

Bednatics Gábor

A KÉTSÉGES FAGGATÁSA

Kulturális párbeszédkiérletek

Pandora Könyvek

29. kötet

Bednatics Gábor

A KÉTSÉGES FAGGATÁSA

Kulturális párbeszédkísérletek

Sorozatszerkesztő:

Prof. Dr. Mózes Mihály

A 2012-ben megjelent kötetek:

Balásné Szalai Edit: A tárgyas szó szerkezetek a magyar és a mordvin nyelvben
(25. kötet)

Németh István: Az osztrák út. Ausztria a 20. században
(26. kötet)

Ian Roberts: Összehasonlító mondattan. Fordította: Dalmi Gréte, Szalontai Ádám
(27. kötet)

Angelika Reichmann: Desire – Narrative – Identity
(28. kötet)

Bednatics Gábor

A KÉTSÉGES FAGGATÁSA

Kulturális párbeszédkísérletek



Líceum Kiadó
Eger, 2012

Lektorálta:

Szentesi Zsolt
főiskolai tanár

A szerzőt a kötet összeállításában a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj segítette.

A borítón
John William Waterhouse: *Pandora* (1896)
című festményének részlete látható

ISSN: 1787-9671

ISBN 978-615-5250-14-9

A kiadásért felelős
az Eszterházy Károly Főiskola rektora
Megjelent az EKF Líceum Kiadó gondozásában
Igazgató: Kis-Tóth Lajos
Felelős szerkesztő: Zimányi Árpád
Műszaki szerkesztő: Nagy Sándorné
Borítóterv: Kormos Ágnes

Megjelent: 2012-ben

Készítette: az Eszterházy Károly Főiskola nyomdája
Felelős vezető: Kérészy László

Tartalom

Nietzsche korai nyelvszemlélete	7
Filológia és filozófia között.....	41
Az alap helye. Vázlat a filozófia, irodalom és retorika kapcsolatáról Paul de Man kapcsán.....	49
Századvégi kultúraolvasatok	65
1. Esztézimus és nyilvánosság	65
2. A kultúra fiziológiája és evolúciója Czóbel István „korszerűtlen” kultúrtörténete	71
3. Az érzéki tapasztalás esztétikája	77
Gondolat, líra, modernség	89
Névmutató	102

NIETZSCHE KORAI NYELVSZEMLÉLETE

Minden értelmezés megtermeli a maga Nietzschejét, és minden Nietzsche-értelmezés önnönmagát tekinti egyedül legitimnek. Ebben a sommás kijelentésben rejlik annak a változatos interpretációrengetegnek a lehetősége (és vaksága), amellyel a szakirodalom áttekintésekor szembesülünk. Az értelmezési kísérletek sokasága – melyek a két véglet, a Nietzsche-től a filozófiát teljességgel elvitató és a Nietzsche korának és a későbbi koroknak legnagyobb gondolkodójaként aposztrofáló szemlélet között helyezkednek el – nemcsak azt eredményezi, hogy sokféle, változatos magyarázatot olvashatunk, hanem hogy az egymástól néha igencsak eltérő, egymással esetenként harcban álló (konkurens)¹ megközelítések nem képesek egyértelműen rögzíteni, miben is áll a nietzschei bölcsélet jelentősége, tematikája, problematikája. Van, aki derűsen veszi tudomásul e jelenséget, és egyetlen szálát követ nyomon a szövegek szövedékében, tobzódva az ellentétek felkínálta instabilitásban,² van, aki minden nehézség ellenére igyekszik kijelölni a nietzschei filozófia általa legfontosabbnak, központinak tartott irányát.³ Talán célszerű, ha ezek figyelembevételével olyan értelmezői attitűdöt alakítunk ki, amely amellett hogy tudatában van a nietzschei életmű szövevényes voltának, minden interpretációs mozzanattal azonosul, mely ennek az életműnek *filozófiai* aspektusait kívánja vizsgálni. Emellett azonban tudatosítja, hogy önnön megkö-

¹ Lásd ennek a versengésnek korai nietzschei horizontját: Friedrich NIETZSCHE, *Homer's Wettkampf* = Uő., *Kritische Studienausgabe* I., szerk. Giorgio COLLI – Mazzino MONTINARI, DTV – Walter de Gruyter, München – Berlin – New York, 1999, 783–792. (A Nietzsche-kiadásra a továbbiakban a szakirodalomban szokásos jelölésmóddal hivatkozom: KSA, kötet, oldalszám.) (Magyarul: Friedrich NIETZSCHE, *Ifjúkori görög tárgyú irások*, ford. MOLNÁR Anna, Európa, Budapest, 1988, 37–49.)

² Például a strukturalista-dekonstrukciós indíttatású értelmezések szignifikánsan ilyenek. Lásd többek között: Gilles DELEUZE, *Nietzsche és a filozófia*, ford. MOLDVAY Tamás, Gond-Holnap, h. n., 1999.; Jacques DERRIDA, *Éperons. Nietzsche stílusa*, ford. SAJÓ Sándor, Athenaeum 1992/3., 172–213.; Sarah KOFMAN, *Bevezető az Ecce homo olvasásához*, ford. SOMLYÓ Bálint, Uo., 214–241. Kifejezetten pedig: „Egy önmagába burkolózó, önmagába fonódó hermeneutika [...] belép a szüntelenül önmagukat implikáló nyelvek birodalmába, ebbe a téboly és a tiszta nyelvet közötti átmeneti régióba. Ez Nietzsche ismertetőjele.” Michel FOUCAULT, *Nietzsche, Freud, Marx*, ford. ANGYALOSI Gergely, Uo. 165 (vö. még az előadást követő vitával: Uo., 165–171).

³ Ilyen többek között Karl Löwith (*Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*) és Heidegger Nietzsche-monográfiája egyfelől, Wolfgang Müller-Lauternek az ellentétek filozófiáját tárgyaló *Nietzscheje* (Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1971) és (magyar vonatkozásban egyedülálló témafelvetéssel és hangvétellel) Kiss Endrének a nietzschei tudományközpontú gondolkodást kutató könyve (*Friedrich Nietzsche filozófiája*, Gondolat, Budapest, 1993.)

zelítése nem kizárólagos, nem végleges, hanem alapvetően problematikus. Volker Gerhardt – Giorgio Colli nyomán – azt tanácsolja az ilyen indíttatású megközelítések művelőinek, ne csak idézgessek Nietzschét (bármily csábító legyen is ez alkalomadtán), hiszen ekkor kiteszik magukat annak a veszélynek, hogy mások ezekkel ellentétes Nietzsche-citátumokat olvasnak a fejükre. Ugyanakkor – szól az intés másik része – ne ringassák magukat abban az illúzióban, hogy a gondolatok közötti választás és egyes problémák hangsúlyozása megkezdhető lenne: „A filozófiai megértés tehát nem érheti be a *Nietzschét olvasni* maximával; sokkal inkább arról van szó, hogy Nietzschét *interpretálni* kell. Annál is inkább, mert minden olvasó nagy hangsúlyt fektet saját belátásaira. Filozófiai tudás csak a jól átgondolt elsajátítással érvényesülhet. Ezért minden olvasó *maga* van, amikor Nietzschénél és Nietzschével szeretne valamit megismerni; tehát mindenkinek muszáj és akarnia kell értelmezni, persze amennyire ért hozzá. Az pedig magától értődik, hogy lehetőleg törekedni kell a pontos szövegismeretre, és ez nyilvánvalóan igényli az ismételt megerősítéseket és a kölcsönös kontrollt.”⁴

Mivel magam sem látok ebből a hermeneutikai csapdából kiutat, a továbbiakban megmaradok azon keretek között, amelyeket a tematikai és időrendi vizsgálódás megközelítésmódjai jelölnek ki. A nietzschei nyelvszemlélet interpretációja olyan téma, amely egyrészt konszenzuálisan központi kérdés a – főleg a korai évekkel foglalkozó – Nietzsche-szakirodalom számára, másrészt mégsem olyan egyedülálló jelenség, amely egyértelműen, más felmerülő témáktól függetlenül bukkanna föl a gondolkodó írásaiban. Nincs arról tehát szó, hogy Nietzsche önálló nyelvfilozófiával rendelkezett volna (ezt tanúsítja a források és átvételek sora a téma kapcsán legfőbb hivatkozási pontnak számító írásokban), de arról sem, hogy a nyelvkritikai attitűd mellékes probléma lenne (korai) bölcselétében. Hermeneutikai ihletésű elemzésem emiatt a hagyománytörténet jelentéskonstituáló mozzanatára támaszkodva először bemutatni igyekszik azokat a főbb korszakokat, ahol a nietzschei nyelvkritika horizontját egyáltalán felmutatták és filozófiailag releváns kérdéssé tették. (Hiszen azt, hogy mi a nietzschei nyelvkritika vagy -filozófia jórészt ezek az értelmezések mutatták meg.) Másodszor – és nagyobb terjedelemben – főképp a korai (bázeli) korszaknak a nyelviséget firtató töredékeire, előadásvázlataira, a megjelent írások részleteire, illetve meg nem jelent írásokra helyezem a hangsúlyt, ezek értelmezését végzem el. Ennek a tematikus vizsgálódásnak a kritikai kiadás meghatározta időrend az alapja, amely

⁴ Volker GERHARDT, *Friedrich Nietzsche*, ford. CSATÁR Péter, Latin Betűk, Debrecen, 1998, 48. Az idézetes veszélyeire – paradox módon – álljon itt egy Nietzsche-idézet: „Die schlechtesten Leser sind die, welche die plündernde Soldaten verfahren: sie nehmen sich Einiges, was sie brauchen können, heraus, beschmutzen das Uebrige und lästern auf das Ganze.” *Menschliches, Allzumenschliches II.*, KSA 2, 436. (Magyarul: Friedrich NIETZSCHE, *A vándor és árnyéka*, ford. TÖRÖK Gábor, Göncöl, h. é. n., 269.) A problémához lásd még: Rudolf FIETZ, *Medienphilosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1992, 4–15.

egy alakulástörténeti vázlatot hoz létre. Harmadik lépésként remélhetőleg ennek a vázlatnak a segítségével – még ha csak utalás formájában is – adhatok választ azokra a kérdésekre, amelyek Nietzsche nyelv iránti korai érdeklődésének megszűnését firtatják, s jobbára valamiféle átmenetként és megújulásként,⁵ erőteljes törésként,⁶ illetve a középső korszak érett filozófiájának perspektívájából szemlélve kezdetlegesként⁷ jellemzik az *Emberi, túlságosan is emberi* megjelenésével háttérbe szoruló, eladdig nagyon is élénk orientációt. Az alakulástörténeti út nem pusztán a törésekre épít, hanem mivel érzékelhetőnek véli a nietzschei gondolkodás folyamatának valóban sokszínű formálódását, nyomon követi bizonyos szálak eltűnését, viszont más szálak továbbfonását a szövetben, mely mindegyre újabb és újabb mintázatokat eredményez. Segítségemre ebben az lesz, hogy erőteljesen támaszkodom a filológiai ihletésű megközelítésekre, vitákra, azokat alaposan tárgyalva, ami nemcsak a pontosság és a korrektség végett szükséges, hanem amiatt is, mert idehaza meglehetősen kevésbé ismertek akár a különböző Nietzsche-szövegek keletkezésének, datálásának, forrásainak körülményei, s ez – mint bemutatni igyekszem – kardinális fontosságú lehet az értelmezések szempontjából.

A hagyománytörténet több hullámban érzékelt a nyelvről való reflexió fontosságát a Nietzsche-életműben. Fritz Mauthner kell rögtön megemlíteni, aki elsőként számolt Nietzschével mint nyelvkritikussal már a 19. század végén.⁸ Mauthner Nietzschénél – magához hasonlóan – a nyelvkritika és a megismerés kritikája közötti közvetlen kapcsolatot emelte ki, melynek egyik fő eleme a nietzschei morálkritika, ahol is az értékek átértékelésének programjában a morállal kapcsolatos fogalmak jelentésüket veszítették. A morál, ismeretelmélet és nyelvkritika triádjában a nyelvbe vetett bizalom hiánya, egyfajta nyelvi szkepszis uralkodik el, ahol is Nietzsche a nyelvi kijelentések és a világ realitásai közötti kapcsolat mibenlétére rákérdezve a két terület közötti ekvivalencia tagadásáig jut el.⁹ A kritikai attitűd, mely a természettudományok áthagyományozott módszereit és azok eseteleges átvételét a szellemtudományok egyes területeire (például a nyelvtudományra vagy a történettudományra) veszi szemügyre, nietzschei

⁵ Ernst BEHLER, *Friedrich Nietzsche = Klassiker der Sprachphilosophie*, szerk. Tilman BORSCHÉ, Beck, München, 1996, 301.

⁶ A diszkurzív töréseket a perspektivizmus kapcsán vö.: BICZÓ Gábor, *A tragédia délelőttije. Az ifjú Nietzsche filozófiai perspektivizmusa*, Osiris, Budapest, 2000, 107–110. A törés hangsúlyozását „a nyelviségre vonatkozó kérdések korai radikalizmusának felszíni megszakadása” esetében lásd: KULCSÁR SZABÓ Ernő, *Nietzsche – 2000*, Alföld 2001/10., 48.

⁷ KISS, I. m., 264.

⁸ BEHLER, *Friedrich Nietzsche*, 304. Behler utal egy 1890-es – tehát Georg Brandes előadásai után nem sokkal és Brandes első írásaival egy időben megjelent! – Mauthner-cikkre, ahol ez a vonatkozás már előtérbe kerül.

⁹ Vö. Uwe SPÖRL, *Friedrich Nietzsche als Sprachskeptiker = Uő., Gottlose Mystik in der deutschen Literatur der Jahrhundertwende*, Schöningh, Paderborn–München–Wien–Zürich, 1997. Kivonat: www.mauthner-gesellschaft.de/mauthner/fm/niet4.html.

örökségnek tekinthető Mauthner művében.¹⁰ Mauthner a megismerés eszköze-
nek tekinti a nyelvet, s szerinte a morál és a művészet terén Nietzsche például
szolgálhat a nyelvkritika számára. Mint filozófus azonban kudarcot vall, mert
vagy a művészi nyelv közegében kíván érvelni, vagy olyan fogalmak kritikájára
szorítkozik, amelyek a morál tárgyában érvényesek, de nem az általános ismer-
tetelmélet körében.¹¹

A második, jelen szempontunkból lényegesebb hullám a múlt század hatva-
nas-hetvenes éveiben indult és – többszörös kritikai szűrőn, látványos transz-
formációkon keresztül – ma is érezteti a hatását. Sajátos „kerülőút” volt ez, mely
nem a német filozófiai berkekből, hanem a francia (poszt)strukturalizmus műhe-
lyéből eredt, majd meghódította a német Nietzsche-szakirodalmat is. Gilles
Deleuze 1962-es Nietzsche-könyvével kezdődött el a francia recepció folyama-
ta,¹² de ténylegesen Nietzsche nyelviséget problematizáló írásainak fordításai-
val lett fajsúlyossá. 1969-ben jelentette meg Angèle Kremer-Marietti a Kröner- vagy
Musarion-kiadás nyomán egyberendezett *Philosophenbuch* című elegyes kong-
lomerátum francia nyelvre való átültetését,¹³ melyben *A nem-morálisan fölfogott*

¹⁰ Elizabeth BREDECK, *Fritz Mauthners Nachlese zu Nietzsches Sprachkritik*, Nietzsche-Studien 13 (1984), 587–599. Bredeck az önéletrajz és a levelezés tanúságai alapján a *Tragédia születésére* és a második korszerűtlen elmélkedésre szorítkozik, pedig Mauthner sok aforizmára, sőt az örök visszatérés gondolatára (és ezzel a késői írásokra) is utal. A. Berlage – Felix Hausdorff matematikus 1903-as írására támaszkodva – ezen felül feltételezi *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* című hátrahagyott írás ismeretét is, mely az 1896-ban megjelent Nietzsche-összkiadásban jelent meg: Andreas BERLAGE, *Empfindung, Ich und Sprache um 1900*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1994, 200–201.

¹¹ „Anstatt die Begriffe überhaupt zu prüfen, hielt er [Nietzsche – B. G.] sich zunächst an die Wertbegriffe. Und anstatt an den Werten nur zu zweifeln, sann er über eine Umwertung der, also über neue Tafeln, also über einen neuen gottlosen Worterglauben. [...] Nietzsche war zu eitel, um in seinen Aphorismen auf die dichterischen Darstellungsmittel zu verzichten; darum wurde er in der Philosophie kein Sprachkritiker. [...] Nietzsche flüchtet wie immer in die Moral, wo Wahrheit einen ganz anderen Sinn hat, und er hat unrecht.” Fritz MAUTHNER, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, I., Cotta, Stuttgart, 1901.

Kivonat: www.mauthner-gesellschaft.de/mauthner/fm/niet6.html.

¹² Az igazsághoz hozzátartozik, hogy a francia fogadtatás nem teljesen volt érintetlen bizonyos német értelmezésektől, hiszen Heidegger 1961-es Nietzsche-könyve nagy befolyást gyakorolt az itt tárgyalt csoportra. A tágabb kontextushoz lásd: Duncan LARGE, *Translator's Introduction* = Sarah KOFMAN, *Nietzsche and Metaphor*, ford. Duncan LARGE, Athlone, London, 1193, x–xv.

¹³ Vigyáznunk kell e „tervezett kötet” használatával, mert tudjuk, Nietzsche előszeretettel jegyzett föl címtervezeteket megírandó írásokhoz, melyek papírra vetéséről azután lemondott: „Doch läßt es sich kaum rechtfertigen, diesen Komplex sprachkritischer und metaphysikkritischer Fragmente und Schriften aus den früheren Texten Nietzsches als ein Konglomerat mit dem Titel *Das Philosophenbuch* herauszulösen und als kritisches, skeptisches Werk den metaphysikgläubigen Aufzeichnungen über die »Artistenmetaphysik« und die »Geburt der Tragödie« gegenüberstellen. Damit würde, allein mit umgekehrter Tendenz, die Fabrikation, ja die Falsifikation wiederholt, aus welcher der *Wille zur Macht* hervorgegangen ist.” Ernst BEHLER, *Derrida – Nietzsche, Nietzsche – Derrida*, Schöningh, Paderborn–München–Wien–Zürich, 1988, 96. Eltagadhatatlan ugyanakkor egy olyan egységes tematika jelenléte a P I 20

igazságról és hazugságról is helyet kapott. Ezt követte a Poétique 1971-es Nietzschevel és a retorikával foglalkozó száma, melyben Philippe Lacoue-Labarthe és Jean-Luc Nancy *Rhétorique et langage* címmel lefordította a bázeli retorika-előadások akkor elérhető (nem teljes) szövegét, valamint Lacoue-Labarthe *A kerülőút* címmel közzétette az erre irányuló értelmezését. Ez az írás szolgált alapul minden további jelentősebb olvasat számára, mely a nietzschei „nyelvfilozófia” retorikai aspektusait taglalta. Itt hangzott el először, hogy Nietzschenek eme korszakából származó, nyelvi orientáltságú szövegei zömében kivonatok, szó szerinti átvételek.¹⁴ Ennek a ténynek a felemlítése után sem landadt azonban az érdeklődés a két kitüntetett szöveg, *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* és a retorika-előadás vázlatára. A Poétique azonos számában jelent meg például Derrida *A fehér mitológia* című szövege, Sarah Kofman első, rövidített írása Nietzsche-ről és a metaforáról, ugyanebben az évben adta ki Bernard Pautrat a *Version du soleil*, Jean-Michel Rey a *L'enjeu des signes* című Nietzsche-könyvét. Más nyelvterületeken is kezdett élénkülni a recepció: a franciáktól inspiráltan ír 1974-ben az Amerikában tevékenykedő Paul de Man Nietzsche retorikaelméletéről, mely tanulmány (feltehetőleg az angol nyelv szélesebb ismerete miatt) nagy karriert futott be. Az angolszász konjunktúra csak a nyolcvanas években kezd tapasztalhatóvá válni; a retorika-előadások (problémás) angol változata 1983-ban jelent meg Carole Blair fordításban és szerkesztésében, illetve Alan D. Schrift 1985-ben tette közzé *Language, Metaphor, Rhetoric. Nietzsche's Deconstruction of Epistemology* című cikkét a *Journal of The History of Philosophy*-ban.¹⁵ Az angolszász analitikus filozófia és a nietzschei nyelvkritika közötti összefüggések feltérképezésére először – elég korán – Arthur C. Danto tett kísérletet, mivel kapcsolatot látott Wittgenstein *Tarctatusa*, Strawson nyelvfilozófiai megközelítései és német gondolkodó nyelvviségre vonatkozó reflexiói között.¹⁶ Ezt követően is folyamatosan jelentek meg olyan írások, amelyek ennek a filozófiai irányznak a kérdéseit intézték Nietzsche írásaihoz.¹⁷ Jelentős mértékben azonban a dekonstruktív indíttatású írások

jelzetű füzetben, amely teret enged a könyvgeneráló feltevéseknek: vö. Colli és Montinari kommentárjával: KSA 13, 544.

¹⁴ Vö. pl. Luz ELLRICH, *Der Ernst des Spiels = Nietzsche oder „Die Sprache ist Rhetorik”*, szerk. Josef KOPPERSCHMIDT – Helmut SCHANZE, Fink, München, 1994, 197 sk.

¹⁵ Vö. Josef KOPPERSCHMIDT, *Wirkung ohne Werk? = Nietzsche oder „Die Sprache ist Rhetorik”*, 7–16.; valamint Uő., *Nietzsches Entdeckung der Rhetorik = Uo.*, 39 skk.

¹⁶ Arthur C. DANTO, *Nietzsche as Philosopher*, New York, 1965, 114 skk. Hivatkozva: Gisela LÜCK, *Nietzsches Kritik der Erkenntnis als Verfestigung*, Köln, 1985 (doktori disszertáció). Ezzel a szemlélettel nincs egyedül, kivált a privátnyelv-argumentum közös pontjai kapcsán ejtnek erről említést: Manfred FRANK, *Was ist Neostukturalismus?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983, 274 skk; FIETZ, *I. m.*, 160.

¹⁷ Pl. Maudemarie CLARK, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge UP, Cambridge, 1990.; ennek erőteljes kritikája: R. Lanier ANDERSON, *Overcomig Charity*, Nietzsche-Studien 25

Nietzschében – korai írásain keresztül – olyan társra lelnek, aki a nyelvet nem tekinti másodlagosnak a világ dolgaihoz képest, hanem aki a dolgokról mint a nyelv korrelátumairól, konstitutívumairól beszél. A nyelv retorikus természete, mely a szavak tulajdonképpeni és átvitt értelmű használata között nem tételez fel különbséget, alapja lehet a nyelv önreferencialitását hirdető elgondolásoknak. A nyelv nem egy szilárd grammatikai struktúra *segítségével* képezi le a világ szerkezetét, hanem ez a struktúra szabja meg annak kereteit.¹⁸ Az ellenkező oldal ugyanakkor a mimetikus mozzanatot hangsúlyozza ezen írások kapcsán, s a minden értékek átértékelésének értékelésében a mauthneri utat látszik követni, mikor is Nietzsche vehemens kritikai hozzáállását csupán a morál, a vallás, a társadalmi mintázatok ellentmondásosságának körére, vagy az ezeket leíró koncepciók bírálatára vonatkoztatva tartja kivitelezhetőnek. Hogy mennyiben érvényesek ezek az értelmezések, mi formálja kérdésirányait, mennyi haszonnal járnak a Nietzschei filozófia megértésekor, s mennyiben konzisztensek, illetve adekvátak az életmű tágabb összefüggés-rendszerén belül, ennek igyekszik nyomába eredni ez a dolgozat a már említett metodika követésével.

1. A nietzschei nyelvkritika kezdetei

a) A nyelv eredetéről

Josef Simon Nietzschének a nyelviséghez való viszonyát egy általánosabb nyelvfilozófia keretein belül tartja megközelíthetőnek. Szerinte az a hagyomány, amelyhez Nietzsche is csatlakozik, a transzcendentális észgrammatika által létrehozott „univerzális nyelvi struktúra” elgondolását követi.¹⁹ Ez a koncepció az igazságot a filozófiai nyelvhasználatában helyezi el, mely szigorú, de korántsem megrendíthetetlen alapokon nyugszik. A transzcendentális kérdésfeltevések minduntalan valamiféle „külső” pozíciót vindikálnak maguknak, még akkor is, ha elismerik, azok az eszközök, amelyek rendelkezésükre állnak a megismerési folyamatban, eleve benne foglaltnak a vizsgált anyagban, mintegy abból erednek. A transzcendentális észgrammatika azonban nem ismeri fel ennek módszertani jelentőségét. Ha ugyanis a vizsgált és vizsgálandó közege megegyezik, még transzcendentális pozícióban sem nyerhetünk adekvát szemléletet a dolgokról, hanem csak valamiféle önszabályozó, prestabilizált rendszer elemi szabályait recitáljuk: „Egy mondatnak ahhoz, hogy *igaz* legyen [...], először egy nyelv törvényei által meghatározott módon kell *értelmesnek* lennie. Mégpedig úgy,

(1996), 307–341.; Richard SCHACHT, *Nietzsche*, Routledge, London – New York, 1992; Babette E. BABICH, *Nietzsche's Philosophy of Science*, New York State UP, Albany, 1994.

¹⁸ Eric BLONDEL, *Vom Nutzen und Nachteil der Sprache für das Verständnis Nietzsches. Nietzsche und die französische Strukturalismus*, Nietzsche-Studien 10/11 (1981–82), 518–537. III. lásd az ezt követő diszkussziót: *Uo.*, 538–564.

¹⁹ Josef SIMON, *Grammatik und Wahrheit*, Nietzsche-Studien 1 (1972), 2 skk.

hogy – e nyelvfelfogás következtében – az »egyszerű« kijelentések előre adott értelemdimenzióján elvileg még a reflexió se emelkedhessen felül.²⁰ Az univerzális grammatikai struktúra immanencia és transzcendencia egymásrautaltsága mellett foglal állást, mikor is ezt a reflexív felülemelkedést teljességgel kivitelezhetetlennek tartja. A kijelentések, filozófiai tételek megfellebbezhetetlen igazsága olyan tévedésen alapul, mely szem elől téveszti a grammatika mindent átható jelenlétét. Az *igaz* melléknév értelmét (a szemantikai elem hangsúlyozása) egy adott kontextusból kiemelve az igazság egyetemes fogalomára hozzuk (a szemantikai elem általánosítása). Ám éppen ezáltal nem nyerhetnek legitimitást a nyelvi-grammatikai struktúrák az igazság horizontjából, hiszen mikor az igazság szemszögéből ítélünk, olyan közös nevezőre támaszkodunk, amely származtatott, s nem pedig abszolút helyzetű és érvényű vonatkoztatási pont. Ez persze a már ismert kérdéssel (a nyelvfilozófia egyik fő kérdésével), a szavak és a dolgok közötti kapcsolat mibenlétével és a referencia lehetőségeivel is összefügg. Simon az önreferencialitás mellett állapodik meg, a transzcendentális valóság és a realitás között ellentmondást feltételez. Hiszen a „grammatikába vetett hit” elgondolása alapján csak nyelven belüli, grammatikailag kifejezett jelösszefüggések vannak.²¹ Ebben a keretben viszont Nietzsche számára olyan lehetőség adódik, amely nem a kartézianus módszertan előfeltevéseire támaszkodik, hanem abból építi fel filozófiai-tudományos-kritikai rendszerét, hogy a fogalmak pontosítása és a valóságra való vonatkozásuk között nem tételez feltétlen azonosságot.²² Ennek a viszonynak a tisztázása, illetve az, hogy egyáltalán tisztázni lehet-e ezt a viszonyt, lényegi dilemma a fiatal Nietzsche számára.²³

Ehhez a kérdésirányhoz alapvetően felvilágosodás kori tematika útján²⁴ kapcsolódik Nietzsche első nyilvános szembesülése a nyelviség problémáival az 1969–70-es téli szemeszterben. A latin grammatikáról tartott előadása (mely Nietzsche első tanári tevékenysége Bázisban – három hallgató előtt)²⁵ bevezetőjében szerepel a nyelv eredetéről szóló rövid eszmefuttatás, mely igazat ad Simonnak azzal, hogy leszögezi: „[a] legmélyebb filozófiai ismeretek már elő vannak készítve a nyelvben.”²⁶ A gondolkodás mint tudatos folyamat Nietzsche

²⁰ *Uo.*, 3.

²¹ *Uo.*, 4–5.

²² Vö. BICZÓ, *I. m.*, 55.

²³ Vö. még Karl SCHLECHTA, *Nietzsche über den Glauben der Grammatik*, Nietzsche-Studien 1 (1972), 353.

²⁴ Simon a továbbiakban a német nyelvfilozófia genezisének bemutatásával igyekszik szélesebb kontextusba helyezve megszólaltatni Nietzsche „nyelvfilozófiáját”: SIMON, *I. m.*, 8–26.

²⁵ Vö. *Chronik zu Nietzsches Leben*, KSA 15, 17–18.

²⁶ Az előadásvázlatok szövegét itt és a továbbiakban a kritikai összkiadás második részlegének kötetéből idézem: *Kritische Gesammelte Werke*, II/2., szerk. Fritz BORNEMANN – Mario CARPITELLA, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1993, 185. (A kiadásra a következőkben a KGW II, kötet, oldalszám formában hivatkozom.)

szerint kizárólag a nyelv segítségével valósulhat meg, az ezzel járó jelenségek, a fogalmak rögzítése és a filozófiai tudás csak a grammatika tökéletesítésén át alakulhatott ki. Rousseau – akire hivatkozik is Nietzsche, igaz, nem ebben a viszonylatban – ugyanezt a folyamatot hanyatlásként írja le, mikor az ész fejlődéséről és a filozófia tanulmányozásáról állítja, hogy – a grammatika tökéletesítésével – elszegényítik a nyelvet, megfosztják eredeti vitalitásától.²⁷ A „tudatos gondolkodás fejlődése” Nietzschénél ugyancsak „káros a nyelvre nézvést”, melyből a kultúra hanyatlása is következik (KGW II/2, 186). Ám nála a másik oldal is hangot kap: pusztán állati hangok segítségével nem lehet éles eszűen gondolkodni, csak – a főként grammatika által – tagolt nyelven. A rousseau-i elgondoláshoz képest Nietzschénél új- és programszerűvé válik, hogy a nyelv-genezis okozatait figyelembe véve ne egy eredeti állapot visszavételéről álmodják, hanem tudatosítsa a filozófia nyelvi határait. A filozófiai megközelítésre csak mint olyanra szavaz, amelyik nem tetszeleg abban a hitben, hogy fogalmival bármit véglegesen megoldhat, hiszen azok voltaképpen a primitív grammatika leszármazottai.²⁸ Mivel világossá lesz számára, hogy tudat, gondolkodás és nyelv koegzisztens egymással, nem feltételez külső, nyelvmentes, reflexív zónát, ahonnan a tiszta bölcsélet kérdéseket intézhetne a nyelv felé. A nyelv eredetére irányuló kutatást ezzel együtt voltaképpen értelmetlennek minősíti, mivel olyan eszközökkel, amelyek maguk is (transzformált) következményei és függvényei a vizsgált dolognak, nem lehetséges az eredeti állapotokat felkutatni, csupán feltételezni – mely megközelítés (fikció lévén) közelebb áll a költészethez, mint a tudományhoz. Ezért folyamodik negatív meghatározásokhoz, amikor leszögezi: „határozottan megmondani, hogyan *ne* gondoljuk el a nyelv eredetét” (KGW II/2, 185). A „nyelv nem egyes ember, nem is egy többség tudatos műve” (Uo.), hiszen „ahhoz, hogy egyedi ember munkája legyen, túl komplikált; ahhoz, hogy egy tömegé, túl egységes, egy egész organizmus” (KGW II/2, 186). Ennélfogva csupán egyetlen járható út marad e téma feltérképezésére: ha a nyelvet ösztönből származtatjuk.

Ez az álláspont radikális elmozdulás a szöveg elején idézett kanti felfogástól. Kant ugyanis az emberben feltalálható fogalmak analízisében látja az ész feladatát. Nietzsche ellenben nem a tárgyakról alkotott fogalmakra támaszkodik analízisében, hanem olyan nyelvfelfogásra, amely az emberi tudattalanból fakad. Ez a tudattalan nem koncipiálható, a nyelv eredetét illetően nem ad konkrét eligazítást: olyan ösztönre épül, mint amelyet a méheknél vagy a hangyaboly esetében találunk (Uo.). Ez az „öszton *nem* tudatos megfontolás eredménye, nem csupán a testi szervezet következménye, nem egy, az agyban székelő mechanizmus ered-

²⁷ Rousseau gondolatát idézi: Claudia CRAWFORD, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1988, 41.

²⁸ Nietzsche példája schopenhaueri gyökerű: az ítéletet az egyszerű kijelentő mondatból, a szubsztancia és az járulék kategóriáit az alany és állítmány nyelvtani alakjából vezették le. Vö. KGW II/2., 186.

ménye, nem egy olyan kívülről jövő mechanizmusnak a szellemre gyakorolt hatása, mely ennek lényegétől idegen, hanem az individuum vagy egy tömeg legsajátabb teljesítménye, mely a jellemből ered. Az ösztön egy az élőlény legbelsőbb magjával.” (Uo.) Nietzsche számára a nyelviségnek ez a rejtélyes volta a nyelvelmélet történetén keresztül sem látszik csökkenni. Már itt is szerepel az *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról*ban is előkerülő érv, hogy a nyelvek – és a megnevezések, a dolgok jeleinek – sokfélesége, melyre az összehasonlító nyelvtudomány²⁹ hívta fel a figyelmet, éppenséggel azt bizonyítja, hogy a nyelv nem eredhet a dolgok természetéből (KGW II/2, 187). Mert ha így állna a helyzet, minden dolognak szükségképpen egy neve lenne.³⁰ A nyelviség tekintetében már a görögöknél sem eldöntött, hogy a nyelv thészei vagy phüszei volna-e, azaz szerződésen és megegyezésen alapul-e, vagy a hangtest fogalmi tartalma miatt válik kommunikatív egésszé (KGW II/2, 186).³¹ Annak kérdése, hogy emberi vagy isteni eredetű-e a nyelv, az Ószövetség ajánl ugyan egy példát, de abból is – miként a platóni *Kratülosz*ból – kiderül, hogy egy nyelvet mindig feltételezünk a nyelv előtt (KGW II/2, 187). Rousseau-nak lehetetlennek tűnt, De Bosses-nak viszont kizárólagosnak, hogy a nyelv emberi teremtmény legyen. Herder munkája a nyelv eredetéről azt állítja, „az ember a nyelvre született” (KGW II/2, 188), de csak Kant ismerte fel az ösztön igazi lényegét. A nyelvelméletek felsorolása itt a kezdeti kérdésfeltevésbe torkollik, amikor is Kantot vonja újra a tárgyalás homlokterébe. *Az ítélőerő kritikájának teleológiáról* szóló része³² adja meg az „öztön lényegét”, ti. „hogy valami tudat nélkül legyen célszerű” (Uo.). A nyelv eredeti állapota sohasem lehet tökéletes és viszszanyomozható. Az egykorvolt tökéletes nyelv hipotézisével szembehelyezett tudattalan, ösztönösen munkálkodó nyelv képzete „nem csupán [újabb és má-

²⁹ A nyelvtudományt pozitív természettudományként aposztrofálta Nietzsche a híres *Homérosz és a klasszika filológia* c. székfoglaló előadásában: „[die Philologie] Naturwissenschaft [ist] so weit sie den tiefsten Instinkt des Menschen, den Sprachinstinkt zu ergründen trachtet.” KGW II/1., 249. (Magyarul: NIETZSCHE, *Ifjúkori görög tárgyú...*, 9–10.)

³⁰ Nietzsche azzal, hogy a grammatikai *struktúrára* kérdez rá, elmozdul arról a nominális állásponttól, mely kizárólag a főnevekre mint voltaképpeni tulajdonnevekre (kis részben az igékre mint predikátumokra, és a melléknevekre mint a dolgok milyenségét kifejező nyelvtani markerra) támaszkodott a nyelv eredetét illetően. Ennek a szemléletmódnak a legnevesebb bírálátát lásd: Ludwig WITTGENSTEIN, *Filozófiai vizsgálódások*, ford. NEUMER Katalin, Atlantisz, Budapest, 1998, 1§§. Egyéb modalitásokat azonban Nietzsche sem vizsgál: megmarad a kijelentő mód logikai-grammatikai alapjainál. Vö. a francia nyelv nyelvtanának degenerációjával: KGW II/2., 186.

³¹ E történeti áttekintéshez lásd Ernst BEHLER, *Die Sprachtheorie des frühen Nietzsche = „Centauren-Geburten”. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, szerk. Tilman BORSCHÉ – Federico GERRATANA – Aldo VENTURELLI, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1994, 104–105.

³² Nietzsche 1867–68-ban filozófiai disszertációt tervezett *Az organikus fogalma Kant óta* címmel, melyben a teleológiának külön figyelmet szentelt. Vö. ezen jegyzetek részletes elemzésével CRAWFORD, *I. m.*, 105–127.

sabb – B. G.] eredetet nyújt, hanem minden időben paradigmája is a nyelv működésének.”³³ Az ösztön olyan, minden egyénben lezajló tudattalan, célirányos folyamat, amely tudatos akarás segítségével éri el célját. A nyelv ebből a szituációból „ugrik elő”, eleve és antropológiailag meghatározva adott. A célszerűtlen célszerűség itt bevezetett formája az akarat és az értelem (tudatosság), valamint az érzéki észlelés és az elvont gondolkodás közötti ellentét összebékítésén fáradozik. Ez lesz – a szavak és a dolgok kapcsolatának dilemmáján túl – Nietzsche későbbi nyelvkritikai szövegeinek a problémája: ennyiben mozog ismeretelméleti horizontban a nyelvviségre irányuló kérdés. Ám a válaszban rejlő módszerek és eszközök már nem az episztemológiai körébe tartoznak, hanem a (természet)tudományos elképzelésektől messze eső diszciplínák, a művészet, a retorika „kerülőútján” jutnak el egy újabb tudományos koncepcióig, majd a késői korszak feljegyzéseiben mindig egy meghatározott problémaegyüttes „kísérőjelenségeként” lépnek elélnk.

Érdemes szem előtt tartanunk, hogy ez a szöveg előadássorozat része, mely a grammatikáról szól ugyan, és itt csak a bevezetést olvashatjuk. Nem olyasféle publicitásra tartott tehát számot ez a dolgozat, hogy minden tekintetben eredeti és áttörő Nietzsche-textusként idézzük. Nem önálló munkáról van szó ugyanis. C. Crawford alapos forráselemzése kimutatták, hogy az ifjú bázeli professzor intenzíven tanulmányozta Eudard von Hartmann munkáit a tudattalan filozófiájáról, s lényeges részeket tőle vett át.³⁴ Ez a jelenség nem ismeretlen a nietzschei gondolkodást ismerők között. *A nyelv eredetéről* érzékelhető Lange-hatást és Schopenhauer-idézeteket is magában foglal, a részt záró Schelling-idézetet az ifjú professzor feltehetőleg csak Hartmann könyvéből emelte át. Kérdés, mihez kezdünk a források ismeretében a Nietzsche-szöveggel? Tekintsük az ilyet mint önállóan művet egyfajta feltételezett originalitás szemszögéből mellékesnek? Vagy csak azokra a gondolatesírakra figyeljünk belőlük, amelyek a „valódi” Nietzsche-művek formálódásának nyomon követését segíthetik? Netán az átdolgozás, elsajátítás, új kontextusba helyezés mellett érvelve kardoskodjunk e művek fontossága mellett? Ha úgy döntünk, hogy elvetjük eme szövegeket, az ún. nietzschei nyelvkritikából szinte semmi sem marad. *A tragédia születésének* néhány – alább megtárgyalandó – passzusán, és a későbbi művekben elő-előforduló megjegyzéseken kívül egyszerűen értelmezendő anyag híján értelmetlenné válik minden ilyen irányú puhatolózás. De minthogy egy fenomenális tünetből, jelesül a szekundér irodalomnak erre a témára nagyon is figyelmes voltából indultam ki, most is csak erre tudok hivatkozni, s azt ott felsorakoztatott érvekre, melyek a nietzschei nyelvviségre tett reflexiókat alapvetőnek tartják a korai korszak szempontjából. S habár a forráskritika rendkívül fontos, nem kívánok az átvételek árjába fulladni, s a számomra szükségesnek ítélt mértékben, ám

³³ *Uo.*, 44.

