy „tudományos gépezet”) írja, márpedig „semmilyen megismerés sem teljesen független a megismerő személyiségétől”. Másrészt „a megismerő (a történész) mindig szituált, vagyis adott korhoz, közvetlenül a jelen értékrendjéhez és hatalmi viszonyrendszeréhez kötött pozícionáltsága szabja meg [...] értelmező munkáját”.<sup>1942</sup> A korlátok pedig nyitottságra, önkorrekcióra és szerénységre intik a történészt.

Am azt sem gondolhatja a tudós ember, hogy „a múltbeli valóság általa kigondolt értelme mindig és mindenben megfelel a múltbeli szereplő, a történelmi ágens számára adott, tehát a múlt valamikori jelentésének”.<sup>1943</sup> Viszont ha abból indulunk ki, hogy a társadalmi valóság (jelentsen bármit) nem válik szét radikálisan objektív struktúrára és szubjektív-szimbolikus területre, akkor közelebb jutunk a probléma megoldásához. Ez esetben ugyanis a kettő *interface* viszonya kerül a középpontba, amit a *mindennapi élet* analitikus fogalma teremt meg, írja Gyáni, hiszen nem egy objektív struktúrával

<sup>1938</sup> Hans-Georg Gadamer: *Historik und Sprache – eine Antwort*. In *Sitzungsberichte der Heidelberg Akademie der Wissenschaften*. Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1987. 34.

<sup>1939</sup> Gadamer (1987): i. m. 35.

<sup>1940</sup> Gadamer (1987): i. m. 30.

<sup>1941</sup> Gadamer (1987): i. m. 35.

<sup>1942</sup> Gyáni (2010b): i. m. 14.

<sup>1943</sup> Gyáni (2010b): i. m. 15.

bíró társadalmi réteghez rendelődik valamilyen rászabott életstílus és életvitel, hanem „a dolog éppen fordítva áll. Az egyes emberek által vallott értékek, az egyéni és csoport-szintű mentalitás [...], az életstílust megtestesítő gyakorlatok teremtik a társadalmat.”<sup>1944</sup>

A történész a *múlt társadalmaként* „ilyenformán a történelem ágenseinek a »mindennapiság nyelvén« előadott történeteit »olvassa« és tálalja mint históriát”.<sup>1945</sup> Természetesen „kritikai vizsgálatnak veti alá őket annak érdekében, hogy feltárhassa belső ellentmondásait, és képes legyen megmutatni sokféle következményüket”.<sup>1946</sup> Azt lehet tehát mondani, hogy a történész szemlélőként is úgy viselkedik, mint a kortársak, akik egyszerre értelmezik és vitatják egymás szövegeit, és ez alapján próbálják kiformálni a maguk jelentéseit. Effektív párbeszéd azonban már nincs a történész és a múlt ágensei között: az időbeli és térbeli távolság ezt megakadályozza. Ez viszont lehetőséget ad a történésznek arra, írja Gyáni, hogy a múlt és a jelen eltérését, a régvolt világ idegenségét érzékeli és megfogalmazza.<sup>1947</sup>

### 3. A számok és a statisztikai adatok bizonyító ereje

A társadalom- és történetírásban egyaránt fontos igény, hogy a kutatás biztos tényekre épüljön, s így a tudományos megállapítások igazságát és érvényességét ne lehessen kétségbe vonni, legfeljebb kiegészíteni. Sok történész és társadalomtudós szerint az akceptálható igényt messzemenően kielégítik a *kvantifikált adatok*, ezért is, hangoztatják, törekednünk kell arra, hogy a társadalmi-történeti valóságot számszerű adatokban és mennyiségek viszonyában ragadjuk meg és fejezzük ki. Merthogy a „kétszer kettő igazságát” nem lehet kétségbe vonni semmiféle diskurzusban. Vajon tényleg ez a helyzet? – kérdezhetjük. A válasz ugyanis nem annyira evidens, mint a „számok szerelmesei” esetleg gondolják; a „társadalmi mennyiségek” kapcsán ugyanis alapvető episztemológiai és metodológiai kérdések merülnek fel. Talán nem véletlen, hogy Gyáni Gábor két tanulmányt is szentelt a probléma vizsgálatának, amelyekben két fontos szempontot vetett fel.

Először is felhívta a figyelmet arra, hogy a társadalom mennyiségi szemlélete nem „időtlen idők” óta létezik. Újkori fejleményről van szó, különösképpen az az attitűd volt ismeretlen a megelőző évszázadokban, amelynek híve manapság úgy véli, hogy a társadalomban minden mérhető és kifejezhető mennyiségi összefüggések által, sőt ilyen módon eljárva cáfolhatatlan tudás birtokába jutunk: ahogyan ezt az attitűdöt Peter Greenaway 1988-ban készült híres filmjének címe is kifejezi, a társadalmi valóság *Drowning by Numbers* (Számokba fojtva) létezik. Természetesen az emberek korábban is mértek és számoltak, de a számoknak más volt a státusa, mint lett az újkortól. Gyáni Gábor Aron Gurevics középkortörténész munkájára hivatkozik, aki egyebek mellett a középkori

<sup>1944</sup> Gyáni Gábor: A mindennapi élet analitikus kategóriái. In Gyáni Gábor: *Az elveszített múlt. A tapasztalat mint emlékezet és történelem*. Budapest, Nyitott Könyvműhely, 2010a. 45.

<sup>1945</sup> Gyáni (2010a): i. m. 45.

<sup>1946</sup> Gyáni (2010a): i. m. 46.

<sup>1947</sup> Gyáni (2010a): i. m. 65.



gondolkodás természetét is vizsgálta. Ő írt arról, hogy a középkorban „minden mennyiségi mutatókban kifejezhető viszonylatban – súlymérték, űrmérték, lélekszám, dátum stb. terén – a legnagyobb bizonytalanság és önkény uralkodott. Mindebben a középkor sajátos számelmélete mutatkozott meg: a számban nem elsősorban a számlálás mértékét látták, hanem mágikus eszközt, a világban uralkodó isteni harmónia megnyilvánulását.”<sup>1948</sup> De még „a kora újkorban is nagyjából ez volt a helyzet”.<sup>1949</sup>

A változást egyrészt a *piacgazdaság* általánossá válása hozta el. Ugyanis, írja Gyáni, „a piaci alapokon nyugvó társadalom feltételei között bizonyul magától értetődőnek, hogy a dolgok lényegét kizárólag vagy nagyobb részben mennyiségi paraméterekben kereshetjük, és bennük kell azt fellelnünk. Csak ha már tudjuk, hogy mi mennyi, akkor alkothatunk róla helyes képet, milyen is valójában – tartja a (tudományos) közvélekedés.”<sup>1950</sup> Volt azonban még egy generáló tényezője a társadalom mennyiségi szempontú értelmezésének, illetve a „társadalmi számolás” általános elterjedésének: ez a *természettudományok* kibontakozása, térhódítása és sikere. Ezek a tudományok ugyanis nemcsak vitathatatlanul objektíve adott tárgyakat vizsgálnak, hanem vizsgálataikban mennyiségekre épülő és matematikai törvényszerűségekből kifejezhető összefüggéseket tárnak fel, nagy bizonyító erővel. Összeállt a korszellem: „a mérhető (kvantitatív) és a minőségi (kvalitatív) attribútumok [...] fontossági hierarchiája.”<sup>1951</sup> Ezek szerint a tudomány egyrészt objektíve adott valóságot vizsgál, másrészt ezt mérhető mennyiségi tényekre építi, sőt csak az az instancia tekinthető tudománynak, amely ilyen módon prezentálja az eredményeit. Hiszen, így az általános vélekedés, minden minőség „mögött” mennyiségek vannak.

Két diszciplína lett a nyertese ezeknek a változásoknak. Az egyik az *ökonómia*, amely matematizált közgazdaságtanná válva ekkortájt kezdte meg máig tartó diadalmenetét. A másik az újkorban kibontakozó *statisztika*, amely a számokban kifejezhető társadalmi tények és jelenségek szisztematikus gyűjtése, összerendezése és értelmezése. Gyáni Gábor vonatkozó tanulmányai is a statisztika történettudományi felhasználásával foglalkoznak, ennek lehetséges hasznával és súlyos korlátaival. Nyilvánvalóan a statisztika is sikertörténet. Gondoljuk meg: nincs még egy olyan diszciplína, amelynek a művelésére az állam olyan sokat költene, mint a statisztikai adatgyűjtésre és feldolgozásra, és aminek az eredményét az államapparátus olyan buzgón használná döntéseiben. Az 1867-ban alapított Magyar Statisztikai Hivatal például a 21. század elején mintegy ezer fővel dolgozó, a kormány felügyelete alá tartozó kvázi minisztérium. A „számokba fojtott” társadalom nagy vesztese pedig minden egyéb humán- és társadalomtudomány lett, amelyeket arra szorítanak, hogy ők is „számoljanak”, egyébként nem számítanak komoly tudománynak, sőt talán tudománynak sem. Ez a kaloda elsősorban a szociológiában „működik”, amely meghonosította a kvantitatív társadalomvizsgálatokat, az úgynevezett felméréseket, ami

<sup>1948</sup> Aron Gurevics: *A középkori ember világlképe*. Ford. Előd Nóra. Budapest, Kossuth, 1974. 49.

<sup>1949</sup> Gyáni Gábor: Történetírás és statisztika: kapcsolatuk forgandó sorsa. In Gyáni Gábor: *Történelemszisztematika*. Budapest, L'Harmattan, 2002. 33.

<sup>1950</sup> Gyáni (2002): i. m. 32.

<sup>1951</sup> Gyáni (2002): i. m. 33.

kialakította azt a közvélekedést is, hogy az empirikus társadalomkutatás nem is lehet más, csak az efféle „felmérés”. Hiszen mondani bármit lehet, de „a számok nem hazudnak”.

