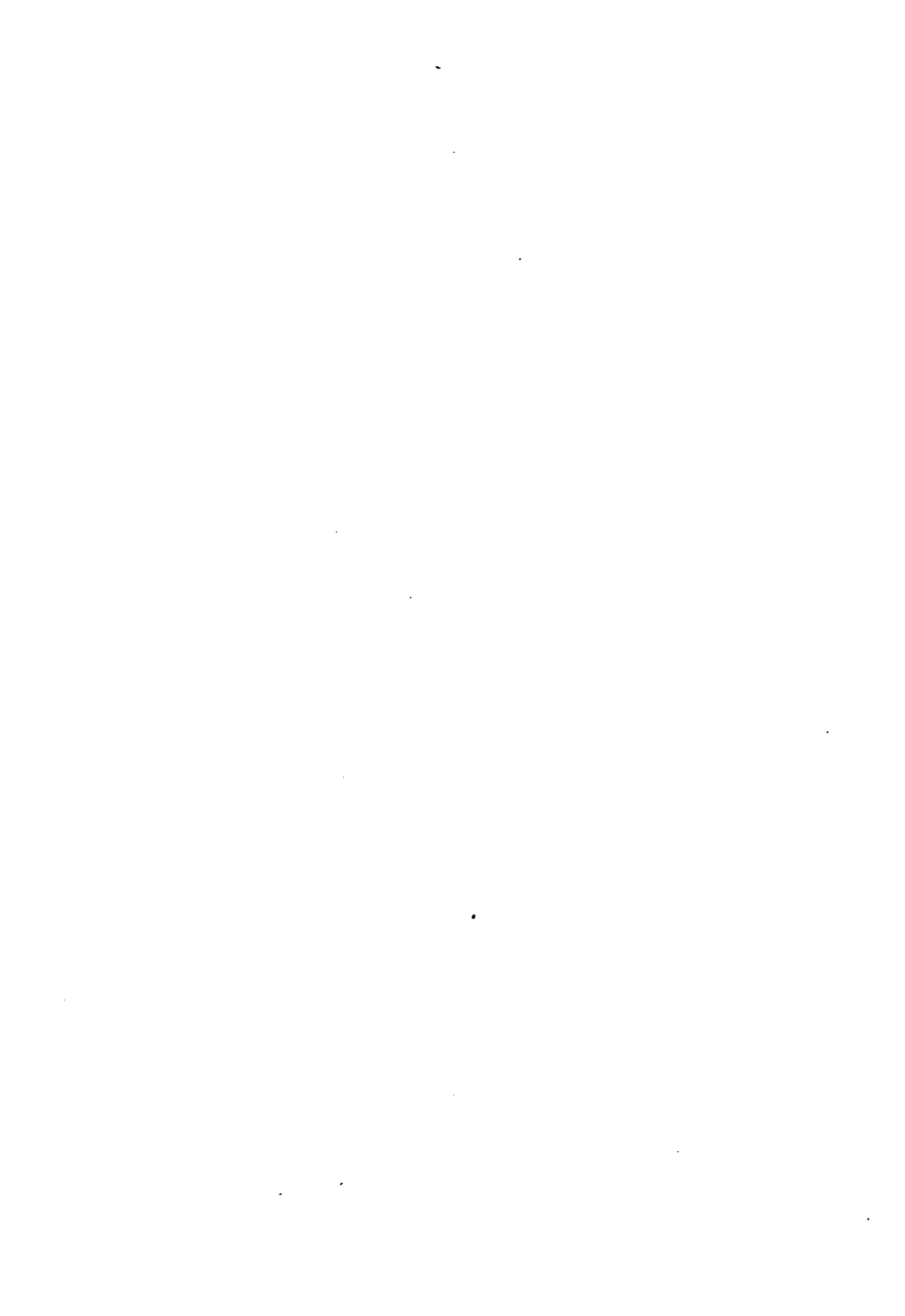


*Szegedi
Bölcsészfüzetek*



**Fejér Ádám
Röpirat a
humán műveltségről**

1991



Fejér Ádám

**Röpirat a
humán műveltségről**

1991

Szerkesztik:
BALÁZS MIHÁLY
FEJÉR ÁDÁM
ROZSNYAI BÁLINT

Kiadja
a József Attila Tudományegyetem
Bölcsészettudományi Kara

Készítette
a JATEPress

ISSN: 1215-2870
ISBN: 963 481 861 7

BEKÖSZÖNTŐ

A szellemi mozgás, a fölszabadult vitakedv kibontakozását két tényező akadályozhatja: a hatalom türelmetlensége és az individuális szabadság jelszavát kisajátító közöny úgynevezett toleranciaigénye. Sorozatunk elindításakor bizunk abban, hogy a szuverén szellemi megnyilvánulások ezen Szküllája és Kharübdiszé között szerencsésen áthajózhattunk. Föltételezzük ugyanis, hogy bizakodásunk bizalmat kelt, sokakat meggyőz arról, hogy félni valójában csak a reményvesztett, kétségbeesett embertől kell, és a legártalmatlanabb éppen az, aki aggályoskodó meggondolások nélkül belefeledkezik a problémákba, aki az igazságtól nem félve, az igazságtól senkit sem féltve, az igazság mindenki számára valóságában bízva, s ezért annak erőszakos, gyakorlati érvényesítéséről eleve lemondva, sőt ha kell, az ilyen próbálkozások ellen szenvedélyesen tiltakozva, keresi az igazságot. Valódi szellemi életet csak ezen az alapon lehet teremteni, aki ezeket az alapokat vitatja, bármit mondjon is, a szellemi mozgás ellenzője, szilenciumpárti.

Úgy gondoljuk, hasznos, ha a szaktudományok részfeladataival elfoglalt emberek szorgalmas munkában telő hétköznapjait a nagyobb távlatokat fölillantó eszmecserék, a szellem ünnepei élénkítik. Mindenekelőtt azért, mert a kiszikkadó képzelőerőt az időről időre megisméltető szellemi párbaj fölpezsdíti, friss invencióval tölti föl. De nem kevésbé azért is, mert megerősíti azt a