³⁴ CRAWFORD, *I. m.*, 17–21., 128–138.

csak azon írások kapcsán foglalkozom velük, amelyeknél az idegen behatások hermeneutikai következményekkel is járnak, vagyis amelyekben az eddigi értelmezések úgy végezték feladatukat, hogy nem vették észre/figyelembe, magyarázandó textusuk voltaképpen nem Nietzsche-szöveg. Ilyen esetekben válnak ugyanis relevánssá a fenti kérdések, nem pedig a grammatikáról szóló előadás bevezető fejtegetéseiben, ahol a szinte úttörő interpretáció maga ered nyomába a forrásoknak (nincs tehát szó ilyen szempontból téves megközelítésről), Másfelől egyáltalán nem közlésre szánt, önálló gondolatok füzéréként fellépni nem kívánó munkajegyzet ez, nem alkalmazhatunk vele szemben szigorú mércét – még ha az átvételeket, jelöletlen idézetek miatt, valamiféle eredetiségideál fényében az adott művet értelmezésre méltatlannak ítélnénk is.

b) A dionüszoszi világszemlélet

Amint a nyelv tudattalan ösztön volta tovább él a metaforaképzés ösztönének feltevésében *A nem-morálisán fölfogott igazságról és hazugságról* című szöveg lapjain,³⁵ úgy a tudatlanság fogalma Nietzschének azon írásaira is rányomja bélyegét, amelyek alapvetően a zene felől kívánnak a nyelvhez érkezni.³⁶ A zeneiség problémája egyik letagadhatatlanul fontos eleme a nietzschei gondolkodásnak – legalábbis ami *A tragédia születéséig* terjedő szakaszt illeti. Ebben a korszakban kerül Nietzsche Wagner hatása alá, s a – késői, schopenhaueri alapokon nyugvó – wagneri zeneesztétika számára olyan *ismeretelméleti* megalapozással szolgál, mely a zenének minden médiumhoz képest elsőbbséget tulajdonít abból a szempontból, hogy 1) a zene általános, vagyis mindenki számára könnyen hozzáférhető, 2) közvetlenül (intuíció, nem pedig fogalmak absztrakciója és idegen közege útján) érthető meg, mivel az érzelmekre hat, s 3) nem adható vissza teljes egészében szavakkal.³⁷ A nyelv és a zene ugyan rokon médiumok, ám a fokozati különbségeik miatt a tagolt, kommunikatív nyelv valószínűleg degenerált változata a zene nyelvének. Ennek a kérdéskörnek eltérő aspektusát képviseli Eduard Hanslick, aki 1854-ben megjelent, *A zenei-szépről: adalék a hangművészet esztétikájának revíziójához* című művében az „elavult érzületesztétika” helyébe a „tisztá, abszolút hangművészet autonóm esztétikáját” helye-

³⁵ LÜCK, *I. m.*, 133–134.

³⁶ Roger Hollingrake mutatja be ennek a folyamatnak egyik lehetséges hátterét: Cosima Wagner naplófeljegyzései szerint Nietzsche és Wagner 1969. november 14-én a nyelv első fogalmáról tárgyaltak. Wagnerre nagy hatást tett Herdernek a nyelv eredetére vonatkozó koncepciója, mert benne saját művészetének igazolását látta, amennyiben ez olyan nyelvallapot jelöl, ahol a nyelv még költészet, képzelet és tiszta érzelem volt. *Nietzsche, Wagner, and the Philosophy of Pessimism*, George Allen – Unwin, London, 1982, 16., 211., 270. Idézi: CRAWFORD, *I. m.*, 134.

³⁷ Nietzschének a zenéhez való viszonyát és a schopenhaueri-wagneri hatásokat Rudolf Fietz nyomán haladva ismertetem: FIETZ, *I. m.*, 19–58. Fietz Wagnertől az *Oper und Drama*, valamint a Beethoven-írássra hivatkozik, melyek közül az utóbbi szöveg áll már Schopenhauer hatása alatt.

zi. Nem beszél zenei nyelvről, sőt a zenei (érzelem)kifejezést is elveti. Számára e két médium teljességgel különböző, mivel „a nyelvben a *hang* csak *eszköz* ahhoz, hogy valami tőle teljességgel idegent fejezzünk ki, míg a *zenében* a *hang mint öncél* lép fel.”³⁸ Nietzsche behatóan ismerte Hanslick munkáját, sőt kései korszakában éppen Wagner elleni érveket vesz át innen, de a zenei jel totális önreferenciájának feltételezését nem tudta magáévá tenni. Abban ugyan egyetértett Hanslickkal, hogy „a zene teljességgel ellenáll annak, hogy érzeteket jelenítsen meg, hogy az érzetekhez tárgyakat kapcsoljon” (KSA 7, 365), ám megmarad azon schopenhaueri előfeltevés mellett, hogy a zene sajátos nyelv. Ennek mentén a valóság igazi arcának megismerésére szólít fel, mely egyben elfordulás is a schopenhaueri metafizika menekülés-igényétől.³⁹ Jóllehet azonban a zene és nyelv kapcsolata schopenhaueri gyökerű, a nietzschei feldolgozás nem a Schopenhauernél felbukkanó problematika szerint halad, mivel (például) a világ genuin megismerésének és kifejezésének feladatát alapvetően (sajátos) klasszika-filológiai kérdéshorizontok szervezik. Így nyer teret egy méltán önállóan nevezhető nyelvszemlélet, melynek első ragyogó példáját az 1870 nyarán megírt *A dionüszoszi világszemlélet* negyedik része adja.

Nietzsche meggondolásai az apollóni és a dionüszoszi kettősség mentén bontakoznak ki. A létezés gyönyörérzetének [Wonnegefühl des Daseins] elérése az ember számára a híres opposzió előbbi tagja szerint az álom, utóbbi alapján pedig a mámor állapotában lehetséges (KSA 1, 553.) A negyedik fejezet a (schopenhaueri eredetű) tudattalan képzetek és akarati állapotok komplexumának megragadását célzó kísérletekre utal (KSA 1, 572), melyek egy része gondolatok formájában, azaz mint tudatos, fogalmilag rögzült jelentésidentitás lép elénk. Az érzések azonban sosem racionalizálhatók teljesen, nem választhatók le a testről, és nem emelhetők egy fogalom mentális egységének és érthetőségének a szintjére: mindig hátramarad „egy megfejthetetlen maradék” (Uo.). Ha a tudatosság és a fogalmi nyelv így együvé tartozik – s mint már az előbbieken láttuk, Nietzsche számára a nyelv alapvetően tudattalan produktum – joggal számíthatunk arra, hogy a fogalmi nyelv csak származtatott formája lesz valamely valódi nyelvi fenoménnek. Az az ontológiai és episztemológiai szembenállás tehát továbbra is fennáll, mely szerint az eredendő, a feltételezett originalitáshoz közelebb lévő (emiatt arról talán többet elmondó) kifejezési formát vagy a rendelkezésünkre álló, a célzott valóságról a lehető legtöbbet eláruló jelek rendszerét vegyük figyelembe filozófiai értelmezésünk sikere érdekében. Ebben az előfeltevés-rendszerben a tudattalan előtérbe helyezésével nem egy irracionális érzületmetafizika alapjai bontakoznak ki, hanem olyan egyszerre lét- és ismeretelméleti megközelítésmód, amely éppen a nyelv többféle perspektívából való analízisének (nem exkluzív limitációra törekvő *kritikájának*) segítségével alakítja ki

³⁸ Idézve: *Uo.*, 30.

³⁹ Kiss, *I. m.*, 145 skk.

álláspontját. S noha ez a perspektíva sosem válik a nietzschei filozófia „fősodrává”, mindvégig jelen van műveiben egy olyan irányvonal, amely mentén eme perspektíva multifokalizációja megy végbe. Sosem arról van tehát szó, hogy Nietzsche minden esetben perspektivikus nyelvet vagy nyelvkritikát⁴⁰ prezentálna, inkább arról, hogy a gondolatkísérletek alakulása, a nyelviségre vonatkozó vélekedések elmozdulása megképzí az azt a többsikú és -irányú látószöveget, amely immár ténylegesen teret enged a nietzschei perspektivizmus nyelvkritikai oldalának hangsúlyozása számára.

A fogalmi nyelv tudattalan alapja Nietzsche szerint kettős: az érzetet két testi-ösztönös kifejezésforma közvetíti, melyek – már a nyelv eredetéről szóló bevezetőben ismert módon – célszerűen tevékenykednek, a „gesztus- [Geberde] és a hangzó nyelv” (Uo.). A gesztusnyelv voltaképpen mozdulatokra épülő, fizikai „reflexmozgásokból eredő” képi nyelv, mely vizuálisan észlelhető és „általánosan megérthető szimbólumok” segítségével az érzelmkifejezést „kísérő képzeteket” jelöli, az érzetek azon részét tehát, mely tudatos képzetekké fordítható át (Uo.). A képtől egyenes út vezet a gondolatig, ahol a változatos sokféleségben felbukkanó vizuális érzéki benyomások több, tudatos absztrakciós folyamaton keresztülmenvén rögzülnek fogalmi jelentésidentitássá. Minden, ami felemelhető erre a fogalmi szintre az „érzetek kettős természetéből” (Uo.), gesztus, azaz mozgási természetű, mely már csak közvetett (emiatt a „kísérő képzet” elnevezés) módon lép elénk: „képet csak kép szimbolizálhat” (KSA 1, 573). Az arc mimikájával vagy a végtagok mozdulataival közvetlen fizikai megjelenítéseket generálunk és észlelünk. Ez a megjelenítés ugyanakkor sohasem teljes, mert a „szimbólum itt olyan teljességgel hiányos, részleges képmás, utaló jel, amelynek megértésében meg kell állapodni: csakhogy ez esetben az általános megértés *ösztönös*, vagyis nem a világos tudaton haladt keresztül”. (KSA 1, 572.) A konvencionalista nyelvszemlélet eredendő, hallgatólagos vonásokkal egészül ki, s nem a jelölés mikéntjében való megegyezés válik fontossá, hanem a mozdulatok primer kifejező szerepének antropológiai-ösztönös általánossága. A szimbolizációs folyamat áthelyezés eredménye, de arra a kérdésre, miként zajlik le ez az áthelyezés, a hasonlóságra építő leképezési ösztön működésén kívül Nietzsche nem ad választ.

Az „érzetek megfejthetetlen maradéka” olyan formában lép elénk, mely elemibb a mozgás közvetítette jelek beszédénél. A pusztá hang jellemzői, az akaratmegnyilvánítás öröm és örömtelenség [Lust, Unlust] kísérő képzetek nélküli mozzanatai természetüknél fogva nem ragadhatók és nem is jeleníthetők meg. Ezzel ugyanis a gesztusnyelv szimbolizációs tevékenységét mozgósítanak. A ritmika és a dinamika már olyan jegyei a hangzásnak, melyek a látványvilág fizikai jelölőivel kifejezett nyelvtől idegenek, bizonyos mértékben mégis külsőd-

⁴⁰ Még a nyelvhasználat és a nyelvre vonatkozó reflexió kettőségéből származó különbségek egyidejűsítése révén sem. Ez ellentétben áll Biczó véleményével: BICZÓ, *I. m.*, 55–63.

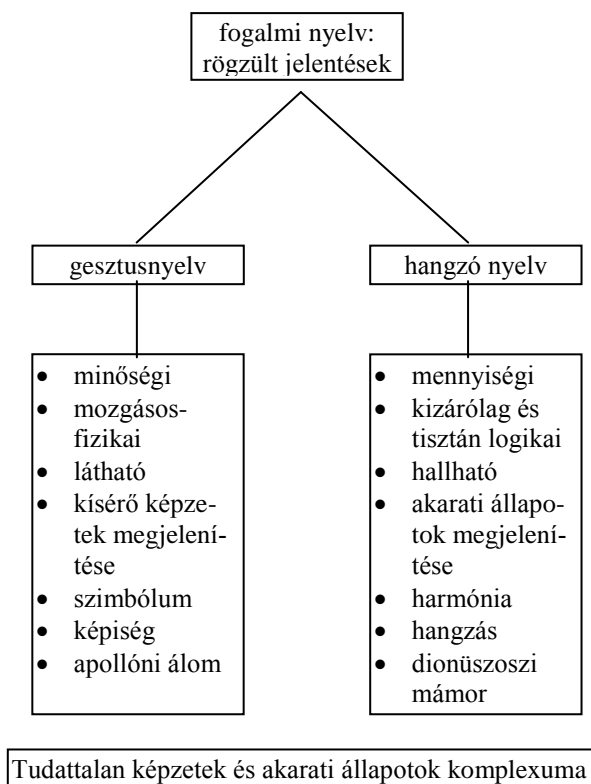
legesek az akarathoz képest, s mivel jelenséggé továbbra is leírhatók, emiatt a „zene mint a látszat művészete kialakulhat.” (KSA 1, 574–575.) A művészetként formát nyert hangzás „alatt” azonban még húzódik egy réteg, mely az akaratot annak tiszta lényegében szimbolizálja, mégpedig a harmónia. Ez a legvégső, leginkább megfejthetetlen maradék már nem „érzelem-, hanem világszimbolika.” (Uo.) Az ősi (főként a dionüszoszi) rítusokat elemezvén Nietzsche arra jut, hogy a hangzó nyelv „a létezésnek magának [Dasein an sich] a génuszát mondja ki”, azaz „az akarat önmagát közvetlenül érteti meg.” (Uo.) Eme misztikus világhétköznapi megtapasztalása is lehetséges. Mihelyt ugyanis a gesztusnyelv (mely a rítusban a táncban ölt testet) elérkezik határaihoz, az „érzelmek mámorában: a kiáltásban” (Uo.) fejezi ki a hangzó nyelv „tartalmát”.⁴¹ Ugyan a nyelv eredetéről szóló rövid szövegben már láttuk, hogy Nietzsche vallja, állati hangok segítségével nem lehet ésszerűen gondolkodni, most nem a tudományos megközelítés hagyományos formáival próbál meg érvelni, hanem olyan alapokra helyezi vizsgálódásait, melyek egyszerre őrzik metafizikus vonásaikat (a schopenhaueri akarat a fő példája ennek), de – haloványan bár – felmutatják egy nyelvkritikára épülő új ismeretelmélet alapjait. Az 1. számú ábra foglalja szemléletesen össze *A dionüszoszi világhétkép* nyelvalkotóinak jellemzőit.

⁴¹ Vö. Hans Gerald HÖDL, *Nietzsches frühe Sprachkritik*, WUV, Wien, 1997, 30.

2. Kifejezés: Tudatos szint

1. Kifejezés: Tudattalan szint

0. Érzet/érzelem



1. számú ábra

A nyelv maga nem más, mint a gesztusban rejlő kinetikus szimbolikának és a hangnak egyfajta összeolvadása:

A szóban a hang – esése, erőssége és felcsendülésének ritmusa – a dolog lényegét szimbolizálja, a szájmozgás pedig a kísérő képzeteket, a képet, a lényeg jelenségét. [...] A megjelölt szimbólum *fogalom*: a hang az emlékezetben rögzítve teljesen elhal, csak a kísérő képzetek őrződnek meg a fogalomban. Amit megjelölhetünk és megkülönböztethetünk, azt »felfog(almasít)juk« [begreift]. (KSA 1, 575–576.)

Mikor a dionüszoszi létesülés változékonyságának a jelenségvilág alatt hömpölygő folyama a mozgás félkész jeleivel kerül szembe, óhatatlanul rögzült jelenségek, s még inkább: fixált értelemegységek jönnek létre. Az elmében („emlékezetben”) leborgonyzott fogalmak ugyanakkor hangjukat veszítvén nagyon is messze távolodnak attól a közvetlenségtől, amelyet a hangzás vagy a gesztus

testi kötődése magában foglal.⁴² A bensővé válás, az absztrakció egyszersmind elidegenítő effektus is: a kommunikációra, a jelentések azonosságára szűkült kifejezésszerkezet, vagyis a fogalmi nyelv (és minden erre épülő megközelítés, még maga a nyelv megértése is: vö. KSA 7, 47.) ugyan rendkívül gazdag és jól működő világszemléletet közvetít számunkra, többszörös áttétele miatt azonban csak az igaz valóságtól való távolságot láthatjuk be. Több, ebből a korból származó töredékében is megfogalmazza Nietzsche, hogy a minden nyelvben közös hangzásalap a gesztusnyelv szabályozó, s ezáltal *de-finitív* tulajdonság már egy lépés a fogalmi nyelv kialakulása (további behatároltsága) felé. (Pl. KSA 7, 361.) A zene megragadhatatlansága és jó értelemben vett primitivitása az érzetek/érzelmek sokaságát implikálja, amihez képest a fogalmi nyelv rögzült jelentettei (mely a metafizika individuális azonosságra törekvő jellegének felel meg) az igazi illúziók. Az értelemben konstituálódott jelentés voltaképpen ámitás: nemhogy a valóságról nem árul el semmit, de a legvalódibb és legbiztosabb ismeretet biztosító eszköz szerepében is tetszeleg. A (poszt)modern nyelvelmélettel való kapcsolódási pontok számomra is fontosak, ugyanakkor Fietz további „fordítása”, hogy ti. az *akarát* áramló sokértelműsége a *jelentőnek*, a *képzet* identikus, vonatkoztatási szabályok által kicövekelt homogenitása a *jelentettnek* felelne meg, számomra fölöttébb problémásnak látszik.⁴³ A *dionüszoszi világgép* sorain ugyan megjelenik a szó és szósorok, illetve a szimbólumlánc (vö. KSA 1, 576.) képe, mely esetleg a jelentőlánc (poszt)strukturalista kategóriáját is előhívhatja, a mámor folytonosan létesülő és változó közege vagy a zene sűrű hangzást-folyama azonban nem hozható egy nevezőre a derridai kategóriákkal, sőt még a – Fietz által szintén hivatkozott – jakobsoni szintagmatikus–paradigmatikus tengely egymásra vetülésével sem, mivel Nietzsche nem azt fejt ki, hogy az akarát öröm- és örömtelenségérzésen distanciálódó primer kifejezésén keresztül milyen jelrészek jutnak érvényre. Valószínűleg ezt a fajta szemléletet az alakosság kinetikus ábrázoló mechanizmusának rendelte volna alá. S jóllehet a költészetnek ténylegesen van olyan sajátossága, hogy az értelmezőt ne feltétlenül csak jelentésrögzítésre készítse, hanem kimozdítsa a konvencionális összefüggésekből, s a költemény elsődleges anyagának, a pőre nyelvi jeleknek a bonyolult egymásrautaltságára hívja fel a figyelmet, a nietzschei nyelvkritika *nem* erre, hanem talán az érzelmkifejezés elemi formáinak visszanyerésére, az akarát ösztöni megtapasztalására irányul.

c) A tragédia születése

A Nietzsche első – híres-hírhedt – filozófiai művéhez készült munkajegyzetek között több fontos töredék akad, mely a korábbi művek nyelvkritikai attitűd-

⁴² A probléma egészének felvetéséhez lásd: FIETZ, *I. m.*, 115 skk.

⁴³ Vö. *Uo.*, 124–129.

jétől a zeneiség episztemológiájához való átmenetet jelzi. Az egyik legjelentősebb az 1871 tavaszán keletkezett 12 [1] számú töredék, amely előtanulmány *A tragédia születésének szempontunkból igencsak lényeges részéhez*, az első hét fejezethez, jelesül a líra dionüszoszi–apollóni kettős természetéhez, a nyelv és a zene viszonyához. Ez a töredék Detlef Otto szerint kulcsszöveg, „mivel itt a zene újravalorizációja egy kiformált nyelvelmélet vezérfonala mentén megy végbe.”⁴⁴ Nietzsche abból a már tárgyalt, szkeptikus attitűdöt maga után vonó felismerésből indul ki, hogy a szó nem feleltethető meg a jelölt dologgal (KSA 7, 360.), de *A dionüszoszi világgéppel* ellentétben már nemcsak a képzetek szimbóluma nem vezet el a valóság magjához, hanem az akarat schopenhaueri felfogása maga is inkább valami számunkra teljességgel kislabilizálhatatlan legáltalánosabb megjelenési formájaként [„die allgemeinste Erscheinungsform eines uns übrigens gänzlich Unentzifferbaren”] (KSA 7, 361.) írható le, mely ugyan a zene tárgya [Gegenstand] (KSA 7, 364 sk.), de másfajta nyelven szól, mint amelyet tulajdonítunk neki. Ha ugyanis a nyelvi-fogalmi megközelítéssel közeledünk ehhez a kislabilizálhatatlanhoz, eleve elvétjük, a képi-térbeli tagolás formakényszerének vetjük alá a képlékeny változásban létező alapot – hasonlóképpen a zene *magyarázatához*, ahol visszafelé fordítjuk a genetikus folyamatokat. Hiszen szóbeli magyarázat esetén az alapvetőbbet, a zenét próbáljuk meg levezetni a képekből és képzetekből, melyek éppen a zenéből származnak. (KSA, 362–363.) A zene fölértékelése a nyelvhez képest persze nem újdonság, de a kettősség figyelemre méltó, melynek értelmében a hangzás tisztasága, érintetlensége mint a létezés eredeti magja felé vezető egyedüli út mutatkozik meg, s melyhez (a másik oldalról) a képek, vizuálisan és térbelien megmunkált fogalmi egységek nem közelíthetnek.⁴⁵ A kettősség az apollóni és dionüszoszi szembenállásban csúcsosodik ki, melyből az utóbbi, a zenei rész képes az ős-egy közelébe jutni, de sosem individuálisan és tudatosan.⁴⁶ Ez a hierarchikus, célirányos strukturálás a

⁴⁴ Detlef OTTO, *Die Version der Metapher zwischen Musik und Begriff* = „Centauren-Geburten”, 177.

⁴⁵ Vö. pl.: „die Sprache nur dort wesensgemäß spricht, wo [die] Streit [zwischen dem Bild und dem bedeutungsvollen Sprachlaut – B. G.] aufrechterhalten wird; was besagt, daß sich der sprechende Mensch um bildliche, die Erscheinungen der Welt vorstellende Sprachdarstellungen bemühen soll, im Bewußtsein indes, daß sie Erscheinungen, vergängliche Gleichnisse, Metaphern des im Lautkontinuum symbolisierten Willens sind, der als Grund der Welt sich für uns nur in solchen Erscheinungen fortzeugt. Und nur wenn der Mensch ind dieser Weise, dem Wesen der Sprache entsprechend, spricht, entspricht er das sprechende Wesen, dem Wesen der Welt, das für uns als Wiederstreit von Dionysos und Apoll west, nur dann zeugt er aber auch sprechend den Weltstreit fort, als welcher sich das Leben vollzieht.” Thomas BÖNING, *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1988, 236.

⁴⁶ Vö. HÖDL, *I. m.*, 33. Hödlnek azon nézetével, mely szerint míg a dionüszoszi az ösztönös-tudattalan részt képviselné, addig az apollóni a tudatosat (*Uo.*, 33.), sem *A dionüszoszi világnézet*, sem pedig *A tragédia születése* fényében nem értek egyet. A tudattalan éppúgy része az apollóni álomnak is, csak kifejezőeszközei és érvényességi köre kapcsán különbözik jelentősen párjától.

felelős azért, hogy minden látszat ellenére, e két médium összjátékát, egymásra hatását *ne* szemiológiaként fogjuk föl.⁴⁷

A tragédia születése 6. fejezetében Nietzsche a népdalköltészetet jellemezvén fejti ki, hogy itt „a nyelv roppant erőfeszítést tesz, hogy *utánozza a zenét*.” (KSA 1, 49; TSZ 79.)⁴⁸ A líra, amely egy korai töredék szerint „gyakran a zene felé vezető úton” halad (KSA 7, 48.), kísérletet tesz arra, hogy a már ismerős kétosztatúság, fogalom és hangzás mentén haladva áthidalja a két közeg között elterülő szakadékot. Teszi ezt akképp, hogy felmutatja azokat a pontokat, ahol a nyelv ezt az utánzást a zene területén véghez kívánja vinni:

Hiába, hogy esetleg maga a zeneköltő beszélt is képekben a kompozíciójáról, nevezte *Pastoralénak* a szimfóniáját, az egyik tételének a *Jelenet a pataknál*, egy másiknak meg *A falusiak víg mulatósága* címet adta, ezek is csak hasonlatképpen, a zenéből született képzetek – s nem a zene utánozta tárgyak –, olyan képzetek, amelyek mit sem árulnak el nekünk a zene *dionüszoszi* tartalmáról, sőt amelyeknek még csak kizárólagos értékük sincs más képekkel szemben. (KSA 1, 50; TSZ 80–81.)

A zene és a képek viszonyát Kiss Endre hármasszerűként írja le, amiben először a tárgy mimézise (mely nem tartozik a zene sajátosságaihoz), majd a zeneszerzők beszéde nyomán uralkodó képzet egy darab jelentéséről, végül a dionüszoszi zene alapja, a képekben való kicsapódás jelenik meg, mely maga is sajátos mimézis.⁴⁹ Ez a megközelítés azonban csupán a képeket alkalmazó nyelv, a zenét valamiféle módon megragadni kívánó formaadás látószögén belül érvényesül, hiszen – amint már tapasztaltuk – maga Nietzsche állítja, hogy a képek és a hangzás közötti átmenet valójában kivitelezhetetlen: a képekben való kicsapódás [Entladung der Musik in Bildern] nem az adekvát zenei kifejezés sajátja, sokkal inkább a fogalmaknak a hangzás közegében való illetéktelen és minden tekintetben hiányos használata. (A zene mimézisének kérdését persze a *Nachahmung der Musik* szintagma genitivus subiectivusként vagy obiectivusként való felfogása implikálja. Magam az utóbbi mellett érvelek.) Ám a nyelv mimetikus eredetének hangsúlyozása nem kevésbé támadható álláspont. Leginkább azért nem, mert annak elkerülése érdekében, hogy valamiféle evidens valóságfogalomra épülő utánzáselméletet (vulgármimézist) hirdessünk, a mimézist mindenkor (legalább) abban a hármasszerű perspektívában szükséges elhelyezni,

⁴⁷ Ellentétben Claudia Gremmlerrel, aki ilyen szemiotikai ismeretelmélet alapjait feltételezi Nietzschénél: Claudia GREMMLER, *Erkenntniskritik las ästhetisches Prinzip*, Münster, 1984 (doktori disszertáció), 63–67. Lásd még FIETZ, *I. m.*, 168 skk.

⁴⁸ A magyar fordítást – ezzel a jelölésmóddal – a következő kiadás alapján idézem: Friedrich NIETZSCHE, *A tragédia születése*, ford. KERTÉSZ Imre, Kriterion–Polis, Bukarest–Kolozsvár, 1994. A magyar szöveget helyenként módosítottam.

⁴⁹ Kiss, *I. m.*, 156.

amely számot ad arról, *minek* az utánzása folyik, *milyen* eszközökkel és *mi módon*. Ha például azt állítjuk, a nyelv a valóság leképezése, még nem adtunk számot arról, mi és hogyan kapcsolja össze a szavak és a dolgok teljességgel idegen közegét egymással. Ha Kiss Endre bemutatásában Nietzsche a görögöknél a nyelv keletkezését egyszerre kettős módon is utánzásnak veszi, hiszen egyrészt jelenségek, tárgyak, dolgok, másrészt a zenei világ utánzásáról (a lét igazi valóságának artikulációját, a kozmosz miméziséről) beszél. S bár a mimézis nem hathatósan favorizált a nyelvelméletek körében, Kiss szerint ennek mozzanatát nem lehet kihagyni a nyelv genealógiájából.⁵⁰ A probléma magvát az adja, hogy az utánzás egymástól folytonosan elmozduló közegek, érzékszervként rendre másként élénk lépő közvetettségek során észlelhető vagy rekonstruálható, s mint az előző fejezetekben bemutatni igyekeztem, a nyelv kettős, tudattalan aspektusának és a világ dolgainak egymáshoz való viszonyításában nem áll rendelkezésünkre egyértelmű ekvivalencia-szabály, mely az egyezéseket emelné ki, s ne a különbségek szinte megszámlálhatatlan sorát zúdítaná ránk. Ráadásul egy efféle mimetikus nyelvfelfogás pontosan rögzítené az eredeti és utánzott dolgok helyzetét, ami az esztétikai felfogásban valóság és illúzió (fikció) hierarchiáját vonná újra a diszkusszióba. A mimézis egyetlen lehetőségét – s legitim kapcsolódási pontját *A tragédia születésének* 6. fejezetéhez – a görögséget érintő nietzschei elemzések adják, melyben a mimézis görög fogalmának sajátos adaptációja bontakozik ki. A mimézis ókori jelentésköre magában foglalta egyfelől azt a tevékenységet, amely „úgy hoz létre képmást, hogy az eredetinek csak néhány vonását veszi igénybe”, másfelől olyasfajta megszemélyesítést, mint például a színészi játék, „amelynél az emberi test jóval gazdagabb eszköztárat nyújt az utánzónak.” Az utánzás továbbá mindig feltételez valami eredetit, de az utánzás nem valamiféle ragaszkodás az eredetihez, hanem annak – az utánzás közegének és eszközeinek segítségével – kifejezőbb újraalkotása. Sőt „az utánzás nem meglevő dolgok ábrázolását is jelentheti.”⁵¹ A mimézis ebben az értelmében már inkább tekinthető Nietzsche nyelvgenealógiája adekvát rekapitulálásának. Hiszen az e műben és a korábban tárgyaltakban is jellemzett gesztusnyelv a színésznek azon, gesztusokat, arcjátékot (mimikát) mozgósító tevékenységével analóg, amely valaminek a színre vitelét, valaminek az ábrázolását célozza, tehát sajátos formában a nyelvi mimézis megfelelője lesz. Igaz ugyanakkor, hogy *A tragédia születésében* valamiféle degeneráció jut a szónyelvnek osztályrészül, mivel a zene az ős-egyed kifejező erejéhez viszonyítva a megismerés szempontjából sikertelenebbnek bizonyul:

A zene viszonylatában minden jelenség hasonlat csupán és jelkép: a nyelv mint a jelenségek kifejezőeszköze és szimbóluma ezért nem

⁵⁰ *Uo.*, 154.

⁵¹ Bolonyai Gábor kommentárja: ARISZTOTELÉSZ, *Poétika*, ford. RITOÓK Zsigmond, Pannonklett, h. n., 1997, 118.

tudja soha kibontani, felszínre hozni a zene legbensőbb lényegét, hanem, amennyiben az utánzásba bocsátkozik, a zenével mindig csak külsőleges érintkezésben marad, mélyebb értelmét, hiába minden lírai ékesszólás, hozzánk egy tapodtat sem hozza közelebb. (KSA 1, 51–52; TSZ 82.)

A másik oldalról nézve viszont, mivel – minden leértékelése ellenére – a fogalmi-képi nyelv hangsúlyozottan új közegben szólal meg, önálló kifejezései formájában nem is kívánja megragadni az eredetét. A mimus, amikor álarcot ölt, lemond a saját mimikáról, hiszen merev, előre kész vonásokkal szerelkezik föl, játéka mégis abban a rendszerben teljes értékű, sőt meg tudjuk ítélni művészetét értékindexek segítségével. Meghatározott ez a szerep egyfelől a mozgáslehetőségek korlátozott volta, másfelől pedig a műfaj, az alakítási lehetőségek szabályrendszere okán. A szabályszerűség és a determináltság ugyanakkor nem feltétlenül vezet leszűkülő ábrázoláshoz. Nagyon is elképzelhető olyan mimusi alakítás, amelyik *többet árul el* az alakítotttról, mint annak összes vonása és cselekedete. Ráadásul amennyiben a minta (már vagy egyáltalán) teljességgel hozzáférhetetlen, csak az utánzás árulhat el valamit róla (azaz az ábrázolás az igaz, sőt az az igazabb). Nem célszerű ezt a viszonyt igaz–hamis reláció mentén elhelyezni, mivel a mimézis konstitutív, mindenképpen fenométeremtő tevékenység, s ennek az alkotófolyamatnak a során konkurens fenomének lépnek színre. M helyet pedig a visszanyomozás végtelennek ható processzusa lemond az objektív (metafizikai) valóság feltalálásának ontológiai igényéről, a közvettség (f)elismerésével majdnem minden szinten valamilyen fokú és minőségű utánzásra következtethetünk, mely olyan, eladdig hazugságnak és csalásnak tekintett elemek tevékeny világkép-konstruáló helyzetéről számol be, amelyek a világ alapvető antropomorf felépítésére engednek következtetni. Másfelől ezeknek az emberen túl ható tulajdonságait hangsúlyozva már *A tragédia születésének* lapjain megjelennek az ember rendelkezésre álló eszközök embertelen, de mégis embert formáló automatizmusának jelei. Szignifikánsan például amikor a művészi ábrázolást szemléletes és érzéki közvetlenségben létezőként aposztrofálja, melyben az eszközök nem eszközök többé, hanem egy önálló valóság elemei, s a személyek individuális-antropológiai konstansa is ennek függvényében relativizálódik:

Igazi költő számára a metafora nem retorikai fordulat, hanem a fogalmat helyettesítő kép, amely csakugyan a szem előtt lebeg. A jellem neki nem holmi egyes vonásokból összekereségt s azokból kikerekített egész, hanem eleven személy, aki tolakodó érzékletességgel él, cselekszik a szem előtt, s csak annyiban különbözik a festő hasonló látomásától, hogy folyamatosan él és cselekszik. Miért ábrázol Homérosz minden más költőnél szemléletesebben [anschaulicher]? Mert sokkal többet lát [anschaut]. Azért beszélünk oly elvontan a költészetről, mert többnyire rossz költők vagyunk.

Alapjában véve az esztétikai jelenség egyszerű; rendelkezék csupán azzal a képességgel, hogy folyton valami eleven játékot lát, hogy állandóan szellemsereg körében él, s akkor költő az ember; sarkallja az átváltozás vágya, az, hogy más testbe bújjon és mások lelkéből szóljon, s akkor pedig drámaíró. (KSA 1, 60–61; TSZ 92.)

A metafora kitüntetett helyzetére azért érdemes felfigyelni, mert a metaforában rejlő transzpozíció (hogy ti. a költői folyamatban a gesztusnyelv és a hangzó nyelv kettősségének megbomlik) elmozdítja az ős-egyedet mint magábanvaló dolgot kutató ontologikus hozzáállást a másolat sokféle módon és formában megjelenő tulajdonképpeniségének vizsgálata (episztemológiai) irányába, mellyel azután új kérdésmód jelenik meg gondolkodásában.

2. A nyelvkritika retorikai fordulata

a) A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról

Gisela Lück megfigyelése szerint Nietzsche már a kezdetektől egészen alkotóperiódusának végéig a nyelviség témakomplexuma körül keringett, és „soha egyetlen műve nem jelent meg anélkül, hogy néhány helyen ne szerepelt volna benne a nyelvre vonatkozó meggondolás.”⁵² Hozzátehetjük, hogy hasonlóképpen soha egyetlen műve nem jelent meg, amely teljes egészében a nyelviség gondolatának szentelt szöveg lett volna. Nem jelent meg egy sem, de jó pár olyan, amely az efelől érdeklődők számára lényeges lehet, fönmaradt. A fent szóba hozott írások közül kizárólag *A tragédia születését* publikálta, s az alább megnevezendő szövegek is hagyatékból kerültek elő. Ám ha alaposabban szemügyre vesszük emez írásokat, nem hagyhatjuk szó nélkül, hogy egyik sem kifejezetten nyelvkritikai mű. Mellékszálként, részleges magyarázatként, valamilyen téma illusztrációjaként avagy éppen elengedhetetlen alapjaként bukkannak föl a nyelviségre vonatkozó reflexiók. Az e témában legtöbbet hivatkozott és elemzett Nietzsche-szöveg az 1873-as *Nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* címet viseli.⁵³ Vita tárgya, hogy miért nem jelentette meg soha szerzője. Leszámítva Stingelin nézetét, mely szerint ez a szöveg töredék volna,⁵⁴ többnyire az a

⁵² LÜCK, *I. m.*, 123.

⁵³ A hatvanas évek nyelvkritikai érdeklődése ezt a szöveget tüntette ki figyelmével, de ez a figyelem túlságosan is erősen koncentrált erre az egyetlen aspektusra, s feledte, hogy itt sem vegytiszta formában jelenik meg a nyelviség kérdése, hanem a megismerés antropológiai vonásai, illetve a morál és metafizika-kritika függvényében. Vö. BÖNING, *I. m.*, 115. Ugyanakkor – elkerülendő a mauthneri horizont felvételét – nagyon is aktív a nyelvkritika szerepe Nietzsche írásaiban ahhoz, hogy melléktémává vagy pusztá eszközzé fokozzuk le.

⁵⁴ „Solange sich in der Abhandlung »Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne« erprobte experimentelle Haltung zu ruinieren droht, bleibt das Fragment innerhalb von Nietzsches Schriften ein Fremdkörper.” Martin STINGELIN, „*Unsere ganze ist Berichtigung des*

vélemény a hangadó, amely szerint oly sok kivonat, átvétel található benne, hogy feltételezhető, Nietzsche egyáltalán nem kívánt vele saját műveként előrukkolni.⁵⁵ Valóban, már Lacoue-Labarthe és Nancy utalt egy forrásra, melyet Nietzsche 1872-ben tanulmányozott, mégpedig Gustav Gerber *A nyelv mint művészet* című művének 1871-ben megjelent első kötetére. Ez a könyv Nietzsche korábban bemutatott forrásaihoz képest olyannyira eltérő nyelvkonceptióval áll elő, hogy maga az átvételek legminuciózusabb elemzője, C. Crawford is Nietzsche paradigmaváltó olvasmányai közé sorolja.⁵⁶ Másfelől azonban olyan megközelítés is olvasható, mely szerint ez a szöveg saját használatra készült tisztázata a gerberi olvasmányokból leszűrteknek.⁵⁷ Nietzsche ebben a kérdésben valamelyest maga kínál fogódzót, mivel két helyen is említi későbbi munkáiban az írást. Először az *Emberi, túlságosan is emberi* második kiadásához (1886) írott előszavában, *A tragédia születése* és a *Korszerűtlen elmékedések* időszakára visszatekintvén, amikor is mindent átható morális szkepsziséről számol be: „és már »semmit sem hittem«, ahogy a nép mondja, már Schopenhauerben sem: éppen ebben az időben keletkezett egy titokban tartott írásmű »a nemmorálisan fölfogott igazságról és hazugságról.«” (KSA 2, 370; EE 244) A szkeptikus időszak termékeként föltüntetett szöveg említése arra enged következtetni, hogy a szabad szellemmé válás, a hitek és elvek feladása⁵⁸ ebben az írásban jelenik meg először oly nagy erővel, hogy alkotója maga is érzékeli ennek a jelentőségét, de „elmékedése” túlon túl időszzerűtlen, nem érkezett még el az idő ennek nyilvánosságra hozatalára. A másik említés két évvel korábbi. 1884-ben írja Nietzsche, hogy morális dolgokkal foglalkozva sokáig hallgatásra volt ítélve. Ebben a korban, már 25 évesen megfogalmazott magának egy *pro memoriát*, a *Nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról*. Ez az emlékeztető beváltot-

Sprachgebrauchs”, München, 1996.

Kivonat: www.mauthner-gesellschaft.de/mauthner/fm/niet2.html. Ez a nézet persze a *Philosophenbuch* feltételezésével rokon, melynek ez az írás egy darabját képezné. Lásd a 13. jegyzetet!

⁵⁵ Vö. pl. FIETZ, *I. m.*, 134; ill. Ernst BEHLER, *Nietzsche und die frühromantische Sprachtheorie* = UÖ., *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*, II., Schöningh, Paderborn–München–Wien–Zürich, 1993, 219.

⁵⁶ Crawford olyan szekvenciális folyamatként ábrázolja a Nietzsche olvasmányai és nyelvkritikai álláspontjai közötti korrelációt, mely könnyedén (és sajátosan ritmizálva) sematizálható: „1865 Nietzsche begins to study of Schopenhauer. 1866–1868 Nietzsche studies Lange’s *History of Materialism*. 1867–1868 Nietzsche writes »On Schopenhauer« and »On Teleology«. 1868–1870 Nietzsche studies Hartmann. 1869–1870 Nietzsche writes »On the Origin of Language«. 1871 Nietzsche again studies Hartmann. 1870–1871 Nietzsche writes the *Anschauung* Notes. 1872 Nietzsche reads Gerber’s *Language as Art*. 1872 (74?) Nietzsche writes his notes for a course on »Rhetoric.« 1873 Nietzsche writes »On Truth and Lies in a Nonmoral Sense.« 1874 Nietzsche again studies Hartmann and writes »On the Uses and Disadvantages of History for Life.«” CRAWFORD, *I. m.*, 298.

⁵⁷ Leginkább Hödl vélekedik így: HÖDL, *I. m.*, 53.

⁵⁸ *Uo.*, 36–37.

ta a hozzá fűzött egykori reményeket, mert lám, visszatekintve látni a különbséget a két kor ugyanahhoz a témához való hozzáállása között.⁵⁹ Ez a töredék is egyfajta bátortalanságról tesz tanúbizonyságot, mely erősíti azt a feltevést, hogy Nietzsche a reakcióktól való félelmében állt el e szöveg közlésétől.