Gyáni másik szempontja ehhez az utóbbi észrevételhez kapcsolódik. Kérdése, vajon *mit képesek egyáltalán a számok kifejezni* a társadalmi valóságból, legyenek ezek statisztikai vizsgálatokból vagy szociológiai felmérésekből eredők. Maradva a történelemnél és a statisztikai adatoknál (ezek bőséggel állnak ma már a kutatók rendelkezésére) okkal kérdezhetjük meg, írja Gyáni, hogy „mire alkalmas egyáltalán valamely statisztikai adat, kellőképpen megalapozható-e a statisztika segítségével a történetírói ábrázolás és argumentáció”. Nincsenek kevesen a magyarországi történetírásban sem, állítja, akik azt gondolják, hogy „a statisztika és a múlt valósága között, ha talán nem is hézagmentesen, ám elvileg teljes a megfelelés”. S ennek megfelelően dolgoznak, tesznek közzé tanulmányokat, abban a mély meggyőződésben, hogy „a statisztikai adatsorok egyszerű reprodukálása, valamint történeti narratívába illesztésük szinte önmagában is elegendő a múlt valósághú megragadásához, ahhoz, hogy megfelelhessenek az objektivitás eszményének”.<sup>1952</sup>

A beillesztés, a használat és az értelmezés azonban különböző módokon történik. Gyáni ehhez felidézi Jean Marczewski francia történész tanulmányát, aki a (gazdaság) történetben beépített statisztikai adatok három tipikus használati módját mutatja be. Az első az *illusztráció*. Az adatok használatának ez a metódusa „lényegében arra szolgál csupán, hogy így írják le a vizsgálandó struktúrákat, ezzel magyarázzák a fejlődést egy adott időszakra nézve; ezúton is illusztrálják a két vagy több esemény között kimutatható kapcsolatot”.<sup>1953</sup> A második a *tesztelés*. A történész ilyenkor „magyarázó modelleket tesz fel történeti anyagon. [...] Döntő kérdés itt a mérés, továbbá a mérés és az elmélet közötti szoros kapcsolat.” A történész ugyanis „értelmezési hipotéziseket igyekszik felkutatni: modelleket szerkeszt, amelyekkel a történeti valóságot értelmezi”. Ilyenkor a kutató „bemutatja a változók közötti lehetséges viszonyokat, bemutatja a változóknak [...] megfelelő értékeket, és az ebből következő függő változók értékét összeveti a változók tényleges értékével”. Az ilyen kutatások „roppant sok számítás követelnek”. S végül „[a] harmadik eljárás az *összevetés*. A történész ez esetben olyan fellelhető statisztikai adatokat alkalmaz, amelyek már eleve kölcsönös függésben lévő és mennyiségileg meghatározott összefüggéseket tartalmaznak (például nemzetgazdasági mérlegeket), és ezeket összeveti más történeti jellegű eseményekkel, folyamatokkal.”<sup>1954</sup>

„Messzi áll tőlem az a szándék – írja Gyáni –, hogy kétségbe vonjam a statisztika pozitív tudást teremtő képességét.” Ám az nem lehet a véletlen műve vagy történészi eltévelyedés ténye, hogy „sokakban megrendült [...] a statisztika feltétlen bizonyosságába vetett töretlen hit”.<sup>1955</sup> Főleg azoknál, akik komolyan veszik azt aényt, hogy a múlt társadalmainak s magának a történettudománynak is kulturális karaktere van, legáltalánosabban szólva nyelvileg formált természete. Ennek bázisán erősen kétségessé

<sup>1952</sup> Gyáni (2002): i. m. 27.

<sup>1953</sup> Gyáni Gábor: A statisztika mint konstruált és/vagy objektív történeti adat. *Statisztikai Szemle*, 96. (2018), 3. 248–249.

<sup>1954</sup> Gyáni (2018): i. m. 249.

<sup>1955</sup> Gyáni (2018): i. m. 253.

vált az a tudományos öntudat, amely szerint a statisztika, mint a pozitív tudás letéteményese, episztemológiai bizonyossággal rendelkezik, és így „segítségével kivédhető a kutatói szubjektivitás torzító hatása, mivel a mérés, a számszerű bizonyítás a megismerés »értékmentes« alapjául szolgál; a statisztika ezek szerint a biztos, a megbízható tudás fundamentuma”.<sup>1956</sup> Nem arról van szó, hogy a statisztika és a kvantitatív kutatás számai nem hozhatnak létre pozitív társadalmi tudást, sokkal inkább arról, hogy itt is, mint minden más esetben, a kutatónak önreflexívnek illendő lenni, azaz rá kell kérdeznie metódusának és adatainak érvényességére, ami természetesen soha nem határtalan és egyetemes. Ebben az esetben két szempontból sem az.

Egyrészt a statisztika mérési kategóriáinak *korhoz és helyhez*, mi több a hatalomhoz való kötöttsége folytán. Gyáni ennek egyik vonatkozását emelte ki: a jelenbeli (újkori) statisztikai fogalmak nem alkalmazhatók a múlt emberi gyakorlatának azon szakaszaira, amelyben az élet „nem kifejezetten a mennyiségi kategorizáció szerint szerveződött és ennek a logikája alapján működött”. A statisztika fogalmai tehát „korántsem univerzális fogalmak”, ezért nem kényszeríthető bele a múlt bármely eseménye és helyzete. Ez ismételtelen az a probléma, hogy ha az emberek életében, tetteiben és diskurzusaiban valami nem játszik szerepet, egyszerűen tehát bizonyos fogalmak és praxisok nincsenek jelen, akkor ezeket bele lehet-e vinni az adott valóság tudományos megragadásába, magyarázatába. A tárgyát objektív valóságnak tekintő tudomány esetében ennek a magyarázó bevitelnek a lehetősége evidens, sőt éppen ezért tekint magára „igazi” tudományként. Csakhogy minden társadalomtudomány jellemzője, hogy már a vizsgálati tárgyát is kénytelen megkonstruálni, hiszen ez nem eleve adott, mert nem természeti tárgyiságokról van szó. Ennek akceptálása egy idődimenzióban nem tűnik eleve elfogadhatatlannak, jelen esetben „a statisztika történeti használhatóságának a historizálás veszélye szab [...] határozott korlátokat”.<sup>1957</sup> De ez a jelenre vetítve is így van. Eléggé közismert például az a tény, hogy a gazdasági értékteremtő munkák egy része statisztikailag megragadhatatlan. Ilyen például a háztartási munka, a kölcsönös segítségék rendszere (a munkacsere intézménye) vagy a fusizás. Ennek ellenére egy ország gazdasági összteljesítményét ezek nélkül szokták megadni, ezt a jelentős részt pedig igyekeznek megbecsülni, ha egyáltalán szóba kerül.

Másrészt azért problémás a számok és mennyiségi összefüggések iránti feltétlen bizalom, és annak hite, hogy ezek a társadalom objektív valóságát fejezik ki, méghozzá torzításmentesen, mert a társadalom számai és mennyiségi összefüggései komoly *episztemológiai korlátokat* rejtenek magukban. Először is, írja Gyáni, „azok a megfigyelési kategóriák, melyekhez számszerű értékeket szokás rendelni, éppúgy állhatnak egyszerű vagy elemi tényekből – amilyenek a népesedési események (a születés, a halál, ámbár közülük sem mindegyik tekinthető elemi ténynek) –, mint összetett tényekből”.<sup>1958</sup> Ha például a házasságot és a családot vesszük, akkor kétségtelen, hogy ez egy összetett

<sup>1956</sup> Gyáni (2002): i. m. 27.

<sup>1957</sup> Gyáni (2002): i. m. 33.

<sup>1958</sup> Gyáni (2002): i. m. 33.

társadalmi intézmény, ennek ellenére „a nemek ezen egyedül *legitimnek* számító együttélési formája sajátította ki a mikro csoportokat illető statisztikai megismerés kizárólagos jogát”.<sup>1959</sup> Vagy vegyünk egy másik jól ismert példát, az iskolázottságot, amit a statisztikai felvételek szinte kizárólag a megszerzett bizonyítványokkal mérnek, így az általános iskolát végzettek (és el nem végzettek) esetében nincs nyoma annak, hogy miként állunk a funkcionális analfabetizmussal, ezt csak becsülni lehet, illetve szociológiai részadatokból következtetni rá.

A másik megismerési korlátot én ennél is súlyosabbnak gondolom. Az rendben van, hogy a mindenkori kormányzatok szakpolitikai döntéseik egy részét igyekeznek statisztikai adatokra építeni, hiszen egy ország egészére vagy a népesség valamely nagyobb csoportjára vonatkozóan hoznak döntéseket, amiben az absztrakt statisztikai összefüggések komoly támpontul szolgálhatnak. De az már nincs rendben, ha valakik azt vélelmezik, hogy csak az számít a társadalomra nézve ténynek, amit megszámoztak, avagy számokban kifejeztek, minden más bizonyíthatatlan állítás, sőt pusztán fantáziálás. Először is nem fejezhető ki minden számokkal. A 20. században megerősödött és maguknak komoly rangot kivívott társadalomtudományi diszciplínák – elsősorban a pszichológia, a szociálpszichológia, a kulturális antropológia, a kommunikációtudomány, a vezetéstudomány, s bizonyos értelemben a politikatudomány is – számtalan olyan emberi-társadalmi összefüggést tártak már fel, amelyeket nem lehet mennyiségi összefüggésekkel leírni. Közös vonásuk, hogy minél alaposabban tárják fel egy-egy közösség életét és praxisát (mint teszi ezt egyébként a mikrotörténet-írás), a leíráshoz annál kevésbé használhatók a mindig túl általános és „vékony” mennyiségi összefüggések. Másodszor és ennek következtében „semmiképpen sem posztulálhatjuk a statisztikai adatok állítólagos magasabbrendű objektivitását”,<sup>1960</sup> azt pedig különösképpen nem, hogy a társadalmi valóságot csak számokkal és mennyiségi összefüggésekkel lehet érvényesen és bizonyítottan leírni. A társadalmi minőségek és összefüggések leírását, legyen ez a társadalom múltbeli vagy jelenbeli, sokkal inkább a klasszikus humaniorákkal szövetkezve lehet adekvát módon elérni, mint a matematizált természettudományok utánzása révén.

#### 4. A történeti idő és a narratív történelem

Az objektivista-pozitivisták és normativista történész úgy véli, hogy az ő munkája – a tudományos standardok betartásával – egyszerűen csak ábrázolja-referálja a ténylegesen létezett múltat, s éppen ezért igényt tarthat „a történeti igazság képviselőjének kizárólagos jogára”.<sup>1961</sup> A múlt azonban ellenáll az ilyen leegyszerűsítő, naivan realista ábrázolásmódnak. Elsősorban azért, írja Gyáni, mert „a múlt sohasem férhető közvetlenül

<sup>1959</sup> Gyáni (2002): i. m. 34.

<sup>1960</sup> Gyáni (2002): i. m. 34.

<sup>1961</sup> Gyáni Gábor: A megtapasztalt és az elbeszélte múlt. In Gyáni Gábor: *Relatív történelem*. Budapest, Typotex, 2007b. 207.

hozzá a megismerő – történetírói – tapasztalat számára, minélfogva a múltról tanúskodó nyomok kezdettől értelmezésre szorulnak”.<sup>1962</sup> A megkerülhetetlen értelmezési kényszernek viszont az a következménye, hogy a hajdan volt múltnak a történész ad jelenbeli értelmet, s ez lesz maga a történelem, az elbeszél múlt. Ám egy adott múlt „többféleképpen is elbeszélhető”,<sup>1963</sup> ami természetesen nem jelenti, hogy a múlt egy-egy területéről *bármilyen* állítható és elbeszélhető. A tudományos vízvázlatzó itt az, hogy a történész elfogadja-e vizsgálati tárgyának a sajátjához képest *másféle* ábrázolási módját, vagy nem. Ha ugyanis elfogadja, akkor a múltat már eleve értelmezett valóságnak tekinti, amit aztán a történész többnyire narratívákba rendezve ír meg: az állapotok lefolyását egy időtengelyre felfűzve mutatja be.