meggyőződést, hogy a kutatás eredményei nemcsak gyakorlati szempontból, a társadalom, a termelés stb. által mérlegelhetők, hogy a szellemi teljesítmény elismerésének leghivatottabb fóruma a szellemi pozíció elfoglalását vállaló, a bürokratikus, pragmatikus szempontok direkt érvényesítésétől következetesen tartózkodó értelmiségiek felelős véleménynyilvánítása. Az ilyen kollegiális gesztusokat leginkább az akadályozza, hogy a szellemi látókör időleges elvesztése miatt elvileg lehetet-

lennek véljük a kollegialitás erényének gyakorlását. Mi most ezt az elvet idejétmúlt előítéletnek minősítjük.

Minthogy a gondolkodó emberek szellemi köztársaságában minden szellemi megnyilvánulás egyenrangú, semmi sem indokolja, hogy egy vidéken működő, relative kisebb egyetem eleve kételkedni legyen köteles teljesítményeinek méltányolhatóságában, s hogy autonómiáját föladvá az elismerést, az értékelést minden esetben rajta kívül álló tényezőktől várja. Az egyetem csak akkor egyetem, ha műhely is, ha nem csupán egyes és önmagukat külön-külön elismertető tudományos eredmények létrehozója, hanem ha ezeket az eredményeket valamilyen sajátos arcúlatba rendezi, s ha bizonyos mértékig azok elismertetésének föladatát is magára vállalja. Az ilyen, autonóm pozíciót elfoglaló testület rendelkezhet csak szellemi vonzással, válhat képessé arra, hogy értelmetlen elzárkózásából kilépve, egy város, egy vidék szellemi életének ösztönzője legyen. Nem hiszünk sem a steril szaktudományos tevékenység, sem az ismereteket praktikusán kezelő népművelés hasznában. Mindkettő csupán akkor válik életképessé, ha az álláspontokat szabadon megütköztető polémia a szó szorosabb értelmében vett szakembert és a szellemi élmény befogadására kész embert, értelmiségit alkalmanként egybekapcsolja.