Mihez kezdünk mégis olyan írással, amelynek nagy része idézet? A legkiválóbb konkordanciák állnak rendelkezésünkre, melyek átvételek sorát mutatják fel Gerber művéből,⁶⁰ akit a legkiválóbb forrásként azonosítanak.⁶¹ De tudunk már Hartmann-, Lange-citátumokról is,⁶² amelyek mind a Nietzsche-korpusz részét képezik. A Nietzsche-filológiában azonban valóban égető a források ügye, mert az önálló írás rangja és a téma fontossága ellentétben áll egymással. Most és Fries négy szempont szerint osztályozza a Nietzsche-kutatásnak a forrásokhoz való viszonyát:

1. egyszerűen nem vesz a kérdésről tudomást
2. ugyan üres állásfoglalást tesz, mégsem szentel több figyelmet neki
3. „noha ... de” stratégia: noha nem eredetiek a szövegek, mégis érdekesek Nietzsche szempontjából, mert
 - a) ki vannak válogatva, ami alkotó munkát feltételez
 - b) eredeti módon vannak egymáshoz rendelve az átvett részek
 - c) Nietzsche azt mondja, amit a források, csak hangsúlyosabban
4. tudnak erről, és emiatt elítélik Nietzschét.⁶³

Ezen osztályozás jobbjára az előadásokban fellelhető idézetek helyét illető megfontolásokon alapulnak. A *Nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* esetében jóformán csak a harmadikként említett álláspontok egyikét foglalnám el. A legcélszerűbbnek azonban Tilman Borschénak azon felfogását tartom követni, amely „forrás és befolyás metaforikája” alkalmazása helyett (a vázlatok esetén) kivonatolásról és (az *Igazságról és hazugságról* esetében) átsajátításról beszél. Ez utóbbi esetben nem egy idegen pozíció átvételéről, de olyan gondolatok és formulák befogadásáról van szó, melyek elősegítik Nietzsche megértését a

⁵⁹ KSA 11, 248–249.

⁶⁰ Anthonie MEIJERS – Martin STINGELIN, *Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerber: Die Sprache als Kunst (Bromberg 1871) in Nietzsches Rhetorik-Vorlesung und in „Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne”*, Nietzsche-Studien 17 (1988), 350–368.

⁶¹ Anthonie MEIJERS, *Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche*, Nietzsche-Studien 17 (1988), 369–390. Továbbá: FIETZ, *I. m.*, 135. Crawford ragaszkodik saját forrásanalízisének eredményeihez, ezért a Gerber-hatást „pusztán” a metaforizáció megjelenésére szűkíti: CRAWFORD, *I. m.*, 204.

⁶² Vö. pl. *Uo.*, 67–95.

⁶³ Vö. Glenn MOST – Thomas FRIES, <<>: *Die Quellen von Nietzsches Rhetorik-Vorlesung = „Centauren-Geburten”*, 35–36.

szóban forgó dolgokat illetően.⁶⁴ Nietzsche *saját* szövegeiről van szó, melyek egyedi hangvétellel, újszerű formában, illetve teljességgel új közegben szólalnak meg – s amelyek az életmű kontextusában elhelyezve is sokat mondóan nyilatkoznak meg. Ugyanakkor nem szabad *egyedi* invencióként kezelni őket, inkább olyan jelenségként, amely amellet, hogy Nietzsche gondolkodásába engednének bepillantást, az azt körülvevő korról is sok mindent elárulnak.

Elfogadva Lacoue-Labarthe azon nézetét, mely szerint a retorika térnyerése Nietzsche gondolkodásában a felelős *A tragédia születéséhez* viszonyított elmozdulásért,⁶⁵ ám ez az elmozdulás erőteljes kontinuitást is mutat, mivel a retorikai a zenének a költészet előtti ősnyelvi formává mitizálását töri szét, nem a nyelvben rejlő művészi képességet. Nem a kitarulkozó eredet lesz a fontos a továbbiakban, hanem annak ténye, hogy a nyelv nem képes kimondani az igazságot, de ennek – a kimondhatatlanságnak – a körülményeit és okait kimondani nem áll rendelkezésünkre más eszköz, mint a nyelv – mely ebben a viszonylatban már nem eszköz többé.⁶⁶ Amennyiben ennek a retoricitásnak a megnyilvánulási formáira kérdezzük rá, a szakirodalom tetemes részének az 1872-es évtől kezdődően törést hangsúlyozó kijelentéseit, melyek a schopenhaueri-wagneri zeneszimbolikától való eltávolodást emelik ki,⁶⁷ csak részlegesen szabad elfogadnunk. Igenelhetjük abban az értelemben, hogy a mitológiával való szakítást látjuk benne, ahol ugyanakkor a valóság megismerésének vágya vezető szerepben marad. Igenelhetjük továbbá azért is, mert nem a schopenhaueri akarat megnyilvánulásának alapján konstituálódó érvrendszerrel találkozunk. De el kell vetnünk akkor, amikor a művészet metafizikája és a retorikai nyelv episztemológiája között lezajlott átmenetként aposztrofálják. A zene mint a valóság igazi arcának hozzáférhetőségét biztosító közeg valóban eltűnik, ám a valóság megismerésének kérdése, illetve annak kritikája, hogy ez a megismerés milyen alapokon nyugszik és milyen úton halad, továbbra is fennáll. Az a vonás azonban, hogy Nietzsche sok esetben a probléma felvetését körülményesen fejt ki, míg a megoldásra egyáltalán nem, vagy csupán homályos célzások és rövid megjegyzések formájában utal, most sem teszi könnyűvé a helyzetet. Nietzsche a szövegben most is az antropológiai perspektíva relativálásából indul ki, ahol az ember helyét a világban sokadlagosként határozza meg. Az emberek „okos állatok”, amelyek „kitalálták a megismerést” (KSA 1, 875; IH 3),⁶⁸ de ennek a cselekedetnek az értékelése mélyebb, ámde korántsem dicsőségesebb antropológiai

⁶⁴ Tilman BORSCHÉ, *Natur–Sprache = „Centauren-Geburten”*, 119–120.

⁶⁵ Idézi: BEHLER, *Die Sprachtheorie des frühen Nietzsche*, 106–107.

⁶⁶ BEHLER, *Nietzsche und die frühromantische Sprachtheorie*, 214–215.

⁶⁷ Pl. CRAWFORD, *I. m.*, 200.; HÖDL, *I. m.*, 36.; FIETZ, *I. m.*, 138.

⁶⁸ Az IH jelzéssel hivatkozott szöveg magyar fordítása itt és a továbbiakban: Friedrich NIETZSCHE, *A nem-moralisan fölfogott igazságról és hazugságról*, ford. TATÁR Sándor, Athenaeum 1992/3, 3–15. A fordítást helyenként módosítottam.

alapokon nyugszik. A megismerés és az intellektus (mint ennek létrehozója) öncsalás, amely azzal, hogy a világ középpontjába helyezi az embert, az objektív igényű vizsgálódások elől zárja el az utat. Az ember a világ értelmezésében narcisztikus és hazug művet hoz létre, a létezésnek, a világ szerkezetének hamis értékeket tulajdonítva. Az intellektuális kutakodás tehát csak az antropomorf világvéleményről ad számot, s egyáltalán nem érinti a dolgok lényegét – amint pedig ezt fennen hirdeti. A megismerést bírálva Nietzsche egy ismeretelméleti metapozíciót – afféle újraértett kanti kritikát⁶⁹ – foglal el, melyhez egyetlen járható útként a nyelv kritikája kínálkozik.

Az ember megismerést kitértető helyzetének nagy dilemmája, hogy mégis miért törekszik az igazság felderítésére. Hiszen ez az „okos állatok” „valósággal elmerülnek az illúziókban és álmokképekben, tekintetük csak a felületét pásztázza a dolgoknak s csupán »formákat« lát, érzékelésük soha nem hatol az igazságba, hanem beéri azzal, hogy ingereket fogjon föl és mintegy csak tapogatóddzon a dolgok felületén.” (KSA 1, 876; IH 4) Ugyanakkor kétséges, hogy megismerhető-e a világ (és benne az ember is!) a maga valójában, hiszen nem képes „akár csak egyetlen egyszer is teljességgel, mintegy vitrinbe helyezve szemlélni önmagát” (KSA 1, 877; IH 4), nem látja meg, milyen embertelen alapokon nyugszik az ő emberi mivolta. Nietzsche szerint – a szerződéselméletek formuláit megidézve – az ebből a szörnyű természetből származó örök harcot csak a nyájban létezés kívánalmával és a társadalom közös játékszabályainak lefektetésével lehet békévé varázsolni. A békekötés azonban az igazság kategóriájának rögzítését követeli meg ahhoz, hogy a társadalom működjék, s ezután a társadalom szemszögéből ítéltető meg, melyik használat minősül igaznak s melyik hazugságnak. Az effajta igazság ugyanis abban áll, hogy „a dolgoknak egyöntetűen érvényes és kötelező megjelöléseket találnak ki” (KSA 1, 877; IH 5), amelyek meg egyezéstől eltérő használata hazugságnak minősül. A nyelv és valóság közötti kapcsolat kérdésére is csak eme konvencionalista álláspont magyarázatával válaszol Nietzsche: e konvenciók nem az igazságérzet vagy a megismerés termékei, a szavak nem a dolgok lényegi kapcsolatát fejezik ki, s amikor az igazság megismerésére áhítunk, akkor csupán tautológiákkal vagy üres burkokkal foglalkozunk, hiszen elfeledtük, hogy mivel is van dolgunk valójában. A szó ugyanis „[e]gy idegi inger hangokká való leképezése [Abbildung]” (KSA 1, 878; IH 5) Az ingerek pedig nem engedik meg, hogy következtessünk annak rajtunk kívüli okozójára, azaz – feltehetőleg – arra, milyen is ez az ok valójában. A nyelvtanítás folyamata alapvetően poétikus, az átmenetek itt gyorsak és merészek: a rejtélyes x, a magábanvaló dolog mindig másnak mutatkozik, keletkezését tekintve „idegi inger, először képpé alakítva! Első metafora. Majd hangokkal ad-

⁶⁹ Vö. DELEUZE, *I. m.*, főként 148–150. Deleuze itt amellel érvel, hogy Nietzsche valóban „feleleveníti és továbbviszi a kanti eszmét” (147.), mégis szükségképp messzire távolodik tőle, mivel „Kant az utolsó klasszikus filozófus”, aki „soha nem teszi kérdéssé sem az igazság értékét, sem az igazságnak való behódolásunk okait.” (150.)

juk vissza a képet! Második metafora. S mindannyiszor teljes átugrása ama szféra határának, amelyben az imént tartózkodtunk, egy teljesen új s más szféra kellő közepébe.” (KSA 1, 879; IH 6) Ez a köztes állapotokat nélkülöző transzgresszió a felelős azért, hogy nem lehet okadatolni, lépésről-lépésre visszanyomozni a folyamatot, „hiszen két olyan, mindenestül különböző szféra között, amilyen a szubjektum és az objektum, nincs kauzalitás, helyesség avagy kifejeződés, hanem mindössze *esztétikai* viszony lehet, értve ezen egy utalásszerű áttételt, egy dadogva-utánzó átfordítást egy egészen idegen nyelvre; amihez mindenestre a költői találékonyság és szabadság közbülső szférájára és közvetítő tehetségre van szükség.” (KSA 1, 884; IH 10) (A különböző transzformációkat a 2. számú ábrán – Gerber hasonló modellje mellé helyezve – igyekeztem szemléltetni.)

Gerber nyelvgenezise

magábanvaló dolog

↓

idegi inger

↓

érzet

↓

hang (első metafora)

↓

képzet

↓

szógyökér (második metafora)

↓

szó

↓

fogalom

Nietzsche nyelvgenezise

~~magábanvaló dolog~~: nem közelíthető meg

↓

idegi inger (első metafora)

↓

[kép]⁷⁰

↓

hang/szó (második metafora)

↓

fogalom (harmadik metafora): áthagyományozva rögzül megfellebbezhetetlen képpé

2. számú ábra

A tulajdonképpeni elsődleges (amúgy bibliai eredetű) kérdésre, hogy mi is az igazság, e sokat citált mondatokkal válaszol Nietzsche:

Metaforák, metonímiák, antropomorfizmusok át- meg átrendeződő serege, azaz röviden: emberi viszonylatok összessége, melyeket valaha poétikusan és retorikusan felfokoztak, felékesítettek és átvitt

⁷⁰ A képet A. D. Schrift veszi föl a modellbe önálló tagként a KSA 7, 411. oldalán található töredék alapján: „Das Wort enthält nur ein Bild, daraus der Begriff.” Vö. CRAWFORD, *I. m.*, 209.

értelemmel ruháztak föl, s amelyek utóbb a hosszú használat folytán szilárdnak, kanonikusnak és kötelezőnek tündek föl egy-egy nép előtt: az igazságok illúziók, amelyekről elfelejtettük, hogy illúziók, metaforák, amelyek megkopván elveszítették érzéki erejüket, képüket veszített pénzérmék, amelyek immár egyszerű fémek csupán, s nem csengő pénzdarabok. (KSA 1, 880–881; IH 7)

Ha ebből a megközelítésből nem is ajánlatos azon az úton továbbindulni, mely a teljes relativitás afirmációjával az emberi perspektívának globális léptékű, mindenre kiterjedő hazugságot tulajdonít, mely tehát nem veszi figyelembe, hogy ezáltal csak egyszerű megfordítást eszközölt, sőt még csak nem is a-, hanem immoralis közegbe helyezte a szöveget,⁷¹ akkor is szem előtt kell tartanunk a kijelentés erőteljesen morális oldalából kihallható nem-morális üzenetet. Ez a nem-morális oldal – mely a német szövegben az *außer* prepozíció szerencsés formájában nem hív elő a moralitás tagadását sugalló tartalmakat – a moralitás és az igazság viszonyának – tehát nem a morálnak magának! – rendbetételét szorgalmazza, amely éppenséggel a morál oldalát nem kezdi ki. (Ezt rögzítenünk kell, hogy a nietzschei nyelvkritikát ne a mauthneri értelemben véve pusztán morális fogalmak kritikájaként értsük, s ennél fogva filozófia és etika területeit különállónak tételezve érdektelennek vegyük a szöveg nyelviségre irányuló kérdéseit.) Az igazság tulajdonított formája egy morális, azaz egy közösségileg-társadalmilag legitimált jelölőviszony eredménye, ahol az alapmegegyezés értelmében *kötelesek* vagyunk a metaforákat használni. A botrányos e megfontolásban az, hogy mihelyt az episztemológia a moralitás függvényévé válik, maga – szándékával és fellépésével ellentétben – hazugsággá lesz, mert fikciókkal magyaráz fikciót, a valóságreferencia leghalványabb megléte nélkül. Amikor pedig a fogalmakról elfelejtjük, hogy valójában metaforák, sőt „metaforák maradványa[i]” (KSA 882, IH 8), olyan szilárdnak látszó építményt húzunk fel belőlük, melyet Nietzsche szemléletesen egy római kolumbáriumhoz hasonlít, mely szigorú és hideg, jól elrendezett, ám mégis halottak maradványait tartalmazza. A fogalmak is minél szigorúbb rendben lépnek elénk, annál adekvátabbnak és igazabbnak tartjuk őket, pedig csak egykorvult szemléleti metaforák emlékei. Ez az építkezés folyamatos, az ember „építőzseni, akinek ingatag alapon, mintegy tovaflowó vízen sikerült egy végtelenül bonyolult fogalomkatedrális föltornyoznia.” (Uo.; IH 9) Ám a dolognak magának a megismerése céljából hasztalan: „ha valaki elrejt valami egy bokor mögé, majd ugyanott keresi és meg is találja, úgy az ilyen keresésben és megtalálásban vajmi kevés magasztalni való van.” (KSA 1, 882–883; IH 9) Emiatt a fogalmakkal történő megismerés – mivel elfeledkezik azok eredendően művi voltáról – antropomorf alapon nyugvó tautologikus játszadozássá lesz, s miközben transzcendencia után kiált, a legrimitivebb immanencia foglya marad, ahol „alapjában véve csak a világnak

⁷¹ Mint azt T. Böning tette: BÖNING, *I. m.*, 106–107.

az emberben tapasztalható metamorfózisát igyekszik felderíteni [...] és legjobb esetben egy asszimiláció-érzetet képes kiküzdni magának.” (Uo.)

Milyen jellegű tehát vizsgálódásunk közege és anyaga? Ha a helyes percepció értelmetlen (vö. KSA 1, 884; IH 10), van-e kiút a helyes tudat kialakítása számára? „Ha egyáltalán nem létezik a nyelv olyan természete, amelyet a filozófusok a merész metaforák mögött elóthatnának, egy másik, fiziológiai természet áll csak rendelkezésünkre. Amint esztétikája, úgy Nietzsche nyelvelmélete is az idegi ingerekből indul ki. Optikai és akusztikus idegi reakciók, képek és hangok alkotják a nyelvet két oldalról, mint jelentett és jelentő. [...] A képi jelentett és a hangzásbeli jelentő közötti szakadékot semmiféle folyamatos átfordítás nem képes átugrani, csupán a metafora vagy a transzpozíció.”⁷² E válaszkísérlet előnye az, hogy az általa igenelt intermedialis váltások során nem kell számba vennünk az appercepció közvettségének fogalomalkotásra, értelemadásra készítő tulajdonságait. A puszta érzéki szemlélet elsődleges befogadási attitűdje kínálja fel annak lehetőségét, hogy a reflexió (hamis) elméleti orientáltsága helyett a percepció közegeinek, eszközeinek, technikáinak elemzése segítségével mutassuk fel az újonnan adódó (nem annyira interpretatív beállítódást, mint pragmatikus felhasználást, „fel-élést” felajánló) üzeneteket. Ugyanakkor ha elfogadjuk, hogy Nietzschénél nem a médiumok sokaságának aktív jelenlétéről, hanem csupán egy mediális elem kétféle előfordulásáról van szó, mert a hang úgy képe az eredeti érzetnek, hogy egy másik anyagban alkotja újra az érzetet, illetve a hangkép nem alkotja újra az egyénit az érzékelésben, hanem annak csupán jóval általánosabb jegyét vagy jellemzőjét,⁷³ akkor a képesség leképező mozanatát emeljük ki, miáltal nagyon is nyomon követhetővé tesszük a visszafejtethetetlennek titulált metaforizációs folyamatot. Sokkal inkább egyetértek azzal a magyarázattal, mely szerint nem arról van szó, hogy Nietzschénél kiküszöbölhető volna a tudomány és filozófia a művészi intuíció javára, hanem egyfajta kölcsönhatásról, metafora és fogalom, művészet és tudomány váltakozásáról.⁷⁴ „A metaforaalkotás iránti ösztön [...] a valóságban nemhogy legyőzve nincs, még megzabolázni is alig sikerült. Más teret keres magának, ahol hatását kifejtheti, s új medret, és ezt a mítoszban, illetve egyáltalán művészeiben találja meg, ahol is szüntelenül összezavarja a fogalmak rubrikáit és celláit, akképpen hogy átviteleket, metaforákat, metonímiákat teremt.” (KSA 1, 887; IH 12) Mivel pedig az ezen metaforaalkotó tevékenységet az antikvitás óta vizsgáló diszciplína elérhető és szóra bírható, adódik egy másik út, mely az értelmezők előtt nyitva áll, a retoricitás kérdéskörének körüljárása.

⁷² Friedrich KITTNER, *Aufschreibesysteme 1800/1900*, Fink, München, 1995³, 235–236.

⁷³ CRAWFORD, *I. m.*, 203.

⁷⁴ BEHLER, *Friedrich Nietzsche*, 301.

b) A retorikáról tartott előadások

A mindmáig legtöbbet használt Nietzsche-életrajz szerzőjének, Curt Paul Janznak a katalógusa szerint Nietzsche kilenc, a retorikával valamilyen szinten foglalkozó előadást hirdetett meg bázeli professzorsága idején.⁷⁵ Ezek közül kettő elmaradt, jó néhány előadás megtartása pedig bizonytalan. Kéziratban mindössze négy előadás szövege maradt fenn, illetve Arisztotelész *Rétorikájá-*nak Nietzsche készítette fordítása. A kritikai kiadás csak 1995-ben közölte teljességükben ezeket a kéziratokat. A szövegközlés, melytől a különböző értelmezések állításainak igazolását vagy cáfolatát várták, kétségkívül kiküszöbölte a téves feltevéseket, ám továbbra sem nyugtatta meg a kronológiai elrendezés vagy a kompiláció kérdésért firtatókat. A filológia – a Nietzsche-kutatásban nem először – megkerülhetetlen tényezővé vált, éppen ezért szükséges alaposabban bemutatni a retorika-előadásokat övező diszkussziót. A kronológia kérdése a legégetőbb, mivel az előadások megtartásának időpontja *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* című szöveghez való viszonyról árulna el valamit. Az Otto Crusius által sajtó alá rendezett *Philologica* részlege a Großoktav-Ausgabének (1912) a hetedik paragrafus után megszakad, mivel sajtó alá rendezője túlságosan „vázlatosnak és önállótlannak” ítélte a további részeket.⁷⁶ Sokáig várták az értelmezők a kritikai kiadást, de addig több olyan edíció és datálás látott napvilágot, melyekben többnyire ellentmondtak Crusius rendezési elvének, mely a *Görögök és rómaiak retorikája* című előadást az 1872/73-as téli szemeszterre tette, *Az antik retorika vázlat*a című előadást pedig 1874-re. Most és Fries is a *Vázlat* korábbi volta mellett tette le a voksát, állítván, ez a megtartott előadás az első kivonatolása és nyoma a Gerber-olvasmányok hatásának, s innen származtak át a Gerber-átvételek a „titokban tartott írásmű” soraiba.⁷⁷ Az időközben (a Most és Fries-szöveg után egy évvel) megjelent kritikai kiadásban Fritz Bornmann és Mario Carpitella visszaállította a Großoktav-Ausgabe szövegsorrendjét, a valószínűleg 1872–73-ban felolvasott *Görög ékesszólás története* című előadás jegyzete után közölve az 1874-es (elmaradt) *Az antik retorika vázlatát*, illetve ehhez kapcsolva a *Görög ékesszólás történetének kivonata* című jegyzetet. A retorikai tárgyú szövegek között megjelentették továbbá az 1874–75 téli, illetve 1875 nyári szemeszterének Arisztotelész *Rétorikájáról* tartott előadás írott anyagát.⁷⁸ A kiadás kisebbfajta botrányt kavart, amikor Ernst Behler – többször is kifejtett eltérő koncepciója szemszögéből – egyszerűen rossznak nevezte a

⁷⁵ Curt Paul JANZ, *Friedrich Nietzsches Akademische Lehrtätigkeit in Basel*, Nietzsche-Studien 3 (1974), 192–203.

⁷⁶ Vö. MOST–FRIES, *I. m.*, 20.

⁷⁷ *Uo.*, 22.

⁷⁸ Rendre: KGW II/4, 367–411.; 415–502.; 505–520; 523 skk.

kritikai kiadás kronológiáját.⁷⁹ Bornmann azonban a kritikai kiadásnak a kéziratot alapul vevő hagyományát idézve érvelt az előadásvázlatok születésének idejéről – de csak a mindenkori valószínűség, nem pedig a kizárólagosság szintjén.⁸⁰ A datálás kérdése nemcsak abból a szempontból fontos, hogy felmutathassuk, mely értelmező követ el hibát, amikor az 1872-es friss Gerber-olvasmány-élmény vagy *A tragédia születését* követő támadások fényében tekint az elemzett retorika-előadásra, hanem mert lehetőséget ad a nyelvkritikai vizsgálódások elapadását firtató kérdésnek az előzőekétől eltérő megválaszolására.

A Nietzsche-értelmezés érdeklődését a gondolkodó retorika iránt csupán az 1970-es évektől számíthatjuk. Joachim Gothnak ebben az évben megjelent könyve nem kavart vihart a Nietzsche-értelmezők körében (Az a kevés említés, mely szóra méltatja, általában negatív hangfekvésben nyilatkozik róla.)⁸¹ A már említett francia kiadás és kommentárjai azonban előtérbe helyezték ezen előadások szövegét, és rögvest olyan kérdésekkel szembesítettek, amelyek az egymástól idegen szférák közötti átmenet jellemzésének a metaforát értelmező útján járnak. Ezeket a kérdéseket minden valószínűség szerint Paul de Man fokozta olyan méretűvé,⁸² hogy az ő elemzésétől számíthatjuk a nietzschei retorika iránti érdeklődés *boomját*. Innentől (vagyis a múlt század hetvenes éveinek közepétől-végétől) kezdve sokasodtak meg ugyanis azon írások, amelyek a nyelviség alapvető retorikus vonásait tárgyalták, tehát azt, hogy tulajdonképpen és átvitt értelelem közötti különbségről valójában nem beszélhetünk, mivel minden szavunk és kifejezésünk metafora avagy szókép.⁸³

A legtöbbet citált rész minden értelmezésben természetesen a harmadik, mely *A retorikai viszonya a nyelvhez* címet viseli. A gerberi átvételek itt igencsak megsűrűsödnek, ami érthető és el is fogadható – előadásszöveg esetében.⁸⁴ Ám itt elméletileg releváns, Nietzsche-értelmezéseket megalapozó részekről van szó.⁸⁵ C. Crawford a Gerber és Nietzsche nyelvfelfogása között négy hasonlóságot említ: 1) a nyelv egyfajta tudattalan művészi tevékenység mindkettőjüknel,

⁷⁹ BEHLER, *Nietzsche und die frühromantische Sprachtheorie*, 74.

⁸⁰ *Rhetorikvorlesungen*, Nietzsche-Studien 26 (1997), 499–500. A viszontválaszt lásd: Ernst BEHLER, *Nietzsches Studium der griechischen Rhetorik nach der KGW*, Nietzsche-Studien 27 (1998), 1 skk.

⁸¹ Vö. pl. Paul DE MAN, *A trópusok retorikája (Nietzsche)* = Uő., *Az olvasás allegóriái*, ford. FOGARASI György, Ictus, Szeged, 1999, 143.

⁸² *A Nietzsche oder „Die Sprache ist Rhetorik“* kötet negyedik csoportját alkotó három írás például egyaránt az ő Nietzsche-értelmezését boncolgatja.

⁸³ DE MAN, *A trópusok retorikája*, 145–146.

⁸⁴ Lásd MEIJERS–STINGELIN, *I. m.*, 350–368.

⁸⁵ A Gerber-átvételek azonban nem mindenki számára ismertek. Egy bizonyosan Gerbertől vett mondat kapcsán A. Kremer-Marietti egész sor (amúgy érdekes) szerzőlistát hoz, melyek mindegyikét rokonítja Nietzschével: Angèle KREMER-MARIETTI, *Nietzsche et la rhétorique*, PUF, Paris, 1992, 113. Szerzői: az egész romantika, Rousseau és Comte (!).

ami Nietzsche esetében a hartmanni tudattalan továbbélését jelöli. Felhossa továbbá, hogy 2) a nyelv lépésenként képeken keresztül keletkezik, a képek (avagy trópusok) közvetítő funkciója (lásd ismét a 2. számú ábrát!) révén jut el a fogalmisághoz. A magábanvaló dolog mindkettejüknél hozzáférhetetlen, 3) a nyelv egyikük véleménye szerint sem képes leírni a dolgok lényegét. A legjelentősebb közös pont kettejük munkájában – mely a retorika-előadásban jut szóhoz – az a feltevés, mely szerint 4) minden szó kezdettől fogva trópus:⁸⁶

Nem nehéz bebizonyítani, hogy amit a tudatos művészet eszközeiként „retorikusnak” nevezünk, azok a nyelvben és annak létrejövésében mint a tudattalan művészet eszközei működtek, vagyis hogy a retorika a nyelvben rejlő művészi eszközök továbbfejlesztése az értelem napvilágánál. Egyáltalán nem létezik a nyelv nem-retorikus „természetessége”, amelyre apellálhatnánk: a nyelv maga színtiszta retorikai fogások eredménye. [...] A nyelv retorika, mert csak egy doxát, és nem episztémét akar közvetíteni. [...] a trópusok nem hébe-hóba járulnak a szavakhoz, hanem azok legsajátabb természetét alkotják. Egyáltalán nem lehet szó valamiféle „tulajdonképpeni jelentésről”, amely csak speciális esetekben válna átvitté.⁸⁷

Amivel itt ráadásul szembekerülünk, az a metafora ismeretelméleti, kognitív funkciója. A világérzékelés primer helyzetének, a nyelv alapvető szemléleti voltának hangsúlyozása ugyanis ebben az összefüggésben nem vethető el azon megfontolás alapján, mely szerint a közlés metaforikus vonásaitól megszabadulván, a tiszta és egyértelmű jelölések segítségével biztosabb ismereteket szerezhetünk a világról. A tulajdonképpenség kiiktatása azzal a következménnyel jár, hogy a nyelv figuratív potenciálja felértékelődik és a megismerés tiszta korrelációival szemben többértékű és többretegű megközelítésmódot tesz lehetővé.⁸⁸ Ez a megismerésmód persze a tradicionális tudományfelfogások szemében használhatatlan és káros, de az a koncepció, mellyel Nietzsche dolgozik, ti. a dezanthropomorf összefüggések felderítése és ezek kapcsolata az emberi létezéssel (vagyis a természet- és szellemtudományok közös nevezőre hozása), könnyen választott módszerét tisztelheti benne. A retorika azonban csak egyik oldaláról nézve tropológia, vagyis a szóképek elmélete. Ezt hangsúlyozza René Heinen is, mikor amellet érvel, hogy túlságosan is elsikkadt az antik retorika konstruktív szerepének tanulmányozása az előadás kapcsán. Azzal, hogy az ékesszólást mint a kommunikáció jelcserefolyamatára korlátozódó részét a retorikának kiveszik az

⁸⁶ CRAWFORD, I. m., 205.

⁸⁷ KGW II/4, 425–427. A magyar fordítás: Friedrich NIETZSCHE, *Retorika*, ford. FARKAS Zsolt = *Az irodalom elméletei*, IV., szerk. THOMKA Beáta, Jelenkor, Pécs, 1997, 21–23.

⁸⁸ Anne TEBARTZ-VAN ELST, *Ästhetischer Weltbezug und metaphysische Rationalität = Nietzsche oder „Die Sprache ist Rhetorik”*, 120 skk.

ókorban etabliozott összefüggésrendszeréből, egy (Nietzsche számára is!) fontos látászöveget iktatnak ki. A retorika kapcsolatát az etikával Heinen számára az előadások során az arisztotelészi *Rétorika* iránti fokozódó érdeklődése teszi hangsúlyozandóvá, és a retorikának olyan felfogását tulajdonítja Nietzschének, amely „a filozófiai igazságtantól való búcsú után nem egyszerűen a szofisztika” oldalára való fordulást eredményezi az életműben. A metafora episztemológiai szerepe csak *egyik* aspektusa a retorika irányába tett lépéseknek, a *másik* az etika újragondolt fogalmának körüljárása. Ez persze nem jelent egyfelől sem egyoldalúságot: Nietzsche esztétika és morál határhelyzetét vindikálja magának. Heinen szerint ez az elmozdulás az oka annak, hogy Nietzsche elállt a szkeptikusnak ható bázeli írások kiadásától.⁸⁹

3. A nyelvkritika további irányai 1875 után

Sokan érveltek már amellet, hogy Nietzsche később sem nem számolta föl e nézeteit. Ugyanakkor tagadhatatlan, hogy jobbra még önálló fejezetet sem szentelt a továbbiakban a nyelviség tapasztalatát érintő problémáknak. Ha azonban tekintetbe vesszük, hogy a nyelvkritikai attitűd már a korainak nevezett időszakban sem öncélú kérdéshorizontként nyílt meg, akkor azok a mindegyre megsokszorozódó tematikus feltevések, feldolgozandó diszciplináris problémák, melyekkel először az *Emberi, túlságosan is emberi* lapjain szembesülünk, felfoghatók ennek a nyelvorientált gondolkodásnak függvényeként is. A nyelvnek különféle szempontok szerint megerősített fundamentális helyzete egyetlen tudomány, egyetlen filozófia számára sem kerülhető meg. Éppen ezért a tudományos tudás új alapjainak lefektetéséhez, a morál, a művészet, a kultúra áthagyományozott mintázatainak újrendezéséhez ez az érdeklődés paradigmaként szolgál, mely már többszörös perspektívában áll – afféle háttérmetódusként – Nietzsche rendelkezésére. Vegyük még egyszer szemügyre azokat a pontokat, amelyekkel kapcsolatban Nietzsche nyelvkritikai érdeklődése megnyilvánult!

1. Gondolatok a nyelv eredetéről
2. A szó és a fogalom szimbolikus jellege; nyelv és valóság megfeleltetésének következményei
3. A gondolkodás nyelvhez kötöttségét taglaló megközelítések
 - a) a szó és fogalom gondolkodásra gyakorolt hatása
 - b) a gondolkodás szintaxis- és grammatikafüggő volta⁹⁰

⁸⁹ René HEINEN, *Zum „Spiel auf der Grenze des Ästhetischen und des Moralischen“*. *Nietzsches Vorlesungen über Rhetorik*, www.gradnet.de/pomo2.archives/pomo99.papers/Heinen99.htm

⁹⁰ LÜCK, I. m., 125.

Látható, hogy ezek a területek egy kifejezetten a tudományos kutatás egyik paradigmájába illenek, s ezek áthagyományozódása, továbbélése a későbbi filozófiai törekvésekben tagadhatatlan. Az *Emberi, túlságosan is emberi* első könyvének legelején, a 11. aforizma lépésről lépésre összefoglalóan megismétli a korai írások megállapításait, melyek a tudás megszerzésének vélt letéteményesét, a nyelvet bírálja. Ám hozzátesz egy nagyon érdekes mondatot is okfejtéséhez: „Szerencsére már túl késő van ahhoz, hogy visszafordítsa az ész fejlődését, amelyen a [igazság megtalálásába vetett] hit nyugszik.” (KSA 2, 31; EE, 104) A kritika ezen a ponton affirmálni látszik azt a fejlődésmenetet, amelyet *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* negatív értékvesztésként írt le. Az új tudománykonceptió feltehetően megkerülhetetlen perspektívaként fogadja el a nyelvet, annak minden hátulütőjével együtt, ámde mint olyat, amelyről már kiderült, hogyan teremt kapcsolatot emberi érzékelés, kogníció és a világ dolgai között. Ennek tükrében pedig nemcsak jó szolgálatot tehet az új módszerek kidolgozása során, de vezérfonala is lehet annak.

Rengeteg idézetet lehetne még sorolni és értelmezni, kezdve a *Virradat* 47. aforizmájától (KSA 3, 53) *A vidám tudomány* 121. és 354. aforizmáján (KSA 3, 477–478; 590–593) át a *Bálványok alkonya* híres felkiáltásáig: „Az »ész« a nyelvben: ó mily csalfa fehérnép! Félek, nem szabadulunk meg Istentől, amíg hiszünk a grammatikában” (KSA 6, 77 sk.) – de ez már egy újabb munka feladata lenne.⁹¹ Nagy biztonsággal állítható azonban, hogy a nietzschei nyelvkritika további útjai ezen korai elgondolások fényében alakulnak tovább – és érthetők meg.⁹² A fő probléma, a szavak és a dolgok viszonyának mibenlétének tisztázása, a későbbi munkák előfeltevés-rendszerében is helyet kapnak, sőt azok kérdésirányait is formálják, a nyelv és a fogalmak alapvető helyzete okán. A hagyományos tudománykonceptiók érvénytelenné válásával olyan megközelítésmódra van szükség, mely tisztában van az önnön tapasztalatának megalapozását érintő kérdésekkel. Mivel tehát „semmi esetre sem a logika irányítja a nyelv kialakulását” (KSA 1, 879; IH, 6) – habár a „*logika* is olyan feltevéseken alapul, amelyeknek a való világban semmi sem felel meg” (KSA 2, 31; EE 104) – mégis „az egész anyag, amellyel később az igazság embere, a kutató, a filozófus dolgozik és építkezik, ha nem is merő kitaláció, de nem a dolgok lényegéből származik.” (KSA 1, 879; IH 6) Az általam kiemelt részlet tartalmazza feltehetőleg a nietzschei kiutat. Legitimálja egyrészt a nyelvet, s talán egy bizonyos nyelvet, amely reflektál önnön eredetéből fakadó elégtelenségeire, másrészt az átértékelésben rejlő tudományosság igényét a nyelvre való ráutaltság olyan fázisában mutatja be, amelynek a fogalom- és törvényalkotó mechanizmusa nem nélkülözi a metaforizáció szükségszerű elemeit sem. Nietzsche 1873-as álláspontját az intuíció és értelem emberének kettős bemutatásával rekeszti, de egyáltalán nem

⁹¹ Vö. BEHLER, *Friedrich Nietzsche*, 301–304.

⁹² A genealogikus megközelítésben Hödl ennek eredményét látja: HÖDL, *I. m.*, 106–107.

fejezi be. Az *Emberi, túlságosan is emberi* programja felkínál egy olyan vizsgálódó attitűdöt, ahol a nyelv mint aspektus a relativizálás folyamatában a tudományosság olyan szempontrendszerét alapozza meg, melyben egyszerre érvényesül a pozitív és a korlátozott tudás eshetősége – ennek a kivitelezésének *igényéről* Nietzsche sohasem mondott le.

FILOLÓGIA ÉS FILOZÓFIA KÖZÖTT

A német klasszika-filológia prominens folyóiratában, a *Rheinisches Museum* 1868-as évfolyamának lapjain egy fiatal filológus alapos elemzése során – mikor is kísérletet tesz egy Szimónidész-panaszdal strofikus rekonstrukciójára – nem áttal *esztétikai* érvekhez folyamodni, melyek nem az uralkodó szemléletmód megkövetelte mennyiségi módszerek alkalmazását jelentik, hanem sokkal intuitívabb, ellenőrizhetetlenebb szemlélettel rendezzi a prózai formában fennmaradt költeményt három versszakba.¹ Eljárása vitatott, de nem botrányos, sőt sikeres: a további szövegkiadások rendre ezt a változatot közlik.² A korrekció célja azonban nem világos: a szerző több esetben utal arra, hogy tevékenysége nem teljesen a szakmai korrektség jegyében folyik, hiszen a fennmaradt adatok ilyen típusú változtatásra nem adnak lehetőséget, miáltal a szövegközlés haszna „pusztán” abban áll, hogy a közlés esztétikai élményt nyújtson. Az *editio* bevallottan annak jegyében fogant, hogy e szöveg ne csupán a filológiai különlegességek gyűjteményében foglaljon helyet, de valódi érdekességként a szélesebb olvasóközönység figyelmét is felkeltse.³

1888 végén sajátos életrajz született meg egy korántsem idős filozófus tollából. Az életrajz provokatív című fejezetei mellett a filozófus könyvei szervezik a visszatekintést. Az itt körvonalazódó álláspont erőteljesen filológiaellenes, a filológusokat egyszerűen könyvmolyokká degradálja, akik az olvasást hivatászerűen művelik, nem pedig szórakozásból.⁴ Emellett a filológiai tevékenységet mint a tudósok köztársaságának egészét jellemző példát említi, s az egész szellemtudományos közeget a könyvközpontúságnak ebbe az alapvető élet- és tapasztalatidegen összefüggésrendszerébe helyezi: „A tudós, aki lényegében már csak »forgatja« a könyveket – egy filológus, mérsékelt lendülettel, napjában úgy kétszázat –, végül elveszíti képességét az önálló gondolkodásra. Ha nem »forgatja« a könyveit, nem gondolkodik. Amikor gondolkodik, ingerre (olvasott gondo-

¹ Friedrich NIETZSCHE, *Kritische Gesammelte Werke*, II., szerk. Fritz BORNEMANN – Mario CARPITELLA, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1993, I., 63. (A kiadásra a következőkben a KGW II, kötet, oldalszám formában hivatkozom.)

² BABITS Mihály, *Nietzsche mint filológus* = Uő., *Esszék, tanulmányok*, I., Szépirodalmi, Budapest, 1978, 258.

³ KGW, II/1., 70.

⁴ Friedrich NIETZSCHE, *Ecce Homo* = Uő., *Kritische Studienausgabe*, VI., szerk. Giorgio COLLI – Mazzino MONTINARI, DTV – Walter de Gruyter, München – Berlin – New York, 1999, 326. (A kiadásra a továbbiakban a szakirodalomban szokásos jelölésmóddal hivatkozom: KSA, kötet, oldalszám.) (Magyarul: Uő., *Ecce homo*, ford. HORVÁTH Géza, Göncöl, Budapest, 1994, 85.)

latokra) *válaszol*, végül épphogy csak reagál. A tudós minden erejét fölemésztí a kész gondolatok igenlése vagy tagadása – képtelen az önálló gondolkodásra... Az önoltalmazás ösztöne fölörldött benne; máskülönben védekezne a könyvekkel szemben. A tudós: décadent. – Saját szememmel láttam, hogy tehetséges, gazdag és szabad természetű fiatalok harmincéves korukra »agyonolvasták« magukat, gyufaszálakká fogytak, elegendő volt megdörzsölni őket és szikra – »gondolat« – pattant ki az agyukból.»⁵ A humántudományos diszkurzus és a természettudományos orientáció kettőssége a könyvtudományokat a fölösleges és ártalmas foglalatosságok közé sorolja, ami nem is olyan sokkal később, egészen széles körű véleménnyé lesz.