Az az állítás, hogy többféle narratíva, többféle ábrázolásmód lehetséges, az irodalomtanok evidenciái közé tartozik, hiszen ennek hiányában nem léteznének szépirodalmi alkotások, a társadalmi és a történeti tudományok esetében azonban ez a tény korántsem magától értetődő. Elég általános az a felfogás, hogy érvényes *szaknyelv* egyféle lehet csak, és azt kell (jól) használni a valóság hiteles ábrázolásához. Ezzel szemben, írja Gyáni, „a megismerés tartalmát [...] a megszólalás és a közlés módja és formája közvetlenül is megszabja, mivel a történetírás formája és tartalma között szoros összefüggés van”.<sup>1964</sup> Úgy vélem, ennek elismerése és hangsúlyozása fontos episztemológiai és metodológiai kérdés. Ezért aztán az a személy, aki ezt az összefüggést tudatosan vagy tudatlanul elutasítja, simán csak saját beszédmódját és narratíváját tekinti egyetlen lehetséges tudományos közlési módnak. Pedig szinte „ordító” *tartalmi* különbség van például az eseménytörténet és a mennyiségi összefüggésekre épülő múltábrázolás között, vagy az emelkedett köznyelven, „olvasmányosan” megírt és a szakmai zsargonban, „szárazon” előadott múltábrázolás között. Ezeket a különbségeket sokan hajlamosak stíluskülönbségnek vagy retorikai eltérésnek beállítani, amelyek nem érintik a tartalmat, holott más-más történeti valóságot mutatnak be, miközben a történeti szövegek esetleg ugyanarra a múltbeli valóságterületre vonatkoznak. A mennyiségi összefüggések és statisztikai adatok történettudományi használata kapcsán írja Gyáni: „a statisztika a több és kevesebb kérdésévé alakítja a hasonlóságok és a különbözőségek megállapítását, és ezáltal kiiktatja a szép és a csúnya, a jó és a rossz fogalmi szerinti számbavétel lehetőségét.”<sup>1965</sup> Így jön létre aztán „a statisztikai gondolkodásmód mint külön valóság”.<sup>1966</sup>

Gyáni jó okkal idézi fel mindennek kapcsán Hayden White elképzeléseit, aki elkötelezett szószólója az irodalomtudomány történeti használhatóságának. *A narrativitás értéke a valóság megjelenítésében* című tanulmányában White arról ír,<sup>1967</sup> hogy a történésznek arra kell törekednie, hogy munkája igaznak és elfogadhatónak tűnjön minden olvasója számára, amihez szükséges ugyan a források hiteles kezelése és a múltbeli történesek

<sup>1962</sup> Gyáni (2007b): i. m. 206.

<sup>1963</sup> Gyáni (2007b): i. m. 207.

<sup>1964</sup> Gyáni (2007b): i. m. 189.

<sup>1965</sup> Gyáni (2002): i. m. 31.

<sup>1966</sup> Gyáni (2002): i. m. 34.

<sup>1967</sup> Hayden White: *A narrativitás értéke a valóság megjelenítésében*. Ford. Braun Róbert. In Hayden White: *A történelem terhe*. Budapest, Osiris, 1997a. 103–142.

egymásutániságának megőrzése, ám nem elégséges. Az eseményeknek valamilyen elbeszélésbe is illeszkedniük kell, amelyben így a pusztá egymásutániság strukturált összefüggést és jelentést kap. Az ilyen módon létrejött koherencia, amelyben a történetnek van eleje, közepe, vége és teleológiája, biztosítja a múlt értelmének általános struktúráját. Túl a struktúrán és a konkrét munkákat nézve azt is láthatjuk, hogy a történeti történetek mindig valamilyen narratív *formát* vesznek fel, miáltal az elbeszélte történeti események egy-egy ismert irodalmi formához hasonló módon fejeződnek ki; a történész az „elbeszélés formájának a megválasztásával oldja meg” a kaotikus múlt összerendezését.<sup>1968</sup> White szerint négy olyan karakteres elbeszélő forma van, amelyben a történészek elővezetik a maguk történettudományi narratíváikat: románc, tragédia, komédia és szatíra. Az persze már a történészen múlik, hogy ezek közül melyik műfajban kívánja prezentálni a múltat, hiszen ezek különböző valóságok ábrázolására alkalmasak, és egyben különböző múltakat is mutatnak be, véli White, aki ezt a problémát részletesen is kifejtette *A történelmi szöveg mint irodalmi műalkotás* című tanulmányában.<sup>1969</sup>

Mindezek a problémák azt intencionálják, hogy megkérdezzük: mi egyáltalán a historikus elbeszéléseket (narratívákat) szervező alapvető strukturáló elv. Ez a probléma látszólag igen elvontnak tűnik, de komoly jelentősége van a történeti gyakorlat és gondolkodásunk általános vonása szempontjából: ez a *történeti idő* elbeszélhetősége. A történész köztudottan és folyamatosan az elmúlt idők problémáival foglalkozik, konkrétan az érdeklí, hogy a kronológiai időskálán (lehetőleg pontosan) el tudja helyezni az általa elbeszélte történetet. Csakhogy ezenközben „a történeti idő fogalma [...] szinte sohasem képezi önálló érdeklődése tárgyát”. S ez a reflektálatlanul és öntudatlanul elgondolt és használt idő „jellegét tekintve *homogén, üres, univerzális és mély*”,<sup>1970</sup> ami erőteljesen bekeretezi azt, amit a történész történelemként elgondol, felkutat és megír.

Ha az elmúlt idő *homogén*, akkor elvileg szabadon magába fogad és magában foglal *minden* megtörtént eseményt és állapotot, mindent, ami egyszer volt, de már elmúlt. A történeti időnek az ilyen módon használt fogalma azt a lehetőséget kínálja fel számunkra, hogy „történetek formájában folyton felidézhesük, majd újraalkossuk a múltat. Bármikor visszatérhetünk ilyen módon az idő változatlan rendjéhez, valamely korábban észrevétlenül maradt, vagy nem a megfelelő módon méltányolt eseményéhez, folyamatához, hogy egy új történet kitüntetett pontjává tegyük, s erre építsük a jövőbeli elbeszélést.”<sup>1971</sup> Ezenközben evidensnek, sőt kizárólagosnak vélhetjük az általunk megírt történelmet.

Ennek az elvont időnek nem láthatjuk az eredetét; az így felfogott történeti idő egyszerűen van és mindig is volt. A történeti idő *mélysége* ugyanis azt jelenti, hogy „visszafelé” nem tudjuk kijelölni a kezdetét. Ennek megfelelően „mind távolabb tolhatjuk

<sup>1968</sup> Gyáni (2007b): i. m. 199.

<sup>1969</sup> Lásd Hayden White: *A történelmi szöveg mint irodalomalkotási modell*. Ford. Heil Tamás. In Hayden White: *A történelem terhe*. Budapest, Osiris, 1997c. 68–102.

<sup>1970</sup> Gyáni Gábor: *Az elbeszélte és az elbeszélhetetlen történelmi idő*. In Gyáni Gábor: *Az elveszített múlt. A tapasztalat mint emlékezet és történelem*. Budapest, Nyitott Könyvműhely, 2010c. 208.

<sup>1971</sup> Gyáni (2010c): i. m. 208–209.



vissza a történelem, a racionálisan kutatható és elbeszélhető múlt időbeli kezdetét”.<sup>1972</sup> S ha ezt valaki nem így gondolja, már is ki tudja jelölni a kezdőpontokat, amelyben ráadásul minden „eldölt”. Közismert esetei ennek az ősiség eldöntésére irányuló viták, a „velünk kezdődött a történelem” attitűd vagy például annak kiderítési igyekezete, hogy egy népcsoportnak mi lenne az „igazi” eredete. Az itt felizzó ideológiai viták szemléleti strukturáló elve pedig az a mitologikus attitűd, amely szerint kezdet csak *egyetlenegy* van, ahol már minden lényeges későbbi dolog eldölt. Holott többféle kezdet lehetséges, amelyek ráadásul kronológiailag ritkán megjelölhető időpontok.

Az *üresség* pedig azt involválja, hangsúlyozza Gyáni Gábor, hogy „a történelmi múlt időbeli lefolyásának érzékeltetését az események [...] történészek általi szekvenciákba rendezése teszi számunkra lehetővé”.<sup>1973</sup> Vagyis a történelmi idő üres hely vagy tartály módjára is csak úgy gondolható el, ha kitöltjük eseményekkel, a kronológiához hozzárendeljük az egymást követő eseményeket, ezek viszonyát. Ez alapján gondolhatjuk azt, hogy az egymás utáni dolgok következtetését mérő naptár és óra üres időt jelöl, amely mindig és mindenki számára ugyanaz. Ám sem nem ugyanaz, sem nem üres: események nélkül ugyanis nincs idő.

A 20. század közepéig a történészek, ritka kivételtől eltekintve, a történelmi időt ilyen homogén, üres és egyetemesen érvényes objektív valóságnak tekintették, ami egyszerre tette lehetővé a történettudomány fejlődését, ugyanakkor a prezentált történelem kizárólagossá tevését. „A történészek közül Braudel tette meg az első lépést a tagolatlan (homogén) történelmi idő dekonstruálása felé, mely időt (ma már) főként az óra méri, és amelynek a keresztény időszámítás univerzalizmusa képezi a [...] kizárólagos referenciális keretét.”<sup>1974</sup> A lassan kibontakozó új felfogásnak két karakteres vonása lett. Az egyiket a *fizikai (mechanikai) és a társadalmi idő megkülönböztetésének* lehetne nevezni. A felfogás azt emeli ki, hogy az idő nem egyformán folyik mindenhol, hanem a valóság különböző területein az időlefolyások specifikusak, azaz különböznek egymástól. Lehet ugyan az eltérő léterületekre „ráhúzni” az egységes időfogalom kényszerzubbonyát, de akkor félreértjük ezek természetét, ezzel együtt az ott érvényesülő időritmusokat, szekvenciákat és ciklusokat. Ugyanis „a tapasztalat azt mutatja, hogy [...] az eltérő szekvenciák időbelisége (lefolyása) más és más alakzatokba rendeződik”.<sup>1975</sup> Illetve fordítva: a különböző társadalmi alakzatokban specifikus időtartamok vannak.