a Szerkesztőség

TARTALOM

Tartalom.....	1
Röpirat, nem értekezés.....	3
A humán műveltségről.....	6
Vita:	
Csejtei Dezső.....	34
Gausz András.....	35
Balázs Mihály.....	36
Szigeti Csaba.....	37
Bernáth Árpád.....	42
Németh Jenő.....	45
Szalma Natália.....	46
Fabiny Tibor.....	49
Gyenge Zoltán.....	50
Szőnyi György Endre.....	55
Bata Imre.....	73
Értés, értelmezés, érthetőség (Válasz a megjegyzésekre).....	78

RÖPIRAT, NEM ÉRTEKEZÉS

Az itt következő írás nem elsősorban szolid eredményeivel, pozitív megoldásaival kívánja magára vonni a figyelmet. Ilyesmire a higgadt értekezések törekednek. A szerző olyan gondolatok előadására, olyan tételek állítására vállalkozott, amelyek többségükben igazán újaknak, valóban eredetieknek nem nevezhetők, amelyeket a gondolkodástörténet tényeit fölidézve, végeredményben bárki, bár mikor önállóan is végiggondolhat, személyes belátása szerint aktualizálhat, mozgásba hozhat. E sorok íróját sokkal inkább az a bosszúság ösztönözte, hogy a közkeletű ismeretekből következő kézenfekvő belátások kimondására, érvényesítésére többnyire senki nem vállalkozik, hogy a közkinccsé vált tételekre, ismeretekre, nyilván a belőlük fakadó nyugtalanító késztetések miatt a megfelelő pillanatokban általában senki nem emlékszik. Higgadt értekezés helyett ezért lett az alábbi írás egészében az eltompult felejtés, a kényelmes felelősségelhárítás, a konfliktusok előli gyáva kitérés ellen intézett szenvedélyes röpirat.

"Aki haragszik, annak nincs igaza" — idézzük gyakran a bölcsességirodalom ősidőkből ránk hagyományozott megállapítását. És valóban, nem lehet igaza annak, akin a problémákkal való bíbelődés közben indulatai elhatalmasodnak, akinek fejében és szívében az igazság világossága nem képes eloszlatni az indulatok sötét áradatát. De vajon nem lehet-e szenvedélyes az igazságról szenvedélyesen meggyőződött ember is, aki az igazság személyes érvényesítésének elmaradása miatt tiltakozva, tudatosan szítja föl haragját, aki szenvedélyével sötét indulatok helyett az igazság személyes képviselőjének igényét nyilvánítja ki? Mennyire értelmetlen dolog, a szellemet, a spiritualitást tagadó magatartás ez utóbbi esetben rendreutasítóan a jómodor szabályaira utalni, az ilyen föllépésben a civilizált viselkedés normáinak megsértését látni!

Mire számíthat az igazság igényét szenvedélyesen

kinyilvánító ember? A nyárspolgári gyanakvás és sértődékenység fölszítására. De a szellemet véka alá rejteni, a szellemtől való beteges idegenkedést leszerelni egyébként sem lehet, a nyárspolgár gyanakvását és sértődékenységét tökéletesen elhárítani úgysem sikerülhet. Számíthat viszont az igazságigény szenvedélyes kinyilvánítója a szellem fölébresztésére, a kimondatlanságuk miatt dezorientált szellemi késztetések fölszabadítására. És éppen erre van szükség, hiszen a maga elé sosem praktikus célokat állító spiritualitás a gyakorlati célokat kitűző ideológiákkal szemben nem csempészaru: csak napvilágra kerülése, szóhoz jutása esetén léphet működésbe, bármiféle ravasz, óvatos taktikázás a nyárspolgárság malmára hajtja a vizet, a legjobb szándék esetén is a visszájára sül el.

Igaz, e vállalkozás nem kockázatmentes: a szellem kinyilvánítása természetesen bárkit kompromittálhat a szellemet el nem ismerő nyárspolgári világban. A kompromittálódástól való óvakodásnak viszont elkerülhetetlenül szellemi degradálódás az ára. Az emberlét normális arányaihoz tartozó drámai feszültséget szívszaggató melodramává duzzasztani, önmagunkat ijesztgetve katasztrófális lehetőségek rémét földézni azonban megint csak nyárspolgári fantáziára vallana, mert a szellem kinyilvánításának, az igazság személyes képviselőjének a gyakran hangoztatott metafizikai előítéletekkel ellentétben végsősoron nincs semmiféle komoly, valóban komolyan vehető akadálya. Ahogy naivítás volna abban bízunk, hogy spirituális igényeink kielégítésében a természet segítségünkre van, a nyárspolgár kényelemszereteten kívül semmi nem igazolja azt a babonás vélekedést sem, hogy a józan észre hallgatva szellemi késztetéseinket korlátozni kellene, hogy a kiegyensúlyozott emberi létezésnek föltétlenül az efféle szellemi önkorlátozás lenne az ára.