Az ifjú filológus nem más, mint Friedrich Nietzsche, akit éppen ez idő tájt neveztek ki bázeli professzornak, s sorrendben ez a második megjelent munkája. A nem olyan idős filozófus szintén Nietzsche, akinek ez a műve a megíráshoz képest húsz évvel később jelent meg, közel egy időben a Nietzsche filológiai írásait (köztük az előbb említettet is) tartalmazó gyűjteménnyel. A két felfogás közötti szakadék vagy átmenet képezi azoknak a eszmefuttatásoknak az alapját, amelyek egyáltalán szóba hozzák e két megfogalmazás közötti előfeltevések kapcsolatát. Nietzsche filológusi múltját csak a szűkebb szakmai körök tartják számon, a jelenlegi kutatások is jobbra a Nietzsche-filológia nem kevésbé szövevényes hálózatában való eligazodáshoz veszik alapul e korai korszakának írásait. Nietzsche persze filozófusként sem minden fenntartás nélkül emlegetik, a már említett filológiai tárgyú írások gyűjteményét recenzeáló Babits (de említhetnénk kortársait is) említi ugyan Nietzsche filozófiai teljesítményét, jobbra azonban a költőt tiszteli benne. A Zarathustra költőjét persze az évek során felváltotta a sajátos szemléletű filozófus alakja, ám a filológus Nietzschevel való számvetés kimerül a filozófiai gondolatok kialakulásának, illetve előzményeinek felkutatásában. A gondolkodás alakulásának folytonosságát hangsúlyozók főleg Nietzsche filológiai tevékenységének a megszokottól eltérő vonásait emelik ki, hogy a filozófiai érdeklődés kezdeményeit mutathassák fel, mivel ebben az érett Nietzsche kezdettől fogva meglévő radikális gondolkodásának jegyeit véli felfedezni. A gyökeres szakítás mellett voksolók viszont a kései Nietzsche által is emlegetett vonást hozzák fel, jelesül azt, hogy a filológiától való eltávolodás elengedhetetlen volt a filozófia kiteljesedéséhez.

Meglátásom szerint a megközelítésmód sajátos filológiai vonásai nagyban hozzájárultak ahhoz, hogy a nietzschei gondolkodás önálló hangot kapjon a 19. század utolsó éveiben, ugyanakkor a törés radikális voltát éppen az értelmezés mikéntjének hasonlatossága (esetenként: azonossága) miatt megkérdőjelezném. Már *A tragédia születésében* is fellelhetők olyan kitételek, amelyek nem éppen a filológia elfogult dicséretének tudhatók be. A művészet és a modern ember utánzó szokásai kapcsán szót ejt az „alexandriai ember”-ről, aki „végső soron könyv-

⁵ KSA 6, 292–293. (Magyarul: NIETZSCHE, *Ecce homo*, 49.)

táros és korrektor, és a könyvekből felszálló portól meg a sajtóhibáktól nyomorultul megvakul.”⁶ A hellén és buddhista kultúrával szemben álló alexandriai (melyet szókratészinak is nevez Nietzsche) a nevelés, a tudomány, a művészet, azaz az egész nyugati gondolkodási szerkezet reprezentánsa éppenséggel a (szókratészi-teoretikus) filozófia és a (arisztotelészi talapzaton nyugvó) filológia keletkezésével, elterjedésével kapcsolódik össze Nietzsche elgondolásában. A könyvkultúra egyeduralma olyan alapvető váltást eredményez a görög – majd a nyugati – művelődésszerkezetben, amely intellektuális-vizuális gyökerű, ezáltal pedig magát a görögségképet torzítja – melynek nyelvét még beszéli, de már mint megértendőhöz viszonyul hozzá. Ám a folytonosság olyan ellenkező előjellel is felbukkan az életműben. A döntő elmozdulásként számon tartott, 1878-ban (Nietzsche kívánságára éppen Voltaire halálának 100. évfordulójára) megjelent *Emberi, túlságosan is emberi* előszó helyett egy Descartes-idézetet közöl, amely modern filozófia egyik alpműveként számon tartott *Értekezés a módszerről* című műből származik, ám Nietzsche hivatkozása szerint nem az amúgy jelentésses népnyelvi (francia) szövegváltozatból, hanem a latin fordításból. Olyan sokrétű paradoxonnal szembesülünk, mely szerint az elvileg a filológiával szakító Nietzsche a modernitás hajnaláról eredő, egy módszer megszületését élettörténetbe ágyazó elbeszéléssel kezdi az újfajta tudományosságot taglaló, szabad szellemeknek ajánlott alkotását, de mindezt a számára jobban elérhető latin nyelven teszi. Ha vesszük a bátorságot, s ezt a gesztust a filológusi reflex megnyilvánulásaként értelmezzük, nem feltételezhetjük-e, hogy amikor – a már tűntetőleg nem olvasó – Nietzsche a filológiától elhatárolódik ugyan, a filológusi attitűdöt gyűlölettel elveti, de a filológiai módszertől, vagyis annak igényétől, hogy kritikai elemzésnek kell alávetni a felmerülő kérdést, és azt bizonyos szempontok figyelembevételével, tágabb összefüggésekre rámutatva értelmezni kell, soha nem távolodik el?

Kérdés, hogy a folytonosság hangsúlyozása is ilyen eredményre vezet-e? Nietzsche filológiai publikációiban nem volt túlságosan egzaltált tudós, eredményeit a későbbiekben is hasznosították kollégái. A filológiát azonban nem kizárólag elődei és tanárai szellemében kívánta követni, egyre kevésbé a kritikai aspektus foglalkoztatta. Feltehetően olyan igény vezette, amely éppen a filológia egyetlen biztos tárgyának, eszközének vagy közegének tekintett szövegek szerkezeti-tartalmi összefüggéseit (öncélúságuk miatt) nézi alsóbbrendűnek, s azok értelmezésére, kontextualizálására (tehát nem egyszerű jelentésfejtésre, hanem jelentésadásra) összpontosít. Az a dilemma, hogy hogyan viszonyuljunk egy szöveghez, már a korai filológiai munkákban felbukkan, de mindig abban a cél-elvű keretben helyezkedik el, mely szerint mindig meg kell tudni mondani, mi legitimálja az adott megközelítés aprólékos munkáját. Első publikációjában,

⁶ KSA 1, 120 (Magyarul: Friedrich NIETZSCHE, *A tragédia születése*, ford. KERTÉSZ Imre, Kriterion–Polis, Bukarest–Köln, 1994, 158.)

mikor (még egyetemistaként) Theognisz redakciótörténetéről értekeznek, a rendkívül aprólékos felsorolást, összevetéseket szükségesnek látja megindokolni, mégpedig a szövegek variációinak nem-identikus ismétlődésére felfigyelve, mely nemcsak a redakcióra, hanem az értelmezésre is hatással van.⁷

Nietzsche az 1871-es nyári félévben tartott előadásán (mely *A klasszika-filológia enciklopédiája* címet viselte) a filológus hagyományos feladatai mellett fellelkesült szölamot is intézett – legalábbis az előadásvázlatból következtethetünk erre – hallgatóihoz, melyben a görögök zsenijéről, naivitásáról (azaz egyszerűségükről és mélységükről), ezek megismeréséről és követéséről szól, miáltal voltaképpen a korszak közhelyeit segítségül véve vázolja fel az egész stúdium alapjait. Ám szükségesnek ítélte zárszóként az egész tevékenység értelmét felmutatni, ami ha nem is egyedülálló jelenség, de mindenképpen felhívja a figyelmet a tudományág magától értetődőségének tarthatatlanságára. Azért szükséges hangsúlyozni ezt, mert – hozzávéve *A tragédia születésének* már idézett, filológusokat ócsárló részletét, mely ebből az időszakból való – a filológia tudomány-volta ebben az időben nem volt olyannyira kérdéses, mint manapság: a filológiát (ókortudományt) alaptudománynak tekintették, mely jelentős állami támogatásban részesült, konkurens csoportok filológus-vezéralakok köré gyülekeztek, s nem volt semmi kivetnivaló abban, hogy legfőbb céljuk a szövegek gondozása, s ennek lehetséges következményeként az emberek jobbá tétele is volt.⁸ Nietzsche ebben a humánideológiában nem hitt, a filológia ebből fakadó öncélúsága pedig magyarázatért kiáltott. Először jobbára a filológia tudomány-voltát kívánta megragadni, azzal a hármas kritériummal, melyet szintén emez előadástervezetben olvashatunk: 1) filozófiai előkészületek, 2) helyes módszer, illetve 3) általános tájékozódás.⁹ Az igény, hogy a filológiai tevékenységet megalapozzuk, már a filozófiából érkezik: Nietzsche székfoglaló előadásának sokat idézett mondata, a Seneca-féle kijelentés megfordítása („Philosophia facta est quae philologia fuit”) a filozófiának olyan jellemzőit emeli ki, amelyek kívülről lépnek a filológia legitimnek tartott vizsgálódásai körébe, s amelyek ezzel a belépéssel megfosztják a filológiát fundamentális értelmező szerepétől. Ha eddig a tudományos tevékenység szintjén föl sem merült, hogy a filológia ne lenne tudomány,¹⁰ most abban az összefüggésben – amelybe jobbára csak a századfor-

⁷ Vö.: „Egyetlen kommentár, egyetlen stíluskritikai vizsgálódás sem tűzheti ki céljául, hogy olyan leírást adjon egy versről, amely csupán önmagáért fogalmazódott volna.” („Kein Kommentar, keine stilkritische Untersuchung eines Gedichts darf sich das Ziel setzen, eine Beschreibung des Gedichts herzustellen, die für sich aufzufassen wäre.” Peter SZONDI, *Über philologische Erkenntnis* = UÖ., *Hölderlin-Studien*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, 12.

⁸ Vö. Glenn W. MOST, *Friedrich Nietzsche zwischen Philosophie und Philologie*, Ruperto Carola. Forschungsmagazin der Universität Heidelberg (2) 1994, 12–17., 24.

⁹ KGW II/3., 388.

¹⁰ Még Boeckh is a filológia alaptudományként való aposztrofálásával, a többi résztudománytól (nyelvészet, irodalomtörténet, történelem, sőt ókortudomány) negatív elkülönítésével próbálja

dulón kerül – hogy ti. pozitív tudomány-e, valóban égető kérdéssé válik. Talán nem járunk messze az igazságtól, ha Nietzsche dilemmáit ennek a pozitivitásnak a függvényében szemléljük, s a filozófia vs. filológia szembehelyezést az önlegitimáció kudarcából származtatjuk.

A legitimációs törekvés megjelenése a későbbi Nietzsche-szövegekben egyre nagyobb szerepet játszik. Nem kívánom sem alul-, sem pedig túlértékelni *A tragédia születése* körüli vitát, emiatt ennek részleteibe nem bocsátkozom. Talán annak megfontolása, hogy a bírálatok inkább intézményes-diszkurzív viszonyokat sejtetnek, mintsem szakmait, azt jól szemlélteti, hogy (nem először és nem utoljára) egy ifjú (Nietzschénél is fiatalabb) kutatót szabadítanak rá a bázeli filológusra, aki jól láthatóan megfelelt a feltételezett igényeknek, és elég durva kritikát közölt a híres könyvről. Annyi azonban bizonyos, hogy Nietzsche ekkor már korszerűtlen filológussá lett, aki napi penzumait (előadások és szemináriumok megtartását) a hagyományos keretek között teljesíti, ámde egyre szélesebb tapasztalati kör legitimációs kérdéseivel foglalkozik. A mindegyre szaporodó írások a német nevelési intézmények jövőjéről, a görög embertelenségnek a humanitás-eszmény torzító képével való szembeállításáról, a preszókratikus filozófusoknak a Szókratész utáni gondolkodáshoz mért felértékeléséről vagy a hazug igazság leleplezéséről ezt a táguló perspektívát mutatják fel, ahol a filológia témája nem lesz központivá, de megközelítésmódjai tovább működnek.

A filológia és filozófia közötti folytonosság (túl azon, hogy Nietzsche elég sokáig filozófusnak is korszerűtlen) mibenléte a filológus helyzetének (keletkezésének, céljainak, hasznának) tisztázásában érthető leginkább tetten. Az a néhány töredék, amely a *Mi, filológusok* címen tervezett ötödik korszerűtlen elmélkedés lett volna, e kép árnyalásához nyújt segítséget. A töredékekben, feljegyzésekben főként az új, az eddigittől teljességgel eltérő, „valódi” görögségképet, illetve a nevelés, szűkebben: a filológus nevelésének kérdését járja körül Nietzsche. A filológusok nevelését alapvetően elhibázottnak tartja. A fiatal filológus nem rendelkezik kellő előismerettel ahhoz, hogy dönthessen arról, filológus lesz-e vagy sem. Indítékai pusztán az utánzás, a kényelemszeretet (mivel azt folytatja, amit az iskolában üzött), és hogy egyre inkább a kenyérkereset szándéka mozgatja.¹¹ Az elhibázott filológusi pálya pedig összefonódik a jelenséggel, hogy hamis hozzáállásból (hibás görögségképből) kiindulva a filológus voltaképpen hamis viszonyt létesít a régiséggel, amit megfordítva is előadhathunk: a hibás attitűd (menekülés a görög ideálhoz) formálta meg a hamis görögségképet. A görögök és kutatóik között Nietzsche áthidalhatatlan szakadékot felételez, melyben egyetlen tudományos módszer vezetne sikerre: ha a filológus

megragadni a filológia lényegét, melyet végül a már ismert megismerésében talál fel. August BOECKH, *Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, szerk. Ernst BRAUTSCHEK, Teubner, Leipzig, 1877, 3–33.

¹¹ KSA 8, 20. (Magyarul: Friedrich NIETZSCHE, *Ifjúkori görög tárgyú írások*, ford. MOLNÁR Anna, Helikon, Budapest, 1988, 152–153.)

tudatosítaná előfeltevéseit és az azokat formáló erőket és körülményeket. „Három dolgot kell a filológusnak kell megértenie ahhoz, hogy ártatlanságát bebizonyítsa: az ókort, a jelent és önmagát: vétkes akkor, ha vagy az ókort, vagy a jelent, vagy önmagát nem érti.”¹² A megértés alapfeltételként rögzítése viszont nem annak a filológiának a feladata, amely hermeneutikában és kritikában gondolkodik.¹³ Sokkal inkább azé, amit Nietzsche nem feltétlenül ismert – vagy ha igen, kizárólag korán félbemaradt teológiai stúdiumaiból –, mégpedig a schleiermacheri hagyományé. Itt ugyanis a filológia alapvetően minőségi megközelítés: olyan tudomány, amely a kérdezőt magát is a folyamat aktív részesevé avatja – nem az objektív pozitivitás irányába mozdítva el a mindenkori értelmezést. A nietzschei legitimációs igény persze mindig a helyes tudat fellelését célozza meg, ami magában foglalja a kérdező és a kérdés kölcsönös egymásra vonatkozását, azaz amikor nem lesz eldönthető, hogy miről is folyik pontosan szó, hiszen egyszerre változik a kérdező és a kérdés is. A pozitív igény ebben a keretben meglepő eredményekhez vezet. A helyes kérdezés eladdig fel nem fedett összefüggésekre mutathat rá, amelyek nem hagyják érintetlenül az egész szituációt, amelyben a kérdés elhangzik: „Valójában az ember nem lehet filológus és orvos anélkül, hogy egyúttal ne lenne *kereszténység-ellenes (Antikrisztus)*. Az ember ugyanis filológusként a »szent könyvek« mögé tekint, orvosként pedig a tipikus keresztény fiziológiai romlottság mögé. Az orvos azt mondja: »gyógyíthatatlan«, a filológus pedig azt, hogy: »szélhámosság...»¹⁴ A megváltozott szituáció egészen új feltételeket teremt, melyeken belül nem kevesebb, mint maga az ön- és világerítés formálódik át. Ebben rejlik egy filozófiaként művelt filológia veszélye...

A folytonosság és törés együtthatásának felmutatása után talán nem jogtalan az az állítás, hogy a nietzschei filozófia olyan filológián alapul, mely nemcsak a 19. század ókortudományában volt újszerű, de a jelen korok értelmezései számára is példaként szolgálhat. A tudományos megalapozást igénylő nietzschei filológia bázisát ugyanis olyan hermeneutika adja, mely minduntalan az önmegértésből és a szituatív-genealogikus kontextusból származtatja a helyes tudatot. A jelentés konstituálásában érdekelt, ez azonban nem csupán a textuális jelentés meghatározása kíván lenni. Ebből az összefüggésből ugyan éppenséggel a filológiai hermeneutika klasszikus előfeltevései hiányoznak (Nietzsche vizsgálódásai egyre kevésbé szövegközpontúak, noha sok esetben nyelvi elemzések); nem az áthagyományozott dolog belső jegyeinek feltárására irányul a figyelem, mégis azzal, hogy inkább a hagyományos kritika jellemzőivel szembesülünk, a filoló-

¹² KSA 8, 127. (Magyarul: NIETZSCHE, *Mi, filológusok*, 183.)

¹³ Így tette ezt Nietzsche is a klasszika filológia-előadásában a kritikát az áthagyományozással, a hermeneutikát pedig az áthagyományozott dologgal kapcsolja össze: KGW II/3., 374.

¹⁴ KSA 6, 226. (Magyarul: Friedrich NIETZSCHE, *Az Antikrisztus*, ford. CSEJTEI Dezső, Ictus, h. n., 1993, 71–72.)

giai kérdezmódnak olyan általános megértésbeli vonásait fedezhetjük fel, mely új legitimációs környezetben – ki nem mondottan – a szellemtudományok kérdezmódjává is válhat. Nietzsche eme filozófia és filológia között elfoglalt helye utat nyit e felé a lehetőség felé, ám nem teljesíti be azt. Ennélfogva igen termékeny lehetett különféle irányzatok számára, mivel filozófiája (mely tehát általános hermeneutikára alapozott filológia) épp a megismerés pozitivistikus módszertanának ma is hasznosítható újrahangolására hívja fel a figyelmet.

AZ ALAP HELYE

VÁZLAT A FILOZÓFIA, IRODALOM ÉS RETORIKA KAPCSOLATÁRÓL PAUL DE MAN KAPCSÁN

Minden valószínűség szerint Jacques Derridaé az érdem azon felismerések meggyőző összerendezésében, amelyek a metaforikus beszéd erőteljes és meghatározó jelenlétére mutatnak rá a filozófiai szövegekben. Hiszen – többek között – *A fehér mitológia* arra tesz kísérletet, hogy a metafora *nyűttségének* [usure] mint történő folyamatnak a nyomon követésével felhívja a figyelmet a trópusok tevékeny szerepére egy, a retorika kárhozatott többértelműségétől eredendően távolinak és az egyetlen igazság letéteményesének vélt diszkurzusban.¹ A Derrida által szemléltetett dekonstrukciós olvasásmód a jogtalan bitorlás [usurpation] eszközeinek felmutatásával igyekszik a filozófiát általános metafizikai síkjáról – a kimondás tisztasága által megteremtett pozíciójából – elmozdítani, és az irodalom terenumai felé közelíteni. Ezáltal mondhatni alapot adott az irodalomtudomány retorikai érdekeltségű művelőinek, akik nem csupán továbbvitték, de némely esetben a dekonstrukciós filozófiának feltett kérdésekkel újra meg újra problematizálták a már meggyökerezett véleményeket is. A dekonstrukciós irodalomelmélet ily módon olyan irányban fejlődhetett tovább, hogy láthatóvá tette az irodalmi szövegek vizsgálatának produktív visszairódását egy nálánál alapvetően felsőbbrendűként elgondolt diszkurzusba. Igaz ugyanakkor, hogy a filozófia továbbra sem mondott le hagyományosnak mondható elemző apparátusának használatáról, aminek háttérében feltehetően saját megújhódott pozíciójának reflektálatlansága húzódik meg.² Az irodalomtudomány sokkal inkább hajlott arra, hogy a szövegek értelmezésében ne csak felismerje, de fel is használja azokat a megközelítési módokat, amelyeket a dekonstrukció mutatott

¹ Jacques DERRIDA, *A fehér mitológia*, ford. BOROS János – CSORDÁS Gábor – ORBÁN Jolán = *Az irodalom elméletei*, V., szerk. THOMKA Beáta, Jelenkor, Pécs, 1997, 5–102.

² Elegendő e helyütt csupán az analitikusnak nevezett filozófiai irányzat dekonstrukciót – avagy „kontinentális filozófiát” – illető, sokrétűen diffamáló tevékenységére gondolnunk, illetve az irodalomtudomány területén arra a dokumentált vitára utalnom, amelyről mind Paul de Man, mind pedig Derrida megemlékezett: Jacques DERRIDA, *Mémoires. Paul de Man számára*, ford. SIMON Vanda, Jószoveg, Budapest, 1998, 29–37.; ill. RT, 22–26. (A rövidítés feloldásához lásd a 6. jegyzetet!) Itt és a továbbiakban is, amikor a „filozófia” véleményére hivatkozom, olyan közös és mindenütt megfigyelhető tapasztalatra utalok, amelyet – azt hiszen – nem szükséges külön megmagyarázni.

fel. A filozófia oldaláról ez természetesen túlzott és megalapozatlan adaptációnak minősülhetett, illetve megengedettnek volt tekinthető annyiban, amennyiben a dekonstrukciót egészében az irodalomtudomány területére utalták. Mindazonáltal azt sem állítom, hogy valóban adódnék is egyfajta visszanyomozható kauzális folyamat, melyben kitapintható volna, melyik diszciplínából származott át némely meglátás, amely a másokban azután transzformálódva visszakерült ismét az előzőbe. Csupán annak fontosságát kívánom hangsúlyozni most és a továbbiakban is, hogy e két tárgyterület, melyek majdhogynem átjárhatónak tetszenek egyik-másik gondolkodó számára avagy nyomán (éppen a fent említett „megtermékenyítési” folyamat miatt), nem különíthetők el egymástól, mégsem alkalmazhatók az egyik interpretációs stratégiái a másik szövegeinek megértésekor. Ebben pedig elsődlegesen az irodalmi dekonstrukció egy, külföldön már nem annyira kultivált alakjának feltehetőleg nem igazán termékenyen befogadott szövegeit, illetve az abban helyet foglaló *téziseket* hívom segítségül. Bármennyire önkényesnek, sőt illetéktelennek tűnjék is ez a fajta interpretációs beavatkozás Paul de Man szövegeibe, didaktikailag szükségesnek látszik az efféle szűkítés, mivel a filozófia és irodalom (in)differenciájának egyik hagyományosan lényeges pontja, hogy az *ítélet* mint döntés, kijelentés avagy tételezés mely nyelvi tevékenységhez kapcsolható.³ Ezen az alapon ugyanis olyan határpontok rajzolódnak ki, amelyek különválasztják a diszciplínákat, illetve azok részdiszciplínáit (pl. az analitikus indíttatású beszédaktus-elméletet a tapasztalatot affirmáló fenomenológiától vagy a retorikai olvasást propagáló irodalomtudományt a recepcióesztétikától). Ebben a „kényelmes”, tisztán (?) körülkerített diszkurzustérben azután könnyűszerrel tájékozódhat a Paul de Man *megítélni* vágyó olvasó vagy kutató. Ami viszont rögtön kitűnik ebből a didaktikusan elnagyolt keretből, hogy a diszciplínák illetén felosztása sokkal inkább önaffirmatív beszédaktusokból származik, mely nemhogy az őt megillető kérdésre, de még a saját, ám más beszédaktusokat érintő kérdésre sem képes kielégítő választ adni.

Ennek a kérdéskörnek a vizsgálatát tehát Paul de Man esetében oly módon kívánom véghez vinni – avagy csupán elindítani –, hogy azokat a kulcspontokat vázolom fel, amelyek főként *Az olvasás allegóriáiban* vagy annak megjelenésekor keletkeztek, s kísérletet teszek a de Man-féle Nietzsche-interpretáció értelmezésére annak érdekében, hogy egy olyan interdiszciplináris gondolkodó sajátos affirmációjára és helyzetére reflektáljak, akinek dekonstrukciós közvetítése nem kevésbé lényeges, mint meglátásainak ebben a keretben történő átformálása. Ha ugyanis végigtekintünk a Nietzsche-recepción, majdhogynem azt kell mondanunk, a német filozófust csak félreérteni vagy meghamisítani lehet – ami ugyan korántsem negatív értékítélet kíván lenni. Ami ráadásul legalább ennyire

³ Mindemellett az *ítélet* szó használatát nem előzmény nélkül használom. Ehhez lásd Bohrer előszavát, ahol az *Urteil* kifejezés a de Man-i elmélet kulcsítéletét foglalja magában: Karl-Heinz BOHRER, *Vorwort = Ästhetik und Rhetorik. Lektüren zu Paul de Man*, szerk. Karl-Heinz BOHRER, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993, 7.

szembetűnő, hogy Nietzsche neve szinte – mint majd a későbbiekben több példával ezt bemutatni is igyekszem – mindkét diszciplínában afféle közös nevezőként bukkan fel, főként amikor a két tárgyterület között lévő, általam boncolgatni kívánt kapcsolatot emlegetik. Ez azonban annyira Nietzschehez tartozó „műfaji” sajátosság, hogy éppen ezért lehet azt a lehetetlennek látszó kísérletet, amely a filozófia és irodalom elkülöníthetőségének nem-fundamentális alapját kutatja, rá – illetve az őt interpretáló de Man szövegeire – hivatkozva elkezdni.

Paul de Man Nietzsche-figurája

Paul de Man semmi esetre sem a nyelv(kritika) érdeklő Nietzsche munkáiban. Sokkal inkább arra koncentrál, hogy ami Nietzsche-nél mint filozófusnál megfogalmazódik, az olvasás mely lehetőségeinek ad alkalmat a retoricitás kibontására. Éppen ezért azok a szöveghelyek, amelyeket az erre adott nietzschei reflexió feldolgozásaként felvonultatnánk, alapvetően *nem* a de Man-i kérdezőhorizont működését vennék alapul. Az ilyen kérdésirányú Nietzsche-olvasatot nem csupán az indokolja, hogy benne saját Nietzsche-olvasatunkat Paul de Man-éval szembehelyezve tegyük próbára, hanem az is, hogy tágítsuk azt a perspektívát, amelyet a nietzschei filozófia igenis felkínál azaz az értelmezések (Nietzsche szövegeinek értelmezései) többféle irányának működtetését szorgalmazzuk. Mivel az ilyesfajta „próbatétel” előfeltételezné azt, hogy létezik egy olyan bizonyos pont, ahonnan nézve eldönthető volna az interpretációk helyesége, inkább e második, a távlatok megsokszorozódását igenlő – és igénylő – olvasat érvényességét hangsúlyoznám. Véleményem szerint ugyanis a nietzschei horizont illetően kitágítása csak javára válhat a de Man-i retoricitás megértésének, hiszen – például – az a fajta *klasszikus* retorikákon nevelődött szemlélet, amelyet Nietzsche-nél mint klasszika-filológusnál nem hagyhatunk figyelmen kívül, esetleg még tovább árnyalhatja az irodalmi szöveg és nyelv retoricitásának némely hazai körökben igen termékenynek ígérkező kimunkálását.⁴

Az olvasás allegóriái című kötet három Nietzsche-írása (keletkezési idejük a hetvenes évek eleje-közepe) – akárcsak a Rousseau-fejezet szövegei – egymásra következő szerkezetet mutat. A *Genezis és genealógia A tragédia születését* helyezi vizsgálódásának középpontjába, s a cím mintegy kibontását ígéri annak a kérdéskörnek, amelynek jelentékeny recepciója volt a hatvanas évek Franciaországában. Aki azonban erre az elvárásra alapozza olvasatát, óhatatlanul csalódni fog. Ha például a foucault-i genealogikus eljárásnak az alkalmazását vagy a

⁴ Ehhez a fejezethez szorosan hozzátartozik az e kötet első tanulmányaként olvasható Nietzsche-elemzés, melyben a bázeli retorikai előadások, a *Nem-morálisan felfogott igazságról és hazugságról*, az *Emberi – túlságosan is emberi* kapcsán vizsgáltam a filozófus nyelvhez való viszonyát.

Korszerűtlen elmélekedések második darabjának értelmezését⁵ várnánk, nem tudnánk mit kezdeni ezzel a de Man-szöveggel, amelyik – emlékezzünk, hogy egy korai írásról van szó! – alapvetően a (poszt)romantikus történelemfelfogások kibontásában, leleplezésében – illetőleg a mindig korholt irodalomtörténet struktúramozzanatainak megvilágításában – érdekelt. Ebben a tanulmányban *A tragédia születése* genetikai szerveződésének kiváló elemzésén felül kissé furcsa szövegeződésben bukkan fel egy szakasz, melyben szembenállás tételeződik a szubsztanciálisan és a retorikusan genetikusan mintázat [*pattern*] között, ahol is az előbbi a jelentésként értett tematikus állítások, míg az utóbbit a struktúraként felfogott tematikus állítások motiválják. (AR, 87.)⁶ Ebben a megfogalmazásban nem nehéz a topológia szerkezetelvű alapzatát felfedezni, mely még a sokszor kárhoztatott jelentést is a struktúra felől tartja megközelíthetőnek.⁷

Bármennyire is nagy hatása a következő, *A trópusok retorikája* fejezet, a figyelmet most mégsem erre, hanem a filozófiailag meglepően konzisztens harmadik szövegre *A meggyőzés retorikájára* fordítanám. Ebben a szövegben de Man éppen a választott dilemmánk körüljárásának módszerét játssza ki azáltal, hogy a beszédaktus-elméletet kritizálva bölcséleti diszkurzust hív segítségül szinte irodalmi vonatkozások említése nélkül. Azonban már az első sorokban magyarázatát nyújtja ennek a választásnak, amikor is az irodalmi és filozófiai szövegek differenciálását azon nietzschei értékkritika alapján ítéli lehetetlennek, amely az irodalmi szövegeknek tulajdonított értékvonzalom és a filozófia értékmentességének különbségét magát is értéknek tekinti. Ezáltal válik Nietzsche olyan metavalorizációt színre léptető gondolkodóvá, akinek már a vele való első, empirikus találkozásunkkor olyan szövegeivel kerülünk szembe, melyek „nyilvánvaló irodalmisága” „általában a filozófiával és nem az irodalommal összekapcsolt igényekkel lép fel.” (AR, 119.)

Az értékek értékének dekonstrukciója így egyben általánosabb távlatokat is magáénak tudhat. „A filozófiai és irodalmi diszkurzus közötti kapcsolat kérdése Nietzschénél a nyugati metafizikát meghatározó fogalmak – az egy, a jó és az igaz – kritikájával függ össze. Ezt a kritikát azonban nem azok az érvek vezet-

⁵ Vö. pl. Michel FOUCAULT, *Nietzsche, a genealógia és a történelem* = Uő., *A fantasztikus könyvtár*, ford. ROMHÁNYI TÖRÖK Gábor, Pallas Stúdió–Attraktor, Budapest, 1998, 75–91.; ill. Philippe LACOUE-LABARTHE, *Történelem és mimézis*, ford. BETEGH Gábor, Athenaeum 1992/3., 242–263.

⁶ Paul de Man műveit itt és a továbbiakban a következő formában idézem: a kötet címének rövidítése, oldalszám. A rövidítések feloldása: AR = *Allegories of Reading*, Yale UP, New Haven, 1979. RR = *The Rhetoric of Romanticism*, Columbia UP, New York, 1984. RT = *The Resistant to Theory*, Minnesota UP, Minneapolis, 1986. AI = *Aesthetic Ideology*, Minnesota UP, Minneapolis, 1996.

⁷ Néhány oldallal odébb, amikor Nietzsche metafora-fogalmát veszi vizsgálat alá, de Man a trópusban színre lépő figurális és tulajdonképpeni jelentés közötti kapcsolatot így jellemzi: „A metafora „valójában” *nem* az az entitás, amelyet szó szerint jelent, de felfogható olyasféléképp, mint ami utal valami olyanra, amelyben a jelentés és a létező egybeesik. A jelentés úgy kelti életre és határozza meg a metaforát, mint ennek a jelentésnek a megjelenését vagy jelét.” (AR, 90.)

ték, amelyek általában a klasszikus kritikai filozófiával kapcsolhatók össze.” (AR, 119.) Hogy mit ért de Man a „klasszikus kritikai filozófián”, nem teljesen világos, de amikor a nietzschei metódus jellemző kifejezéseit felsorolja, a Nietzsche-értelmezés azon ágához kapcsolódik, amely önálló – sajátosságában felfogott és értékelt – kritikai filozófiaként jellemzi ezt a gondolkodást, amely ráadásul Kant-(újra)értelmezésen – azaz az attól való elkülönözésen – is alapul.⁸ Mindesetre ebből a horizontból de Man olvasata még rivalizálni látszik az előző részfejezetben vázolt elemzéssel, legalábbis amennyiben a klasszikus kritikai filozófiát és a nyugati metafizika kritikáját egymást teljesen kizárónak ítéli. Annál érdekesebb mindez, mivel *Az olvasás allegóriái* első – klasszikussá vált – fejezete, illetve az abban helyet foglaló Archie Bunker-epizód tömören példázza, mit is jelent de Mannál a metafizika-kritika (dekonstruktív formája). Ahogy ugyanis a tekecipő befűzésére vonatkozó kérdés és viszontkérdés grammatikai kompetenciáján túl megnyílik egy sajátosan retorikai horizont, mely majd a nyelv retoricitásának letéteményesévé válik, a differencia-problematika szintén sajátos figurális mozgás eredményeként terjed ki a filozófiai gondolkodás perspektívájáig. Ebben a távlatban pedig de Man fő szerepet szán Nietzschenek, aki az arkhé leleplezőjének bizonyul Derridával egyetemben. (AR, 9–10.)

Az értékek tehát alapvetően filozófiai értékeként kerülnek a de Man-szöveg diszkurzív terébe. Az ellentmondás elvével – és a metafizika atyjával – polemizáló Nietzsche de Man horizontjában olyan beszédaktus felfedezőjeként jelenik meg, amely magát a logikát is megalapozza, mert az azonos szubsztanciához tartozó ellentétes tulajdonságok kizárása ebben a keretben nem a lehetőség megállapítása és a megismerés (a *können* és az *erkennen*), hanem a kötelesség imperatívusza és a tételezés (a *sollen*⁹ és a *setzen*) a meghatározó és megalapozó elv. Ebben az eleinte még vagylagos státusban leledző metalogikai elméletben a dolgok, melyek a logika valóságos szubsztrátumának számítottak, a logika megalapozójává lesznek. A dolgokba *vetett hitünk* az, amely előfeltétele a logikába *vetett hitünknek*. Így a megismerés olyan funkcióvá válik, „amely feltételezi egy entitás előzetes létezését és amely a tulajdonságok által létrejövő ismeret lehetőségét predikálja.” (AR, 121.) Emiatt azonban a logika egyfajta konstatívum pozícióját tudhatja magáénak, mely *petitio principii*ként aláássa önmagát azzal, hogy önnön rendszerének alapját e rendszer egyik eleme által teszi semmissé.

⁸ Gilles DELEUZE, *Nietzsche és a filozófia*, ford. MOLDVAY Tamás, Gond–Holnap, h. n., 1999, főként 148–150. Deleuze itt amellett érvel, hogy Nietzsche valóban „feleleveníti és továbbviszi a kanti eszmét” (147.), mégis „Kant az utolsó klasszikus filozófus”, aki „soha nem teszi kérdésessé sem az igazság értékét, sem az igazságnak való behódolásunk okait”. (150.)

⁹ A *kötelesség-imperatívusz* megfogalmazást vagy fordítást azért tartom szerencsésebbnek a de Man-féle *szükségyszerűség*nél [*necessity* – AR, 121], mert ez utóbbi kifejezés nem vág egybe sem a nietzschei ártértelezés-programmal, sem pedig a *should* jelentésárnyalatával. Nem is szólva arról, hogy a kanti utalás talán explicitebb így.

Jóllehet a tapasztalat kategóriája emez összefüggésben nem kerül szóba,¹⁰ a logikai ítéletek kapcsolata az igazsággal – legfőképp a kijelentés igaz vagy hamis voltának megállapításakor –, illetve a logika mint a dolgok igaz voltának megállapítása az empirikus észleleten alapozódott meg. De Man figyelemreméltó megállapítása nem is ebben áll, hanem inkább annak az átmenetnek a rögzítésében, amelyben a propozíció verbális alapját a predikativitás megnevező és konstatív funkciója jelenti: „Ez olyan rendszerbe épített folyamatosságon nyugszik, amely az entitást attribútumaival egyesíti, azaz a grammatikán, amely a predikációban a melléknevet egy főnévhez köti. [...] Ám mivel a predikáció nem tételezi a tulajdonságokat, nem nevezhető beszédaktusnak [*speech act*]. Inkább beszéd-ténynek [*speech fact*] vagy olyan ténynek hívhatjuk, amelyről képesek vagyunk beszélni, és amelyről tudhatunk...” (AR, 121–122.) A logika – azaz a minden logika alapját jelentő ellentmondás elve – nyelvi alapjainak tisztázása után könnyen járható lesz az út a retorikai áthelyezések számára. Amikor ugyanis a kontradikció mint tulajdonképpeni leírás lepleződik le, a logikának egyfajta meggyőző (performatív) erő is tulajdonítható lesz, amely abból ered, hogy „a dolgok érzékelése az entitások ismeretévé egy analógiás, metaforikus átvitel segítségével” (AR, 122.) válik. A fogalomalkotás így – *A nem-morálisan felfogott igazságról és hazugságról* értekező Nietzsche koncepciójával megegyezően – voltaképpen figurális folyamatként jelenik meg, ahol már nem csupán a jelölés, hanem a felfogás/megragadás [*fassen*] is számottevő szerepet játszik, miáltal a logika mint sajátos imperatívusz is megjelenhet.

A *sollen* és a *setzen* nyomán kirajzolódni látszó beszédaktus-elmélet a szigorú dekonstruktív tekintet számára azonban amiatt mégiscsak gyanús marad, mert a nyelv tételező funkciója összekapcsolhatatlannak tűnik a cselekvés performativitásával. A Nietzsche-szöveg de Man szerint ugyan „dekonstruálja az ellentmondás elvének tekintélyét azáltal, hogy kimutatja annak cselekvés-jellegét, de amikor színre viszi ezt a cselekvést, nem képes felmutatni azt a tettet, amelynek a szöveg cselekvés-státust tulajdonított.” (AR, 125.) A beszédaktus így csak valóban figurális áthelyezések után válhat „cselekvéssé”, miáltal a konstatívum a dolgok *a priori* létezését feltételezi, a performatívum pedig egy olyan cselekvést, amely igazából nem fundamentálisan tételező cselekvés. De Man számára pedig legfőképp a tudás, a megismerés marad kérdéses. Az a fajta dekonstrukció ugyanis, amelyet Nietzschénél fedez fel, s az egész dekonstrukcióra – illetve mindennemű olvasásra – kiterjeszhetőnek vél, nem képes kijelölni a biztos tudás határait, ezáltal a filozófia korábbi területeit (például az ismeretelméletet)

¹⁰ Pedig ennek husserli megfogalmazása, mikor is az életvilágot szembehelyezi az idealizált és szimbolikus tudománytapasztalattal, mely utóbbi mindenkor támaszkodik és visszatekint az előbbire, igenis árnyalhatná a logikáról adott ítéletet. Vö. Edmund HUSSERL, *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*, I., ford. MEZEI Balázs és mások, Atlantisz, Budapest, 1998, főleg 72–82.

sem tartja problémátlanul fenntarthatónak.¹¹ De ugyanez igaz a cselekvésre is: „Nietzsche után (és valójában egyetlen »szöveg« után sem) többé már nem remélhetjük, hogy valaha is békésen »tudni« fogunk. Hasonlóképpen nem számíthatunk arra, hogy »teszünk« valamit, legkevésbé pedig azt, hogy szótárunkat megtisztítjuk mind a »tudástól« és a »cselekvéstől«, mind későbbi opposíciójuktól.” (AR, 126.)

Az *Adalék a morál genealógiájához* Nietzsche olyan kései könyve, amely az értekezés kompakt formájának jegyeit viseli magán. Az első értekezés 13. fejezetében a nyelv eredetének hasonló jellemzését – illetve annak fikcióját¹² – lépteti elénk Nietzsche, amelyhez nagyban hasonlítanak Nietzsche-nek a nyelvről szóló, máshonnan is ismert elgondolásai. Nietzsche itt – mellékesen – egy olyan metalepszisről szól, amely azért a hamis tulajdonításért felelős, ahol a nyelv mint álöltözet (!) „minden cselekvést valamely cselekvővel, mintegy a cselekvés »alanyával« kapcsol össze.”¹³ E szakasz a nyelv mindenhol érvényesülő hatalmát úgy jeleníti meg, hogy az valamely szükséges rosszként olyan félreértések generálásáért lesz felelős, mint például az ok és okozat, illetve a szubjektum mint mögöttes cselekvő. Hamis (hazug) alapot ad tehát a nyelv, mely hamisság feltárása után kiderül, hogy a jelenségek „mögött” nem állnak további jelenségek vagy okok. Csupán a nyelv által feltételezzük, hogy a megnyilvánulásnak (mondjuk a cselekvésnek) létezik valamiféle szubsztátuma. „Ám ilyen szubsztátum nem létezik; a cselekvés, hatás, levés mögött nincs »lét«; a »tettet« csupán hozzáköltik a tethez – a tetten kívül nincs semmi. A népi felfogás voltaképpen megkettőzi a cselekvést...”¹⁴ Ennek a megkettőződésnek azonban részese a nyelv is. Ha ugyanis a nyelv megkettőzi a valóságot – mint Arisztotelésznél Platón –, és csak a nyelv által lehetséges tapasztalat vagy ismeret, nem léphetünk ki abból a „költött” világból, amelyet az elénk tár. Nietzsche ennek a dilemmának a feloldásához azt a megoldást választja, hogy egyszerűen csak a cselekvést tartja ellenőrizhetőnek. Noha a későbbiekben kiderül, hogy ez a kissé következetlen lépés nem oldja meg a nyelv problémáját, hiszen a német gondolkodó az erőt és az akaratot (akciót és reakciót) *igaz* formájában tartja fenn, s a cselekvés eredendőbb és egyszerűbb lesz a tapasztalhatónál, vagyis a nyelv által közvetítetté. Itt a nyelv elkerülhetetlenül romboló, eltávolító, ám mégis mindenható szerepével találjuk szembe magunkat, azzal a szereppel, amelyet máshol de Man

¹¹ Illetve csupán átalakított – a retorikát számba vevő – módon: vö. AI, 34–50.