A másik vonás *az emberek által átélt idő jelentőségének* az elismerése. Ez a gondolat azzal az evidenciával van összefüggésben, hogy a társadalmat nem emberszerű „fizikai” tárgyak, hanem érző-gondolkodó emberi egyedek alkotják, akik számára az idő egyszerre adottság és élmény. Ismét azt mondhatjuk: elgondolható ugyan az objektív dolgok objektív ideje, de ettől lényegesen különbözik az az idő, pontosabban annak tapasztalata, amit az emberek *élményszerűen* átélnek és elgondolnak. Márpedig, állítja Gyáni, „az időtartam érzékelése [...] nem annyira mérhető kvantitásokban, inkább az asszociációs és érzelmi

<sup>1972</sup> Gyáni (2010c): i. m. 209.

<sup>1973</sup> Gyáni (2010c): i. m. 209.

<sup>1974</sup> Gyáni (2010c): i. m. 210.

<sup>1975</sup> Gyáni (2010c): i. m. 212.

minőségekben mutatkozik meg”.<sup>1976</sup> Nem arról van szó természetesen, hogy az emberek egymástól eltérő időérzékelése és időorientációja mindenre magyarázat lenne, de arról sem, hogy ezeket valamilyen egyenletesen folyó objektív időnek kellene alárendelni. Sokkal inkább arról, hogy a történeti-társadalmi *valóságok* ideje egyszerre azonos is, meg különböző is, mind a területek adott rendje, mind az emberek által átélt időtapasztalatok szerint.

Ezek az „időváltások” a történeti kutatásokban is manifesztálódtak. Gyáni itt ismételt Gurevicsre hivatkozik, aki azt hangsúlyozta, hogy a középkori ember is fogékony volt az időre, de ezt nem az egyenletes fejlődés szerint képzelte el erős jövőorientációval, mint később. A középkorban *isméltődés* van, amely a hagyományra épül, és a stabilitást erősíti. „A középkori ember nem azt az időt ismeri, amely független a tartalomtól, és ami elvonatkoztatható attól a szubjektumtól, aki átéli és tartalommal (emóciókkal és értékekkel) telíti.” Mi több a középkori embernek van jövőtudata is, de ez nem az a nyitott és számtalan lehetőséget hordozó jövő, amiben az újkori ember él, hiszen „a keresztény eszkatológia értelmében az ember nemcsak a történelem kezdetét, de a végét is tudja, és egyúttal »érti« a tartalmát”.<sup>1977</sup> Ez a Krisztus születésétől a végítélet bekövetkeztéig terjedő intervallum, amelyet a vallás tanai és az egyház előírásai szerinti élet tölt ki.

Reinhart Koselleck is vizsgálta, hogy miként változott meg az emberek időtudata az újkorral. Ő ennek kapcsán két dolgot emelt ki. Egyrészt azt, hogy a középkorban statikus időszemlélet uralkodik. Eszerint a sorra-rendre bekövetkező események, amelyeket a történetírók egyébként fel is jegyeznek, teljesen vagy szerkezetileg hasonlítottak egymásra, hiszen csak így voltak képesek őrizni a hagyományt, és tanulni is csak így lehet belőlük. Másrészt azt, hogy az újkorban formálódott ki a *tapasztalat* és az *elvárás* kettőssége. Márpedig „a változás elgondolhatóságát a várakozási horizont előtérbe kerülése eredményezi, amely nem eszkatologikus, hanem kifejezetten tapasztalati eredetű időtudat: bizonyos fokig a tapasztalatra épül, amit azonban meghalad”.<sup>1978</sup> Az átélt-megtapasztalt és az elvárt-akart realitás közötti feszültség hívja életre az új megoldásokat, hangsúlyozza Koselleck, ami egyben létrehozza a szüntelen haladás újkori eszményét, a történeti idő új fogalmát.

Kérdés, hogy vajon a 20. században történt-e változás ezen a téren. Gyáni ezzel kapcsolatban François Hartog nézetét idézi fel, aki Koselleckhez kapcsolódva kidolgozta a *történetiség rendje* fogalmát. „Fő tézise, hogy a tapasztalati tér és a várakozási horizont, amelynek a szétválását Koselleck a 18. század második felére datálja, napjainkban oly mértékben eltávolodtak egymástól, hogy többé már nem lehetséges valódi történeti tudat.”<sup>1979</sup> Ami van, az a *jelen egyeduralma*. Emlékeztetnék arra, hogy ezt Gumbrecht is kiemelte, és ami azt jelenti, hogy a század embere, főleg a század közepétől, fokozatosan kialakította a mindent elborító jelent, amelyben a múlt és a jövő nyíltan s vállaltan a jelen változó igényei szerint konstruálódik meg. Ez a *tér uralma az idő felett*, amelyben a döntéseink távlata önmagunk életére szűkül le, még a Föld globalizációjának a keretei között is.

<sup>1976</sup> Gyáni (2010c): i. m. 213.

<sup>1977</sup> Gyáni (2010c): i. m. 214.

<sup>1978</sup> Gyáni (2010c): i. m. 214–215.

<sup>1979</sup> Gyáni (2010c): i. m. 215.

Vákát

## Irodalomjegyzék

- Adorno, Theodor W.: A társadalomtudományok logikájáról. Ford. Gelléri András. In Papp Zsolt (szerk.): *Tény, érték, ideológia. A pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. Budapest, Gondolat, [1969] 1976a. 302–325.
- Adorno, Theodor W.: Az elmélet és az empiria viszonya a szociológiában. Ford. Gelléri András. In Papp Zsolt (szerk.): *Tény, érték, ideológia. A pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. Budapest, Gondolat, [1969] 1976b. 505–515.
- Adorno, Theodor W.: Bevezetés. Ford. Gelléri András. In Papp Zsolt (szerk.): *Tény, érték, ideológia. A pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. Budapest, Gondolat, [1969] 1976c. 164–253.
- Adorno, Theodor W.: Szociológia és empirikus kutatás. Ford. Gelléri András. In Papp Zsolt (szerk.): *Tény, érték, ideológia. A pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. Budapest, Gondolat, [1969] 1976d. 254–278.
- Adorno, Theodor W.: Fétiskarakter a zenében és a zenei hallás regressziója. In Theodor W. Adorno: *Zene, filozófia, társadalom*. Ford. Tandori Dezső – Horváth Henrik – Barlay László. Budapest, Gondolat, [1938] 1978. 227–274.
- Adorno, Theodor W.: Előadások a líráról és a társadalomról. Ford. Hegyessy Mária. In Theodor W. Adorno: *A művészet és a művészetek. Irodalmi és zenei tanulmányok*. Budapest, Helikon, [1957] 1998. 48–62.
- Adorno, Theodor W.: A félműveltség elmélete. Ford. Novák Zsolt – Erdélyi Ágnes. In Wessely Anna (szerk.): *A kultúra szociológiája*. Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium, 2003. 96–113.
- Adorno, Theodor W.: Esztétikai előadások. Ford. Weiss János. *Magyar Filozófiai Szemle*, 53. (2009), 1–2. 275–376.
- Adorno, Theodor W. – Max Horkheimer: *A kultúripar*. Ford. Bayer József et al. In Theodor W. Adorno – Max Horkheimer: *A felvilágosodás dialektikája: filozófiai töredékek*. Budapest, Atlantisz, [1947] 2011. 153–207.
- Almási Miklós: Utószó. A transzcendencia filozófiatörténete. In Lucien Goldmann: *A rejtőzködő Isten*. Budapest, Gondolat, 1977. 729–767.
- Angyalosi Gergely: *Roland Barthes, a semleges próféta*. Budapest, Osiris, 1996.
- Arendt, Hannah: *Múlt és jövő között. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*. Ford. Módos Magdolna. Budapest, Osiris, [1975] 1995.
- Arisztotelész: *Rétorika*. Ford. Adamik Tamás. Budapest, Telosz, 1999.
- Austin, John: *Tetten ért szavak*. Ford. Pléh Csaba. Budapest, Akadémiai, [1962] 1990.
- Bacon, Francis: *Novum organum – Új Atlantisz*. Ford. Csatlós János – Sarkady János – Halász Lajos. Budapest, Nippon, 1995.
- Bahtyin, Mihail: A szó az életben és a költészetben. A szociológiai poétika alapkérdései. Ford. Könczöl Csaba. In Mihail Mihajlovics Bahtyin: *A szó az életben és a költészetben*. Budapest, Európa, [1926] 1985. 5–54.
- Bahtyin, Mihail: Beszédelméleti jegyzetek. Ford. Orosz István. In Mihail Mihajlovics Bahtyin: *A beszéd és a valóság. Filozófiai és beszédelméleti írások*. Budapest, Gondolat, [1970] 1986. 515–548.
- Bahtyin, Mihail: A tett filozófiája. Ford. Patkós Éva. In Mihail Bahtyin: *A tett filozófiája. A szó a regényben*. Budapest, Gond-Cura Alapítvány, [1986] 2007. 7–105.