Ez az írás kényszerűségből lett röpirat, attól a kudarcélménytől indítatva, hogy az igazság, az igazságot célba vevő szellem pozitívan, tudományos eszközökkel, a higgadt értekezés tónusában nem közelíthető meg, nem vonható be a róla folytatott beszéd áramába. Ugyanakkor

menetközben kellemes meglepetésként, fölszabadító élményként azt tapasztaltuk, hogy a potenciális partnert minősítő, az igazság érvényesítésére biztató röpirat pusztán azzal, hogy kiemeli az igazságot a róla való elvont elmélkedés köréből, létrehozza az igazságról folytatott beszéd természetes, eleven közegét, megteremti a humán műveltség működésének annyira hiányolt föltételét. Úgy tetszik, sikerült meghaladni azt a kínos dilemmát, amely szerint spirituális kérdésekben vagy mindenki számára érthetően, tudományos nyelven üres, semmitmondó megállapításokat teszünk, vagy pedig tartalmas megállapításokat téve a szellemet, az igazságot nem vállaló, azt megközelíteni képtelen partner számára érthetetlen dolgokról beszélünk. Ezek után úgy látjuk, nincs értelme a csodára várni, vagyis a szellem személyes jellegének, eleven érvényének tudományos, filozófiai bizonyítékait keresni, mint ahogy hasonlóképpen értelmetlen volna az igazság, a szellem működtetésére hivatott humán műveltségről merőben hitetlenül lemondani. Abban bizunk, hogy különösebb szenzációk nélkül csoda történik, az igazság, a szellem nevében megszólított beszédpartner az igazságtól, a szellemtől érintetté válik: hiszen ki is akarna — ha egyszer az elkerülhető — nyárspolgár maradni, vagy — az érveléssel makacsul szembefordulva — egyenesen azzá válni?

A HUMÁN MŰVELTSÉGRŐL

A pragmatizmus képtelensége: a közép-szerűség uralma a humán műveltségben

Tegyük föl azt, amit ma többnyire gondolni szokás, hogy az individuális vélekedések fölszabadítása a humán diszciplínákban, az irodalom, a művészetek, a filozófia és a vallás kérdéseiben a gazdasági, a politikai és a szociális kérdések analógiájára, a demokrácia egyetemes elvének jegyében célravezető, kívánatos. Fogadjuk el, hogy az értelmetlenül különc, merőben ostoba vagy nyilvánvalóan gonosz ítéleteket a demokratikusan berendezkedett társadalom egészséges közgondolkodása megnyugtatóan a perifériára szorítja. (Nyilvánvalóan gonosz ítéleteken alapul például Shakespeare Othellójának bőrfejú értelmezése, és mindenképpen ostobának kell minősíteni ugyanazon mű feminista magyarázatát. A különcködés, a szeszély mozgatja pedig azt, aki, mondjuk, feminista vagy fajgyűlölő indulatok nélkül is feminista vagy fajgyűlölő kulcsban olvassa Shakespeare klasszikus alkotását, s akinek meghökkentő állításait egyszerűen a humán műveltség szándékos degradálásának torz vágya, saját, igazában nem létező eredetiségének a kultúra normáival szembeni érvényesítése motiválja.) Higgyük el továbbá a gondolkodás korszerű rendjének engedelmessé, hogy a demokratikusan berendezkedő, a polgárai józan eszét érvényesíteni engedő társadalom már eleve, működési elvéből következően az igazság felé mozog, s ezért tagjainak alkalmi, individuális véleményei, ha messzire esnek is a teljes igazságtól, minthogy annak valamely halvány szikráját mindig magukban hordózzák, végeredményben az igazság érdekeit szolgálják. Ne méltatlankodjunk hát amiatt, hogy a klasszikusok és az átlagpolgár találkozása következetesen az utóbbi szellemi színvonalán