¹² Tanulságos lehet ebből a szempontból egy korábbi korszak gondolkodójának figyelmeztetése a nyelv eredetét illetően: „Mindenkinek számára, aki a nyelv eredetét kutatja, a nyelvnek mint még föl nem talátnak kell megjelennie; azt kell gondolnia, hogy csak vizsgálódásai során találja azt fel.” Johann Gottlieb FICHTE, *A nyelv eredetéről és a nyelvi képességekről*, ford. FELKAI Gábor = FELKAI Gábor, *Fichte*, Kossuth, Budapest, 1988, 232.

¹³ Friedrich NIETZSCHE, *Adalék a morál genealógiájához*, ford. ROMHÁNYI TÖRÖK Gábor, Holnap, h. n., 1996, 44.

¹⁴ *Uo.*, 44–45.

is megemlíti (RR, 80.), s amelynek leküzdésére nem adható semmiféle egyértelmű és kényelmes megoldás.

De Man számára ez a Nietzsche-részlet a cselekvés és nyelv szembenállását kérdőjelezi meg. A „hozzáköltés” [*hinzudichten*] aktusa miatt a Nietzschénél szereplő cselekvés-fogalmat olyan keretben gondolja el, amely „közeli kapcsolatban áll olyan nyelvi aktusokkal, mint az írás, az olvasás vagy az értelmezés aktusa.” (AR, 126.) Ebből pedig azt a következtetést vonja le, hogy a performatív nyelv, mely – mint alapvetően *cselekvés* – a dolgokat volna hivatott tételezni, „referenciális funkciója tekintetében nem kevésbé ambivalens, mint a konstatív nyelv.” (AR, 127.) A konstatív és performatív nyelv közötti különbség azonban már egy másik sík aporetikusságát is invokálja, mégpedig a meggyőzés és tropológia közötti eldönthetetlenséget. „A retorika mint meggyőzés ugyan performatív, de mint trópusok rendszere, dekonstruálja önnön performativitását. A retorika olyan *szöveg*, amelyben két összeegyeztethetetlen, kölcsönösen önromboló nézőpont jön létre, áthághatatlan akadályt gördítve azáltal az olvasás és az értelmezés útjába.” (AR, 131.) Ez pedig azért fontos, mert a két terület közötti történeti változások, a retorika mint olyan kérdése egyfelől a dialektikával, másfelől csupán a retorika tanításával függhet össze, s ezek együvé tartozásának hangsúlyozása történik végül is e de Man-szöveg bevezetőjében. S hogy ennek filozófiát és irodalmat illetően mi a hozadéka, annyiban szükséges megvilágítani, amennyiben a *trivium* pedagógiai programjának keretében bekövetkező hangsúlyeltolódások jelentősek. S azok de Man számára is, hiszen a grammatika–logika–retorika hármasságának ekvilibrizációját alapvető feladatnak tekinti. (RT, 13–20.) Még ha azonban ez jobbra a nyelv retorikus dimenzióinak – vagy egyenesen természetének – mindenhatóvá tágításával történik is, az mindenképpen megfontolandó, hogy a retorikának mint a *trivium* egyik alaptudományának a tisztázása kulcsot jelenthet a filozófia és az irodalom kapcsolatának újraértéséhez is: „Ha a metafizika kritikája a performatív és konstatív nyelv közötti aporiaként strukturálódik, akkor ez olyan, mintha azt mondanánk, hogy retorikaként strukturálódik. Ha pedig meg szeretnénk őrizni az »irodalom« terminust, nem vonakodhatnánk összekapcsolni azt a retorikával, következésképpen a metafizika vagy a »filozófia« dekonstrukciója pontosan addig a pontig volna lehetetlen, amíg az »irodalomé«. Ez semmi esetre sem oldja meg Nietzschénél az irodalom és filozófia közötti kapcsolat problémáját, de legalább egy valamelyest megbízhatóbb »referenciapontot« létesít, ahonnan feltehetjük kérdésünket.” (AR, 131.)

Filozófia és/vagy irodalom

Létezik-e, létezhet-e tehát *alapvető* – azaz jól megragadható, jól körvonalazható – különbség e két diszkurzusforma között? E kérdés – és valószínűleg ez lehet az egyetlen „bizonyos” és univerzális állítás (amit egy modális egzisztenci-

ális állítás alapoz meg) – minden bizonnyal eldönthetetlen. A két szélsőséges állapot, melynek egyik pólusán a logikai pozitivizmus metafizika-kritikája helyezkedik el,¹⁵ míg a másikon az irodalomba bármiféle tudományosságot – értve ezalatt a bölcséletet is – becsempészők ellen fellépők véleménye, nem ad megfelelő választ kérdésünkre. Azon túl ugyanis, hogy ez a két pólus voltaképpen ugyanazt állítja, irodalom és filozófia kapcsolata még egy további problémát is magában hordoz. Az irodalom alapvetően nem saját lehetőség-feltételeit kutatja,¹⁶ s az irodalomra – az alkotásokra – történő reflexió szükségképpen nyúl olyan eszközökhöz, amelyeket – úgymond – önmagán belül nem képes feltalálni vagy meghatározni. A dekonstrukció kedvelt inkonkluzív konklúziójának, az eldönthetetlenségnek a színre léptetésével azonban nem oldjuk meg a dilemmát, s igazából nem is tartjuk fenn, hanem csak annyit állapítunk meg, hogy *végleges és kimerítő* válasz nem lehetséges. Tovább kell kutatnunk egy olyan alap irányában, amely segítségével különválaszthatók volnának e diszkurzuszmezők – még ha csak olyan alap is ez, „ahonnan további kérdéseinket feltehetjük”. Egy effajta alap ráadásul annak a lehetőségét is megadhatná, hogy képesek legyünk Paul de Man (vagy bárki más) írásairól eldönteni, alapos ismeretet birtokolnak-e és alapos ismertetést tudnak-e közvetíteni. Ám az is elképzelhető, hogy ilyen alap kutatása csak egy arisztoteliánus fundamentumokra épülő gondolatrendszeren belül volna elképzelhető, így alapot, okokat nem kell kutatnunk, mert nem is kereshetünk – mondhatja ugyanis a dekonstrukció a fenti de Man-idézet kapcsán –, hiszen a két terület alapjában véve egy (ámbar ezek a kategóriák sem állnának meg egy dekonstruktív olvasat előtt). A szöveg mindenképp felett való uralma látszólag nem engedi a különállónak hirdetett diszkurzustereket különválasztani. Amit így a történeti – metafizikus – hagyomány kritikájaként gondolunk el, szétrombolhatja magát az alapot is. A „nyelvi fordulat” inherens forradalmaként is felfogható „retorikai fordulat” tétje, hogy miként képes *meggyőzni* az őt körülvevő diszkurzust alapjainak megrendüléséről. Suzanne Gearhart Derrida által is hivatkozott tanulmánya nagyon alaposan és ötletesen békíti ki a Heidegger–Derrida–de Man triumvirátus gondolkodását, amikor is irodalomkritika és filo-

¹⁵ Ez a filozófiát a wittgensteini *Tractatus* felől tartja csak elgondolhatónak – különös kitekintéssel itt is Nietzsche: „Véleményünket, amely szerint a metafizika pótművészet – és annak is elégtelen –, az a tény is megerősíteni látszik, hogy a művészi adottságokkal leginkább rendelkező metafizikus, ti. Nietzsche, *majdnem teljesen elkerülte a két terület [művészet és tudomány] öszekeverésének hibáját*. [...] Abban a műben [...], amelyben a legélesebben fejezi ki azt, amit mások a metafizikában vagy az etikában szoktak, Nevezetesen a »Zarathusztrában«, nem a félrevezető teoretikus formát választja, hanem nyíltan a művészi, a költői formát.” Rudolf CARNAP, *A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül*, ford. ALTRICHTER Ferenc = *A bécsi kör filozófijája*, Gondolat, Budapest, 1972, 92. (Kiemelés tőlem.)

¹⁶ Míg a filozófia az egyetlen, amelyik igen – állítja Heidegger (vö. Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, I., Neske, Pfullingen, 1961, 372). De Man ezzel szemben amellet érvel, hogy az irodalom az egyetlen, amely *egyedül* saját nyelvére nézvést bizonyos információforrás, s így a nyelvről való gondolkodás *egyetlen* alapja lehet. Vö. RT, 11.

zófia kapcsolatát az azok közös konfliktusainak megoldására tett erőfeszítésekben találja meg. Sajnálatos módon ehhez egy olyan szűkre szabott keretet használ fel, amelyet Rodolphe Gaschéól kölcsönöz, és amelynek a lényege a dekonstrukció önreflexió-kritikaként való jellemzése.¹⁷ Ebben a keretben – amelyet ugyanakkor bírál is – helyezi el de Man irodalomelméleti tevékenységét, melyet az irodalmi hagyomány részeseként is képes feltüntetni. Bárhog van is, de Man – főként késői – szövegei jócskán beleássák magukat a filozófiai gondolkodás kereteibe, ennél fogva pedig nem csupán az irodalom státusa forog kockán, hanem a filozófiáé is, hiszen nem mindegy, hogy ez utóbbi hogyan reagál az őt ért irodalomelméleti atrocitásokra (feltehetően rosszul...). A kérdés tehát továbbra is az, mely alapon beszélhetünk külön diszciplínákról filozófia és irodalom esetében?

A magyar közgondolkodásban az elmúlt időben nagyon erőteljesen vesznek részt olyan szólások, amelyek a filozófiát és irodalmat ugyan eltérőnek ítélik, elkülönítésükre azonban nem látnak lehetőséget. Megoldásaik csupán arra szorítkoznak, hogy gyakorlati oldalról szemléltessék bármiféle distinkció lehetőségét. A filozófusokat irodalmi alkotások értelmezése közben, a literátorokat pedig interpretációjuk bölcséleti-elméleti megalapozásakor tetten érve látjuk lelepleződni.¹⁸ Ami azonban továbbra is elvégzendő feladat, hogy miként derítsünk fényt annak a tapasztalatnak a lehetséges okaira, amely abból származik, hogy irodalmi szöveget filozófiai példaként használunk fel. Ebben az esetben ugyanis léteznek megfelelő módszerek annak mérlegelésére, hogy adekvát-e az interpretáció vagy sem.¹⁹ Feltehetően ezekben a módszerekben az applikáció olyan formájának felismerése munkál, amely eltekint a hármas hermeneutikai modelltől vagy torzítja azt. Jóllehet a hermeneutikát autoritásként Paul de Mannal szembehelyezni kétséges vállalkozás, hiszen tudvalevő, mennyire negatívan viszonyul hozzá, annyiban mégis adekvát lépésnek tartható, amennyiben nem hagyjuk figyelmen kívül, hogy a keresztény hermeneutika négyes – avagy

¹⁷ Suzanne GEARHART, *Philosophy before Literature. Deconstruction, History, and the Work of Paul de Man*, *Diacritics* 1983/Winter, 63–81.

¹⁸ Legalábbis ez sejlik ki Farkas Zsolt egy írásából, amely éppen a filozófusok megidézésével képi meg saját retorikai lingvisztikáját, állítva eközben, hogy „Derrida legfőbb baja, hogy irodalmilag gyenge. Szemben Nietzschével.” FARKAS ZSOLT, *Filológia és irodalom*, Jelenkor 1999/1., 92. Ugyanebben a számban olvasható Bagi Zsolt írása, mely elméleti taglalását Mezei Balázs *Gondolatok a filozófiai beszéd természetéről* c. szövegéhez (Gond 5–6.) köti, ám az irodalmi szövegek értelmezéséhez ragaszkodik: BAGI ZSOLT, *Petri György líriko-filozófiája*, Jelenkor 1999/1., 79–87.

¹⁹ Megemlítendő, hogy a hazai fenomenológia sok esetben a két diszkurzus egymásra vonatkoztatásának példáját adja, sajnálatos módon úgy, hogy jobbra reflektálatlanul szólaltatja meg – mintegy illusztrációként, ámbár mégiscsak sajátos *tapasztalatként* – az irodalmi szöveget. Egy példa a közelmúltból: TENGELYI László, *Élettörténet és sorsesemény*, Atlantisz, Budapest, 1998, pl. 13–14., 24–25., 100. Ez az illusztráció azonban olyan horizontokra is fényt derít, ahonnan tekintve az ilyesfajta felhasználás mégiscsak legitim.

a(z alexandriai) zsidó(keresztény) hármás – formája retorikát és hermeneutikát egymást feltételező, alátámasztó mozzanatokként fogta fel. Ha ezt szem előtt tartjuk, a *was* és *wie* alapján de Man által felállított hermeneutika és retorika különbsége²⁰ olyan kritikai vakságnak bizonyul, amely – ha nem is könnyedén, de – megvilágítható lehetne a hermeneutika hogyanjának feltárásával.²¹

Ha a retorika az, ami a filozófia és irodalom elkülönítésének – vagy egybeesésének – alapjaként szolgálhat, akkor de Man retorikájának, retorika-felfogásának kell a nyomába erednünk. Az előző fejezet tanulságai alapján azonban nem elégséges csupán *Az olvasás allegóriái* korának (a hetvenes éveknek) *triviális* – azaz a *triviumot* érintő – értelmezése, hiszen ami ott a tropológia és meggyőzés kettősségében felfogott retorikaként szerepelt, nem tűnt elégséges válasznak főbb kérdésünk megválaszolásához. Amikor jóformán csak a kérdéshorizont kimunkálásának szintjéig jutottunk de Man segítségével, nem tisztáztuk, hogy a kései de Man – többek között – Kant-, Hegel-, Pascal- vagy Benjamin-olvasatai mennyiben irodalmi interpretációk és mennyiben nem. A retorika kérdését éppen ezért egy másik írás segítségével kell megközelítenünk, amely a filozófia és irodalom viszonyáról *kifejezetten* nem árul el semmit, a retorikáról azonban nagyon is sokat. Így, mivel *Az eltorzított Shelley*²² című szöveg – mely bevallottan *A romantika retorikájának* elméleti kérdéseket is érintő darabja (RR, ix.) – fogalmazza meg de Man retorikai hitvallását, egyúttal felfogásának további problémás pontját is leleplezi, melyek felfedésével az irodalmi szöveg és filozófiai beszédmód differenciáját megváltozott keretben – a de Man-i retorika transzcendens pozíciójának kritikus (ú. m. ’elválasztó’) korrelátumaként – mutathatjuk fel.²³ A Shelley-verset értelmező de Manhoz abban a pillanatban kapcsolódom, amikor az a költeményben szereplő alak (vagy forma) sajátosan „lebegő” fel- és eltűnésére keres magyarázatot: „Az alak [*shape*] megjelenésének és az azt követő eltűnésének egész színtere úgy strukturálódik, mint két olyan különböző erő csodával határos kioltódása, amelyek interakciója azzal a lebegő

²⁰ Vö. RT, 21–26., 27–28., 54–72.

²¹ Hogy erre kísérlet-e – és ha igen, mennyire sikeres – Jauß levele, túlságosan nagy kitérőt követelne, melyet – mint a hermeneutika-retorika kérdését is – e helyütt (még) nem tartom kivitelezhetőnek.

²² Mivel nem fordítás a céloom a *disfiguration–figuration* kifejezéseket az idézetben latinos formában hagyom, s nem követem Fogarasi Györgynek az *Önéletrajz mint arcronválás* címen megjelent de Man-átültetésében használatos *alakvesztés–alaköltés* szópárt. Mivel ebben az elemzésben a *diszfiguráció* használata nem terjed ki a címben foglalt, Shelley megcsúfítását/szétszedését (halálát) tematizáló olvasatra (RR, 120–122.), a cím fordításánál a magyarázat követelményének kívántam eleget tenni (a német fordítás *Entstellung* megoldásához hasonlóan, amely szó csak a címben jelenik meg, máshol *Defiguration* szerepel).

²³ Culler de Man-írását e ponton szükséges megemlíteni, mint amely kísérletet tesz arra, hogy szisztematikusan felvázolja a de Man-i retorika fejlődését, mely fejlődés reflektált kibontása az *Estétikai ideológia* filozófiai (?) tanulmányai felé mutat. Lásd Jonathan CULLER, *De Man's Rhetoric* = Uő., *Framing the Sign*, Blackwell, Oxford, 1988, 107–135.

mozgással gazdagítja az alakzatot, mely minden alakzat létmódja lehet.” (RR, 108–109.) Ebben a részletben egy bizonyos retorikai alakzatról esik szó, amely egy egész poétikai színteret képez meg. Ráadásul ez az egyedi alakzat olyan státusban lép elénk, mint az alakzatok reprezentánsa. Legalábbis abban az értelemben, hogy olyan eldönthetlenség jellemzi, mint a többi figurát: az eltűnés és megjelenés kettőssége sajátosan *dialektikus* mozgást tulajdonít a retorikai alakzatoknak. Ez a furcsa, a jelek megfoghatatlan játékosságára apelláló meghatározás maga is igyekszik eloldódni mindenfajta olyan definíciótól, amely az ellenmondás elvén alapul.

Ezt viszont már csak egy lépés választja el annak megfogalmazásától, hogy a nyelvet is ennek az alakzatnak a kiterjedéseként fogjuk fel. „A nyelv tematizálása *Az élet diadalmenetében* azon a ponton jelenik meg, amikor is a »mérték« elválik a szignifikáció fenomenális – azaz tükörszerű *reprezentációként* értett – aspektusaitól, és a nyelv betű szerinti vagy materiális aspektusai felé fordul.” (RR, 113.) A de Man-i materialitás egyik megfogalmazásával e helyütt úgy találkozunk, mint az empirikus világ olyan ellentettjével, amely a nyelv egy – eleddig jórészt fel nem tárt, nem reflektált – aspektusaként mutatkozik meg. Tudvalevő azonban, hogy mivel a materialitás oppozíciós párja, a fenomenalitás nem – vagy sem – az empirikus „valóságnak” megfelelő leírások összefüggéseit világítja meg,²⁴ a materialitás képessé lesz olyan nyelvi folyamatok, hatásösszefüggések felfedésére, amely – legalábbis de Man szerint – nagyobb jelentőségűnek minősül, mint azok a hagyományos olvasatok, amelyek a referencialitás mentén gondolkodó megközelítések érvényesítése miatt a filozófiát emelték a tudományok csúcsára. A mérték fenomenális felfogása és a szöveg poeticitásában színre lépő versmérték, versláb segítségével elmozdul a materialitás irányába, de ez nem garantálja azt, hogy az aktuális olvasás során a befogadó képes lenne eltekinteni a „tükörszerű reprezentáció” síkjától, azaz hogy a magában a kimozdulás aktusának az origójában elhelyezett *láb* trópusát ne e felől a nem-materiális horizont felől értelmezzük. A referenciális funkcióra építő megközelítésmód továbbá nem képes meghaladottnak mutatkozni, ezért de Man olvasata nem elég meggyőző azon a szinten, ahol a materialitásnak ezt a színrelépését tematizálnia kellene.

A következő – szerintem kulcsfontosságú – szakaszt elengedhetetlen hosszabban idézni: „A figuráció reprezentációs és ikonikus funkciójának a jelölő játéka által történő feloldása nem elégséges ahhoz, hogy létrehozzuk azt a diszfigurációt, amelyet *Az élet diadalmenete* visz színre, illetve jelenít meg. Ekkor ugyanis a szignifikáció bármely nyelvi kifejezés elvéhez vagy eredetéhez [*principle of linguistic articulation*] való igazodását nyújthatja mindaz – akár érzéki, akár nem –, ami az alakzatot alakítja. Az ikonikus, érzéki vagy – ha akar-

²⁴ „Szerencsétlen dolog volna, ha összekevernénk a jelölő materialitását annak materialitásával, amit jelöl.” Efféle tévedésből fakad egyébként az ideológia is. RT, 11.

juk – esztétikai pillanat nem a figuráció konstituense. A figuráció a nyelvnek azon eleme, amely a jelentés ismétlését a helyettesítés által engedélyezi; a folyamat legalább kétirányú, és ezt a kétirányúságot természetes módon a tükröszerűség optikai ikonjai szemléltetik. De az alakzat egyedi csábítása nem áll szükségszerűen annyiból, hogy az érzéki öröm egyfajta illúzióját, hanem inkább hogy a jelentés illúzióját teremtse meg. Shelley versében az alak [*shape*] egy alakzat, függetlenül attól, hogy a fény alakzata (a szívárvány) vagy a kifejeződés [*articulation*] alakzata általában (a zene mint mérték és nyelv). Az örömtől a szignifikáció felé, az esztétikaitól a szemantikai dimenzió felé tartó átmenet tisztán kirajzolódik a szövegben, amint elmozdulunk a szívárvány alakzatától a tánc alakzata irányába, a látványtól a mérték felé. Ez az alak azonosítását mint a figuráció általános modelljét jelöli. Azzal, hogy túllépünk a figuráció hagyományos fogalmain, amelyek a reprezentáció módjaként, a szubjektum és objektum, rész és egész, szükségszerűség és lehetőségesség vagy nap és szem szembehelyezett pólusaiként ismertek, előttünk áll az út az alakzat megsemmisítéséhez és eltörléséhez. De a kiterjedés, amely egybeesik azzal az úttal, mely az olyan tropologikus modellektől, mint a metafora, szinekdokhé, metalepszis vagy prozopopeia (melyekben szükségszerűen benne foglaltatik valamely fenomenális elem, legyen az térbeli vagy időbeli) az olyan trópusok felé halad, mint a grammatika vagy a szintaxis (melyek a betű szintjén működnek, az ikonikus faktor segítségével nélkül), önmagában nem alkalmas a figura eltörlésére vagy arra, hogy – a szöveg reprezentációs kódjában – a formát elmossa vagy a gondolatot eltagassa.” (RR, 114–115.) Az idézetből kiviláglik, hogy de Man érzékeli a dilemmát, mely a mérték központi helyét jelöli ki. Amikor ugyanis az alakzat eltörlésének lehetőségéről értekeznek, feláldozni látszik előbbi meglátásainak nagy részét annak érdekében, hogy a mértéktől elvitasson bármiféle fenomenális jelleget. A mérték így konkurensévé válik azon fenomenális jegyeknek, amelyek még a tropologikus modelleket is jellemzik. A grammatika literális funkciója – mely a fejlődési lánc logikája szerint a mérték modellje lehet – ugyan nem az ikonicitás félvezető mechanikája alapján szerveződik, mégsem tudja véghezvinni azt, amit de Man javasol, jelesül a diszfiguráció színre léptetését, melyben a cél az alakzat eltörlése. A diszfiguráció mint a figuráció megsemmisítése ezáltal olyan retorikai mozzanattá lép elő, amelynek minden reprezentációs – vagy arra valamiféleképp utaló – elven alapuló alakzat kizárólagosan nyelvi-retorikai megalapozása a legfőbb kívánalma. S noha a figuráció sem fenomenális alapzaton nyugszik, hanem sokkal inkább a jelentés ismétlésének igényén, éppen a jelentés ambivalens helyzete (eredete) miatt „ideológiailag gyanús” marad.

A nyelv azon másik aspektusa, amelyet de Man a diszfiguráció érdekében segítségül hív, éppen annak a bizonyos alaknak az anonimitására, meghatározhatatlanságára szorítkozik, amely „mindenfajta jelölés [*signification*] figurális alakzata. A jelenet tükröszerű szerkezete, mint a fény és víz afféle vizuális cselekményszövege [*plot*], nem meghatározó tényező, hanem csak egy olyan

plurális szerkezet illusztrációja (*hipotipózis*), amely a természetes létezőket úgy foglalja magában, mint a kifejezés [*articulation*] néhány princípiumát a sok közül. Ebből következik, hogy az alakzat nem természetszerűleg adott vagy előállított, hanem a nyelv önkényes aktusa által tételezett. A fény-alak [*shape*] megjelenése és eltűnése – a nap-analógia ellenére – nem olyan interakció eredményezte természetes esemény, melyet néhány erő közvetített, hanem egy egyszerű – és ennél fogva erőszakos – aktusa annak az erőnek, amelyet a nyelv az önmaga által és önmagában felfogott tételező ereje segítségével valósít meg: a nap uralja a csillagokat, mert formákat *tételez...*” (RR, 116.) Ebben a platóni nap-hasonlatra emlékeztető konklúzióban csúcsosodik ki azon diszfiguráció lehetetlensége, amely a meghatározhatatlan alak és a szignifikáció egymásra vonatkoztatott figurális megoldásában gyökerezik. A kimozdulás, túllépés, az *Überwindung* permanens igénye – amely Heidegger sírig tartó, a nyelvet a dolgok létének legközvetlenebb bemutatására redukálni vagy tágítani szándékozó küzdelmét is jellemezte – de Mannál is kivitelezhetetlen feladatnak látszik. A diszfiguráció mindig a figuráció mechanizmusát követi, ami pedig a nyelv fenomenális aspektusait hozza mozgásba. Lehetséges-e így nem-referenciális olvasat? S ha nem, akkor nem mondjuk-e ezzel azt is, hogy nem lehetséges az irodalmat az *Elméletnek való ellenállás* programja szerint a filozófia fölé helyezni? Valószínűleg jelen helyzetből nincs erre megfelelő válasz. Amit de Mantól erről megtudtunk, nem más, mint ami abból az erőfeszítésből ered, amely szerint a nyelvet úgy kellene rehabilitálnunk, hogy ne csupán külön területekre lebontva, hanem átfogó módon szavatolja a bizonyosság elérhetetlenségét. Nem nyelvfilozófiai koncepció tehát de Man megközelítése, hanem olyan kísérlet, amely úgy vonja metapozícióba a nyelvet (és saját magát), hogy azt nem mint a dolgokat megjelenítő eszközt, sem mint a poétikai artikulációt szavatoló struktúrákat vizsgálja, hanem működése közben éri *tetten* – noha tudjuk, hogy voltaképpen tetről itt nem beszélhetünk.

A nap formatételező és a nyelv tételező ereje ennél fogva nem csupán analógia, hanem *tetten* ért működés, mely „egyaránt teljesen önkényes – amennyiben olyan erő tulajdonítható neki, amelyet nem vezethetünk vissza a szükségyszerűségre – és teljesen feltartóztathatatlan – amennyiben nincs alternatívája. Lehetőség és meghatározottság pólusain túl helyezkedik el, és ezáltal nem lehetséges az események időbeli egymásutánja részének tekinteni. Az egymásutániságnak olyan aktusokból kellene állnia, amelyek nem lehetnek a részei.” (RR, 116.) A nyelv különböző kényszerek és felsőbb hatalmak alól minden áron történő felszabadítása nemcsak a nyitott struktúrák uralmát feltételezi, hanem azt is, hogy eközben szinte teljesen figyelmen kívül hagyja annak a folyamatnak az eredményeit, amelyet a fenomenológiai-hermeneutikai – s így a heideggeri – gondolkodás alapozott meg. Jóllehet mindenfajta metafizika meghaladását reméli ettől, nem lesz képes új nyelvet teremteni, mely voltaképpen szükséges volna ahhoz, hogy ez a meghaladás végbemenjen. Még akkor sem, amikor az allegória narra-

tív szekvenciája és a beszédaktus mint trópus közötti feszültségben kívánja megragadni a nyelvi tételezést: „De ez [a nyelv értelem nélkül való jelentést tételező ereje] alapvetően inkonzisztens: a nyelv tételez és a nyelv jelent (mivel kifejez), de a nyelv nem képes jelentést tételezni, csupán ismételni képes a megerősített hamisságot (vagy arra reflektálni). Ennek a lehetetlenségnek a tudata sem teszi kevésbé lehetetlenné.” (RR, 117–118.) A hamisság, kijátszás csupán valaminek a negációja marad – mondjuk a jelentésé –, de nem törli el a – mégannyira konstruált és eredetében azért visszanyomozhatatlan – „igazságot”. A véletlenszerűség igénylése, a hatalom átszarmaztatása vagy a nyelv gépszerű mechanikája ha nem is távolít el bennünket teljesen a „dolgokhoz” való viszonyunktól, új diszkurzusok (olvasatok) színre léptetésével ez a viszony megkérdőjeleződik. Ahogyan azonban Heideggernél a lét a létező tevékenységén keresztül nyilvánul meg – s kapcsolódik ehhez igazsága –, úgy a nyelv is – és ennyiben releváns és autentikus de Man teljesítménye – a nyelvi tevékenységen keresztül jelenik meg. Az tehát mindenképpen a belga származású amerikai irodalomtudós érdeme, hogy felmutatta a nyelv azon képességeit, amelyek nemcsak afirmációjuk, de szubverzív potenciáljuk segítségével képesek a megrögzött kategóriákat érvényteleníteni, s mindenkor újraalkotni a poétikai artikulációhoz való kötődés formáit. „A tételezés felsejlik [„*glimmers*”] a fénylő [*glimmering*] tudásban, amely megjeleníti a szignifikáció és a performancia apóriáit. [...] Azokat az ismétlődő törléseket, amelyek által a nyelv színre viszi saját tételezéseinek eltörlését, nevezhetjük diszfigurációnak.” (RR, 119.) A diszfiguráló olvasás a figurációt törli el, s mivel nem afirmálja újra azt, leépíti azokat a kategóriákat, amelyek a tradicionális metafizika oppozícióit – így a filozófia és irodalom szembenállását is – konstituálják.

Végezetül – de korántsem lezárásképpen – sorakozzék itt néhány kérdés. Nem arról van-e szó tehát, hogy a retorika (s azon belül is főleg a tropológia) ugyanolyan *szimbolikus* rendszer, mint a logika vagy a grammatika, és hogy voltaképpen eldönthetetlen viszonyban vannak egymással eredetük, viszonyuk, megalapozó voltak tekintetében? Nem lehet, hogy amint a logika jogtalanul vált a filozófiai gondolkodás segítségével a megismerés legfőbb letéteményesévé, úgy most a retorika markáns és valóban meggyőző működésének felmutatása is hiteltelen trónkövetelő? Ha ez a helyzet, akkor azok a tropológiai-retorikai olvasatok, amelyek Paul de Man közvetítésével jutottak el hozzánk, azt ugyan mindenképpen bizonyítják, hogy kiválóan működtethető ez a rendszer, sőt – mint minden jobb rendszer – saját rendszerszerűségéből kimozdulva új (egyedi) struktúrákat is generál, de az olvasást mégis egy olyan prekondicionált rendszerbe helyezve szövegeket mutat meg, amely hasonlatos mind a logika, mind a grammatika

felépítéséhez.²⁵ Vajon nem lesz-e így a retorika is saját retoricitásának foglya (ami azért nem volna idegen a dekonstrukciótól), s nem jár-e úgy, mint Roberto de la Grive, Umberto Eco legutóbbi regényének hőse, aki nem számolva a hosszúsági fokok voltaképpen konvencionális szerveződésével, a szomszédos szigetre – a tegnap szigetére – történő átúszástól reméli időutazását? Bárhogy is van, irodalom és filozófia hatással vannak egymásra, formálják és befolyásolják egymás diszkurzusait, talán hasonló módon ahhoz, ahogyan grammatika, logika és retorika sem hierarchikusan, hanem pozicionálisan határozza meg a másik érvényességi körét. Minden visszásság ellenére Paul de Man azzal mindenképpen segítségünkre van, hogy olyan olvasatokat, a retoricitásnak olyan tényezőit képes felmutatni, amelyek által nemcsak a nyelvről alkotott gondolkodásunk, hanem a filozófiáról és az irodalomról való *ismeretünk* is átalakulhat. Igaz ehhez nagyon alapos de Man- – no meg persze egyéb – tanulmányok szükségeltetnek.

²⁵ Ennyiben talán nem igaz az, hogy a grammatikával szemben a trópusok alapvetően a nyelvhez tartoznak (vö. RT, 15.), hiszen vagy ezek utólagos konstrukciók (amelyek azért képesek uralni a diszkurzust), vagy amazok eredendően nyelvi együttthatók.

SZÁZADVÉGI KULTÚRAOLVASATOK

1. Esztézimus és nyilvánosság

Ha az irodalmi nyilvánosság szerkezetváltozásának kérdéseit a 20. század kezdetén kívánjuk feltérképezni, rögtön olyan ellentmondásba botlunk, mely az irodalmi kommunikáció folyamatgyűtteseiben rejlő eltérésekre irányítja a figyelmet. A századforduló magyar sajtótermése megteremtette nyilvánosság ugyanis inkább a folyóirat médiuma nyújtotta lehetőségeknek, s nem pedig az egyes alkotók és műveik esztétikai minősítésének köszönhetően formálta az irodalmi közízlést – még ha az esztétikai hatást éppen az új kommunikációs lehetőségeket magában foglaló közeg alakította is. Az időszak irodalma egy eladdig sosem tapasztalható mennyiségű és mai szemmel szinte beláthatatlan kiterjedésű, visszacsatolást is lehetővé tévő médiumon keresztül vált hozzáférhetővé, ami amellet, hogy kanonizációs erővel bírt, a publicitás kereteit is meghatározta. Az irodalmi vagy irodalmi témákat is közlő lapok javarészt persze továbbra is a közelmúlt alkotói potenciálját támogatták, és sokszor még a kortárs hazai folyamatokkal sem álltak szinkronban, mégis az általuk megcélzott közönség ízlését befolyásolni képesek. Amennyiben a magyar viszonyokra is érvényesíthető az a meglátás, mely szerint „a 19. századi folyóiratok a társadalmon belüli információs és kommunikációs viszonyoknak megfelelően szerveződnek”,¹ a nyilvánosság tekintetében szinte egyedülálló jelentésképző médiumokként kell a folyóiratokra tekintenünk. Az így kialakuló diszkurzusrend nem pusztán az irodalmi, hanem az általános közvélekedés formálásában is közreműködik, minek eredményeképpen az irodalmi és társadalmi kérdések összefonódása továbbra is – bár a korábbi évtizedektől kissé eltérő feltételrendszernek köszönhetően – fennmarad. Mindemellet azonban továbbra sem tudunk mit kezdeni azzal, hogy a kibontakozó modernség éppenséggel az esztétista paradigmára támaszkodva vonja kétségbe a nyilvánosság érvényességét, miáltal összeütközésbe kerül azzal közegfeltétellel, melynek formálódását és fennállását köszönheti.

Az esztétizmust leíró alakzatok rendre a zártság jelentéskörének vonzásából bontakoznak ki, s mint ilyenek, jobbára az ezoterikus, hermetikus struktúrák segítségével öltenek alakot. A közlésfolyamatként elgondolt nyelvi artikuláció helyébe az arabeszkyszerű, a jeleket önreflexíve színre vivő mintázatokat léptették, miáltal a megnyilatkozás nem kommunikatív aspektusa került előtérbe. Így

¹ Josef SEETHALER – Gabriele MELISCHEK, *Die Zeitung im Habsburger Vielvölkerstaat = 400 Jahre Zeitung*, szerk. Martin WELKE – Jürgen WILKE, Lumiere, Bremen, 2008, 311.

a szónak azzal a főleg a hermeneutikai hagyományban kitüntetett szerepével kellett számolnia a poétikai megközelítéseknek, amely – épp a modernségben az írás által médiummá válása miatt – a „szó önprezentációjának” felismertetésével véli a pusztá közlésfunkciót meghaladhatónak.² A szó tulajdonképpeni helye Gadamernél (s ezt nála is megerősíti az írás) a szövegben, mégpedig az irodalmi alkotás szövegében van, amelyhez a kijelentés (*Aussage*) módozatát rendelhetjük.³ A nyelvi létrehozás ebben a keretben elhelyezve a szó „előjövését” jelenti,⁴ vagyis minden egyes szóelem önálló értelemegységként való megjelenésével⁵ az eminens szöveg textuálitása válik szembevetővé,⁶ ahol a költészet kiemelkedése éppen a szó autonómmá válásával valósulhat meg. A nyelvi műalkotás téje ezáltal nem az ábrázolás mikéntje vagy a jelhasználat strukturális tipológiája alapján határozható meg, ugyanis a szó izolációja összebékíthető a szónak mediális feltételei alapján megtörténő kikülönülésével,⁷ s ez azt eredményezi, hogy a nyelvi önreferencialitás teljességének illúziója helyett az innováció kérdéskörében érdekelt alkotók elsősorban a létesítés, nem pedig lebontás vezérelve alapján alakítottak a hagyomány adta lehetőségeken.

A „hermetikus kommunikáció” (Annette Simonis) kapcsolatát a nyilvánossággal a bécsi modernség egyik kitüntetett költőjének példáján lehet látványosan szemléltetni a célból, hogy a magyar irodalmi közeg ettől eltérő sajátosságaira is fény derülhessen. Elzárkózás és közösségiség ugyanis nem feltétlenül egymást kizáró, inkább egymást feltételező tényezők, elkülönítésük harmadik szempont bevonását is igényli. Hugo von Hofmannsthal 1894-es Walter Paterről szóló írásában éppen ilyen differentia specificára világít rá, mikor az időhöz való viszonyt nevezi az esztétizmus alakítójának: „Így vagy úgy, de majdnem mindannyian olyan múltba vagyunk szerelmesek, mely a művészet médiumán keresztül stilizálódik és válik érzékelhetővé. Ez mondhatni olyan, mintha egy ideális vagy legalábbis idealizált életbe volnánk szerelmesek. Ez az esztétizmus, az Angliában oly nagy és híres szó, általánosságban pedig kultúránk túltáplált és nagyra növesztett eleme, mely veszélyes, mint az ópium.”⁸ Hofmannsthal e korban született előadásaiiban és esszéiben ennek a felfogásnak a folyamatos alakulását

² Hans-Georg GADAMER, *Szöveg és interpretáció*, ford. HÉVIZI Ottó = *Szöveg és interpretáció*, szerk. BACSÓ Béla, Cserépfalvi, h. é. n., 33.

³ Vö. Hans-Georg GADAMER, *A szó igazságáról*, ford. POPRÁDY Judit = Uő., *A szép aktualitása*, T-Twins, Budapest, 1994, 116–117.

⁴ Uő., 124.

⁵ GADAMER, *Szöveg és interpretáció*, 34.

⁶ Vö. KULCSÁR-SZABÓ Zoltán, *Az eminens szöveg fogalma Gadamernél* = Uő., *Hermeneutikai szakadékok*, Csokonai, Debrecen, 162.

⁷ Vö. LÓRINCZ Csongor, *A lírai teremtés ígéretei. „A szó előjövedele” mint modern poetológiai elv* = Uő., *A költészet konstellációi*, Ráció, Budapest, 210–211.

⁸ Hugo von HOFMANNSTHAL, *Walter Pater* (Die Welt 1894. nov. 17.) = Uő., *Reden und Aufsätze*, I., Fischer, Frankfurt am Main, 1979, 195–196.

lehet nyomon követni, így a túlzónak tetsző és veszélyesnek (ámde csábítónak) ható fogalom nála nem feltétlenül zárja ki a nyilvánosságot, mely a hatástörténeti folyamatok meglétéért szavatol. A *Költészet és élet* című, az előbb idézetnél két évvel később megjelent esszé alcíme jelzése szerint előadásszöveg, melynek szónoki kliséi is jelzik, közönséghez szóló beszédről van benne szó. A *Blätter für die Kunst* exkluzivitást hirdető lapjain publikáló szerző bár költői szóból álló könnyed szövegnek tekinti a verset, mégis a hatást nevezi „a művészet egész létének.”⁹ A *költő és a jelen kor* (1906) című előadása például azért is érdemel figyelmet, mert a jelen perspektívájának és a lírai alkotásokat létrehozó alkotónak a viszonyát állítja előtérbe.¹⁰ Költészet és élet fogalmának szembeállítás a korábbi előadásban hasonlóképp a költő és az őt körülvevő idő összefüggéseinek keresztül bontakozott ki, ám a későbbi szövegben nem a költő, hanem az olvasók ideje a meghatározó. A befogadók épp azáltal nem csatlakoznak a költők idejéhez, mert az olvasás során a pillanatnyiségben felülkerekednek az időn. A szerzőkhöz csatolt temporális távlatok átadják a helyüket az olvasói tapasztalat szintézisének, ahol az idősíkok a befogadó (könyvek által biztosított) tapasztalataiban nyernek értelmet.¹¹

A magyar helyzetet ez idő tájt nem annyira a könyvkultúra, mint inkább az irodalmi sajtó expanzív térnyerése határozta meg. A folyóiratok teremtette publicitás azonban nem feltétlenül jelentett nyilvánosságot, vagy legalábbis nem az irodalmi nyilvánosság tekintetében. A kritikai visszhang, mely ennek egyik letéteményese lett volna, szembetűnően épp az irodalom esetében látszik erőtlennek – azok a hevesnek tekinthető viták, melyek a kommunikáció visszacsatoló mechanizmusát, jobbra a szerkesztőségi közlések és olvasói levelekre adott reakciók vonzaskörzetében ragadtak. Az esztétizmus azonban egy ellentéppárra mindenképp szert tett, mely elég hatásos volt ahhoz, hogy az alakuló nyilvánosságot alapvetően exkluzívként jelenítse meg.