- Barthes, Roland: A strukturalista aktivitás. Ford. Jávori Jenő. *Helikon Világirodalmi Figyelő*, 14. (1968), 1. 101–105.
- Barthes, Roland: Afrikai nyelvtan. Ford. Kelemen János. In Roland Barthes: *Válogatott írások*. Budapest, Európa, [1956] 1976a. 93–101.
- Barthes, Roland: A szemiológia elemei. Ford. Kelemen János. In Roland Barthes: *Válogatott írások*. Budapest, Európa, [1964] 1976b. 9–92.
- Barthes, Roland: Irodalom és jelentés. Ford. Kelemen János. In Roland Barthes: *Válogatott írások*. Budapest, Európa, [1963] 1976c. 189–213.
- Barthes, Roland: *Mitológiák*. Ford. Ádám Péter. Budapest, Európa, [1957] 1983.
- Barthes, Roland: A műtől a szöveg felé. Ford. Kovács Sándor. In Roland Barthes: *A szöveg öröme. Irodalomelméleti írások*. Budapest, Osiris, [1971] 1996a. 67–74.
- Barthes, Roland: A szöveg öröme. Ford. Mihancsik Zsófia. In Roland Barthes: *A szöveg öröme. Irodalomelméleti írások*. Budapest, Osiris, [1973] 1996b. 75–117.
- Barthes, Roland: Az írás nulla foka. Ford. Romhányi Török Gábor. In Roland Barthes: *A szöveg öröme. Irodalomelméleti írások*. Budapest, Osiris, [1953] 1996c. 5–49.
- Barthes, Roland: *S/Z*. Ford. Mahler Zoltán. Budapest, Osiris–Gond, [1970] 1997.
- Beaugrande, Robert de – Wolfgang Dressler: *Bevezetés a szövegnyelvészetbe*. Ford. Siptár Péter. Budapest, Corvina, [1981] 2000.
- Békés Márton: A politikai erőszakról. II. rész – Az erőszak 1956-ban. *Kommentár*, 8. (2013), 3. 16–31.
- Bentham, Jeremy: Bevezetés az erkölcsök és a törvényhozás alapelveibe. Ford. Fehér Ferenc. In *Brit moralisták a XVIII. században*. Budapest, Gondolat, 1977. 680–774.
- Bentham, Jeremy: Theory of Fictions. In Charles Kay Ogden (szerk.): *Bentham's Theory of Fiction*. Abingdon, Routledge, 1932. 7–156.
- Bókay Antal: *Bevezetés az irodalomtudományba*. Budapest, Osiris, 2006. E book: [https://regi.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop425/2011\\_0001\\_520\\_bevezetes\\_az\\_irodalomtudomanyba/adatok.html](https://regi.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop425/2011_0001_520_bevezetes_az_irodalomtudomanyba/adatok.html)
- Boros János: Aki több mint filozófus: Jacques Derrida. [Utószó] In Jacques Derrida: *A másik egynyelvűsége*. Pécs, Jelenkor, 2005. 125–137.
- Burke, Edmund: *Filozófiai vizsgálódás a fenségesről és a szépről való ideáink eredetét illetően*. Ford. Fogarasi György. Budapest, Magvető, [1757–59] 2008.
- Carr, Edward Hallett: *Mi a történelem?* Ford. Bérczes Tibor. Budapest, Osiris, [1986] 1995.
- Chomsky, Noam: *Generatív grammatika. Beszélgetések Mitsou Ronat-val*. Ford. Pap Mária. Budapest, Európa, [1977] 1985.
- Chomsky, Noam: Mondattani szerkezetek. Ford. Zólyomi Gábor. In Noam Chomsky: *Mondattani szerkezetek. Nyelv és elme*. Budapest, Osiris, [1957] 1999. 135–263.
- De Man, Paul: A vakság retorikája. Ford. Török Attila. *Helikon Irodalomtudományi Szemle*, 40. (1994), 1–2. (*Az amerikai dekonstrukció*), 109–138.
- De Man, Paul: Bevezetés. Ford. Molnár Gábor Tamás. In Hans-Robert Jauss: *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika*. Budapest, Osiris, [1982] 1999. 407–430.
- Derrida, Jacques: *Grammatológia*. Első rész. Ford. Molnár Miklós. Párizs–Szombathely, Magyar Műhely, [1967] 1991.
- Derrida, Jacques: Egy értekezés ideje: írásjelek. Ford. Kovács Sándor. *Pompeji*, 3. (1992), 1. 100–116.

- Derrida, Jacques: A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diskurzusában. Ford. Gyimesi Tímea. *Helikon Irodalomtudományi Szemle*, 40. (1994a), 1–2. (*Az amerikai dekonstrukció*), 21–36.
- Derrida, Jacques: Mi a költészet? Ford. Simonffy Zsuzsanna. *Szépliteraturai Ajándék*, 1. (1994b), 1. 69–72.
- Derrida, Jacques: *A disszemináció*. Ford. Boros János – Csordás Gábor – Orbán Jolán. Pécs, Jelenkor, [1972] 1998.
- Derrida, Jacques: *Esszé a névről: Szenvedések. Kivéve a név. Khóra*. Ford. Boros János – Csordás Gábor – Orbán Jolán. Pécs, Jelenkor, [1993] 2005a.
- Derrida, Jacques: „... mégis túlcsap és túlmutat rajtam”. Ford. Boros János – Csordás Gábor – Orbán Jolán. In Jacques Derrida: *Ki az anya?* Pécs, Jelenkor, [1993] 2005b. 93–103.
- Déri Balázs – Kelemen Pál – Krupp József – Tamás Ábel (szerk.): *Metafilológia I. Szöveg – variáns – kommentár*. Budapest, Ráció, 2011.
- Domokos Mátyás: *Varázstükrök között: esszék, tanulmányok, kritikák*. Budapest, Szépirodalmi, 1991.
- Droysen, Gustav: Historika. Ford. Csejtei Dezső. In Gyurgyák János – Kisantal Tamás (szerk.): *Történetelmélet*. II. kötet. Budapest, Osiris, [1857, 1882] 2006. 46–120.
- During, Simon: A kritikai kultúrakutatás történetéről. *Replika*, 6. (1995), 17–18. 157–180.
- Eagleton, Terry: *A fenomenológiától a pszichoanalízisig*. Ford. Szili József. Budapest, Helikon, [1983, 1996] 2000.
- Edelman, Murray: *A politika szimbolikus valósága*. Ford. Hidas Zoltán. Budapest, L’Harmattan, 2004.
- Eörsi István: Egy poszthumusz mű története. In Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról*. I. kötet. Budapest, Magvető, 1976. 9–14.
- Fabiny Tibor: A hermeneutika tudománya és művészete. In Fabiny Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete*. Szeged, JATEPress, 1998. 9–14.
- Fish, Stanley: Bánjunk-e Searle-mentén AustIn mondvacsinált dolgaival. Ford. Bezecky Gábor. *Helikon Világirodalmi Figyelő*, 29. (1983), 2. 183–203.
- Fish, Stanley: Anti-professzionalizmus. Ford. Eszes Dóra. *Helikon Irodalomtudományi Szemle*, 38. (1992a), 2. (*A frankofon irodalmak sajátossága*), 171–200.
- Fish, Stanley: Szakma, vesd meg magad. Félelem és önutálat az irodalomtudományban. Ford. Kálmán C. György. *Helikon Irodalomtudományi Szemle*, 38. (1992b), 2. (*Profizmus az irodalomtudományban*), 221–236.
- Fish, Stanley: Van szöveg ezen az órán? Ford. Kálmán C. György. In Kiss Attila Atilla – Kovács Sándor s. k. – Odorics Ferenc (szerk.): *Testes könyv I*. Szeged, Ictus – JATE Irodalomelméleti Csoport, [1980] 1996. 265–282.
- Fogarasi György: Performativitás/teatralitás. *Apertúra*, 2010. ősz. Online: [www.apertura.hu/2010/osz/fogarasi-performativitas-teatralitas/](http://www.apertura.hu/2010/osz/fogarasi-performativitas-teatralitas/)
- Fogarasi György: A terror(izmus), az esztétika és Godzilla. Interjú. Készítette Gaborják Ádám. *Pluralica*, 2012. Online: [www.pluralica.eu/media](http://www.pluralica.eu/media)
- Fogarasi György: Lámpaláz: terrorizmus, partizánharc, teatralitás. In Antal Éva – Kicsák Lóránt – Széplaky Gerda (szerk.): *Performatív fordulatok*. Eger, EKF Líceum, 2015. 173–198.
- Fogarasi György: Figyelemcélpontok: egy idióma viszonya a terrorizmushoz és a technikához. *Különbség*, 17. (2017), 1. 105–131.



- Fónagy Iván: Utószó. In Roman Jakobson: *A költészet grammatikája*. Budapest, Gondolat, 1982. 261–270.
- Forgacs, David: Marxista irodalomelméletek. Ford. Beck András. In Ann Jefferson – David Robey (szerk.): *Bevezetés a modern irodalomelméletbe. Összehasonlító áttekintés*. Budapest, Osiris, [1987] 1999. 189–232.
- Földényi F. László: *A fiatal Lukács. Egy gondolkör rekonstrukciójának kísérlete*. Budapest, Magvető, 1980.
- Foucault, Michel: A diskurzus rendje. Ford. [Romhányi] Török Gábor. *Holmi*, 3. (1991), 7. 868–889.
- Foucault, Michel: *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Osiris, [1966] 2000.
- Gadamer, Hans-Georg: Historik und Sprache – eine Antwort. In *Sitzungsberichte der Heidelberg Akademie der Wissenschaften*. Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1987. 29–36.
- Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Második, javított kiadás. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Osiris, [1963] 2003.
- Galántai Zoltán: A SETI álma. *Élet és Irodalom*, 2018. január. 5. 13.
- Goldmann, Lucien: Dialektikus materializmus és irodalomtörténet. Ford. anonim. *Helikon Világirodalmi Figyelő*, 12. (1966), 4. 502–505.
- Goldmann, Lucien: Felszólalás a brüsszeli Egyetemi Szabad Fórumon. Ford. Nagy Géza. In *Francia „új regény”*. II. kötet. Budapest, Európa, 1967a. 249–269.
- Goldmann, Lucien: The Sociology of Literature: Status and Problems of Method. *International Social Science Journal*, 19. (1967b), 4. 494–517.
- Goldmann, Lucien: Is there a Marxist Sociology? (translated and introduced by Ian Birchall) *International Socialism*, 34. (1968), Autumn, 13–21.
- Goldmann, Lucien: *A rejtőzködő isten*. Ford. Pödör László. Budapest, Gondolat, [1955] 1977.
- Goldmann, Lucien: Az irodalom és a művészetek lázadása a fejlett társadalmakban. In *Neoavantgard*. Budapest, Gondolat, 1981. 130–132.
- Goodman, Nelson: *Ways of Worldmaking*. Indianapolis–Cambridge, Hackett Publishing Company, 1978.
- Greenblatt, Stephen: A kultúra poétikája. Ford. Bernáth András. *Helikon Irodalomtudományi Szemle*, 44. ([1989] 1998), 1–2. (*Az újhistorizmus*), 44–57.
- Grondin, Jean: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*. Ford. Nyíró Miklós. Budapest, Osiris, [2001] 2002.
- Gumbrecht, Hans Ulrich: *A jelenlét előállítása. Amit a jelentés nem közvetít*. Ford. Palkó Gábor. Budapest, Ráció – Historia Litteraria Alapítvány, [2004] 2010.
- Gumbrecht, Hans Ulrich: Az anarchia az erősségünk. Interjú. Készítette Urfi Péter. *Magyar Narancs*, 2011. szeptember 22. Online: [https://magyarnarancs.hu/konyv/az\\_anarchia\\_az\\_erossegunk\\_-\\_hans\\_ulrich\\_gumbrecht\\_irodalomtudos-76951](https://magyarnarancs.hu/konyv/az_anarchia_az_erossegunk_-_hans_ulrich_gumbrecht_irodalomtudos-76951)
- Gumbrecht, Hans Ulrich: Aki lenni akarok (de nem tudok). Ford. Vásári Melinda. *Prae*, (2013a), 3. 26–35.
- Gumbrecht, Hans Ulrich: A médiatörténet mint az igazság megtörténete. Friedrich A. Kittler művének egyedülállóságáról. Ford. Zsellér Anna. *Prae*, (2013b), 2. 49–72.
- Gumbrecht, Hans Ulrich: Hangulatokat olvasni. Hogyan gondolhatjuk el az irodalom valóságát napjainkban? Ford. Csécei Dorottya. *Prae*, (2013c), 3. 10–26.
- Gumbrecht, Hans Ulrich: Kockázatot vállalni („tudományossá” válás helyett). Válasz KevIn Plattnak. Ford. Vásári Melinda. *Prae*, (2013d), 3. 4–8.