történik, hiszen az örökkévalóság, az igazság felé való végtelen mozgás szempontjából a klasszikus és az átlagpolgár tökéletesen egyenlő egymással, és ki más képviselhetné a jelenben korszerűen a klasszikust, ha nem az átlagpolgár szellemétől áthatott, a szellemi produktumai fogyaszthatóságáról előrelátóan gondoskodó műértő, irodalmár? A befogadáesztétika útmutatásainak megfelelően számoljon le tehát mindenki azzal az illúzióval, hogy a kultúrértékekkel megismerkedvén, személyesen—individuálisan az igazságot veheti célba, ki—ki — kifinomult ízlésű esztéta vagy alkalmi olvasó — csak a mű tulajdonképpeni értelmének esetleges vetületét prezentálhatja. Bár a közvélemény, a közízlés utólag rangsorolja a különböző vélekedéseket: az egyiket nagy tekintéllyel ruházza föl, a másikról pedig hallgat — és ki vitatná, hogy a közvélemény egyébként korántsem szakszerű ítéletét a maga nemében komolyan kell venni — , az így kialakuló pragmatikus rangsornak azonban a gyakorlati tényezők közrejátszása miatt eleve nem sok köze van az igazság ambíciózus, individuálisan okos célbavételéhez. Ugyanakkor a gyakorlatban, mint közismert, az átlagpolgár fantáziátlan megnyilatkozásainak is fontos szerepe lehet valamely jó ügy előmozdításában.

Kár volna elutasítani a pragmatizmusnak azt a korszakos fölfedezését, hogy a közvéleményt médiumszerűen megtestesítő, s ahhoz a maga kezdeményezéséből semmit hozzátenni nem tudó, nem akaró középszerűségnek lényegi és egészében kiküszöbölhetetlen szerepe van az emberi dolgok alakulásában, az emberiség történetében, s hogy érvényesen, okosan csak az gondolkodhat, aki képes számolni a középszerűség jelentőségével. Amikor a pragmatizmus fölszabadítja az individuális vélekedéseket, biztosítja mindenkinek a tévedéshez való jogát, akkor az emberi dolgokban tájékozódás érdekében elismeri a minden eredetiség híján való középszerűség sajátos emberi voltát. De aligha vállalhatja a pragmatizmus azt, hogy a nyilvánvalóan kiküszöbölhetetlen és kiküszöbölhetetlensége miatt kétségtelenül figyelemre méltó szürkességben, fantáziátlanságban az igazság elérésének egyetlen biztosítékát lássa, hogy a

hősöket ábrázoló, a zsenialitás kultuszában fogant humán műveltséget elutasítva, kizárólag tőle várja az emberiség boldogulását. Márpedig saját logikájának csapdájába esve, a pragmatizmust ez a veszély fenyegeti, hacsak nem mondja ki, hogy a pragma, a praxis szerepével egyébként számoló szellemi ember, a mondandóját óvatosan az átlagpolgár ízléséhez igazító eszmetörténész, irodalomtörténész — hivatása gyakorlásának előfeltételeként — olyan intuícióval, valamiféle szellemi tapasztalattal kell, hogy rendelkezzen, amely a demokrácia elvéből, a civilizációs haladás igényéből nem vezethető le, s amelyet a demokrácia elvére és a civilizációs haladásra esküvő, azok jelentőségét kizárólagosnak véelő fantáziátlan átlagolvasó nem birtokolhat. Ebből következik, hogy a humán műveltség ügyét képviselő szellemi embernek a közízléshez, a közgondolkodáshoz való alkalmazkodása sosem lehet föltétlen, hasznos és szükség-szerű eszközből céllá nem léptethető elő, intuícióját, szelle-mi tapasztalatát, az igazsághoz való személyes viszonyát az ember, ha egyszer ilyennel rendelkezik, nem adhatja föl valamely totális és ezáltal értelmetlenné váló alkalmazko-dás érdekében. Amennyiben a pragmatizmus nem ismeri el a humán műveltségen belül a zsenialitás szerepét, s amennyiben nem hajlandó az általa kiemelt civilizációs értékek mellett a humán műveltségben továbbadódó kultúr-értékek jelentőségével számolni, rendszerében szándéka ellenére a szolid és korrekt átlagpolgár középszerűségét, fantáziátlanságát a nyárspolgár ostobasága, agresszivitása váltja föl. Míg a fantáziátlan átlagpolgár naivan, ártatlanul nem ismeri el a zsenialitás jelenségét, és tudatlanságában, naivitásában a humánértékek kultuszát hallgatólagosan megengedi, a nyárspolgár fantáziája romlott, és hol magát igyekszik — egyébként reménytelenül — fölékesíteni a humán műveltség pávatollaival, hol minden, az átlagostól eltérőt üldözve, saját középszerűségét igyekszik monumen-talizálni, megdicsőíteni.