Idehaza főként Németh G. Béla kutatásai az exkluzivitást is hirdető esztétizmus helyett a pozitívizmus hatását vizsgálták az irodalmi életben.¹² A realista epika kapcsán könnyebben tetten érhető a pozitívizmus előretörése, mely „a századközépi polgári értelmiség világgépének gyökeres átalakulás[áért]”¹³ felelős, a költészet azonban – történetileg a romantika lírát előtérbe helyező attitűdjének leváltása, a világgép szintjén az egyéniség és a metafizikai kérdések

⁹ Hugo von HOFMANNSTHAL, *Poesie und Leben* (Die Zeit 1896. mai. 16.) = Uő., *Reden und Aufsätze*, I., 13–19.

¹⁰ Hugo von HOFMANNSTHAL, *Der dichter und diese Zeit* = Uő., *Reden und Aufsätze*, I., 54–81.

¹¹ Gotthart WUNBERG, *Öffentlichkeit und Esoterik. Zur Wirkungsgeschichte Hugo von Hofmannsthal's* = Uő., *Jahrhundertwende*, Narr, Tübingen, 2001, 281–286.

¹² Vö. pl. NÉMETH G. Béla, *A magyar irodalomkritikai gondolkodás a pozitívizmus korában*, Akadémiai, Budapest, 1981.

¹³ NÉMETH G. Béla, *A romantika alkonyán – a pozitívizmus árnyékában* = Uő., *Létharc és nemzetiség*, Magvető, Budapest, 1976, 43.

háttérbe szorulása figyelhető meg¹⁴ – csak úgy volt képes új irányt venni, hogy a pozitivizmus túllépése helyett egy azzal párhuzamos esztétikai mező kialakításába kezdett.¹⁵ Az esztétizmus ezek szerint elsődlegesen ellenhatásként tétéleződik, a pozitivizmus tudomány- és fejlődéseszményére adott válaszként, mely – a díszítést előtérbe helyező – szecesszióban kódolt szépségideál általános kiterjesztését jelenti a művészet önálló szférájára. A természettudományos haladás, amely a hétköznapiak során is közvetlenül megtapasztalhatóvá vált az európai polgárok számára, a külsődlegesként figyelembe vett eszközök szintjén valóban indokoltá tette a tökéletesedés fogalmának használatát, a társadalmi megközelítések esetében azonban nem állt fönn. A pozitivizmus és az azzal kapcsolatban álló természettudományos előrelépés világszemléleti optimizmusa az 1880-as évek Európájában egyre inkább – a századvég erősítette – világvége-hangulattal lép fel, amelynek a haladás ellenpárjaként fellépő hanyatlás eladdig negatív jelentésű eszméje vált vezérfogalmává, mely fogalom pejoratív konnotációit éppen a művészi alakítás fordítja visszájára. A tudománycentrikus világmagyarázattal tehát az egyaránt hívó szóvá avanszáló esztétizmus és dekadencia kerül szembe, melyek a saját területükön belül újraértékelik a pozitivizmus lehetséges üzeneteit és hatásait – főképp az artistikus alakítás és a (természettudomány előrejutás-metaforáitól eltérő) történeti-időbeli létezés előtérbe helyezésével. Az idő – technikai újításoktól sem független – átalakuló dimenziói az időtapasztalatot középpontba állító reflexiókkal szembesítették a statikus, illetve előremutató fejlődésláncolatú temporális perspektívát preferáló pozitivizmust. A végítélet-centrikus századvég éppen amiatt érti újra az örökül kapott történeti koncepciókat, mert az előrevetített jövőből kiolvasott fejlődés további lehetetlenségét tartja szem előtt,¹⁶ vagyis nem teleologikus, de eszkatologikus tapasztalatra épít. Haladás és hanyatlás fogalompárja így nem azáltal kapcsolódik össze, hogy míg előbbi a természettudomány, utóbbi a társadalmi-művészeti területen lép fel a másik inverzeként; kölcsönviszonyuk az antik keletkezés és pusztulás dialektikájától eltérően a statikus időtapasztalat megkérdőjelezéséből előlépő átmenetiségre épül. A dekadencia fogalma ennél fogva nem egyszerűen fejlődésellenességet, antimodernizmust jelent, hanem éppenséggel a modernség fogalmában rejlő folytonos tranzitórikkusságot erősíti, amelyben az enervált terméketlenség helyébe a (mindenkori és a múlt szerveződéséről is tudomást vevő) jelen esztétikai csúcspontként való inszcenirozása lép,¹⁷ ami nem atemporális, de nem is omnitemporális jellegű, mert az archívum lezárhatatlanságát tartja szem előtt.

¹⁴ Vö. *Uo.*, 61–62.

¹⁵ *Uo.*, 83.

¹⁶ Vö. Wolfgang KEMP, *Das Ende der Welt am Ende des 19. Jahrhunderts = Fortschrittsglaube und Dekadenbewußtsein im Europa des 19. Jahrhunderts*, szerk. Wolfgang DROST, Winter, Heidelberg, 1986, 209.

¹⁷ Dirk HOEGES, *Symbolismus und Darwinismus. Dekadenz als Fortschritt = Fortschrittsglaube und Dekadenbewußtsein...*, 165.

A látszólag időtlen szépség metafizikáját valló esztétizmus irracionálisát is ekképp igényli a túlracionalizált tudományfelfogás: „Esztétizmus és szcientizmus ugyanis nemcsak jól megférhet egymással, de ki is egészítheti egymást – sőt alkalmasint rá is szorul egyik a másikra. A művészettel szembeni esztéticista beállítódás a tudomány szcientista-pozitívista felfogását nagyjából-egészében jobban el tudja fogadni – hiszen irracionizált művészetfelfogása hallgatólagosan egy túlracionalizált tudományfelfogásra támaszkodik, vele egészül ki –, mint a történeti-emberi világba való »humanista«, azaz – a humanista vezérfogalmak mentén történő – hermeneutikai integrációja.”¹⁸ A dekadens esztétizmus és a tudományorientált pozitívizmus egymásrautasága azonban nemcsak végletességükben vagy időfelfogásukban érhető tetten. A modernség művészetfelfogásának középponti kategóriájaként szóba hozható szépség nem pusztán afféle metafizikailag rögzített állandóság, melynek a műalkotás csupán emanációja volna, mivel az esztétizmusban meg tapasztalható túlzás korántsem feltétlenül az elvont szépségből való reflektálatlan részesülés paradigmáját követeli meg. A haladásra adott reakcióként felfogott dekadencia is – amennyiben nem egyirányúnak tekintjük a hatásfolyamatot – egyre inkább átveszi ellenpontjának tulajdonságait, s nem annyira hanyatlás, mint a felgyorsult termelékenységben rejlő hasznosság hangsúlyozásával lép túl a l’art pour l’art öncélúságának illúzióján.¹⁹ A viszonyfogalmak és érvényességi körük reciprocitása miatt ábrándként lepleződik le maga a pozitívista fejlődéscímény is, s az ellenfogalmakként forgalmazott kettőségek (produktivitás és sterilitás, jövő és múlt, természet és városiaság stb.) közötti éles eltérés rendre feloldódik, így a sokszor különmemű jelenségek megnevezésére szolgáló jelölések (mind a dekadenciát, mind az esztétizmust, mind a szimbolizmust hol egymást követő, hol egyik a másikat magában foglaló ernyőfogalomként használva) egyként a poétikai produktivásra irányítják a figyelmet. Az esztétizmus két szülőatyjaként emlegetett Walter Pater és Friedrich Nietzsche minden felfogásbeli különbség ellenére²⁰ a művészi alkotás, sőt a művészetként megjelenített élet felsőbbrendűségét hirdette. Az angol esztéta főként az érzékelés minél közvetlenebb, a szenzualitást és intellektualitást egyszerre magában foglaló tulajdonságát állította előtérbe, melyre koncentrálna a művészet képes a természettől kölcsönzött eszközökkel a természetnél többet létrehozni.²¹ Ez a többek között Oscar Wilde párbeszédformá-

¹⁸ FEHÉR M. István, *József Attila esztétikai írásai és Gadamer hermeneutikája. Irodalmi szöveg és filozófiai szöveg*, Kalligram, Pozsony, 2003, 163. Vö. továbbá: Uő., *A Nyugat és a filozófia*, It 2009/1., 24.

¹⁹ Vö. Richard GILMAN, *A dekadencia, avagy egy jelző különös élete*, ford. FRIDL JUDIT, Európa, Budapest, 1990, 98–100.

²⁰ PÓR Péter, *Baudelaire kettős öröksége*, Alföld 2001/7., 54–55.

²¹ Walter Horatio PATER, *The School of Giorgione* = Uő., *The Renaissance. Studies in Art and Poetry*, Echo, Teddington, 2006, 63.

ban megírt esszéjének egyik szereplője révén nagy karriert befutott gondolat²² Pater számára éppúgy a zenében válik leginkább tetten érhetővé, mint ahogy a Wagner hatása alatt álló német filozófus 1871-es művében. A világ és a létezés esztétikai jelenségként történő igazolását²³ a dekadencia ellenpontosító attitűdjében a deficités valóságtapasztalat kompenzációja váltja fel, ami továbbra is a tagadás logikáját követi, ám – figyelembe véve Nietzschének a szintén Wagner kapcsán, *A tragédia születése* után másfél évtizeddel napvilágot látott dekadencia-definícióját – a művészetnek az elveszett egészet helyreállító képessége immár nem a művészet metafizikájának, hanem fiziológiájának kérdéskörében értelmezendő.²⁴ A dekadenciában és az esztétizmusban megragadható negáció²⁵ az autonóm művészet és az egyéni tudat elkülönítése céljából igyekszik leválasztani magát a külsődlegesnek és hiányosnak érzékelt világról,²⁶ de eközben – bár fenn hirdeti a megérzékítés kizárólagos művészi eszközeit – mégsem a (passzív mellékzöngével kísért) kiegészítést, inkább egy új hermeneutikai viszonyulás kialakulását figyelhetjük itt meg. A pozitívizmus–esztétizmus szembenállás éppen a romantikának az imaginációcentrikusságát igyekszik lebontani, miközben persze továbbra sem képes a képzelőerő teremtő képességéről lemondani (legfeljebb átalakítani, átnevezni); ennél fogva a létrehozandó esztétikai terep mint olyan diszkurzív mező jön létre, amely az origóként értett szépség közvetlen megtapasztalását eleve (retorikailag, poétikailag, logikailag, verstanilag stb.) strukturált rendként viszi színre.

A progressziót előtérbe helyező és a hanyatlás pozitív oldalát hangsúlyozó dialektika helyébe azonban célszerűbb a nyilvánosság olyan megközelítését léptetni, mely a közönség elérését és visszaigazolását is számításba veszi. Az intézményes kommunikációs formák változásakor elsődleges szempont, hogy az újabb alakzatoknak mennyiben sikerül átalakítaniuk az őket is meghatározó diszkurzív feltételeket. Az irodalmi közlés esztétista válfaja ugyan a művészi enklávé irányába történő elmozdulást emeli előtérbe, mégsem nagyon találunk olyan alkotókat a magyar klasszikus modernségben, akik önszántukból, s nem pedig valamilyen külsődleges kényszer hatására fordultak el a nyilvánosságtól (s tették meg ezt a gesztust elméleti alapvetésükké).

Példaként most azt a Czóbel Minkát említeném, akinek hatástörténeti narratívájához hozzátartozik a meg nem értett kiválóság jelzője, ám aki a róla tudomást

²² „Life imitates Art far more than Art imitates Life.” Oscar WILDE, *The Decay of Lying. An Observation* = Uő., *The Complete Writings*, VII., Nottingham Society, New York, 1909, 39.

²³ Friedrich NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie* = Uő., *Kritische Studienausgabe*, I., szerk. Giorgio COLLI – Mazzino MONTINARI, DTV – Walter de Gruyter, München – Berlin – New York, 1999, 47.

²⁴ Vö. Friedrich NIETZSCHE, *Der Fall Wagner* = Uő., *Kritische Studienausgabe*, VI., 27.

²⁵ Matei CALINESCU, *Five Faces of Modernity*, Duke UP, Durham, 1987, 186.

²⁶ Elizabeth Carolyn MILLER, *William Morris, Print Culture, and the Politics of Aestheticism, Modernism/Modernity* (15) 2008, 477.

nemigen vevő Nyugat korában sem szűnt meg aktívan alkotni. Több megközelítés is forog közkézen, mely a czóbeli vidéki magányt egy kozmopolita, világirodalmi mércével kimagaslóként tételezhető, a magyar környezetben azonban visszhangtalan maradt költő alakjával helyezi szembe, illetve magyarázza. A korabeli irodalmi és sajtónyilvánosság kapcsolatát elemző értelmezések azonban hiányukkal mutatnak rá arra, hogy a közönség szerepe korántsem merül ki az egyszerű műélvezetben vagy kritikaolvasásban. Az anarcsi költő részét vesz az irodalmi közlésfolyamatban akár a különféle helyi szerveződések, akár az egész magyar nyelvű közösség lapokon keresztül megvalósuló megszólítását nézzük. A korabeli folyóirat-kultúra azonban inkább kiszolgálta, és nem formálta a közízlést, az irodalmi nyilvánosságot pedig a társadalmi-politikai közeg részhalmozaként felfogva annak kommunikációs rendszerével tudta csak leírni. Az ettől való eltérés egyfelől a kirekesztődés, másfelől az alkalmazkodás lehetőségét hozta magával. Anakronizmusról azonban nem ekkor, hanem a Nyugat indulásakor kell beszélni, hiszen a korában meg nem értett alkotó éppen saját potenciális esztétikai környezetében válik megszólíthatatlanná. Az 1880-as–1890-es évtizedek irodalmi sajtója ennél fogva a publicitás megteremtésében nagy előrelépést tett meg, a nyilvánosság megteremtésében azonban – a közlésfolyamat öröklött szabályainak megtartása okán – elmaradt. Az irodalmi nyilvánosság megkövetelte aktív kommunikációs helyzet csak a 20. század első évtizedének második felében látszik eljutni arra a pontra, ahol az ítéletalkotó képesség az alkotói tevékenységgel azonos szintre emelkedve képes a hatásösszefüggéseket erősíteni. A költő családjában és irodalmi kapcsolatait tekintve azonban a pozitivista megoldások voltak uralkodók, melyek a nyilvánosság kérdését is a filozófiai irányzat adta evolucionista közegben voltak képesek elhelyezni.

2. A kultúra fiziológiája és evolúciója Czóbel István „korszerűtlen” kultúrtörténete

Mivel a pozitívizmus kultúrtörténeti jelentősége a magyar kontextusban is elég számottevő, érdemes egy rövid pillantást vetnünk arra az összefüggésrendszerre, mely bár használja a pozitívizmus érvkészletét, abból a kultúra és a művészet számára olyan fiziológiai értelmezési keretet képes létre hívni, mely a kultúrát mint formáló médiumot mutatja fel.

Justh Zsigmond tervezett regényciklusának első darabját, *A pénz legendáját* kedves barátjának ajánlotta, aki „más utakon ugyanazon cél felé halad”, mely voltaképp utópikus cél marad: „a jövő Magyarországnak az anyaföldben gyökeröző filozófiai világnézetét, szellemét keres[ni].”²⁷ A program kifejlése szempontjából grandiózus kurdarcnak lehetünk tanúi, mivel egyrészt Justhot korai

²⁷ JUSTH Zsigmond, *A pénz legendája*, Szépirodalmi, Budapest, 1969, 5.

halála megakadályozta regényciklusának befejezésében, másrészt a megírt munkák recepciótörténete is eléggé hullámzó ítéletalkotással párosult. A koncepciózus regényciklus védelmében maga Justh is az előzetes védekezés pozíciójába helyezkedett, mikor megjósolta eljövendő kultúrprófétái meg nem értettségét: „Maglehet, hogy tévútra lépek, maglehet, hogy nem fogom megtalálni soha, de hát, tán egy érdemem lesz, hogy erre a kevésbé megvilágított térre fordítom a figyelmet.”²⁸ A feladatvállalás és a honi közeg fogadtatása között eleve összefüggést sejtő defetista megnyilatkozás azonban rámutat arra a keserű sorsközösségre is, mely szerint nemcsak a francia irodalmi ténykedéseket idehaza propagáló író, hanem „miglior fabbro” barátja sem kerülheti el azt a helyzetet, melyben megváltani vágyott országának „anyaföldje” érdektelen marad e szellemi „reformokkal” szemben. Pedig ahogyan Justh, úgy a kedves barát is up-to-date elméleti kérdésekkel szembesülve kezd bele gigászi opusába, és ahogyan írórtársa, ő is globális értelmezését kívánja adni kora sajtószerűségeinek: „Te biológiai alapon állva, hatalmas kultúrtörténeti művekben (amelyről eddig csak néhány bizalmas embered ismer, amelyről azonban tudom, pár év múlva Európa fog beszélni), csakúgy a magyar jövőd kultúrát szolgálod, mint én, ki erre regény formájában akarnék rávilágítani. / Egyet akarunk, édes társam, s ez megnyugtat, erre büszke vagyok. A mai társadalmi testet boncoljuk, te is, én is, s mindketten azt nézzük, mi a kóros benne, s mi a használható, az, ami újat, jobbat fog teremthetni.”²⁹

Justh és barátja, Czóbel István (1847–1932) 1882-ben ismerkedtek meg, miután Mednyánszky László (Czóbel sógora) bemutatta őket egymásnak. A szóban forgó mű, mely titokban és német nyelven készült, végül négy kötetű (az első duplakötet) állt össze, és a *Die Genesis unserer Kultur* átfogó címet kapta. Czóbel az első (két) kötetben a vallási eszme fejlődését és egy progresszív vallás alapjait vizsgálta, majd a társas viselkedés fejlődése következett, melyet a kötelező esztétikai traktátus, a szépség fogalmának evolúciója kísért, s végül a szellem fejlődésének végigkövetése zárta a ciklust. A vállalkozás Justhéval ellentétben befejeződött, sikert mégsem aratott,³⁰ noha szerzője nem kifejezetten a magyar közönséget célozta meg vele. Célja, hogy „a prehistorikus régészet, az antropológia és néprajz, az összehasonlító nyelv- és vallástudomány, valamint a kultúrtörténet” olyan dokumentumait vegye számba, „amelyekből a szellemi fejlődés oksági sora vagy jellemzői rekonstruálhatók. Ezek segítségével a lelki élet lehetőleg átfogó képét [akarja felvázolni] és fejlődésének törvényeit [leve-

²⁸ Uo.

²⁹ Uo.

³⁰ Bár pl. az antropozófus Rudolf Steiner az elsők között méltatta: Rudolf STEINER, *Stefan von Czobel: Die Entwicklung der Religionsbegriffe als Grundlage einer progressiver Religion*, Der Vahan 1901/6.

zetni].”³¹ Eme vállalkozás értékeléséhez engedessék meg egy kicsit hosszabban idéznem a kor áttekintőjét, Halász Gábort:

Anarcsi kúriájában szövi társadalompolitikai gondolatait a legérdekesebb külön, Czóbel István, Czóbel Minka testvére, Justh Zsigmond jó barátja. [...] A készülő műről csak hírek szivárognak ki, meglepő új eszmékről, az elite arisztokratikus kiválasztásáról, új középosztályról, a paraszt hathatósabb védelméről, a nivelláló demokrácia bírálatáról; de meg fogja-e írni valaha? Számíthat-e a legkisebb megértésre, amikor már cikkeit is sorra visszakapja a lapoktól? Visszavonul hát, éli a birtokosnak gazdálkodó, vadászó, csendes életét, de közben iszonyú rabság láncolja íróasztalához; megkísérti a lehetetlen, a nagy szintézist, amit a bölcselkedést állítólag nem szerető magyar természet talán meg sem szülhet, vallás, társadalom, erkölcs, esztétikum, szellem végső magyarázatát, emberi kultúránk kiépülésének és rendjének filozófiáját. Az uralkodó csillag, Spencer példájára, de vele szembefordulva, biológiai alaptól új idealizmus felé tapogatózva, alakítja ki korszerűtlen igazságait. A magyar értetlenségtől csüggedt társaival együtt ő is fellebbez a világhoz, német nyelven írja meg élete főművét, amely öt hatalmas kötetben csak későn, 1901–1907-ig jelenik meg Lipcsében, visszahangtalanul és közönyben. Európa bizony nem beszél róla. A kinti filozófia ekkorra már túlhaladt kiinduló pontjain, ha nem is az eredményein, itthon a köteles szakismertetésen kívül nem törődnek vele; egykettőre teljes feledésbe merül.

Pedig mai szemmel úttörő ő is és rendszerét érdemes lenne egyszer részletesebben megvizsgálni. Benne sem az elméleti indoklás, a tulajdonképpeni filozófia a fontos, hanem a társadalmi megfigyelések gazdagsága, a reformgondolat és küzdelme az uralkodó előítéletek ellen. Arisztokráciája természetesen szellemi-erkölcsi szövetség, a legjobbak egyesülése, külső előjogok és hatalom nélkül. Demokráciaellenessége csak az értékkülönbségeket nivelláló törekvéseknek szól, eszménye a szabadság, amit azonban éppen az arisztokratikus elv, az organikus tagozódás biztosít. Így ébred benne is, mint hanyatló osztályának még egy-két kiművelt emberfőjében az ösztönös védekezés a halálos ítélet ellen, a nemes értelemben vett reakció. Nem a fejlődést akarja megállítani, csak a társadalom alapvető törekvéseinek értelmét visszaadni, a hagyományok örök formáját,

³¹ Stefan von CZOBEL, *Die Entwicklung der Religionsbegriffe als Grundlage einer progressiver Religion*, I–II., Lotus, Leipzig, 1901, I., XIII.

nem változó tartalmát védi. A pusztulás romantikája, vagy csakugyan új életlehetőség? Ki tudná ezt akár ma is eldönteni?³²

A Halász Gábor-féle leírásban visszaköszön az a toposzá vált értékítélet, mely szerint Justh – akit a neves esszéíró amúgy kortársai közül kiemelt, többek között naplójának kiadásával – és különösképp Des Essientes gróf afféle szézaszagú rokonai volnának, kik ahelyett, hogy az esztétizmus minden érzékre kiterjedő hatását vizsgálnák, világelemzésükben egyszeresmind vilájobbító cselekedetet is látnak: mezőgazdasági cikkeket publikálnak, pajaszínházat szerveznek parasztaiknak és az új irodalom szalonjainak megteremtésén fáradoznak. Noha a „holdkórosként”, „álmodóként” felvonultatott figurák valóban fura tevékenységeikkel hívták fel magukra a figyelmet, mégis alapjában véve irodalmi párhuzamok alapján helyezték el őket a történeti folyamatban. A magyar modernség belső ellentmondásaival szembeni értetlenség képtelen volt feldolgozni az efféle töréseket, s rögvést bukásnak ítélte a kategorizálhatatlan kísérletet. A Halász-féle szándék természetesen egyértelmű: a nyugati konstellációban meghaladott (?) evolúcióelmélet alapján álló kultúrtörténet nem versenyezhetett a pszichologizmust és a kiválasztást megkérdőjelező irányzatoktól – amelyek viszont csak a harmincas évekből visszatekintve látszottak olyannyira erőteljesnek, hogy elnyomják a fejlődéselméletre épülő generalizáló teóriákat, vagyis Halász helyzetértékelése erőteljes interpretáció. Magyarországon a századelőn divatosnak számító pozitívista tendenciák a Czóbel által is kiindulópontnak tekintett Spencert tüntették ki figyelmükkel, miáltal a biológista alapú pszichológiai elméletek is könnyedén felfigyelhettek volna a kultúrtörténész munkájának eredményeire.³³ A szóban forgó munkát ugyanakkor könnyedén tekinthették az angol fejlődéselmélet második atyja másolatának, hiszen nem titkolt szándéka szerint Czóbel fogalmainak egy részét tőle veszi át. Nem figyeltek fel azonban azokra a különbségekre, mellyel a különösképp kutató éppen mestere leírásainak hiányosságait sorolja. Alapvető differenciájukat például abban látja, hogy Spencer a merkantilista haszonelvűség javára írja a kiválasztást, mely a racionális liberalizmus keretein belül csupán az ember fizikai szükségleteinek kielégítésére van tekintettel. Ha afféle pénzszerző automataként (Gelderwerbsmaschine) tekintünk az emberre, képtelenek vagyunk megmagyarázni a kultúrélet szellemi fejlődésének immateriális fokozatait.³⁴ (A vallási eszmék fejlődésének konkrét tárgyalásakor több esetben is csak vitapartnerként – ámbár szignifikánsan szinte egyetlenként – tekint Czóbel Spencerre.)

Ebben a kifakadásban persze a már visszatérő materializmus–dualizmus szembenállást sejtethetjük visszatérni, azonban annak lehetőségét, hogy Czóbel

³² HALÁSZ Gábor, *A magyar századvég. A világnézet holdkórosai*, Nyugat 1937., II., 303–324.

³³ PEKÁR Károly, Dr., *Czóbel István könyve a vallások fejlődéséről és a progressív vallásról*, Athenaeum 1903, 277–294.

³⁴ CZÓBEL, *I. m.*, I., V.

műve esetében a klasszikus idealista *rendszer* és az evolucionista *módszertan* produktív kibékítésével kell számolnunk, igyekezett mindenki figyelmen kívül hagyni. (Bár létezik egyszerűbb magyarázat is: a könyvfolyamot szóba hozók közül sokan egyáltalán nem vették a fáradságot a két és félezer oldalas szövegmonstrum elolvasására vagy a jobbra magyarázó jellegű előszavak elméleti alapvetésének megértésére.) Pedig a vállalkozás legnagyobb hozadéka éppen az lehet, hogy egy alapvetően szellemi fejlődés nyomába eredő értelmezés miként tekint a szellem nélküli anyagi alapokra. A Czóbel körül kialakult utópista nemesi közeg éppen azzal vált ellentmondásossá, hogy idealistának bélyegeztetvén evolucionista pozíciókat foglalt el. (Justh Zsigmond már említett regényciklusát pont Czóbel tanácsára nevezte el *A kiválás genezisének*.) E fogalmak zavara tehát legalábbis felkelti a gyanút, hogy a kultúrtörténész előfeltevései között nem a divatos teóriák szolgálai átvételét kell gyanítanunk, sokkal inkább egy afféle „különutas”, de mindenképp korszerűtlen, azaz a kor közkedvelt megközelítéséből kiinduló, ám azokat kritikusan áthasonítani igyekvő törekvést. Czóbel többször is kitér idealizmus és materializmus előfeltevéseinek szembeállítására, de egyikkel sem szimpatizál: „A monista filozófia sokrétűvé válik és filozófiai értelemben teljességgel materializmusként határozódik meg. Csak egyetlen világelvet ismer, egyetlen természeti törvényt, egyetlen anyagot és egyetlen erőt, és minden jelenséget ezek tevékenységéből próbál megmagyarázni. Az ezzel szembenálló ún. idealista rendszerek szellem és anyag ellentétét feltételezik, vagyis ugyancsak dualisták. Előbbi a világ objektív szemléletéből indul ki, utóbbi szubjektív képzetekből. Előbbi megmutatja a világ anyagszerű felépítését és tagadja azt a szellemi alapot, mely elméletével ellentmondásba keveredni látszik, utóbbi mindkét alapelvet ellentétbe állítja és kettőséget tételez a természetben, mely – főként az emberi kettős természetre nézvést – feloldhatatlan ellentmondásba bonyolódik.”³⁵ A két szembenálló kiindulási pont között ráadásul egyszerű összehasonlításról szó sem lehet, hiszen mindkettő ahelyett, hogy alapját, módszerét és eredményeit vetné egybe, s abból vonná le sikertelenségét, csak további tisztázatlanságokat eredményez.

Hasonló megfontolások vezetnek el Czóbelt – a ráaggatott címkével ellentétben – a pozitívizmus hiányosságainak felemlegetéséhez is. A fejlődést a pozitívizmussal párosító elgondolásoknak csatlódniauk kell a *Genesis* módszertanát illetően, hiszen a Taine-féle elmélet éppen szinkrón jellege miatt képtelen feltárni saját szűklátókörűségét. A pozitívizmus itt sokkal inkább az elkülönült jelenségek reflektálatlan (interpretálatlan) sokrétűségében tobzódik, ami a kategorizálás és absztrakció során Ding an sich-szerű megingathatatlan képződményeket hoz létre. A sok különálló jelenségre építő pozitívizmus így éppenséggel azzal idealizmussal kerül egy platformra, mely homogenizáló eljárásmodjái során deduktív metódusokat hív segítségül. Az előbb említett szembenállás monista és

³⁵ *Uo.*, I., XXX.

materialista szemléletmódok között csak kettejük eljárás módjának együttes elvetésével, és újabb módszertan bevezetésével szüntethető meg. Az evolúció nyomon követése ráadásul abban is feloldja az egység és sokaság között fennálló választási kényszert, hogy nem tételez fel egyetlen igazságot, de nem mond le annak kereséséről sem: „Szemben a pozitívizmussal, mely minden tényleges dolgot mint magáért fennálló jelenséget szemlél és oksági kapcsolatairól megfedkezik, rendelkezésünkre áll a fejlődéstan erős fegyvere, melynek segítségével, épp ellenkezőleg, a hosszú oksági sorok tagjaiként, az anyagszerűség ideiglenes állapotaként, s nem önmagában álló, stabil formaként tekintünk a jelenségekre. Ez ugyanis nem ismer abszolút és meghatározott dolgokat, csak viszonylagosakat és változókat, ám a változás örök törvényeinek értelmében.”³⁶ Fontos felfigyelnünk arra, hogy Czóbel nem esik vissza az abszolutizálás általa is elítélt monista csapdájába: törvényekről beszél, miáltal lemond az uniformizáló szabályozásról, de fenntartja a kontroll szükségességét. Ehhez pedig csupán egy kidolgozott fejlődésdefiníció szükséges, mely amilyen szigorú, olyan egyszerűen felvázolható: „Az evolúció nem más, mint változások és fokozatok hatalmas láncolata. Ameddig az alapelveket teljesen más világnézetből kapjuk, és ebből a perspektívából a jelenségeket teljesen más rendszerhez tartozóként szemléljük, az eredmények szükségszerűen hibásak maradnak.”³⁷ A fejlődés immanens struktúrákat követel meg, melyek rendszerszerű működései – habár nem anyagszerűek, de – autonóm szabályoknak vannak alávetve. A szellem és az anyag ezáltal képes egyaránt ugyanannak a rendszernek engedelmessé válni, s a közöttük lezajló változások, átmenetek, atavizmusok és mutációk ezáltal képesek egymás történetét erősíteni, aminek magyarázatára a historizmus, a pozitívizmus vagy az idealizmus egyaránt kísérletet tett, de egyik sem a kultúra belső törvények meghatározta alakulásának nézőpontjából.

Ekképp módszerében egyszerre ismerős megoldásokhoz folyamodó, azokat mégis meglepően átformáló értekezéssel van dolgunk. Olyannal, mely felépítésében sem követi a Spencertől örökölt (monumentális) fejlődéstörténeti *tematikát*. A korban etalonnak számító eszmeáramlatok folyamatos kritikájával, súlypontjaik áthelyezésével és alkalmazhatóságuk megfontolásával azonban nem a fennálló irányzatok módszertanát és tematikáját veszi alapul, hanem szellem, vallás, erkölcs és szépség klasszikus szinopszisára vetíti rá az evolúció láncolatát. Effajta globális kutatói perspektívának ilyen előfeltevés-rendszerrel a korban sem nagyon akadt párja. Az intern szabályozás relatív igazságfogalmának humanista értelmezését alátámasztandó álljon itt az előadás befejezésként Czóbel vallástörténetének zárlata, melyben a diszkurzív megértés korántsem megszokott pozitívista sémájával szembesülünk: „Mindannyiunknak az igazságot kell keresnünk, felebarátainkat fel kell világosítanunk, és semmiféle igazság elől, mely

³⁶ *Uo.*, II., V.

³⁷ *Uo.*, I., VIII.

elénkbe lép, sem szabad elzárkóznunk. Csak ezáltal tudjuk az emberiség ügyét szolgálni, annak szellemi feladatát véghezvinni és lelkünk harmóniáját megelni.”³⁸ Talán ennek fényében ha nem is a századfordulós magyar Luhmannt, de nem is egy semmitmondó csodabogarat tisztelhetünk Czöbel Istvánban, aki a mostanában kialakult teoretikus klímában is hasznos kérdéseket tudott intézni hatalmas vállalkozásában a kultúra evolúciós, ámde anyagszerű haladásában is a szellem mediálitását szem előtt tartó (f)elismeréséhez.

3. Az érzéki tapasztalás esztétikája

1876-ban egy francia szerző regényének bevezetőjében védekezve a következőképp jellemzi művét: „Azt írom, amit látok, amit érzékelek és amit tapasztalok, mindezt pedig úgy írom meg, ahogy tudom: ez minden.”³⁹ A látvány itt olyan érzékelés eredménye, mely a korszak filozófiai-pszichológiai kutatásainak ellentmond: William James vagy Henri Bergson számára is nyilvánvaló volt, hogy „bármely érzékelés, legyen bármily elemi szintű is, mindig az emlékezés, vágy, akarat, megelégedés és közvetlen tapasztalat ötvözete.”⁴⁰ Az írás aktusa ennek az összetettségnek persze nem képes a közvetlenség látszatát kölcsönözni. A verbális közlés, a nyelvi leírás mindig közvetett, az írás pedig épp annak a szakadásnak a folytonos hangsúlyozásában érdekelt, amely érzékelési médiumok között lép fel, mikor is mind a hang, mind a kép ingerei távollévőnek bizonyulnak. A fenomenológus Lévinas a *Teljesség és végtelen* című munkájában épp e kor szimbolistának tartott költőjét idézve poentírozza a metafizika lényegét: „»Az igazi élet távol van« [Így a Rimbaud-idézet]. Mi azonban a világban vagyunk. Ezzel az ürüggyel [alibi] vetődik fel a metafizika, s ez tartja fenn. A »másutt«, a »másképpen« és a »más« felé fordul.”⁴¹ Az *aiszthészisz* közvetlensége épp a metafizikai alibinek ad alapot arra, hogy a mindig távoli, mindig másik irányába tájékozódjunk. A 19. század végi esztétizmus efféle távollét-metáforákat forgalmazott, amikor épp a naturalizmus örökségét megőrizve, de annak ellentmondani törekedve kívánta meghaladni a pozitívizmus tudománycentrizmusát – hasonlóképp fenntartva a vele való kontinuitást is.

Az esztétizmus a hallgatólagos tudás hagyománya szerint a szépség időtlen és korlátlan uralma, a korábban ismertettek függvényében viszont sem a pozitívizmustól, sem egyéb empirikus tapasztalástól nem függetleníthető. Ennek az uralomnak ugyanis már a századvégi alkotók számára is ára van. Elsődlegesen

³⁸ *Uo.*, II., 523.

³⁹ „Je fais ce que je vois, ce que je sens et ce que j’ai vécu, en l’écrivant du mieux que je puis, et voilà tout.” Joris-Karl HUYSMANS, *Marthe: histoire d’une fille*, Paris, 1876.

⁴⁰ Jonathan CRARY, *Suspensions of Perception. Attention, Spectacle, and Modern Culture*, MIT, Cambridge, 2001, 27.

⁴¹ Emmanuel LÉVINAS, *Teljesség és végtelen*, ford. TARNAY László, Jelenkor, Pécs, 1999, 17.

az a temporalitástapasztalat, amely a jelen helyzet tapasztalatiságát valamiféle nosztalgikus múlt perspektívájától teszi függővé. Másodlagosan pedig az a távlat, melyben a romantikától öröklött alkotóképesség az organikus struktúrákkal együttműködve hajtja végre a nem kifejezetten artisztikus területek alakításának programját. Az e fejezet felütésében megidézett alkotó, Joris-Karl Huysmans 1884-ben napvilágot látott regénye ezt a kettőséget aknázza ki. A mű annak ellenére lett az esztétizmus alapműve, hogy szerzőjének szellemi tájékozódása korábban inkább a naturalizmus irányában volt tetten érhető. *À Rebours* című kötet (mely Kosztolányi magyarításában *A külön* címet viseli) az érzékelési típusok tárházát adja, ám többek szerint épp amiatt lett a naturalizmussal való szakítás egyik állomása – amit Zola, kivel szerzőnk levelezésben is állt, mindenféle tematikus kapcsolódások ellenére sem tudott megérteni⁴² –, hogy a pusztán érzékelést képtelen a maga egyediségében, meg nem előzöttségében színre vinni. Az érzékelés és a hozzá kapcsolt, majd leírt benyomások itt nem egyszerű (vagy naturalista) empirizmusok. Nem a fizikai érzetek és benyomások szervi megvalósulásai válnak érdekessé a regényben, inkább az ezekhez kapcsolódó összetett tapasztalatok. A látás és hallás kifinomult, művészi konfigurációkban is alapvető mediális lehetőségei helyett épp ezért szükséges egy „alantasabb”, művészetileg kevésbé „terhelt” érzékeléshez fordulni, amitől remélhető, hogy a mű szövegének modalitása is legalább annyira ironikusként lepleződik le, mint amennyire az esztétizmus bibliájaként értették.

A regény X. fejezetében a világtól elvonult főszereplő, Des Esseintes herceg olyan érzékszervi tapasztalatot kíván tökélyre fejleszteni, mely nem volt kitüntetett az évszázadok művészi eljárásformáiban: a szaglást. A korabeli Franciaországban azonban – köszönhetően a több évszázados udvari és polgári hagyományoknak – az illatok mesterséges létrehozása, a természetes aromák kivonatolása és keverése szinte művészi rangra emelte ezt az érzékelést. Ennek nyomán Des Esseintes is az illatok rendszerének kiművelésén fáradozik, melyet a művészeti ágakkal és évezredek múlttal rendelkező egyéb érzékelési típusokhoz közelít, főként mert a szagok létrehozásának nem organikus, vagyis művi lehetőségeit is igyekszik kihasználni:

Már évek óta gyakorolhatta magát a szaglás művészetében. Azt gondolta, hogy a szaglás ugyanolyan örömeiket okozhat az embernek, mint a hallás vagy a látás, minthogy minden érzékünk alkalmas új benyomások keltésére – feltéve, hogy egyénileg hajlamosak vagyunk erre és okosan neveljük érzékeinket –, sőt fokozni is lehet érzékszerveink működését, össze is lehet hangolni, sőt művészivé is lehet emelni. Az, hogy folyékony illatszerekből művészet keletkezik, nem sokkal természetellenesebb, mint az, hogy zengő hullá-

⁴² Ruth B. ANTOSH, *Reality and Illusion in the Novels of J.-K. Huysmans*, Rodopi, Amsterdam, 1986, 84.

mok keltsék a művészi hatást vagy pedig a recehártyánkra vetődő különböző színű sugarak. Ellenben valamit senki se képes megkülönböztetni – a tanulmány által kifejlesztett sajátos képesség nélkül –, egy nagy festői mesterművet egy mázolmányaitól, vagy egy Beethoven-szonátát egy utcai kuplétól, előzetes beavatottság nélkül hasonlóképpen senki se képes választani az igazi művész által alkotott illatszer és az iparszerűen előállított szatócsboltokban és bazárookban kapható parfümök között.

A parfümök művészetében különösen a tökéletes és mesterséges illatszerek érdekelték a herceget. Az illatszerek nagyon ritkán készülnek azokból a virágokból, melyeknek a nevét viselik. Az az illatszerművész, aki pusztán csak a virágokból vonná ki az illatokat, korcsművet alkotna, melynek sem igazsága nem lenne, sem stílusa. Minthogy a lepárolás által kapott esszencia az élő, földben illatozó virág aromájának csak távoli és közönséges mását adná.⁴³

A műviség, a mesterséges eljárások épp a természetesség illuzórikus hegemoniáját igyekeznek megtörni azért, hogy a többi érzékszervi tapasztalatot játékba hozó művészetek hagyományaira hivatkoznak. Az értékes–értéktelen közötti distinkció bevált (mégis a szakértelem szubjektívizált érdekkörébe utalt) megoldásait továbbgondoló megközelítés emiatt igyekszik figyelmen kívül hagyni a természetes illatokat, hiszen eleve arra a távolságra épít, amely a művészetben a reprezentációelven keresztül válik érthetővé.