- Gumbrecht, Hans Ulrich: Mi a baj az erőszakkal? – A rögbi és az amerikai futball szépségéről. Ford. Balajthy Ágnes. *Prae*, (2013e), 2. 43–49.
- Gumbrecht, Hans Ulrich: Új szószerintiség. Halkan búcsúzik a nagyratörő irodalomelmélet. Ford. Rapcsák Balázs. *Prae*, (2013f), 2. 11–15.
- Gumbrecht, Hans Ulrich: *1926. Élet az idő peremén*. Ford. Kelemen Pál – Mezei Gábor. Budapest, Kijárat, [1997] 2014.
- Gumbrecht, Hans Ulrich: *Szellemtudományok – mi végre?* Budapest, Kijárat, 2016.
- Gumbrecht, Hans Ulrich – Ludwig Pfeiffer (szerk.): *Materialität und Kommunikation*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988.
- Gurevics, Aron: *A középkori ember világgépe*. Ford. Előd Nóra. Budapest, Kossuth, 1974.
- Gyáni Gábor: Történetírás és statisztika: kapcsolatuk forgandó sorsa. In Gyáni Gábor: *Történezdiskurzusok*. Budapest, L'Harmattan, 2002. 22–34.
- Gyáni Gábor: A történetírás fogalmi alapjairól. Tény, magyarázat, elbeszélés. In Bódy Zsombor – Ö. Kovács Gábor (szerk.): *Bevezetés a társadalomtörténetbe. Hagyományok, irányzatok, módszerek*. Budapest, Osiris, 2003a. 11–53.
- Gyáni Gábor: *Posztmodern kánon*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 2003b.
- Gyáni Gábor: A mai magyar történetírás dilemmái. In Gyáni Gábor: *Relatív történelem*. Budapest, Typotex, 2007a. 285–297.
- Gyáni Gábor: A megtapasztalt és az elbeszélte múlt. In Gyáni Gábor: *Relatív történelem*. Budapest, Typotex, 2007b. 187–207.
- Gyáni Gábor: Elbeszélhető-e egy csata hiteles története? Metatörténeti megfontolások. In Gyáni Gábor: *Relatív történelem*. Budapest, Typotex, 2007c. 220–240.
- Gyáni Gábor: A mindennapi élet analitikus kategóriái. In Gyáni Gábor: *Az elveszített múlt. A tapasztalat mint emlékezet és történelem*. Budapest, Nyitott Könyvműhely, 2010a. 42–66.
- Gyáni Gábor: A történetírás újragondolása. In Gyáni Gábor: *Az elveszített múlt. A tapasztalat mint emlékezet és történelem*. Budapest, Nyitott Könyvműhely, 2010b. 12–31.
- Gyáni Gábor: Az elbeszélte és az elbeszélhetetlen történelmi idő. In Gyáni Gábor: *Az elveszített múlt. A tapasztalat mint emlékezet és történelem*. Budapest, Nyitott Könyvműhely, 2010c. 208–217.
- Gyáni Gábor: A verőlegényi ethosz. *Kommentár*, 12. (2017), 4. 61–67.
- Gyáni Gábor: A statisztika mint konstruált és/vagy objektív történeti adat. *Statisztikai Szemle*, 96. (2018), 3. 245–254.
- Gyáni Gábor: *A történeti tudás*. Budapest, Osiris, 2020.
- Gyurgyák János – Kisantal Tamás (szerk.): *Történetelmélet*. I. kötet. Budapest, Osiris, 2006.
- Habermas, Jürgen: Irodalom-e a filozófia és a tudomány? Ford. Király Edit. *Holmi*, 5. (1993), 9. 1259–1270.
- Habermas, Jürgen: *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Ford. Ábrahám Zoltán – Berényi Gábor – Felkai Gábor – Király Edit. Budapest, Gondolat, [1984] 2011.
- Hajnal István: Racionális fejlődés és írásbeliség. In Hajnal István: *Technikai művelődés*. Budapest, História – MTA Történettudományi Intézet, [1932] 1993. 29–36.
- Hall, Stuart: A „kulturális kutatások” kulturális háttéréről. Interjú. Készítette Gergely Attila. *Valóság*, 22. (1979), 10. 38–49.
- Hall, Stuart: A kritikai kultúrakutatás két paradigmája. Ford. Gyuris Norbert. *Helikon Irodalomtudományi Szemle*, 51. (2005), 1–2. (*A kritikai kultúrakutatás*), 26–43.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai, [1821] 1971.
- Hites Sándor: Ki látta jönni? A gazdasági előrejelzés kultúrantropológiájáról válság idején. *Helikon Irodalomtudományi Szemle*, 55. (2009), 4. *A jövőbelátás poétikái*. 501–516.
- Hites Sándor: Gazdaság, pénz, piac, üzlet, irodalom: a New Economic Criticism. *Helikon Irodalomtudományi Szemle*, 57. (2011), 4. *(Új gazdasági kritika)*, 467–498.
- Hites Sándor: A kincstől a tőkéig: kísértettörténet és pénz a korai magyar novellában (Kármán, Fáy, Kölcsey). *Literatura*, 39. (2013a), 2. 115–138.
- Hites Sándor: A vagyon kegyelme: Gazdaság és vallás kapcsolatáról Széchenyinél. In Bengi László – Hoványi Márton – Józán Ildikó (szerk.): *Visszhangot ver az időben. Hetven írás Szegedy-Maszák Mihály születésnapjára*. Pozsony, Kalligram, 2013b. 111–119.
- Hites Sándor: Isteni ökonómiák: a klasszikus brit politikai gazdaságtan és a kereszténység kapcsolatáról. In Fogarasi György (szerk.): *Gazdasági teológia*. Szeged, SZTE BTK Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék, 2013c. Online: <http://etal.hu/wp-content/uploads/downloads/2013/10/hites-isteni-okonomiak.pdf>
- Hites Sándor: Richard Bronk: The Romantic Economist. [Könyvismertetés] *Helikon Irodalomtudományi Szemle*, 59. (2013d), 2. 285–287.
- Hites Sándor: Hypotheka vagy hypothesis: a valóságos és a képzeletbeli a Hitel gazdaságtanában. In Hites Sándor (szerk.): *Jólét és erény. Tanulmányok Széchenyi István Hitel című művéről*. Budapest, Reciti, 2014a. 95–131.
- Hites Sándor (szerk.): *Jólét és erény. Tanulmányok Széchenyi István Hitel című művéről*. Budapest, Reciti, 2014b.
- Hites Sándor: A pénz mint papír és írás: Jókai esete a bankjegyekkel 1848-ban. In Hansági Ágnes – Hermann Zoltán (szerk.): „...író leszek és semmi más...”. *Irodalmi élet, irodalmiság és öntükröző eljárások a Jókai-szövegekben*. Balatonfüred, Balatonfüred Városért Közalapítvány, 2015a. 63–81.
- Hites Sándor: Az irodalom és a gazdaság valóságáról és fiktitivásáról. In Varga Bálint – Lajtai Mátyás (szerk.): *Tény és fikció. Tudomány és művészet a nemzetépítés büvkörében a 19. századi Magyarországon*. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2015b. 131–163.
- Hites Sándor: On Monetary and Literary Fictions. *Neohelicon*, 43. (2016), 2. 427–443.
- Hites Sándor: A pénz fátyla, avagy a monetáris reprezentációról néhány 19. századi regényben. *Alföld*, 68. (2017), 2. 86–94.
- Hirsch, Eric Donald: A jelentés és a jelentőség újraértelmezése. Ford. Novák György. In Fabiny Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete*. Szeged, JATEPress, [1984] 1998a. 319–342.
- Hirsch, Eric Donald: A szerző védelmében. Ford. Kiss Anikó. In Fabiny Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete*. Szeged, JATEPress, [1967] 1998b. 267–283.
- Hoggart, Richard: *Művelődés, gondolkodás, szokások. Az angol munkásosztály – belülről*. Ford. Félix Pál. Budapest, Gondolat, [1957] 1975.
- Horkay Hörcher Ferenc: *A bölcsészettudományok hasznáról. Esszék, tanulmányok*. Budapest, L'Harmattan, 2014.
- Hunter, Ian: Esztétika és kritikai kultúrakutatás. Ford. Pásztor Péter. In Wessely Anna (szerk.): *A kultúra szociológiája*. Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium, 2003. 71–95.
- Iser, Wolfgang: *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*. München, Wilhelm Fink, 1976.

- Iser, Wolfgang: Az irodalom funkciótörténeti szövegmodellje. Ford. Kajtár Mária. *Helikon Világirodalmi Figyelő*, 26. ([1976] 1980a), 1–2. 40–65.
- Iser, Wolfgang: Az olvasó szerepe Fieldig *Joseph Andrews és Tom Jones* című regényében. Ford. Sz. Zehery Éva. *Helikon Világirodalmi Figyelő*, 26. ([1972] 1980b) 1–2. 132–157.
- Iser, Wolfgang: Az olvasás aktusa. Az esztétikai hatás elmélete. Ford. Hárs Endre. In Kiss Attila Atilla – Kovács Sándor s. k. – Odorics Ferenc (szerk.): *Testes könyv I.* Szeged, Ictus – JATE Irodalomelméleti Csoport, [1976] 1996. 241–264.
- Iser, Wolfgang: *A fiktív és az imaginárius. Az irodalmi antropológia ösvényein.* Ford. Molnár Gábor Tamás. Budapest, Osiris, [1991, 1993] 2001.
- Iser, Wolfgang: *Az értelmezés világa.* Ford. Lajosi Krisztina. Budapest, Gondolat – ELTE Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék, [2000] 2004.
- Jakobson, Roman: A grammatika poétikája és a poétika grammatikája. Ford. Barczán Endre et al. In Roman Jakobson: *Hang – Jel – Vers.* Budapest, Gondolat, [1962] 1969a. 258–277.
- Jakobson, Roman: Nyelvészet és poétika. Ford. Barczán Endre et al. In Roman Jakobson: *Hang – jel – vers.* Budapest, Gondolat, [1966] 1969b. 211–257.
- Jakobson, Roman: A domináns elem. Ford. Albert Sándor. In Roman Jakobson: *A költészet grammatikája.* Budapest, Gondolat, [1935] 1982a. 16–25.
- Jakobson, Roman: A költészet tudománya felé. Ford. Albert Sándor. In Roman Jakobson: *A költészet grammatikája.* Budapest, Gondolat, [1965] 1982b. 10–15.
- Jakobson, Roman: Mi a költészet? Ford. Albert Sándor. In Roman Jakobson: *A költészet grammatikája.* Budapest, Gondolat, [1933–34] 1982c. 242–260.
- Jauss, Hans-Robert: A recepció elmélete. Ford. Kulcsár-Szabó Zoltán. In Hans-Robert Jauss: *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika.* Budapest, Osiris, [1987] 1999a. 9–35.
- Jauss, Hans-Robert: Az esztétikai élvezet és a poieszisz, aisztheszisz és katharszisz alaptapasztalata. Ford. Kulcsár-Szabó Zoltán. In Hans-Robert Jauss: *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika.* Budapest, Osiris, [1984] 1999b. 158–177.
- Jauss, Hans-Robert: Irodalomtörténet mint az irodalomtudomány provokációja. Ford. Bernáth Csilla. In Hans-Robert Jauss: *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika.* Budapest, Osiris, [1967] 1999c. 36–85.
- Jefferson, Ann: Az orosz formalizmus története és képviselői. Ford. Babarczy Eszter. In Ann Jefferson – David Robey (szerk.): *Bevezetés a modern irodalomelméletbe. Összehasonlító áttekintés.* Budapest, Osiris, [1987] 1999a. 27–50.
- Jefferson, Ann: Strukturális és posztstrukturális. Ford. Babarczy Eszter. In Ann Jefferson – David Robey (szerk.): *Bevezetés a modern irodalomelméletbe. Összehasonlító áttekintés.* Budapest, Osiris, [1987] 1999b. 105–138.
- Jefferson, Ann – David Robey: Bevezetés. Ford. Babarczy Eszter. In Ann Jefferson – David Robey (szerk.): *Bevezetés a modern irodalomelméletbe. Összehasonlító áttekintés.* Budapest, Osiris, [1987] 1999. 7–26.
- Kant, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája.* Ford. Herman István. Budapest, Akadémiai, [1790] 1966.
- Kálmán C. György: Mi a baj az értelmező közösségekkel? In Kálmán C. György (szerk.): *Az értelmező közösségek elmélete.* Budapest, Balassi, 2001. 36–62.
- Kelemen Pál – L. Varga Péter: Valami van a levegőben. Hans Ulrich Gumbrecht írásai elé. *Prae*, (2013), 2. 2–9.