Módjában áll-e a szellemi embernek megvédenie a maga, tevékenységének értelmet adó pozícióját? Pusztán erkölcsi szilárdság, szakmai tisztesség kérdése-e, hogy

elveit föláldozza—e vagy sem a közízlésnek behódolván? Megtalálható—e minden esetben az a pont, amely az elvek és a közízlés ellentétét kiegyenlíti? Minden attól függ, mihez kell alkalmazkodni. Sajnálatos módon azonban az a helyzet, hogy a pragmatista koncepció természetéből adódóan az alkalmazkodás föltételei szakadatlanul romlanak. A körülmények romlását az okozza, hogy az olvasóért folytatott versenyben, ebben a — pragmatista fölfogásnak megfelelően — kemény presztízsküzdőlemben mind merészebb, mind elvtelenebb kompromisszumok születnek. A gondolkodás jelen rendszerében tudatosan számba nem vett, módszeresen számon nem tartott intuíció, szellemi tapasztalat — akár úgy, hogy a hozzá való ragaszkodás a produktivitást visszafogó morális, szellemi görcsre merevedik, akár úgy, hogy föladata a produkció elsilányulását idézi elő — fokról fokra a civilizációs erózió áldozatává válik. A civilizációs erózió pedig a — jóllehet senki által nem vallott, mert személytelen, de senki által ki nem zárt és a szélhámosság oldaláról messzemenően kiaknázott — pragmatista utópia talaján, a középszerűség értelemteljesítő voltáról alkotott hallgatólagos konvenció jegyében föltarthatatlanul halad előre.

A neoavantgárd és a posztmodern cin-
kossága a humán műveltség aláásásában:
a szellemesség kiszorítja a szellemet

Nemcsak az átlagpolgár fantáziátlanágát kanonizáló pragmatizmus, hanem az alkotó fantázia, a művészi kifejezés korszerű formája, a neoavantgárd, a posztmodern is aláassa a humán műveltséget. Míg a modern művészet korábbi változataiban az idejétmúlt régi kultúramodell elsöprésének szenvedélye és valamiféle új, racionalista kultúra megszerkesztésének pátosza vagy éppen a kultúra-hiány miatti fájdalom, a kultúrávesztés állapota feletti

keserű irónia dominált, ma a romboló szenvedély, a teremtő lendület meg az eleven fájdalom csillapultával, az igazságot célbavevő szellem elhomályosodásával, amazokat a játék, a trükk: az intellektus öncélú és céltalan karbantartása, az intellektuális erő értelmetlen fitogtatása egyensúlyozza ki. A magamutogató és önelégült szellemességnek a szellem helyébe nyomulása a posztmodern, a neoavantgárd alkotásokban azt jelzi, hogy bár a tulajdonképpeni avantgárdból, a modern művészet értékeiből semmit sem tagadnak meg, egyfelől szerepük beteljesülésének, másfelől illúzióik szerte-foszlásának tapasztalatától terhelten, akarva-akaratlanul, kimondva-kimondatlanul a jelen áldatlan helyzettel cinkóságot vállalnak. Bár a groteszk és az abszurd mai változatainak kínos kétértelmősége a művek mű voltát, esztétikai jelentőségét nem föltétlenül teszi kérdésessé, várható-e a groteszket, az abszurdot világállapotként kezelő, azt konzerváló embertől a humán műveltség következetes szorgalmazása, ha egyszer a groteszk, az abszurd a kultúra ügyét tökéletesen reménytelennek, a higgadt, józan értékelés fényében veszett ügynek minősíti. A huszadik századi problémaállapot közismert abszurditása mutatkozik meg abban, hogy korunkban a humán műveltség korszerű formája mintegy önpusztítóan objektíve kultúraellenes, hogy a kultúra, a humán műveltség érvényében való radikális kételkedés a kultúra jelenbeli művelésének, érvényes művek alkotásának az ára.