Feltehetőleg hasonló okokból szentelt külön tanulmányt e kötet megjelenése után pár évtizeddel egy ifjú magyar költő is. Babits a *Szagokról, illatokról* című,

⁴³ Joris-Karl HUYSMANS, *A különnc*, ford. KOSZTOLÁNYI Dezső, Lazi, Szeged, 2002, 102. „Il était, depuis des années, habile dans la science du flair; il pensait que l'odorat pouvait éprouver des jouissances égales à celles de l'ouïe et de la vue, chaque sens étant susceptible, par suite d'une disposition naturelle et d'une érudite culture, de percevoir des impressions nouvelles, de les décupler, de les coordonner, d'en composer ce tout qui constitue une oeuvre; et il n'était pas, en somme, plus anormal qu'un art existât, en dégageant d'odorants fluides, que d'autres, en détachant des ondes sonores, ou en frappant de rayons diversement colorés la rétine d'un oeil; seulement, si personne ne peut discerner, sans une intuition particulière développée par l'étude, une peinture de grand maître d'une croûte, un air de Beethoven d'un air de Clapisson, personne, non plus, ne peut, sans une initiation préalable, ne point confondre, au premier abord, un bouquet créé par un sincère artiste, avec un pot-pourri fabriqué par un industriel, pour la vente des épicerie et des bazars. / Dans cet art des parfums, un côté l'avait, entre tous, séduit, celui de la précision factice. / Presque jamais, en effet, les parfums ne sont issus des fleurs dont ils portent le nom; l'artiste qui oserait emprunter à la seule nature ses éléments, ne produirait qu'une oeuvre bâtarde, sans vérité, sans style, attendu que l'essence obtenue par la distillation des fleurs ne saurait offrir qu'une très lointaine et très vulgaire analogie avec l'arôme même de la fleur vivante, épanchant ses effluves, en pleine terre.” Uő., *À Rebours*, Au Sans Pareil, Paris, 1924, 112. (A továbbiakban a főszovegbeli zárójelekben a magyar, a jegyzetbeliekben pedig a francia kiadás oldalszámait hivatkozom.)

a Nyugat lapjain napvilágot látott tanulmányában épp emez érzékelési mód közvetlen, mégis a szellemi szférát megmozgatni képes hatása miatt bocsátkozik okfejtésbe. A szaglás művészeti jegyeit nemcsak a 19. század végének irodalmában (jelesül Baudelaire-nél, de a felütés tanúsága szerint például Huysmans kortársának, Maupassant-nak egy novellájában is), ám szellemi hatásukban is felfedezni véli.⁴⁴ A regényben is olvashatunk áttekintést az illat kultúrtörténetéről, hiszen Des Esseintes alapvetően kora tudományos felfogásának megfelelően kívánja feltárni és analizálni a szaglást. Ekképp a történeti vetület mellé odacsatlakozik a szellemtudományos tevékenység is, mely nem kevésbé szcientista, mint a történettudomány, hiszen mindketten a kémia elemzőképességét veszik alapul. Az illatok nyelvét ezért olyan nyelvtan kell hogy megalapozza, melynek megismerésével a szavak jelentéséről is többet tudhatunk, akárcsak az ezegéták és a pszichológusok tárgyük „olvasása” közben:

A herceg tanulmányozta, boncolgatta az illatszerek lelkét, és valószínűs bibliamagyarázatokkal látta el. Maga mulatására szívesen játszott a lélekbúvár szerepét, leszerelte és összerakta egy mű kerékszerkezetét, szétbontotta azokat az elemeket, melyek egy illatot kivetettek, s ebben a gyakorlatban a szaglása majdnem csalhatatlanul biztossá edződött. Valamint a borkereskedő felismeri az új bor ízét, ha egyetlenegy cseppet megízlel belőle, valamint a komlóárus azonnal megmondja a komló pontos értékét, mihelyt megszagol egy zsákot, valamint a kínai kalmár azonnal tudja, hogy honnan ered a tea, mihelyt megszagolja, sőt azt is, hogy a Bohé-hegy melyik lankáján, melyik buddhista zárdában termesztették, milyen időszakban szedték le a levelét, mióta szárították meg, és hogy a szilvafa, az aglája vagy az illatos olajfa közelében micsoda befolyásokat viselt el azoktól az illatoktól, melyek módosítják a természetét, váratlan értéket adnak a teának s kissé száraz zamatjába távoli és friss virágok illatát csempészték; azonképpen a herceg, ha csak egy gondolatnyi illatot is felszippantott, részletesen elmondta, milyen adagok keverődnek benne, megmagyarázta az elegyítésének lélektanát, majdnem idézte annak az illatművészetnek a nevét, aki írta, aki megalkotta és rányomta stílusának egyéni bélyegét. (104–105.)⁴⁵

⁴⁴ BABITS Mihály, *Szagokról, illatokról* = Uő., *Esszék, tanulmányok*, I., Szépirodalmi, Budapest, 1978, 46.

⁴⁵ „Des Esseintes étudiait, analysait l'âme de ces fluides, faisait l'exégèse de ces textes; il se complaisait à jouer pour sa satisfaction personnelle, le rôle d'un psychologue, à démonter et à remonter les rouages d'une oeuvre, à dévisser les pièces formant la structure d'une exhalaison composée, et, dans cet exercice, son odorat était parvenu à la sûreté d'une touche presque impeccable. / De même qu'un marchand de vins reconnaît le cru dont il hume une goutte; qu'un vendeur de houblon, dès qu'il flaire un sac, détermine aussitôt sa valeur exacte; qu'un négociant

A szövegmagyarázat modellje szerint tehát az elemzés után képesek vagyunk megadni annak a nevének, aki készítette az illatot. A szagok mechanikussá tehető: szétszedhető, összerakható, vagyis részekből állnak össze, ekképp annak a platóni elgondolásnak örökösei, mely az analízisben a dialektikát tekinti alapvetőnek, vagyis a retorika olyan teljesítményét, mely Erősz hatalmával, vagyis a szépség sajátos effektusaival kapcsolatban nyer teret.⁴⁶ Ha tehát az elemző tevékenység természettudományos művelet, és a részek ismerete teljes képet nyújt az illatról, ez a par excellence pozitívista vonás magában rejti ezt az antikvitás óta ismert dialektikus megismerési modellt is, mely nem független a szépség és a nyelv tartományaitól sem. A „tudós és technicista stílust” még az Huysmans esetében miszticizmust emlegető és dekadenciát ünneplő dandy is kiemeli.⁴⁷ Ha az alapelemeket és a használati, illetve kapcsolódási szabályokat megadjuk, akkor a tudományos megismerésen túl olyan egészet is kapunk, mely a részek összességénél jóval több. Nem véletlen, hogy Huysmans elbeszélője számára az irodalmi párhuzamok (a képzőművészetiek mellett) továbbra is magyarázó jellegűek maradnak:

Amint Balzac szükségét érezte, hogy előbb befektítsen egy csomó papírlapot, és csak aztán jött lendületbe, a herceg is előbb néhány semmis munkával bibelődött. Minthogy heliotropot akart készíteni, a mandulás és vaníliás üvegeket méregette, aztán mást gondolt, és a szagosborsóval kísérletezett. [...]

Összekeverte az ámbrát, a rettenetes illatú kínai pézsmát és a pacsulit, ezt a legélesebb növényi illatszert, melynek a virágja nyers állapotban nyirkos és rozsdás dohsszagot terjeszt. Bármit is tett, kísérte-tiesen üldözte őt a XVIII. század, a krinolin ruhák és a csipkedíszek állandóan szeme előtt forogtak. Boucher Vénuszai a maguk testiségével, csont nélkül – rózsaszín pamutból kitömve – ott álltak a falak alatt. Üldözték őt a *Thérmidore* című regény emlékei is, a nagyszerű Rosette, aki kétségbeesésében, izzó lázában feltűri a ruháját. A herceg dühösen felkelt, és hogy elhatározza magát, minden

chinois peut immédiatement révéler l'origine des thés qu'il sent, dire dans quelles fermes des monts Bohées, dans quels couvents bouddhiques, il a été cultivé, l'époque où ses feuilles ont été cueillies, préciser le degré de torréfaction, l'influence qu'il a subie dans le voisinage de la fleur de prunier, de l'Aglaia, de l'Olea fragrans, de tous ces parfums qui servent à modifier sa nature, à y ajouter un rehaut inattendu, à introduire dans son fumet un peu sec un relent de fleurs lointaines et fraîches; de même aussi des Esseintes pouvait en respirant un soupçon d'odeur, vous raconter aussitôt les doses de son mélange, expliquer la psychologie de sa mixture, presque citer le nom de l'artiste qui l'avait écrit et lui avait imprimé la marque personnelle de son style.” (114–115.)

⁴⁶ Vö. PLATÓN, *Phaidrosz*, ford. KÖVENDI Dénes – SIMON Attila, Atlantisz, Budapest, 2005, 74. skk.

⁴⁷ Jules BARBEY D'AUREVILLY, *A rebours par J-K Huysmans*, Le Constitutionnel 1884. júl. 29.

erejéből felszívta a spika-nard tiszta eszenciáját, mely oly kedves a keletieknek és oly kellemetlen az európaiaknak, minthogy igen átható gyökönkeszagozt terjeszt. Ez illatütés szilaj hatása alatt elkábult a herceg. Mintha pöröly zúzta volna össze a gyengéd illatok törékeny vázát, eltűntek. A herceg élt ezzel a kis fegyverszünettel, hogy kiszabaduljon a hamvabaholt századok bűvköréből, a régies illatözők elől, és megint a szabadabb és újabb illatok körébe lépett.

Annak idején szerette magát elringattatni az illatszerművészet akkordjai által. Olyan eszközökkel élt, mint a költők, és bizonyos tekintetben Baudelaire néhány versének csodálatos elrendezését utánozta, az *Irréparable* és a *Balcon* szerkezetét, ahol a versszakalkotó öt sor utolsója az elsőnek a visszhangja, és refrénként tér vissza, hogy lelkünket a mélabú és az ájulat végtelenjébe fullassza. Tévedezett az álmaiban, melyek illatstancákat idéztek, aztán hirtelen visszatért a kiindulási pontjára, visszaemlékezett a merengése indító okára, a kezdőtéma visszatérése által, mely a költemény illatos zenekarában bizonyos időközökben jelentkezett. (105–106.)⁴⁸

A „költemény illatos zenekara” nemcsak szinesztézia, vagyis az érzékek keveredésének trópusa, de a herceg tevékenységének, sőt világszemléletének allegóriája is. A versek úgy válnak ugyanis az illatok értelmezőivé, hogy komplexebb, közvetett alakzatként szolgálnak alapul a közvetlen érzet megszerzéséhez. Ha ugyanis a primer vegyi érzet is voltaképp több tényező meghatározta tapasztalat, akkor a kulturális (szellemi) magyarázatok elengedhetetlenek a megismerés sikerességéhez. A történeti perspektíva azonban a személyesebb temporális perspektívákban is jelentkezik. Az emlékezés mint nem anyagi működés, mely mégis az anyagszerű jelenségekhez kapcsolódik, már Maupassant kritikájában is

⁴⁸ „Ainsi que Balzac que hantait l'impérieux besoin de noircir beaucoup de papier pour se mettre en train, des Esseintes reconnut la nécessité de se refaire auparavant la main par quelques travaux sans importance; voulant fabriquer de héliotrope, il soupsa des flacons d'amande et de vanille, puis il changea d'idée et se résolut à aborder le pois de senteur. [...] Il mania l'ambre, le musc-tonkin, aux éclats terribles, le patchouli, le plus âcre des parfums végétaux et dont la fleur, à l'état brut, dégage un remugle de moisi et de rouille. Quoi qu'il fit, la hantise du XVIIIe siècle l'obséda; les robes à paniers, les falbalas tournèrent devant ses yeux; des souvenirs des « Vénus » de Boucher, tout en chair, sans os, bourrées de coton rose, s'installèrent sur ses murs des rappels du roman de Thémidore, de l'exquise Rosette retroussée dans un désespoir couleur feu, le poursuivirent. / Il avait autrefois aimé à se bercer d'accords en parfumerie; il usait d'effets analogues à ceux des poètes, employait, en quelque sorte, l'admirable ordonnance de certaines pièces de Baudelaire, telles que « l'Irréparable » et « le Balcon », où le dernier des cinq vers qui composent la strophe est l'écho du premier et revient, ainsi qu'un refrain, noyer l'âme dans des infinis de mélancolie et de langueur. / Il s'égarait dans les songes qu'évoquaient pour lui ces stances aromatiques, ramené soudain à son point de départ, au motif de sa méditation, par le retour du thème initial, reparaissant, à des intervalles ménagés, dans l'odorante orchestration du poème.” (115–117.)

épp a szagok kapcsán került előtérbe.⁴⁹ Az író társ az érzéki tapasztalat másolása helyett annak illuzórikus vonásaira tapint rá, amely „visszafelé” működik: nem a valóság megismeréséről, hanem a szervi észlelés kijátszásáról szól. Persze – tehetjük hozzá – a megismerés feltételezett processzusa ugyanaz, mint a pozitívista tudományfelfogás esetén. Az érzetből pedig épp akkor válik tapasztalat, amikor már a szagláshoz kapcsolódó veszélyek is jelentkeznek:

Babrált ezekkel a holmikkal, melyeket ezelőtt vett egy szeretőjének a kérésére, aki bizonyos aromák és balzsamok hatása alatt alélve kéjelgett, egy fáradt és ideges nő, ki illatokkal izgatta emléi bimbóját, de tulajdonképpen csak akkor érzett kéjes és kábító önkívületet, mikor fésűvel gereblyézték a fejét, vagy pedig csók közben magába szívta az épülő házak korom- és vakolatszagát, esős napokon vagy pedig forró nyárban a zivatar esőcseppjeitől pettyezett por illatát.

A herceg kérődzött ezeken az emlékeken, és eszébe jutott egy délután, melyet Pantinben töltött el e nővel, egyik nővérénél, minthogy nem volt semmi dolga és kíváncsi volt.

Ez a délután a hercegben a régi gondolatok és régi illatok egész világát zaklatta fel. Míg a két nő fecsegett egymással és ruhákat mutogatták, a herceg az ablakhoz közeledett, és a poros ablaküvegeken át meglátta a sárral befent utcát, és a kövezeten hallotta visszhangozni a tócsákba loccsanó sárcipők ismétlődő zaját.

Ez a már távoli jelenet hirtelenül, szokatlan élénkséggel jelentkezett előtte. Pantin itt volt, a szeme előtt, lélekkel teljesen, az ezüsttel szegett tükör zöld és halott vizében, melybe tétova szemei belemerültek. Hallucináció ragadta el, és vitte messze Fontenaytól. A tükör visszaverte az utcával együtt azokat a gondolatokat is, melyeket régen keltett benne, s a herceg álomba merülve ismételte azt az elmés, mélabús és vigasztaló gondolatsort, melyet egykor jegyzett fel, mikor Párizsba tért vissza (109–110.)⁵⁰

⁴⁹ Guy de MAUPASSANT, *Par delà*, Gil Blas 1884. jún. 10.

⁵⁰ Il manipulait tout cet attirail, autrefois acheté sur les instances d'une maîtresse qui se pâmait sous l'influence de certains aromates et de certains baumes, une femme détraquée et nerveuse aimant à faire macérer la pointe de ses seins dans les senteurs, mais n'éprouvant, en somme, une délicieuse et accablante extase, que lorsqu'on lui ratissait la tête avec un peigne ou qu'elle pouvait humer, au milieu des caresses, l'odeur de la suie, du plâtre des maisons en construction, par les temps de pluie, ou de la poussière mouchetée par de grosses gouttes d'orage, pendant l'été. / Il rumina ces souvenirs, et une après-midi écoulée, à Pantin, par désœuvrement, par curiosité, en compagnie de cette femme, chez l'une de ses soeurs, lui revint, remuant en lui un monde oublié de vieilles idées et d'anciens parfums; tandis que les deux femmes jacassaient et se montraient leurs robes, il s'était approché de la fenêtre et, au travers des vitres poudreuses, il avait vu la rue pleine de boue s'étendre et entendu ses pavés bruire sous le coup répété des

Huysmans iróniáját jellemzi, hogy a fejezet végén a zárt tér mesterséges világába, ahová eddig csak az emlékek és újabb inspirációk jutottak el a külvilágból, ismét vissza kell csempészni a természetet, annak neutralitásával, vagyis az érzékekre kevés ingerrel ható tulajdonságaival együtt. A természet azonban tovább fokozza az érzeteket, noha itt már valószínűsíthető, hogy a primer érzékelés helyett a herceg érzéki tapasztalatainak esztétizáló működése alakítja a szagok percepcióját:

– Igen, mérsékelni kell a gyönyört, elővigyázatosnak kell lenni – és bement a dolgozószobájába, mert azt hitte, hogy így könnyebben megszabadul az illatszerek üldözésétől.

Szélesre tárta az ablakot, örült, hogy kissé levegőzhet. De hirtelen úgy rémlett, mintha a szél valami bergamutillatot röpített volna feléje, mellyel a jázmin, a kászfű és a rózsavíz szaga elegyedett. Lihegett, azt hitte, hogy valami ördögösség játszik vele s a közepkorban ördögöt üztek volna belőle. Az illat változott és átalakult, de azért ott volt. Aztán a tolu-illat, a Peru-balzsam, a sáfrány határozatlan illata emelkedett fel az alatt fekvő faluból pár csepp ámbrával és pézsmával elkeverten, később hirtelen összeolvadtak, az elszórt kis illatok egyesültek, és újra a mandulaszag érzett, melynek részecskéit messziről megérezte és elemeire bontotta kitűnő szaglószerve. Ez az illat felfelé rakétázott a völgyből egészen az erdőig, ostromolta halálrafáradt orrcimpáit, újra megtépázta gyenge idegzetét, és a herceget annyira lebirta, hogy ájultan, majdnem haldokolva esett végig az ablakdeszkán. (112.)⁵¹

A kísérletként színre vitt tapasztalás oly mértékű intoxikációhoz, vagyis az érzékek abszolutizálásán alapuló túlinterpretáláshoz vezet, melyben a természetes is a mesterséges jelölőivel válik hozzáférhetővé, de ezzel együtt befogadhatatlanná. Ez annál is inkább ijesztő tapasztalat, mert ahogyan e fejezet kiválasztását épp az indokolta, hogy nem magas rendű érzékszervi tapasztaláshoz kapcsolódik, úgy emiatt válik nehezen kontrollálhatóvá a szaglás. A kifinomult, de

galoches battant les mares. / Pantin était là, devant lui, animé, vivant, dans cette eau verte et comme morte de la glace margée de lune où ses yeux inconscients plongeaient; une hallucination l'emporta loin de Fontenay; le miroir lui répercuta en même temps que la rue les réflexions qu'elle avait autrefois fait naître et, abîmé dans un songe, il se répéta cette ingénieuse, mélancolique et consolante antienne qu'il avait jadis notée dès son retour dans Paris" (120.)

⁵¹ „Il soupira: – Allons, encore des plaisirs à modérer, des précautions à prendre; et il se réfugia dans son cabinet de travail, pensant échapper plus facilement ainsi à la hantise de ces parfums. / Il ouvrit la croisée toute large, heureux de prendre un bain d'air; mais, soudain, il lui parut que la brise soufflait un vague montant d'essence de bergamote avec laquelle se coalisait de l'esprit de jasmin, de cassie et de l'eau de rose." (122–123.)

értelmezési (kritikai) hagyománnyal nem rendelkező médium irányíthatatlanná és fenyegető válik, ami a tapasztalat és az előállítás analizáló tevékenysége közötti szakadást is látható teszi.

Hogy az ezzel kapcsolatos kérdések a századvégen másutt is előtérbe kerültek, a magyarra szintén Kosztolányi által fordított, manapság újból közkedvelt Oscar Wilde-regény néhány passzusa is bizonyítja. A (kissé megcsonkított) folyóirat-kiadásban 1890-ben napvilágot látott mű első fejezete már meg is idézi az illatokat, melyek természetes forrásból, rózsákból fakadnak, és a nyár egyéb érzéki tapasztalataival kapcsolódnak egybe.⁵² A kortársak és a rajongók szemében ez egyfajta impresszionizmusként lepleződött le, mely érzet és észlelés, empirizmus és fenomenológia között helyezkedik el a reflexiós mezőben,⁵³ ugyanakkor továbbra is az imént felvillantott érzéki mozzanatra épít, melynek legfőbb célja a paradoxikusan megragadott szépség és annak közvetlensége. A *Dorian Gray arcképe* elbeszélője számára főként *nyelvi* csábereje miatt kiemelkedő Husymans-regény konkrét szereplővé lép elő idézet formájában, de bármiféle konkrét megnevezés nélkül:

Regény volt, mese nélkül, egyetlen hőssel, az egész tulajdonképpen lélektani tanulmány egy párizsi fiatalemberről, ki a tizenkilencedik században meg akarta valósítani mindazokat a szenvedélyeket és gondolatrendszerket, melyek – a saját századát kivéve – minden században feltalálhatók, és magába akarta fogadni a különböző szépségeket, melyeken a világszellem átment, s csakis mesterkélt voltak miatt szerette a lemondásokat, melyeket az emberek ostobán erénynek neveznek, valamint a természetes lázadásokat, melyeket a bölcs emberek még mindig bűnöknek neveznek. Ennek a könyvnek a stílje az a különös ékszeres írásmodor – egyszerre élénk is meg homályos is, tele argot-val és régiességgel, műszaki kifejezéssel és mesterkélt körülírásokkal –, mely a szimbolista iskolához tartozó néhány finom franciát jellemez. Akadnak benne olyan valószínűtlen metaforák, mint az orchideák, melyek színben éppoly valószínűtlenek. Az érzékek életét a misztikus bölcselet kifejezéseivel írta le. Néha nem lehet tudni, vajon az ember egy középkori szent légies rajongását olvassa-e, vagy pedig egy modern bűnös beteges vallomásait. Csupa méreg volt ez a könyv. Mintha tömjén nehéz illata tapadna lapjaihoz és megzavarná az agyat. Mondatainak pusztá mu-

⁵² Oscar WILDE, *Dorian Gray arcképe*, ford. KOSZTOLÁNYI Dezső, <http://mek.niif.hu/06000/06004/06004.htm>. Angolul: Uő., *The Picture of Dorian Gray*, szerk. James GIFFORD, McPherson Library, Victoria, 2011, 1. (A továbbiakban a főszövegben a magyar fordításra, a lábjegyzetben pedig az angol szövegre hivatkozom.)

⁵³ Jesse MATZ, *Literary Impressionism and Modernist Aesthetics*, Cambridge UP, Cambridge, 2003, 16.

zsikája, méregnek finom egyhangúsága, mely telis-tele volt bonyolult fordulatokkal és ravaszul ismételt szóképekkel a fiú lelkében, amint fejezetről fejezetre haladt, valami álmatagságot, valami beteg ábrándot gerjesztett, és észre se vette, hogy a nap leáldozott és előkúsztak az árnyak. (X. fejezet)⁵⁴

A Hofmannsthal által ópiumként, Wilde regényében pedig méregként nevesített esztétista hatás itt nyelv, zene, kép és illat egyvelegében lép színre, a dekadencia szótárát mozgósítja annak érdekében, hogy minél összetettebben, ezáltal pedig minél effektívebben értesse meg az olvasóval a Dorian személyiségében e könyv hatására kialakuló változásokat. A közös nevezők ellenére azonban az angol író alkotásában a Des Esseintes által vágyott műviség igen, de a tapasztalati közvetlenség nem magától értetődő. A főhős érdeklődése nemcsak művészileg-irodalmilag, hanem történetileg is meghatározott, mert eszmerendszerek bűvöletében alakul ki. Ezért lényeges, hogy a darwini alapú természettudományos világmagyarázat is hatással van rá, melynek a rész–egész viszonyt analizáló tevékenységgel összekapcsoló eljárás módja őt is elvezeti az illatok világának megisméréséhez:

A miszticizmus csodálatos hatalmával, mely a hétköznapi dolgokat különössé teszi, és az érdekes eretnekhitével, mely mindig kísérte őt, megindította egy idényre; egy másik idényben pedig hajlott a németországi mozgalom, a darwinizmus anyagi elveire, s izgató gyönyörűsége telt abban, hogy az emberek gondolatait és szenvedé-lyeit az agy valamely gyöngyszerű sejtjéig vagy a test valamely fe-

⁵⁴ „It was a novel without a plot and with only one character, being, indeed, simply a psychological study of a certain young Parisian who spent his life trying to realize in the nineteenth century all the passions and modes of thought that belonged to every century except his own, and to sum up, as it were, in himself the various moods through which the world-spirit had ever passed, loving for their mere artificiality those renunciations that men have unwisely called virtue, as much as those natural rebellions that wise men still call sin. The style in which it was written was that curious jewelled style, vivid and obscure at once, full of argot and of archaisms, of technical expressions and of elaborate paraphrases, that characterizes the work of some of the finest artists of the French school of Symbolistes. There were in it metaphors as monstrous as orchids and as subtle in colour. The life of the senses was described in the terms of mystical philosophy. One hardly knew at times whether one was reading the spiritual ecstasies of some mediaeval saint or the morbid confessions of a modern sinner. It was a poisonous book. The heavy odour of incense seemed to cling about its pages and to trouble the brain. The mere cadence of the sentences, the subtle monotony of their music, so full as it was of complex refrains and movements elaborately repeated, produced in the mind of the lad, as he passed from chapter to chapter, a form of reverie, a malady of dreaming, that made him unconscious of the falling day and creeping shadows.” (89–91.)

hér idegégig vezesse vissza, örült annak a gondolatnak, hogy a szellem föltétlenül függ a test bizonyos beteges vagy egészséges, rendes vagy kóros állapotától. De amint előbb említettük, az élet semmiféle elméletét nem tartotta fontosnak, összehasonlítva magával az étellel. Élénken érezte, milyen sivár minden értelmi okoskodás, hogyha elválik a tettől és a tapasztalattól. Tudta, hogy az érzékeknek, akárcsak a léleknek, megvannak a maga szellemi kinyilatkoztatásai.

Így aztán néha tanulmányozta az illatszereket, gyártásuk titkát, nehéz szagú olajakat párolt, s illatos keleti mézgákat égetett. Láta, hogy nincs a léleknek egyetlen hangulata sem, melynek ne volna megfelelője az érzéki életben s azon igyekezett, hogy fölfedezze valódi kapcsolatait, kutatva, mért kaptat bennünket a tömjén titokzatososságra, mért rázza föl az ámbra a szenvedélyeket, mért ébreszti föl az ibolya a halott regényesség emlékeit, mért bódítja a pézsmá az agyvelőt, mért mérgezi a képzeletet a csampakfa, s gyakran ki akarta dolgozni az illatszerek igazi lélektanát is, megállapítva az édes szagú gyökerek, a hímporral vemhes virágok vagy az aromás balzsamok, a fekete és szagos fák befolyását a lélekre, a nárdusfü hatását, mely megbetegít, a japáni kutyafa hatásait, amely megőrjíti az embereket és az aloé hatását, melyről azt beszélük, hogy kiúzi lelkünkéből a mélaórt. (XI. fejezet)⁵⁵

Illat és személyiség (lélek, hangulat) összefüggései azonban már nem felétlenül pusztán érzéki tapasztalatok. Nem hagyható figyelmen kívül, hogy az illa-

⁵⁵ „Mysticism, with its marvellous power of making common things strange to us, and the subtle antinomianism that always seems to accompany it, moved him for a season; and for a season he inclined to the materialistic doctrines of the Darwinismus movement in Germany, and found a curious pleasure in tracing the thoughts and passions of men to some pearly cell in the brain, or some white nerve in the body, delighting in the conception of the absolute dependence of the spirit on certain physical conditions, morbid or healthy, normal or diseased. Yet, as has been said of him before, no theory of life seemed to him to be of any importance compared with life itself. He felt keenly conscious of how barren all intellectual speculation is when separated from action and experiment. He knew that the senses, no less than the soul, have their spiritual mysteries to reveal. And so he would now study perfumes and the secrets of their manufacture, distilling heavily scented oils and burning odorous gums from the East. He saw that there was no mood of the mind that had not its counterpart in the sensuous life, and set himself to discover their true relations, wondering what there was in frankincense that made one mystical, and in ambergris that stirred one's passions, and in violets that woke the memory of dead romances, and in musk that troubled the brain, and in champak that stained the imagination; and seeking often to elaborate a real psychology of perfumes, and to estimate the several influences of sweet-smelling roots and scented, pollen-laden flowers; of aromatic balms and of dark and fragrant woods; of spikenard, that sickens; of hovenia, that makes men mad; and of aloes, that are said to be able to expel melancholy from the soul.” (96–97.)

tokkal való kísérletezés épp egy olvasmányélmény következtében (s ha az intertextuális mozgást is figyelembe vesszük: annak imitációjaként) bontakozik ki, mely így egyaránt nyelvi és empirikus jellegű. A hangulat, mely mind az olvasást, mind pedig az illatokkal való műveleteket kíséri, összefügg a bevezetőben idézett hofmannstali alaphelyzettel, melyben régmúlt és jelen kapcsolataként inszcenírozódik az esztétista állapot. Az irodalmi szöveg képes olyan tapasztalathoz juttatni olvasóját, melyben „az elmúltak szubsztanciális jelene, nem pedig a múlt jele vagy reprezentációja” konstituálódik.⁵⁶ A két regénypélda kommentálása ennek a többrétű helyzetnek a fellazításában vált érdekeltté: ahogy a temporális közvetítés, úgy az érzéki közvetlenség is sajátos illúzióként lepleződött le, mégpedig olyan érzékszervi tapasztalat közreműködésével, melynek kultúrtörténeti helye és ebből származó hatásai sem voltak egyenrangúak. Az efféle minták pedig segíthetnek abban, hogy a századfordulóval kapcsolatos, sokszor nagy mértékben reflektálatlan, mégis sokat használt fogalmaink (impresszionizmus, modernség, esztétizmus) valóban megalapozottabbak, átgondoltabbak, vagyis *sokatmondók* legyenek.

⁵⁶ Hans Ulrich GUMBRECHT, *Stimmungen lesen. Über eine verdeckte Wirklichkeit der Literatur*, Hanser, München, 2011, 25.

GONDOLAT, LÍRA, MODERNSÉG

*Linien anlegen,
sie weiterführen nach Rankengesetz –
Ranken sprühen –,
auch Schwärme, Krähen,
auswerfen in Winterrot von Fröhlichhimmeln,
dann sinken lassen –
du weißt – für wen.
(Gottfried Benn)*

A „gondolati költészet” fogalmának hálózata legalább annyira szövevényes, mint amennyire közkeletű és magyarázó érvényű az irodalomról való gondolkodás számára. Ebben a tulajdonságában természetesen minden hasonló jelölővel osztozik, ám nem árt számba venni azokat a lírai jellegzetességeket, amelyeket e megnevezés segítségével éppenséggel elfedünk. A költői művek kategorizálásakor ugyanis olyan tematikus összefüggésrendszert idézünk meg, melynek a műnemi és műfaji felosztás szubjektumra koncentrááló elvei alapján kell választ találnia a szövegben megjelenő „bölcseleti tartalmak” külsődlegességének és objektivitásának kérdéseire. Hegelnél mindez a dal második csoportjaként tárgyalt műfajok kapcsán került előtérbe, ahol is a filozófus a kifejezés szubjektív különösségére vetíti rá a reflexív igényt meghatározó általánosságot: „Az érzés és a kifejezés közvetlensége ugyanis megszűnik itt, s a reflexió közvetítésévé és sokoldalúan körültekintő, a szemlélet és a szívbeli tapasztalat egyedi vonásait általános szempontok alá foglaló szemlélődéssé emelkedik; ismeretnek, tudományosságnak, műveltségnek általában szabad itt érvényesülnie, s ha mindezekben a vonatkozásokban uralkodó és szembeszökő marad is a szubjektivitás, amely az általánost és különöst magában összekapcsolja és közvetíti, mégis az az álláspont, amelyre helyezkedik, általánosabb és tágabb körű, mint a tulajdonképpeni dalban.”¹ A romantika kori költészet és filozófia Hegel gondolatmenetét is meghatározó hatásának következménye, hogy egyéni és általános kapcsolatát egyfelől az individuum helyzetének afirmációjában jelöli ki,² másfelől pedig a műal-

¹ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Estztikai előadások*, III., ford. SZEMERE Samu, Akadémiai, Budapest, 1980, 352.

² KULCSÁR SZABÓ Ernő, *Költészet és dialógus. A lírai művek befogadásának kérdéseire* = Uő., *Irodalom és hermeneutika*, Akadémiai, Budapest, 2000, 137–138.

kotás kifejezőerejével és episztemologikus képességével hozza összefüggésbe, ahol a megnyilatkozó (és létrehozó) szubjektum egyben a nyelv immateriális és univerzalizáló tulajdonságának köszönhetően jut el a megismeréshez. Az élmény- és hangulatlírával szembehelyezett gondolati költészet a hegeli intenciónak megfelelően hasonló keretek között és hasonló eszközökkel, de műfajtársaitól eltérő céllal és indokokkal lépteti színre a közlés eme magasabb rendű formációját, a költemény kommunikatív transzparenciája azonban továbbra is közös elemként tételeződik az ellentétpárban. A gondolati líra fogalma ráadásul értékvonzattal is gazdagodik (a hegeli fokozatosságnak is megfelelően), hiszen a pusztán énkifejezéssel (vagyis monologikussággal) azonosított megszólalásmód érzelmi konnotációival szemben itt az értelmi megismerés lehetőségével kell számolnunk. A Hegel által előkészített út, mely a líra számára fenntartja az énközpontú megnyilatkozás lehetőségét, s mégis teret ad az ezzel szemben álló objektív világtapasztalatnak, a professzionális olvasók számára járhatónak bizonyult: a bölcséleti érdeklődés olyan szubjektív erőterbe helyeződött, mely az általánosságot tekinti emez orientáció kifutásának, a nyelvi kifejezést pedig ez utóbbi alakítójának, illetve összetevőjének.

Szubjektivitás és bensőségesség előtérbe helyezése egy másik ellentétpár alapján is érthetővé válik. A forma–tartalom szembenállás mindenekelőtt az érzelmi hatásokkal összekapcsolt énkifejezés hatáskörébe utalja a formai jegyeket, ahol a (főképp) dalformát meghatározó (pl. a zeneiséggel kapcsolatba hozott) jellegzetességek biztosítják az affektusokhoz való közvetlen hozzáférést. Ez egyben igényt teremt a tartalmi „oldal” megerősödésére, vagyis egy, az előbbitől eltérő műfaj kiegyensúlyozó előretörésére, amely a lírai kifejezés kommunikációs modelljében megint csak a nyelvi transzparenciát emeli ki. A gondolati líra a 19. századi magyar költészetben nem annyira a romantika korára jellemző, bölcsélet és líra nyelvközpontúságának köszönhetette megerősödését, hanem egyfelől a felvilágosodás filozófiai követelményeinek, melyek a tanköltemények igényét erősítették, másfelől pedig azoknak a voltaképpen nem egységes, inkább széleskörű műfaji mezőbe rendezhető alkotásoknak, melyek a metaforikus szerkesztésmód mellett a metonímia diszkurzív lépéslehetőségeit is konstrukciós elvvé emelték. A „tartalmi” elemekre koncentrálnak a költői törekvés így voltaképp maga is „formaiként” lepleződik le, miközben a dallal szembeállított óda vagy elégia egyneműsítő besorolhatósága is a széttagolódással kell hogy szembesüljön: Kölcsey vagy Vörösmarty „gondolati” versei nem feltétlenül hozhatók közös nevezőre egymással, sőt Vörösmarty e típusba sorolt alkotásai sem feltétlenül azonos poétikai elvek alapján konstituálódnak. A bölcséleti magasságokat ostromló költészet heurisztikus vezérfogalomként felléptetve olyan magyarázattal szolgált a költészettörténeti kategorizálás számára, melyben a romantika érzelmi vonulatának ellensúlyaként szerepelhetett a filozófiai diszkurzív líra-nyelvvé alakítása. A gondolati költemény ezzel persze éppen klasszicista eredetétől fordul el, hiszen ez esetben már nem a bölcséleti szótár pusztán áttemeléséről

van szó: a tudományos közlést a logikus gondolkodás határain túl jutó költői megnyilatkozás váltja fel, aminek közös alapját mindkettejük nyelvi létmódja adja. Friedrich Schlegel híres 116. Athenäum-töredékében a progresszív egyetemes poézist jellemezvén a széttagolódott költészeti fajok újraegyesítését szorgalmazza annak érdekében, hogy „a poézist a filozófiával és a retorikával kapcsolatba hozza.”³ Ontológiai egyszersmind episztemológiai tapasztalatot implikál a romantikus költészet, méghozzá azáltal, hogy a reprezentáció szintjét olyan reflexiós képességgel kapcsolja össze, melyben egyéni és általános egyszerre fejeződik ki: „a romantikus költészet [...] az egész környező világ tükre [...] ugyanakkor a leginkább képes arra, hogy az ábrázolt és az ábrázoló között [...] a poétikai reflexió szárnyain középütt lebegjen, ezt a reflexiót újra és újra hatványozza, s akárha tükrök végtelen során, megsokszorozza.”⁴ A *Kritikai töredékek*ben felvázolt program bölcselet és költészet egyesítéséről („Legyen minden művészet – tudomány, minden tudomány – művészet; egyesüljön poézis és filozófia”)⁵ e többszörös egymásra vetítettség alapján valósulhat meg. A művészi megnyilatkozás azáltal, hogy az általánost és a különöst, a végtelent és a végest összebékíti, én és világ oppozícióját termeli újra és haladja is meg egyben – amennyiben legalábbis új funkciókat tulajdonít a művészi közlésnek. A gondolati költészet paradigmája tehát elsősorban – egy másik romantika korabeli gondolkodót felidézve⁶ – az azonosság szintetizáló feloldásából származtatható, s főleg a szubjektív és az objektív megjelenítése kapcsán kerül előtérbe. S bár mindez a 19. század elejének felfogásában a művészet összes megjelenési formáját jellemzi, a költészettel kapcsolatban fellépő elvárás, mely szerint az alkotás a megismerés és a világértés mozzanataival is felvértezhető, megerősödik, és minőségileg magasabb szintre helyezi a líra gondolatának tételezett változatait.

A líraolvasás irodalomtörténet-írói kelléktárában élmény- és gondolati költészet egyszerű szembeállításánál árnyaltabb megközelítésekkel is lehet találkozni, amelyek a megnyilatkozás nyelvi összetettségének és az életvilág fenomenológiai tapasztalatának összefüggéseit helyezik előtérbe. Nem véletlen, hogy a műalkotás világ- és szövegszerűségét különválasztó, de folytonosan egymásra vonatkozó megközelítések rendre a romantikától a modernségig terjedő időszakot

³ Friedrich SCHLEGEL, *Athenäum töredékek* = August Wilhelm SCHLEGEL – Friedrich SCHLEGEL, *Válogatott esztétikai írások*, ford. BENDL Júlia – TANDORI Dezső, Gondolat, Budapest, 1980, 280.

⁴ *Uo.*, 281. (A fordítást módosítottam – B. G.)

⁵ Friedrich SCHLEGEL, *Kritikai töredékek* = *Uo.*, 233. Vö. továbbá az *Eszmék* 48. darabjával, ahol a filozófia korlátait a költészet képes túlhaladni, de ez esetben már szembe is kerül vele, s nem egészíti ki: *Uo.*, 497–498.

⁶ Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *A transzcendentális idealizmus rendszere*, ford. ENDREFFY Zoltán, Gondolat, Budapest, 1983, 384–404. A vitatott szerzőségű *Rendszerprogram* is ebből a felfogásból építkezve jut el az egységesítésig: Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *A német idealizmus legrégebbi rendszerprogramja*, ford. ZOLTAI Dénes, Magyar Filozófiai Szemle 1985/5–6., 811–812.