- Kelemen Pál – Kulcsár Szabó Ernő – Tamás Ábel – Vaderna Gábor (szerk.): *Metafilológia 2. Szerző – könyv – jelenetek*. Budapest, Ráció, 2014.
- Kermode, Frank: A vég. Ford. Novák György. In Fabiny Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete. Tanulmányok*. Szeged, JATEPress, [1967] 1988. 371–388.
- Kiss Attila Atila: Hatalom, szubjektum, genealógia: az irodalom kulturális poétikája az újhistorizmusban. *Helikon Irodalomtudományi Szemle*, 44. (1998), 1–2. (*Az újhistorizmus*), 3–10.
- Kiss Gábor Zoltán – Sári B. László: A kulturális materializmus. Utószó. In Alan Sinfield: *Irodalomkutatás és a kultúra materialitása*. Budapest, Janus–Gondolat, 2004. 271–284.
- Kittler, Friedrich: *Grammophon – Film – Typewriter*. Berlin, Brinkmann & Bose, 1986.
- Kittler, Friedrich: *Aufschreibesysteme 1800/1900*. Teljesen átdolgozott negyedik kiadás. München, Fink, [1995] 2003.
- Kittler, Friedrich: *Optikai médiumok*. Ford. Kelemen Pál. Budapest, Magyar Műhely – Ratio, [2002] 2005.
- Kulcsár-Szabó Zoltán: Az esztétikai tapasztalat apologetája. Hans Robert Jaussról. [Utószó] In Hans Robert Jauss: *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika*. Budapest, Osiris, 1999. 431–451.
- Kulcsár-Szabó Zoltán: A közvetlenség visszatérése? Materialitás és medialitás az irodalmi kommunikációban. In Kulcsár Szabó Ernő – Sziráki Péter (szerk.): *Történelem, kultúra, medialitás*. Budapest, Balassi, 2003. 272–307.
- Kulcsár Szabó Ernő: A hermeneutikai kolosszus és a mediális megkülönböztetés. Avagy szövegtudomány-e (még) a filológia? In Kulcsár Szabó Ernő: *Megkülönböztetések. Médium és jelentés az irodalmi modernségben*. Budapest, Akadémiai, 2010. 40–78.
- Koselleck, Reinhart: Einleitung. In Reinhart Koselleck – Otto Brunner – Werner Conze: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache In Deutschland*. I. kötet. Stuttgart, Klett-Cotta, 1972. xiii – xxvii.
- Koselleck, Reinhart: Historik und Hermeneutik. In *Sitzungsberichte der Heidelberg Akademie der Wissenschaften*. Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1987a. 9–28.
- Koselleck, Reinhart: *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987b.
- Laclau, Ernesto: Deconstruction, pragmatism, hegemony. In Chantal Mouffe (szerk.): *Deconstruction and pragmatism*. London – New York, Routledge, 1996. 47–68.
- Locke, John: *Értekezés az emberi értelemről*. I–II. kötet. Ford. Dienes Valéria. Budapest, Akadémiai, 1979.
- Lőrincz Csongor: Medialitás és diskurzus. Friedrich A. Kittler: *Aufschreibesysteme 1800/1900*. – Az 1900-as „lejegyzőrendszer”. In Lőrincz Csongor: *Az olvasás ismételése. Materialitás és kultúrtechnikák az irodalmi szövegekben*. Budapest, Kijárat, 2003. 427–453.
- Lukács György: Pártköltészet. In Lukács György: *Magyar irodalom – magyar kultúra. Válogatott tanulmányok*. Budapest, Gondolat, [1945] 1970. 287–306.
- Lukács György: *Utam Marxhoz*. I–II. kötet. Budapest, Magvető, 1971.
- Lukács György: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete*. Ford. Tandori Dezső. Budapest, Magvető, 1975a (1962).
- Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*. I–II. kötet. Ford. Eörsi István. Budapest, Akadémiai, [1963] 1975b.
- Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról*. Ford. Eörsi István. I–III. kötet. Budapest, Magvető, 1976.



- Márkus György: *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje*. Ford. Erdélyi Ágnes et al. Budapest, Atlantisz, [2011] 2017.
- Marx, Karl: *A tőke. A politikai gazdaságtan bírálata*. I. kötet. Ford. Rudas László – Nagy Tamás. Budapest, Kossuth, [1867] 1967.
- McGann, Jerome J.: Szövegek és szövegiségek. Ford. Danyi Gábor. In Déri Balázs – Kelemen Pál – Krupp József – Tamás Ábel (szerk.): *Metafilológia 1. Szöveg – variáns – kommentár*. Budapest, Ráció, [1991] 2011a. 47–61.
- McGann, Jerome J.: *The Rationale of Hypertext*. 2011b. Online: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198236634.003.0002>
- Mesterházy Balázs: Irodalom, kultúra, tudomány. Az 1800-as lejegyzőrendszer. Friedrich A. Kittler: Aufschreibesysteme 1800/1900. In Kulcsár Szabó Ernő – Sziráki Péter (szerk.): *Történelem, kultúra, medialitás*. Budapest, Balassi, 2003. 146–155.
- Münkler, Herfried: Háborúban vagyunk? Terroristák, partizánok és a háború új formái. Ford. Szabó Márton. *Politikatudományi Szemle*, 12. ([2001] 2004). 3. 59–69.
- N. Kovács Tímea: Kultúra – szöveg – reprezentáció: kulturális antropológia és irodalomtudomány. *Helikon Irodalomtudományi Szemle*, 45. (1999), 4. (*Kulturális antropológia és irodalomtudomány*), 479–493.
- Odorics Ferenc: Az értelmez(end)ő közösség, avagy a szabadság enyhe mómora. In Kálmán C. György (szerk.): *Az értelmező közösségek elmélete*. Budapest, Balassi, 2001. 63–71.
- Ogdon, Charles Kay: Bentham's Theory of Fiction. In Charles Kay Ogden (szerk.): *Bentham's Theory of Fiction*. [Bevezetés] Abingdon, Routledge, 1932. ix–cvi.
- Orbán Jolán: *Derrida írás-fordulata*. Pécs, Jelenkor, 1994.
- Papp Zsolt: Mire jó a szociológia, avagy az önmagával szembesített tudomány mítoszrombolása a nyugatnémet „pozitivizmus-vitában”. [Előszó] In Papp Zsolt (szerk.): *Tény, érték, ideológia. A pozitivizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. Budapest, Gondolat, 1976. 7–39.
- Pascal, Blaise: *Gondolatok*. Ford. Pödör László. Budapest, Gondolat, [1670] 1978.
- Perjés Géza: *Mohács*. Budapest, Magvető, 1979.
- Redfield, Marc: *A terror retorikája*. Ford. Fogarasi György. Americana, 2018. Online: <http://ebooks.americanaejournal.hu/hu/konyvek/>
- Robey, David: A modern nyelvészet és az irodalom nyelve. Ford. Beck András. In Ann Jefferson – David Robey (szerk.): *Bevezetés a modern irodalomelméletbe. Összehasonlító áttekintés*. Budapest, Osiris, [1987] 1999a. 51–82.
- Robey, David: Angolszász újkritika. Ford. Beck András. In Ann Jefferson – David Robey (szerk.): *Bevezetés a modern irodalomelméletbe. Összehasonlító áttekintés*. Budapest, Osiris, [1987] 1999b. 83–104.
- Ricœur, Paul: A szöveg mint modell: a hermeneutikai megértés. Ford. Szabó Márton. *Szociológiai Figyelő*, II/6. ([1978] 2002), 1–2. 60–76.
- Schleiermacher, Friedrich: A hermeneutika fogalmáról F. A. Wolf fejtegetéseivel és Ast tan-könyvével összefüggésben. Ford. Bacsó Béla – Laki János – Mezei György. In Bacsó Béla (szerk.): *Filozófiai hermeneutika*. Budapest, Filozófiaoktatók Továbbképző és Információs Központja, 1990a. 26–60.
- Schleiermacher, Friedrich: *Hermeneutik und Kritik*. (szerk. Manfred Frank) Frankfurt am Main, Suhrkamp, [1838] 1990b.