Látszólag nincs abban semmi különös, hogy a groteszk, az abszurd eszmetörténeti érvényének korában a klasszikusok groteszk vagy abszurd olvasata mutatkozik időszerűnek, hiszen a romantikus, az impresszionista vagy a naturalista ízlés is a maga képeire és hasonlatosságára formálta a klasszikusokat. A riasztó, a komoly aggodalomra okot adó ebben az eljárásmodban az, hogy — egyébként szükségszerű történeti okokból — a művek dekonstrukciója, deformációja a kultúra, az eredeti alkotás iránti legkisebb tisztelet nélkül, bármiféle jótékony illúzió híján, cinikus tudatossággal történik. Ez a kényszerűen cinikus tudatosság szabadítja föl, legalizálja azokat a vélekedéseket,

amelyek magukkal a groteszk alkotásokkal ellentétben már nem is egy eszmetörténeti állapotot fejeznek ki, hanem laposan és szellemtelenül, az igazság igénye nélkül prezentálják az ízlés, a gondolkodás individuális deformáltságát: a csúfságot, a torzságot furcsamód önértéknek tüntetve föl, vele értelmetlenül kérkedve, általa az igazság iránti igényt, a kultúra, a humán műveltség végső mozgatóját tagadva, a kultúrát, a humán műveltséget magát pedig diszkreditálva. A jelen abszurd helyzetet csak az abszurditás mai érvényének értelmezése oldhatja föl. Egyfelől annak belátása, hogy az igazság, a normák korábbi immanens fölfogásának az avantgárd általi tagadása, ugyanakkor viszont az igazság, a normák létben gyökerezettségének, transzcendenciájának az avantgárd általi elhallgatása korunk gondolkodásának történetileg szükségszerű ellentmondása, másfelől pedig annak fölismerése, hogy ezen eszmetörténeti ellentmondás megszüntetése, azaz a transzcendens létigazság érvényesítése olyan, korunk gondolkodására háruló halaszthatatlan föladat, amely elől nem lehet, nem szabad kitérni. Ebben a helyzetben épp akkora hiba a groteszk és az abszurd ízlést kanonizálva, a transzcendens létigazság érvénye elől kitérni, mint az igazság korábbi, immanens koncepciójához ragaszkodva, az igazság objektív érvényében naivan bízva, a groteszk, az abszurd létjogosultságát tagadni.

A humán műveltség nem az, amiről a pragmatizmus beszél, hanem az, amiről Wittgenstein szerint nem tudunk beszélni.

Mindez arra enged következtetni, hogy a jelenbeli fölfogással ellentétben értelmetlen dolog a humán műveltség körébe tartozó kérdésekben az intuícióval, szellemi tapasztalattal nem rendelkező, korántsem jelentős, bár