áttekintő vizsgálatok során fogalmazódtak meg. A Barta János,⁷ Tamás Attila⁸ vagy Németh G. Béla⁹ által előtérbe helyezett, költői világképek alakulására vonatkozó megközelítés olyan instabil keretként tekint erre az intervallumra, melynek mint egységnek a megragadása ugyan lehetetlen, ám poétikai jellegzetességei nyomán mégiscsak összetartó erővonalak felfedésére alkalmas. A romantika korának művészetelméleti-esztétikai reflexiói körvonalazta diszkurzív tér a költői világkép-értelmezés előtt olyan távlatot nyit, amelyben a nyelvi megnyilatkozás stiláris karaktere szavatol a megképződő világképért (s ha az nem is teljességgel a nyelvi megfogalmazás sajátja, de mindenképp a műben lelhető fel), ezt pedig a nyelvi-retorikai összetettség, rétegzettség, illetve a fogalmiságként aposztrofált lexika teszi lehetővé. Németh G. Béla bár többnyire a romantikus dal magyar költészetbeli egyoldalúságait hangsúlyozza,¹⁰ s a dalról mint – a nyugati költészeti mintákhoz viszonyítva – igazából ritkán megvalósuló műfajról szól, e versforma hazai közegben megrögzült konnotációi miatt többször is beszédes módosításokkal veszi szemügyre az e fogalom alá sorolt hozott szövegeket. *Az ódához emelt dal* vagy *Az elégiába forduló dal* egyaránt a romantika valamelyik hullámához sorolt költemény kapcsán fedi fel a műfajjal kapcsolatos bizonytalanságokat, mivel e lírai műfajt egy láthatóan értékesebbnek tetelezett forma irányába való elmozdulás közben kísérli meg értelmezni. Összetettebb szerkezet és reflektált alkotásmód egyaránt a meloszi egyszerűség egysíkú-ságként értett vonásaival áll szemben, így a dal mint a költőileg megformált világkép par excellence műfaja épp akkor válik figyelemre méltóvá, amikor úgy felel meg önnön kategória-elvárásainak, hogy épp eltávolodni igyekszik azoktól. Nem véletlen ezért, hogy pont a forma–tartalom hegeli koncentrációjára hivatkozik a költőileg létrejövő világkép iránt érdeklődő olvasói kérdezősmód Vörösmarty gondolati lírája kapcsán, kinek „nagy nyelvi újítását [...] a bölcséleti tartalom tette szükségessé”.¹¹ A 19. századi filozófus megidézésével a magyar romantika lírai teljesítményét tárgyaló megközelítések a kor esztétikai beállító-

⁷ Pl. BARTA János, *Arany János Toldijáról. Világkép és stílus* = Uő., *Arany János és kortársai*, I., Kossuth Egyetemi, Debrecen, 2003, 207–208.

⁸ Vö. TAMÁS Attila, *Költői világképek fejlődése Arany Jánostól József Attiláig*, Akadémiai, Budapest, 1964, 6.

⁹ Pl. NÉMETH G. Béla, *A kimondás törvénye. A kései József Attila világképe és poétikája* = Uő., *11 vers*, Tankönyvkiadó, Budapest, 1977, 314–341.

¹⁰ Vö. „A dal pedig a mi irodalmunkban jóval kevesebb változattal van képviselve, mint például a német és angol költészetben, ahol a dalt a romantika a líra egyik fő műfajává emelte, s gazdag sokféleségét bontakoztatta ki. A dal nálunk rendszerint hord magában valami életképszerűt vagy jelenetszerűt, s ritkán bír meg bölcséleti jelentésűre szűrt, tömörített és tudatosított életérzést, élethangulatot. S emellett a dal nehezen tudja nálunk elkerülni a népies modor és stíl sugalmát, a naiv költői magatartás benyomását.” NÉMETH G. Béla, *Az elégiába forduló dal. Vajda János: A vaáli erdőben* = Uő., *11 + 7 vers*, Tankönyvkiadó, Budapest, 1984, 178.

¹¹ SZEGEDY-MASZÁK Mihály, *A kozmikus tragédia romantikus látomása. Az előszó helye Vörösmarty költészetében* = Uő., *Világkép és stílus*, Magvető, Budapest, 1980, 185.

dását abban az átmenetben jelölik ki, amely a szubjektumtól az abszolútként színre vitt objektivitásig terjed, s melyet nem más tesz lehetővé, mint a nyelvi megalkotottság. A nem a kommunikatív teljesítményben érdekelt megnyilatkozás a filozófia esetében a gondolatok, a költészet esetében pedig a nyelv kitüntetett helyzetét tárja elénk, ahol bölcsélet és művészet között épp azáltal válik egymás számára átjárhatóvá, hogy a nyelvvé válás során teljesebbé válik, vagyis mindkettő csak a szó komolyan vétele által teljesítheti be küldetését.¹² A gondolatosság és alkotás között ily módon előálló viszonyt azonban már nem az előbbiekben jellemzett oppozicionális-dialektikus kapcsolat jellemzi. Az esztétizálásban rejlő ideológia meghaladása ugyanis éppen szubjektum és objektum szembenállását előfeltételezi, amikor a képként felfogott világot a létezőnek szubjektummá változtatása során látja kialakulónak.¹³

A klasszikus modernség esztétista alapállása a romantika kétosztatú modelljével szemben a szó középpontba állításával, a műalkotás jelszerű karakterének felismerésével igyekszik elkerülni az én és világ dichotómiájából fakadó ellentmondásokat. A gondolati líra hazai történetével számot vetők ezt követve találják meg azt a vonulatot, amely a hagyományos (és a felvilágosodás korában magyar nyelven is számottevő) tanítókölteményektől távolodni igyekvő romantikus alkotásokban formálódik, de egyben abbéli elégedetlenségüknek is hangot adnak, hogy a magyar költészet 19. századi recepciójában a filozófiai kérdésirányok nem igazán élveztek kitüntetett szerepet. A Gyulaihoz kapcsolt uralkodó kánonalakítás „tulajdonképpen éppen a legfilozofikusabb mozzanatait szorította háttérbe a magyar romantikának”, amelyhez azután „a születő szépirodalom is sokban alkalmazkodott”, azaz „a 19. század második felében születő líra sok nagyon gyenge és jellegtelen eredménye”.¹⁴ A reflexív dimenzió megléte nem szavatol az alkotás esztétikai minőségéért, hiszen épp az induló modernség szolgáltat elég példát arra, hogy azokban az esetekben, ahol a filozófiai igény irányítja a költeményt, világlik ki a lírai szövegnek a bölcsélet fogalmiságához viszonyított másodlagossága, utólagossága vagy inkompatibilitása.¹⁵ A költői képzelet teremtőerejével és az episztemológiai funkcióval ellátott költészet lehetőségével elsőként idehaza is a romantika számolt, ám a *fin de siècle* a szó előtérbe helyezésének kívánalmával olyan irányba terelte ezt az érdeklődést, amely

¹² Vö. Hans-Georg GADAMER, *Philosophie und Poesie; Philosophie und Literatur* = Uő., *Gesammelte Werke*, VIII., *Ästhetik und Poetik*, Mohr, Tübingen, 1993, 239.; 256.

¹³ Vö. Martin HEIDEGGER, *Die Zeit des Weltbildes* = Uő., *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1994⁷, 92.

¹⁴ MARGÓCSY István, *Hogyan alakult ki a magyar irodalom filozófiatlanságának tézise? = Kolligátum. Tanulmányok a hetvenéves Bíró Ferenc tiszteletére*, szerk. DEVESCOVI Balázs – SZILÁGYI Márton – VADERNA Gábor, Ráció, Budapest, 2007, 269.

¹⁵ Vö. Reviczky kapcsán: NÉMETH G. Béla, *A személyiség mint érték a századvég magyar lírájában* = Uő., *Hosszmeteszetek és keresztmeteszetek*, Szépirodalmi, Budapest, 1987, 147.; ill. S. VARGA Pál, *A gondviselésihittől a vitalizmusig*, Csokonai, Debrecen, 1994, 206–207.

a létrehozás igazi terepét a műalkotás közegében jelölte ki. Jóllehet a nyelvi kidolgozottság rovására erősödő „gondolati” dominancia hangsúlyozása újratermelheti a tartalom–forma szembenállást, a századfordulónak az a romantikához képest visszalépésként értékelhető jellegzetessége, mely szerint bölcelet és poétika viszonya torzul, épp a modernséget meghatározó eldönthetlenségek erősítésével helyezi hatályon kívül ezt a relációt. Mindezt azok az alkotások támaszthatják alá, amelyekben a bölceleti igény a szövegalakítás és annak tematizálása során is megjelenik. A teremtésre képes költészet felfogása nem tűnik el a romantika lezárulásával, hiszen még a századvég sikerületlenebb alkotásai is olyképpen alakították a hagyománytörténet, hogy a Nyugat költői számára – ha ideiglenesen is, de – épp a bölceleti igény perspektívájából nyílt rálátás Reviczky és Komjáthy költészetére. Komjáthy Jenő híres költeménye, *A homályból* például a fénymotívumnak olyan funkciót tulajdonít, amely „a romantikus költői nyelv szimbolikus aspektusának, s az innen kialakuló, szorosabb értelemben vett szimbolista stílushoz közel álló [...] nyelvhasználatnak egy sajátos kifejeződése.”¹⁶ Nem ismételvén ezúttal sem az ismert szövegek értelmezéseit, csak jelzem a továbbiakban fontossá váló fénymotívika szerepletetésének fontosságát. A szimbólummal kapcsolatba hozott fény ugyanis kétféle struktúra együttes szerepeltetésére képes, egyszerre reprezentáló és reprezentált, vagyis „ami megjelenít (megvilágít), ugyanaz, mint ami megjelenik (megvilágosodik).”¹⁷ *A homályból* felkínálta paradigma a látás és a láthatóság jelentésmozzanatait teszi meg a fény motívuma alapjának és céljának, miáltal megszokott opozíciók (kint–bent, lent–fent, érzelem–értelem stb.) feloldására nyit lehetőséget. A bölceleti líra századvégi jellegzetességeit főként a (nem oly régen létrehozott) szakszavak aktivizálódásával szemléltethetjük. Már Tamás Attila felhívta a figyelmet *Az élet képe* című Komjáthy-versre,¹⁸ melynek szóhasználatában megszorodnak a filozófiailag terhelt (és a magyar költészetből hiányolt) fogalmak. *A semmi*, a *parány*, az *úr*, az *ideál* olyan jelentésmezőt implikál, amely a hanyatlás felől szemlélteti a „földi élet képe” kialakulását. Látszat és valóság romantikus ellentétének felidézést viszont a versben domináns negatív leírás avatja modernné, mely azáltal, hogy az alkotás létrehozó funkciója mellől eltávolítja a(z) evilágbeli megismerés lehetőségét, a lírai artikuláció helyébe az örök élet transzcendens világát paradox módon episztemológiai képességekkel felruházó intuíción lépteti: „zászlaját az oromokon / Kítűzi, bár mélységbe vesz: / Az örök élet titka ez.”

¹⁶ EISEMANN György, *Líra és bölcelet = Az irodalom története*, II., 1800–1919, szerk. SZEGEDY-MASZÁK Mihály – VERES András, Gondolat, Budapest, 2007, 599.

¹⁷ *Uo.*

¹⁸ TAMÁS Attila, *A stílus néhány kérdése – egy periódus lírájának tükrében*, ItK 1967, 460.

Inczédi László *Reggel és este* című költeménye¹⁹ nem csupán az alkotó „legszébb költeménye [...], melyben a harcokban elfáradt ember vágya fejeződik ki a végtelenben való elpihenésre”,²⁰ hanem egy kevés számú verset hátrahagyó költő és egy csekély mennyiségű figyelemre méltó művet felmutató időszak jelentős műve is egyben. A teremtés sajátos mozzanatát és a teremtett világ meghatározó elemeit úgy veszi elő ugyanis, hogy – mint ahogy már Reviczkynél és Komjáthynál (no meg mások kortársaknál) is tetten érhető volt – negatív irányba mozdítja el a létrehozás aktusát. Az efféle költemények a lebontás és a feloldás értéktelített jelölőmozzanatait helyezik előtérbe, hogy azután a művészet alakító erejére irányítsák rá a figyelmet. A létrehozás gesztusának ilyesfajta átesztétizálása nem hagyja érintetlenül a teremtőszerepbe lépő alanyt sem, ám nem feltétlenül helyezi isteni pozícióba. A szubjektum ugyanis még azokban az esetekben is igényli az interszubjektív igazolást, amelyek kifejezetten az én középponti (origószerű) helyzetének erősítését hirdették: „Ölelni vágyom a világot / És sírni milliók szívében! / Beoltani e tiszta lángot / Vágyom milliók szívébe én.” (*A homályból*) A költői teremtés programját ez időszakban deklaráció egyéb alkotások (pl. Reviczky Gyula: *Schopenhauer olvasása közben*, Czöbel Minka: *Eunoia*, Telekes Béla: *Chronos*, Vargha Gyula: *A fény*) hasonlóképp (de persze eltérő poétikai összetettséggel) viszik színre a külsődleges-objektív-organikus világ és a bensőséges-szubjektív-műalkotáson keresztül megnyilvánuló alanyi pozíció oppozíciójának fenntarthatatlanságát – noha (mint az esztéta modernség e szakaszában szinte mindenütt) ennek reflektálásával adóságok maradnak. A századelőnek ez a Nyugatot megelőző szakasza ha fel nem is fedte, de mindenképp játékba hozta az individuum autarkijának azon vonásait, melyekre a lírai megnyilatkozások epizód tendenciák miatt háttérbe szorult egyénibb regiszterei nem voltak képesek. A szubjektum előtérbe helyezése ennél fogva a teremtés allegóriáinak segítségével valósul meg, de továbbra is igénybe veszi a létrehozás természeti és a lebontás mesterséges műveletének szimbolikus kódjait is. Ez a kettőség felel azért, hogy én és világ immár nem egyszerű szembenállásként, de egymást alakító mozzanatokként jelenhet meg Inczédi versében is.

A *Reggel és este* minderről egy meglepő intertextuális kapcsolat segítségével számol be. A költemény első versszaka és metrikai jegyei ugyanis a 20. század lírai szövegeinek olvasói számára ismerősként csenghetnek. A *kaoszt* újrarendező *reggel* természeti jelképrendszerét a madáchi *Tragédiában* is tapasztalható módon mechanikus és organikus jelölők együttes szerepeltetése alakítja, melyek keveredése folytán a teremtés mozzanata nem leképező szerkezetben, hanem – természetesen a bibliai genezis architextusára utalva – az anyagszerűségüket hangsúlyozó megnevezések segítségével teljeseedik ki. A teremtő szerepbe he-

¹⁹ Lásd INCZÉDI László, *Versék*, Deutsch Zsigmond és tsa., Budapest, 1892. A szerzőnek ez az egyetlen megjelent kötete, noha a megjelenést követően még tíz évig élt.

²⁰ KOMLÓS Aladár, *A magyar költészet Petőfitől Adyig*, Gondolat, Budapest, 1980², 330.

lyezett ágens ennélfogva perszonális tulajdonságait nem a megnyilatkozó szubjektumtól, de nem is egyfajta istenségtől nyeri el: a reggel és a hozzá kapcsolódó fény (*sugár*) aktív szerepével a transzcendens és a szubjektív kontextust egyaránt hatályon kívül helyezi. Ez a fajta létesítő gesztus Inczédi művét az 1930-as évek egyik sokat értelmezett versével lépteti kapcsolatba, melynek *közvetlenségét* filológiai érvek nem támasztják alá (igaz, nem is cáfolják), azonban poétikailag releváns eredményekhez vezet, ha e két szöveget a modernség különböző fokához tartozóként feltételezve egymást interpretáló helyzetbe hozzuk. József Attila *Eszmélet* című költeménye indulásával ugyanis mintegy újraalkotja azt a diszkurzív mezőt, melyet a 19. század utolsó harmadában alkotó költő már megidézett:

Megjön a reggel s a kaoszba
Fényt hoz és szint és alakot,
Életre kel a renyhe massa,
Hangos lesz, a mi hallgatott,
Egyének válnak a tömegből,
Kibontja fényhozó sugár,
Kicsillan a virág a gyepből,
Porból kiválik a bogár.
(*Reggel és este*)

Földtől eloldja az eget
a hajnal s tiszta, lágy szavára
a bogarak, a gyerekek
kipörögnek a napvilágra;
a levegőben semmi pára,
a csilló könnyűség lebeg!
Az éjjel rászálltak a fákra,
mint kis lepkék, a levelek.
(*Eszmélet I.*)

Tisztában lévén azzal, hogy az ortodox értelmezési hagyomány számára az összekapcsolást erősítő bizonyítékok perdöntő ereje textuális hasonlóságok felfed(éz)éséből származik, s ezek száma semmiféle mérték alapján nem szabályozott, már most le kell szögezmem, hogy e két vers egymáshoz mérését nem kizárólag egy *ad hoc* reláció ürügyén kezdeményezem. Az összehasonlításra ugyanis az azonosságok felkutatása mellett az ezek nyomán megerősödő különbségek szolgáltatnak okot. Mivel a két vers eltérő líratörténeti horizontot vetít elénk, s így kettejük szembesítése klasszikus modernség és későmodernség párbeszéd-ként is felfogható, közös értelmezésük nem a későbbi szöveg pretextusának feltalálására irányuló szükségletből fakad.

Formai szempontból adódó hasonlóság, hogy az Inczédinél is nyolc sorból álló versszakok négyes és ötödféles jambikus lejtésűek, még ha eloszlásuk változása és keresztrímes képletük nem azonos József Attila versének felépítésével. A későmodern költő által választott huitain-forma kifinomultabb szerkesztésre utal,²¹ amit alátámaszt a strófaképlet kialakulásának lehetséges folyamata is.²² A 19. századi költemény egyszerűbb felépítésűnek látszik, ami azonban nem szabad, hogy a „korszerűtlenség” (le)minősítő gesztusát hívja elő. A József Attila

²¹ Vö. SZABOLCSI Miklós, *A verselemzés kérdéseiről*, Akadémiai, Budapest, 1969, 46–49.

²² Lásd TVERDOTA György, *Tizenkét vers*, Gondolat, Budapest, 2004, 16–18.

által tudatos struktúraalakításként értékelhető versforma jelölő tulajdonsággal rendelkezik: a szerkesztésmód kettéosztja a versszakot, és a folyamatos haladás helyett a két négyesből álló soralakulat egymást tükröző, az újrakezdést vagy a dichotóm felépítésű alakzatok kölcsönhatását mutatja. Inczédi költeményében a versforma a lineáris előrehaladást erősíti, melynek segítségével a mű felütésétől a zárlatig haladó olvasat lehetősége nem kérdőjeleződik meg. Így az *Eszmélet* sok vitát eredményező tagoltsága vissza sem köszön a régebbi alkotásban. A *Reggel és este* továbbá nem egységes: záró strófája egy új sort iktat a szövegbe, de nem a befejezést fejele meg egy újabb résszel (ahogy az efféle szabálytalanság a tapasztalatok szerint elvárható volna), hanem a harmadik sort duplázza meg (ezt támasztja alá a szótagszám és a rím is), ami a jelenetezés szintjén végbemenő változások kiemelését szolgálja (erről kicsit később szólok).

A verstani kategóriáknál azonban beszédesebb lehet az az irány, amely a két vers (ímént idézett) első strófájában sejlik fel, s amely voltaképp a létrehozás alakzatainak eltérő változataira szolgáltat példát. Míg mindkét versben a nap kezdetét jelző időszakasz – Inczédi költeményében a reggel, József Attilánál a hajnal – válik cselekvővé, különböző, hogy a (lexikálisan tetten érhető) magasabb fokú elvonatkoztatás ellenére a korábbi vers támaszkodik erőteljesebben az organikus jelölők hagyományos rendjére. A *kaosza fényt, szint és alakot* hozó ágens az utolsó három sorban (szerepét átengedve a *reggel* konnotációs mezejébe illeszkedő *sugárnak*) az individuáció („egyének válnak a tömegeből”) mechanizmusának kiterjesztését hirdeti meg: „Kicsillan a virág a gyeptől, / Porból kiválik a bogár”, de ezzel csupán a (teremtett) természet eleve fennálló jegyeit köti az érzékelést lehetővé tévő fényhez. A létrehozás iránya itt is vonalszerűen kifejlő, hiszen a kaotikus halmazból (a *massza* kifejezésben egyaránt tetten érhető az ’alaktalan, meghatározatlan közeg’ és a ’formálható anyagszerűség’ jelentés) különálló és ekképp felismerhető rendszer válik, melyben a tapasztaláson alapuló megismerés funkciói jutnak szerephez. A létrehozás itt keletkezés abban az értelemben, hogy alakkal fel nem ruházható, de mégsem szellemiként tételezett szubjektum kezdeményezi és kivitelezi az átalakulást. Ezt az irányt József Attila a föld és az ég szétválasztásának teremtéstörténeti allúziójával, illetve a szó („a hajnal [...] lágy szavára”) alkotó szerepkörrel való felruházásával (mely szintén érthető a Genézisre történő utalásként) töri meg. Emiatt nem csodálkozhatunk, ha a későmodern alkotásnak a „csilló könnyűség” transzparens, mégis érzékelhető közegében szinte előzmény nélkül jönnek létre a dolgok: „Az éjjel rászálltak a fákra, / mint kis lepkék, a levelek”. A közbeékelés alakzata nemcsak a szórendi inverzió miatt említhető, hanem mert a *fákat* és a *leveleket* olyan keretbe helyezi, mely a sorvégi egymásra felelésben a *lepkék* képének a hasonlat megképezte természeti, de helyváltoztató képessége miatt mégis másfajta létmódot megjelenítő kontextusát emeli ki. Jóllehet az Inczédi-versben hasonlat – a századfordulón meglepő módon – csak az utolsó versszakban jelenik meg, a mechanikus világképet sejtető metaforák kevésbé lepik meg az olvasót, mint az

Eszmélet hasonlata. A napszakot mint világot létrehozó mozzanat azonban mindkét alkotásban a teremtett természet magábanvalóságának és minden megalapozó státusának ellenében hat. A két részlet közötti hasonlóságot tápláló párhuzamok talán éppen organikus és esztétikai oppozíciójának köszönhetően oly szembetűnők. S ha a szó mint létesítő erő nem válik a József Attilánál megfigyeltekhez képest uralkodóvá Inczédi művében, a hang megjelenése e főként vizuális hatásokkal építkező szövegben mindenképp jelentéssé válik (még ha nem dönthető is el, általános akusztikai jelenségről vagy beszédhangról van-e szó, hiszen mindkettő mellett hozhatók fel érvek). A harmadik sor alliterációval is erősített auditív szembenállása („Hangos [...] hallgatott”) egyben a vers egyik alapvető szerkezeti elveként leleplezhető oppozicionális viszonyok kitüntetett darabja. A fény azon túl, hogy lehetővé teszi színek és alakok elkülönítését (vagyis tulajdonképpen a látást), ezért a dimenzióért nem lehet felelős, azaz szinte szükségszerűen lép be a szövegalakítás folyamatába a szonoritás megidézhetőségének dilemmája. A senkihez és semmihez nem csatolt hangzás egyszerre feltételezett (mert a létrehívott világhoz tartozik) és feltételező (mivel mégiscsak elkülönítő képessége van), s mindez az *Eszmélet* III. darabjában színre vitt kintbent ellentéttel és az én megteremtődésének²³ lehetőségével összekapcsolva olyan küszöbhelyzetet mutat meg, amelyhez fogható kevés akad a századforduló lírájában. Inczédi versében (a további versszakokat is beleértve) a bináris oppozíciók képesek kontextusaik cseréjére, vagyis bár hagyományosan meghatározottak, mégsem végérvényesen rögzítettek. A második versszakban (a lélek metonímiájával) színre lépő szubjektum nem létesüléséhez, hanem a vers végén kibontakozó széttagolódásához köti identifikációját, ennél fogva a gondolati költészet tradícióját meghatározó dichotómiák helyébe a szembenálló pólusok között megvalósuló átjárhatóság lép, s további lépést tesz abba az irányba, ahol az „identitás kívül és belül is van a személyiségen, azaz olyan osztott »önmaga«, amely az én-integritás és a szubjektivitás felől elgondolt én-értékek [...], valamint a hagyományosan hozzájuk társított [...] képzetek átrendeződésén keresztül ölt alakot.”²⁴

Nem csupán a felütésben asszociálódó kapcsolatokig terjed azonban a két vers egybevetethetősége. Noha a további strófák az első szakaszok esetében tapasztalható összecsengések számát nem érik el, a szövegek egymásra olvasása további párbeszédhelyzetek lehetőségét rejti. Persze ezt a vállalkozást a későbbiekben még inkább érheti annak a vádja, hogy túlságosan légből kapott a két vers egymáshoz közelítése, de az ilyen megközelítések amilyen kockázatosak, olyan

²³ Vö. BÓKAY Antal, *József Attila poétikái*, Gondolat, Budapest, 2004, 133.

²⁴ KULCSÁR SZABÓ Ernő, *Költészet és dialógus. A lírai művek befogadásának kérdéséhez* = Uő., *Irodalom és hermeneutika*, Akadémiai, Budapest, 2000, 144.

megvilágosító erejük is.²⁵ Ha tehát nem egyszerű lexikális vagy formai hasonlóságokra koncentrálunk, akkor nem tudjuk nem felfedezni, hogy a megnyilatkozó én és a rá reflektáló szubjektum viszonya mindkét esetben középponti helyzetű. Inczédi költeménye esetében persze az esztétizmus irányából érkezünk el ehhez a kérdéskörhöz, ugyanakkor nem pusztán az öntudatára ébredt s önvézésre képes alkotó szubjektum alakjával találjuk szembe magunkat. Noha a felvilágosodás emberközpontú hagyománya jól érzékelhetően vezeti a vers individuálmagát, a József Attilánál a X. szakaszban megjelenített „meglett ember” kritériumai is felidéződnek a kreatív fény által „átrezgett” lélek jelölte szubjektum autark zártága okán. Ember és természet méretbeli különbségei a humanista hagyomány alapján inverz módon értékelhetők, ám épp „önnönmagának Isten”-volta miatt válik képessé az ember az alkotásra, ami a természettől való „független létel” alapján „csikarja ki” azt, amit amaz megtagad tőle:

És lelkem érzi, vallja fennen,
Hogy derítő fény rezgi át:
Nem rész csupán a végtelenben,
De maga egy egész világ;
A természetben bár parány csak,
Független attól létele,
Czélt maga szab s irányt magának,
Önnönmagának Istene.

Az meglett ember, akinek
szívében nincs se anyja, apja,
ki tudja, hogy az életet
halálra ráadásul kapja
s mint talált tárgyat visszaadja
bármikor – ezért őrzi meg,
ki nem istene és nem papja
se magának, sem senkinek. (X.)

Küzdök, munkálok, tervet tervvel
Agyam cserélget, váltogat,
Harczra kelek a természettel,
Kicsikarom, mit megtagad;
Még egyszer érzem: szemem lankad,
Karomban zsihbadoz a vér,
Óh jöjj, terítsd reám nyugalmad;
Adj vissza a kaosznak éj!

Kék, piros, sárga, összekent
képeket láttam álmaimban
és úgy éreztem, ez a rend –
egy szálló porszem el nem hib-
bant.
Most homályként száll tagjaim-
ban
álmom s a vas világ a rend.
Nappal hold kél bennem s ha
kinn van
az éj – egy nap süt idebent. (II.)

Az Inczédi-szöveg kettősségek játékterében elhelyezett alanya a reggel létesítő nyújtotta lehetőségek helyett az éj újrarendező egyszersmind széttagoló ké-

²⁵ Példaként épp a magam már több mint egy évtizede megírt munkájára hivatkozhatom (BEDNANICS Gábor, *Idő és individuum két költemény párbeszédében*, Literatura 1997/1., 270–285.), amelyről a recepció csupán mostanában kezd tudomást venni, de amelyet az újraértelmezés gyakorlata igazolt. Vö. Pór Péter magánlevelével Beney Zsuzsához. Idézi: BENEY Zsuzsa, *A gondolat metaforái = Uő., A gondolat metaforái*, Argumentum, Budapest, 1999, 160.

pessége felé halad. E gesztus nem értékelhető kizárólag a humánperspektívával szembehelyezkedő vitalitás vagy a Komjáthy-nál is poétikai elvvé avanzsáló misztikum eredményeként, inkább a szubjektum integritását és az őt integrálni hivatott világképzeteket is diszkurzív keretbe helyező kezdeményezésként. A fény adta létmód (amelyben „egész világ” maga az ember is) az organikus jelölők megszorodásával (*agyam, szemem, vér*) kifejezett struktúrának a megszemélyesített (sőt arccal ellátott) éj képezi az ellenpontját. Az éj „teremtette” káosz azonban maga is szerkezet. A József Attila-i csillagrendszer sajátos (ámbar annál hagyományosabbnak tetsző regisztert megszólaltató) megfelelőjének tekinthető, ahol a némaság és végtelenség éppenséggel kozmikus (vagyis – a szubjektummal ellentétbe állított világhoz képes máshogyan – rendezett) viszonylatok kialakulását ígéri:

Alig borul el arcod árnya
E nyüzsgő, zajgó gömb felett,
Elrebben a vásári lárma
S a némaság ül ünnepet.
Hiú embernek törpe műve,
Ha jössz, megbúvik hirtelen,
S kitárul a meny boltos íve,
A csillagfényes végtelen.

Fülelt a csend – egyet ütött.
Fölkereshetnéd ifjúságod;
nyirkos cementfalak között
képzelhetsz egy kis szabadságot –
gondoltam. S hát amint fölállok,
a csillagok, a Göncölök
úgy fénylenek fönt, mint a rácsok
a hallgatag cella fölött. (VIII.)

Az elérni vágyott káosz nem egyenlő a rendezetlenséggel, ekképpen inkább a strukturált világ tűnik fel. A végtelen úrként bemutatott vágykép, melyhez a némaság és szétagolódás mozzanatai szövődnek, nem csupán a határtalan nyugalmában való feloldódást eredményezi, de az ember–világ viszonylatban bekövetkező értékelmozdulást is („hiú embernek törpe műve”) az immanencia–tanszcendencia reláció örökül kapott értelmezési módozatai tekintetében törekszik átértékelni. A diszkrét elemekből álló világ helyett a káosz alaktalanságát, a hang helyett a némaságot választó szubjektum az oppozíciók rendszeréből úgy képes kitörni, hogy felmutatja ezen elemek egymásraultságát. Az *Eszmélet* esetében mindezt a hang és a hozzá kapcsolódó alanyi pozíció különválása eredményezi: „A klasszikus-modern kérdésre adott új válasza annak az olvasásnak az allegóriáját írja bele a partitúrába, amely a hang kölcsönözhetetlenségének tapasztalatán keresztül ütközik bele egy, az esztétikai tapasztalat késő-modern küszöbén előállt versnyelvi paradoxonba.”²⁶ A századvég emez alkotása a nyelvi reflexió és összetettség szintjén mindenképp alulmarad József Attila szövegével szemben, mégis küszöbátlépésként értékelhető, amikor az éj feloldó erejét az utolsó versszak ötödik sorában a magyar romantika két költeményének

²⁶ KULCSÁR SZABÓ Ernő, „Szétterült ütem hálója”. *Hang és szöveg poétikája: a későmodern korszakküszöb József Attila költészetében* = Uő., *Irodalom és hermeneutika*, 179.

(Vörösmarty: *Remény s emlékezet*; Kölcsey: *Remény, emlékezet*) a temporális mezőt kijelölő hívószavaival utalja e világ hatókörén kívülre:

A némaság, a végtelenség
Magához vonja lelkeket
Dölyfös hitem párákba megy szét,
Nem érzem már a föld bilincset,
Elhagy remény, emlékezet,
A kék, a kín mind tovalebben,
Felejttem, hogy élek, vagyok –
S elenyésem a végtelenben,
Mint tengerben a patakok.

Az első versszak felütése a korban egyébiránt nagy teret kapó fénymotívumot úgy képezi tovább, hogy fenntartja annak teremtő (művészi) szerepét, ám az alkotó szubjektum tevékenységének allegóriájaként megjelenítve a kettős szembenállások egymásra ható folyamatai során olyan jelentéssel látja a (dekadenciában nagy sikereket elért) pusztulásmetaforikát, hogy az nem végérvényes lezárulásként, de nem is a létezés pusztá ellentétéként lepleződik le. A káosz nem szünteti meg a rendezettséget, mivel a megnyilatkozó én a végtelenségben feloldódva új rendszer körvonalait érzékeli. Ez a rendszer olyan struktúra, melynek strukturalitása ugyan meghatározhatatlan („mint tengerben a patakok”), azonban mivel a létesülés és a megsemmisülés/feloldódás a szó (artistikus) közbenjárására támaszkodva megy végbe, az autonóm módon cselekvő és alkotó én nem távolodik el az általa irányítani, formálni vágyott világtól, hanem annak alapvetőbb elemeire rátalálva hagyatkozik rá a rajta túl lévő, sőt őt magát is megelőlegező végtelenre. Jóllehet tehát a vers szcenikájában a fény oldja el a káosztól a rendezett világot, vagyis a fény ad látványt és formát, az utolsó két versszak záró hasonlatában mégis az alanyhoz kötött érzékelés közvetlenségét látjuk nyelviileg megerősödni. E versben így találjuk szembe magunkat a klasszikus modernség költészetfelfogásának olyan kitüntetett esetével, mely ugyan nyomaiban több, egyebütt sokszor idézett alkotásban is felbukkan, de efféle koncentrált poétikai megnyilvánulásban csupán az eljövendő költészeti tendenciák fényében vált érzékelhetővé és értékelhetővé. Ezért ha pretextusává nem is, de előzményévé, netán valódi válaszokat is hozó párbeszédet kezdeményező partnerévé válhat e vers József Attila *Eszméletének*.

NÉVMUTATÓ

Ady Endre	95	Boros János	49
Altrichter Ferenc	57	Borsche, Tilman	9, 15, 29, 30
Anderson, R. Lanier	11	Boucher, François	81, 82
Angyalosi Gergely	7	Böning, Thomas	23, 27, 33
Antosh, Ruth B.	78	Brandes, Georg	9
Arany János	92	Brautschek, Ernst	45
Arisztotelész	25, 35, 38, 43, 55, 47	Bredeck, Elizabeth	10
		Brosses, Charles des	15
Babich, Babette E.	12		
Babits Mihály	41, 42, 79, 90	Calinescu, Matei	70
Bacsó Béla	66	Carnap, Rudolf	57
Bagi Zsolt	58	Carpitella, Mario	13, 35, 41
Balzac, Honoré de	81, 82	Clark, Maudemarie	11
Barbey d’Aureville, Jules	81	Colli, Giorgio	7, 8, 11, 41, 70
Barta János	92	Comte, Auguste	36
Baudelaire, Charles	69, 80, 82	Crary, Jonathan	77
Bednatics Gábor	99	Crawford, Claudia	14–17, 28– 30, 32, 34, 36, 37
Beethoven, Ludwig van	17, 79	Crusius, Otto	35
Behler, Ernst	9, 10, 15, 28, 30, 34–36, 39	Culler, Jonathan	59
Bendl Júlia	91	Czóbel István	5, 71–77
Beney Zsuzsa	99	Czóbel Minka	70, 71, 73, 95
Benjamin, Walter	59		
Benn, Gottfried	89	Csatár Péter	8
Bergson, Henri	77	Csejtei Dezső	46
Berlage, Andreas	10	Csordás Gábor	49
Betegh Gábor	52		
Biczó Gábor	9, 13, 19	Danto, Arthur C.	11
Bíró Ferenc	93	Darwin, Charles	68, 86, 87
Blair, Carol	11	Deleuze, Gilles	7, 10, 31, 53
Blondel, Eric	12	Derrida, Jacques	7, 10, 11, 22, 49, 53, 57, 58
Boeckh, August	44, 45	Descartes, René	43
Bohrer, Karl-Heinz	50	Devescovi Balázs	93
Bókay Antal	98	Drost, Wolfgang	68
Bolonyai Gábor	25		
Bornmann, Fritz	13, 35, 36, 41		

Eco, Umberto	64	Hollingrake, Roger	17
Eisemann György	94	Homérosz	7, 15, 26
Ellrich, Luz	11	Horváth Géza	41
Endreffy Zoltán	91	Hödl, Hans Gerald	20, 23, 28, 30, 39
Farkas Zsolt	37, 58	Husserl, Edmund	54
Fehér M. István	69	Huysmans, Joris-Karl	77–81, 84
Felkai Gábor	55	Inczédi László	95–99
Fichte, Johann Gottlieb	55	Jakobson, Roman	22
Fietz, Rudolf	8, 11, 17, 22, 24, 28–30	James, William	77
Fogarasi György	36, 59	Janz, Curt Paul	35
Foucault, Michel	7, 51, 52	Jauß, Hans Robert	59
Frank, Manfred	11	József Attila	69, 92, 96– 101
Fridli Judit	69	Justh Zsigmond	71–75
Fries, Thomas	29, 35	Kant, Immanuel	14, 15, 31, 53, 59
Gadamer, Hans-Georg	66, 69, 93	Kemp, Wolfgang	68
Gasché, Rodolphe	58	Kertész Imre	24, 43
Gearhart, Suzanne	57, 58	Kiss Endre	7, 9, 18, 24, 25
Gerber, Gustav	28, 29, 32, 35, 36	Kittler, Friedrich	34
Gerhardt, Volker	8	Kofman, Sarah	7, 10, 11
Gerratana, Federico	15	Komjáthy Jenő	94, 95, 100
Gilman, Richard	69	Komlós Aladár	95
Giorgione de Castelfranco	69	Kopperschmidt, Josef	11
Goth, Joachim	36	Kosztolányi Dezső	78, 79, 85
Gremmler, Claudia	24	Kölcsey Ferenc	90, 101
Gumbrecht, Hans Ulrich	88	Kövendi Dénes	81
Gyulai Pál	93	Kremer-Marietti, Angèle	10, 36
Halász Gábor	73, 74	Kröner, Alfred	10
Hanslick, Eduard von	17, 18	Kulcsár Szabó Ernő	9, 89, 98, 100
Hartmann, Eduard von	16, 28, 29, 37	Kulcsár-Szabó Zoltán	66
Hausdorff, Felix	10	Lacoue-Labarthe, Philippe	11, 28, 30, 52
Hegel, Georg W. F.	59, 89–92	Lange, Friedrich Albert	28, 29
Heidegger, Martin	7, 10, 57, 62, 63, 93	Large, Duncan	10
Heinen, René	37, 38	Lévinas, Emmanuel	77
Herder, Johann Gottfried	15, 17	Lőrincz Csongor	66
Hévizi Ottó	66	Löwith, Karl	7
Hoeges, Dirk	68	Luhmann, Niklas	77
Hofmannsthal, Hugo von	66, 67, 86, 88		

Lück, Gisela 38	11, 17, 27,	Romhányi Török Gábor	8, 52, 55
		Rousseau, Jean-Jacques	14, 15, 36, 51
Man, Paul de 49–64	5, 11, 36,	Sajó Sándor	7
Margócsy István	93	Schacht, Richard	12
Matz, Jesse	85	Schanze, Helmut	11
Maupassant, Guy de	80, 82, 83	Schelling, Friedrich W. J.	16, 91
Mauthner, Fritz 27, 28, 33	9, 10, 12,	Schlechta, Karl	13
Mednyánszky László	72	Schlegel, August Wilhelm	91
Meijers, Anthonie	29, 36	Schlegel, Friedrich	91
Melischek, Gabriele	65	Schleiermacher, Friedrich	46
Mezei Balázs	54, 58	Schrift, Alan D.	11, 32
Müller, Elizabeth Carolyn	70	Schopenhauer, Arthur	14, 16–18, 20, 23, 28, 30, 95
Moldvay Tamás	7, 53	Seethaler, Josef	65
Molnár Anna	7, 45	Seneca, Lucius Annaeus	44
Montinari, Mazzino 70	7, 11, 41,	Shelley, Percy Bysshe	59, 61
Most, Glenn W.	29, 35, 44	Simon Attila	81
Müller-Lauter, Wolfgang	7	Simon Vanda	40
		Simon, Josef	12, 13
Nancy, Jean-Luc	11, 28	Simonis, Annette	66
Németh G. Béla	67, 92, 93	Somlyó Bálint	7
Neumer Katalin	15	Spencer, Herbert	73, 74, 76
Nietzsche, Friedrich 22–25, 27–47, 50–58, 69, 70	5, 7–20,	Spörl, Uwe	9
		Steiner, Rudolf	72
		Stingelin, Martin	27, 29, 36
Orbán Jolán	49	Szabolcsi Miklós	96
Otto, Detlef	23	Szegedy-Maszák Mihály	92, 94
		Szemere Samu	89
Pascal, Blaise	59	Szilágyi Márton	93
Pater, Walter Horatio	66, 69, 70	Szimonidész	41
Pautrat, Bernard	11	Szókratész	43, 45
Pekár Károly	74	Szondi, Peter	44
Petőfi Sándor	95	Taine, Hippolyte	75
Petri György	58	Tamás Attila	92, 94
Platón 81	15, 55, 62,	Tandori Dezső	91
Poprády Judit	66	Tarnay László	77
Pór Péter	69, 99	Tatár Sándor	30
		Tebartz-van Elst, Anne	37
Reviczky Gyula	93–95	Tengelyi László	58
Rey, Jean-Michel	11	Theognisz	44
Rimbaud, Arthur	77	Thomka Beáta	37, 49
Ritoók Zsigmond	25	Tverdota György	96

Vaderna Gábor	93	Welke, Martin	65
Vajda János	92	Wilde, Oscar	69, 70, 85,
Varga Pál, S.	93	86	
Venturelli, Aldo	15	Wilke, Jürgen	65
Veres András	94	Wittgenstein, Ludwig	11, 15, 57
Voltaire	43	Wunberg, Gotthart	67
Vörösmarty Mihály	90, 92, 101		
Wagner, Cosima	17	Zola, Émile	78
Wagner, Richard	17, 18, 30,	Zoltai Dénes	91
70			