- Sári B. László: Lehet-e az olvasásnak etikája? In Bókay Antal – M. Sándorfi Edina (szerk.): *Keresztesz(őd)ések. Dekonstrukció, retorika és megértés a mai irodalomelméletben*. Budapest, Janus–Gondolat, 2003. 205–223.
- Sári B. László: A kultúra demokratizálódása. *Helikon Irodalomtudományi Szemle*, 51. (2005), 1–2. (*A kritikai kultúrakutatás*), 3–25.
- Sári B. László: *A hattyú és a görény. Kritikai vázlatok irodalomra és politikára*. Pozsony, Kalligram, 2008a.
- Sári B. László: A kritikai elköteleződésről. *Kalligram*, 18. (2008b), 3. 62–66.
- Schmitt, Arbogast: Laudáció. Ford. Rapcsák Balázs. *Prae*, ([2008] 2013), 3. 78–89.
- Schmitt, Carl: *Der Nomos der Erde*. Berlin, Duncker & Humblot, 1954.
- Schmitt, Carl: A partizán elmélete. Közbevetett megjegyzés a politikai fogalmához. Ford. Cs. Kiss Lajos. In Carl Schmitt: *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. Budapest, Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, [1963] 2002, 103–173.
- Shannon, Claud Eastwood – Warren Weaver: *A kommunikáció matematikai elmélete*. Ford. Tompa Ferenc. Budapest, Országos Műszaki Információs Központ és Könyvtár, [1948] 1986.
- Sillitoe, Alan: *Szombat este, vasárnap reggel*. Ford. Göncz Árpád. Budapest, Európa, [1958] 1970.
- Sinfield, Alan: *Faultlines. Cultural Materialism and the Politics of Dissident Reading*. Berkeley – Los Angeles – Oxford, University of California Press, 1992.
- Sinfield, Alan: A költészet politikuma: költészet és gépezet. Ford. Sári B. László. In Alan Sinfield: *Irodalomkutatás és a kultúra materialitása*. Budapest, Janus–Gondolat, 2004a. 144–199.
- Sinfield, Alan: A széthúzás politikája és kultúrái. Ford. Sári B. László. In Alan Sinfield: *Irodalomkutatás és a kultúra materialitása*. Budapest, Janus–Gondolat, 2004b. 243–270.
- Sinfield, Alan: Egyszerre beszélni irodalomról és politikáról. Interjú. Készítette Sári B. László. *Élet és Irodalom*, 2004c. július 2. 7.
- Sinfield, Alan: Hadszínterek: Caesar és a vandálok. Ford. Kiss Gábor Zoltán. In Alan Sinfield: *Irodalomkutatás és a kultúra materialitása*. Budapest, Janus–Gondolat, 2004d. 11–46.
- Sinfield, Alan: *Irodalomkutatás és a kultúra materialitása*. Ford. Sári B. László – Kiss Gábor Zoltán. Budapest, Janus–Gondolat, 2004e.
- Alan Sinfield: Kulturális materializmus. Előszó a magyar kiadáshoz. Ford. Sári B. László – Kiss Gábor Zoltán. In Alan Sinfield: *Irodalomkutatás és a kultúra materialitása*. Budapest, Janus–Gondolat, 2004f. 7–10.
- Sinfield, Alan: A kulturális termelés elmélete. Ford. Sári B. László. *Helikon Irodalomtudományi Szemle*, 51. (2005), 1–2. (*A kritikai kultúrakutatás*), 59–72.
- Szabó Márton: Az öntudatos munka lehetősége és valósága. Társadalomkép és munkamorál a Magyar Tanácsköztársaság időszakában. *Magyar Filozófiai Szemle*, 27. (1983), 4. 511–528.
- Szabó Márton (szerk.): *Szövegvalóság. Írások a szimbolikus és diszkurzív politikáról*. Budapest, Scientia Humana, 1997.
- Szabó Márton: Mitologika. In Szabó Márton: *Diszkurzív térben*. Budapest Scientia Humana, 1998. 223–279.
- Szabó Márton: Politika versus politikai. Carl Schmitt „das Politische” fogalma. In Szabó Márton (szerk.): *Beszélő politika. A diszkurzív politikatudomány teoretikus környezete*. Budapest, József Műhely, 2000. 24–50. Angolul: Politics versus the Political. Interpreting „das Politische” In Carl Schmitt. *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, (2006), 12. Special Issue on Conceptions of Politics. 27–42.
- Szabó Márton: *A diszkurzív politikatudomány alapjai*. Budapest, L’Harmattan, 2003.

- Szabó Márton: A társadalom mint beszélgetés. Hans-Georg Gadamer hermeneutikája. *Holmi*, 15. (2003b), 5. 652–665. Újraközölve: Szabó Márton: *A diszkurzív politikatudomány alapjai*. Budapest, L'Harmattan, 2003. 15–29.
- Szabó Márton: A politikai fogalmának elmélyítése: Carl Schmitt partizánelméletéről. In Cs. Kiss Lajos (szerk.): *Carl Schmitt jogtudománya. Tanulmányok Carl Schmitt-ről*. Budapest, Gondolat, 2004. 181–196.
- Szabó Márton: A kommunikatív megértés feltétele. In Szabó Márton: *Kötőjelek*. Budapest, L'Harmattan, 2014a. 69–75.
- Szabó Márton: A társadalomtudományok középiskolai oktatása. In Szabó Márton: *Kötőjelek*. Budapest, L'Harmattan, 2014b. 305–318.
- Szakály Ferenc: *A mohácsi csata*. Budapest, Akadémiai, 1975.
- Széchenyi István: *Hitel*. Pest, Trattner és Károlyi, 1830.
- Takáts József: Nyolc érv az elsődleges kontextus mellett. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 105. (2001), 3–4. 316–324.
- Takáts József: Metaforák, elbeszéléssémák és politikai nyelvek a hitelben. In Hites Sándor (szerk.): *Jólét és erény. Tanulmányok Széchenyi István Hitel című művéről*. Budapest, Reciti, 2014. 39–59.
- Thompson, E. P.: *A angol munkásosztály születése*. Ford. Andor Mihály. Budapest, Osiris, [1963] 2000.
- Tordai Zádor: Gondolatolvasás. Az értelmek lehetőségei. [Utószó] In Blaise Pascal: *Gondolatok*. Budapest, Gondolat, 1978. 389–444.
- Tóth-Czifra Júlia: Paradise Regain'd? *Prae*, (2013), 2. 78–87.
- Vaihinger, Hans: *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*. Leipzig, [1911] 1922.
- Vajda György Mihály: Szempontok a recepcióesztétikához. *Helikon Világirodalmi Figyelő*, 26. (1980), 1–2. 4–7.
- Veres András: Az értelmező közösség: fikció vagy realitás. In Kálmán C. György (szerk.): *Az értelmező közösségek elmélete*. Budapest, Balassi, 2001. 72–86.
- Virilio, Paul: *Háború és televízió*. Ford. Ádám Anikó. Budapest, Magnus Design Stúdió, [1991] 2003.
- Vörös Miklós – Nagy Zsolt: Kultúra és politika a mindennapi életben. *Replika*, 6. (1995), 17–18. 153–156.
- Weber, Max: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai 1. Szociológiai kategóriáiban*. Ford. Erdélyi Ágnes. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, [1917] 1987.
- Weber, Samuel: Felhők: a terror és a terrorizmus egy lehetséges viszonya az esztétikához. Ford. Fogarasi György. *Különbség*, 17. (2017), 1. Online: <https://doi.org/10.14232/kulonbseg.2017.17.1.231>
- Weiss János: A „megértés” általános elmélete Adornónál. In Weiss János: *Metafizika és esztétika. Tanulmányok Adorno hagyatékáról*. Budapest, Áron, 2002. 123–144.
- Wellek, René – AustIn Warren: *Az irodalom elmélete*. Ford. Szili József. Budapest, Osiris, [1949] 2002.
- Welsh, Irvine: *Trainspotting*. Ford. Dragomán György – Polyák Béla. Budapest, Trivium, [1993] 1998.

- Wessely Anna: Előszó: A kultúra szociológiai tanulmányozása. In Wessely Anna (szerk.): *A kultúra szociológiája*. Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium, 2003. 7–27.
- White, Hayden: A narrativitás értéke a valóság megjelenítésében. Ford. Braun Róbert. In Hayden White: *A történelem terhe*. Budapest, Osiris, [1987] 1997a. 103–142.
- White, Hayden: *A történelem terhe*. Ford. Berényi Gábor et al. Budapest, Osiris, 1997b.
- White, Hayden: A történelmi szöveg mint irodalomalkotási modell. Ford. Heil Tamás. In Hayden White: *A történelem terhe*. Budapest, Osiris, [1978] 1997c. 68–102.
- Williams, Raymond: *Culture and Society 1780–1950*. London, Chatto & Windus, 1958.
- Williams, Raymond: *A televízió – technika és kulturális forma*. Ford. Veres Júlia. Budapest, Tömegkommunikációs Kutatóközpont, [1974] 1976.
- Williams, Raymond: A kultúra elemzése. Ford. Pásztor Péter. In Wessely Anna (szerk.): *A kultúra szociológiája*. Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium, [1965] 2003a. 33–40.
- Williams, Raymond: Kultúra. Ford. Pásztor Péter. In Wessely Anna (szerk.): *A kultúra szociológiája*. Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium, [1983] 2003b. 28–32.
- Zsilka János: *Szemantika*. Budapest, Tankönyvkiadó, 1990.

## A szerzőről

*Szabó Márton* (Novaj, 1942) filozófus, politológus, társadalomtudós. A filozófiai tudományok kandidátusa, a politikatudomány akadémiai doktora, a Miskolci Egyetem és az ELKH Társadalomtudományi Kutatóközpont professzor emeritusza. Tanított a Nyíregyházi Főiskolán, a Miskolci Egyetemen, a Budapesti Corvinus Egyetemen, a Nemzeti Közszolgálati Egyetemen, a Kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetemen, és tanít az Eötvös Loránd Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi, valamint Társadalomtudományi Karán. Több tudományos testület és bizottság, hazai és nemzetközi tudományos folyóirat szerkesztőségének tagja. Iskolateremtő tudós egyéniség: őt tekintik a diszkurzív szemléletű politikatudomány megteremtőjének. Publikált másfél száz tanulmányt és tizenegy könyvet. Munkásságáról – a bő félezer hivatkozáson túl – közel negyven önálló írás, egy monográfia és egy tanulmánykötet jelent meg. Tudományos és tudományszervező tevékenységét a szakma Bibó István-díjjal és Kolnai Aurél-díjjal ismerte el. Bővebben: [www.szabomarton.e3.hu](http://www.szabomarton.e3.hu), [https://hu.wikipedia.org/wiki/Szabó Márton](https://hu.wikipedia.org/wiki/Szabó_Márton) (egyetemi tanár)

Vákát

Az európai tudományosságban a 19. század végétől kibontakozott egy mértékadó irányzat, amely a történelmi és a társadalomtudományi megismerés specifikumát a természet-tudományi szemlélettől elválasztva határozta meg. Egyetlen területen nem történt áttörés: a humaniorák diszciplínáit még ma is pusztán szövegtudománynak tekintjük, amelyet mély szakadék választ el a társadalomtudományoktól.

A *Társadalompoétika* megkísérli ezt a szakadékot áthidalni. A könyv azt demonstrálja, hogy a klasszikus humaniorák meghatározó módon képesek hozzájárulni a társadalom adekvát megismeréséhez.

A könyv három kötete bemutatja a retorika, a nyelvészet és az irodalomtudomány legfontosabb alkotóinak teóriáit saját specifikus tárgyukról, s azt, hogy ezzel együtt milyen gondolatokat fogalmaztak meg a társadalom értelmezéstől áthatott reális valóságáról. A *Társadalompoétika* új társadalomelmélet lehetőségét körvonalazza.



9 789635 316670