bizonyos eredetiséggel rendelkező, pusztán individuális vélekedéseknek produktív szerepet tulajdonítani. Természetesen kinek–kinek lehet minden ilyen kérdésben privát véleménye, s minden ilyen vélemény — egyfelől mint irodalomszociológiai jelenség, másfelől mint intim–spirituális megnyilvánulás — a társadalom, illetve az intim szféra figyelemre méltó jelenségének minősül, de az már további mérlegelés kérdése, a humán műveltség körében eldöntendő kérdés kell, hogy legyen, hogy ennek vagy annak a szociális jelenségnek, intim élménynek van-e szerepe a humán műveltség alakulása, az eszmetörténet folyamata szempontjából. Bár a humán műveltség minden eleme szociális jelenségekbe ágyazottan jelenik meg, mint tudjuk, belőlük le nem vezethető, segítségükkel nem magyarázható, s erről a nyilvánvaló tényről nem szabad, a pragmatizmus szabályainak engedelmességgel, hallgatnunk, mert kétértelmű hallgatásunknak a humán műveltség vallja kárát. Ne áltassuk magunkat, nézzünk szembe a kényelmetlen ténnyel, hogy amiről a pragmatizmus nyelvén beszélünk, az sosem volt a humán műveltség a maga tulajdonképpeni mivoltában, s az idő haladtával mind kevésbé lesz az, a humán műveltség ezzel szemben éppen az, amiről Wittgenstein szerint lényegében nem tudunk beszélni s amiről véleménye szerint hallgatnunk kellene. Az okos Wittgenstein tiltását megszegő s a középszerűségnek, az ostoba fecsegésnek szabad utat engedő pragmatizmus létjogosultságát végeredményben csak az magyarázza, hogy az egyetemes hallgatás feltételeinek biztosítása megoldhatatlan, a pragmatizmus bölcsessége abban áll, hogy kitér a nyilvánvalóan teljesíthetetlen föladat elől. De természetesen az ostobaságot toleráló bölcsesség abban a pillanatban maga is ostobasággá válik, az ostobaság modern járványa a pragmatistára magára is átragad, mihelyt naiv optimizmusában a középszerűségtől a problémák elrendezését várja, mihelyt a pragmatista utópia szellemében az ostobaságot az emberiségre rászabadítja.

A pragmatizmus csapdája, a humán problémák kezelésére való alkalmatlansága Wittgenstein álláspontját ismételtén aktuálissá teszi. A visszatérés Wittgensteinhez

azonban nem merülhet ki a tilalom megújításában, a hallgatás programjának ismételt meghirdetésében. A jelenünkből adódó történelmi rálátás lehetővé teszi, hogy a wittgensteini deklaráció mögött észrevegyük, és mellette kellő súllyal érvényesítsük állításának sajátos intencióját. Nem lehet nem kihallani nevezetes tételéből, hogy a hallgatás parancsa, kategorikus imperatívusza nála a kimondhatatlan dolgokról folytatott beszéd heves vágyával társul. Pozíciójának újdonsága nem is a hallgatás előírásában, intellektuális szigorának kinyilvánításában van, (hiszen ha meggondoljuk, már Kant is kimondhatatlannak, megragadhatatlannak, filozófus számára nem illőnek ítélte a metafizika végső kérdéseit), hanem abban, hogy míg Kant higgadtan úgy találta, ezen kérdésekről fölösleges beszélni, Wittgenstein mélyen átéli kimondásuk eleven és elemi emberi igényét.

Azon tapasztalatok után, amelyekben bennünket a pragmatizmus részesített, könnyű belátnunk, hogy Wittgenstein szelleméhez akkor vagyunk hívek, ha szavával, kategorikus tiltásával szembekerülve, a változott körülmények között most mégis megkísérlünk beszélni az általa kimondhatatlannak, megragadhatatlannak ítélt problémákról. E korszerű igénynek akkor leszünk képesek eleget tenni, akkor tudjuk megvédeni és gondolkodásunkban kellőképpen érvényesíteni a humán műveltséget a középszerűség és az ostobaság nyomásával szemben, ha a problémáiról folytatott beszédet — a természet- és társadalomtudományokban dívó gyakorlattól eltérően — nem kizárólag intellektuálisan formáljuk, hanem a humán műveltség önállóságáról és problémáinak adekvát kezeléséről gondoskodva, az egyébként mindig rejtve maradó intencióban, intuícióban leljük föl a problémák teljes átlátásához hozzásegítő, a megértés szükséges mértékét biztosító másik szempontot.

A humán műveltség mibenléte és a filozófiai hermeneutika bírálata

Wittgenstein hallgatásra fölszólító tétele negatív jellege miatt csak a humán műveltség hiányára figyelmeztet, a humán műveltség mibenléte viszont kizárólag a Wittgenstein által elhallgatandónak minősített életkérdések kommunikálhatóvá tétele esetén válik kifejthetővé, megragadhatóvá. A Bécsi Körnek az ún. elemi tényekre összpontosító és az életkérdések érvényét, létét tagadó neopozitivizmusával szemben a filozófiai hermeneutika ígéri azok megértését, közölhetővé tételét. A filozófiai hermeneutika azonban ezen ígéretét sose lesz képes beváltani, mert a megértés elemi esetei, az ún. elemi kommunikációs szituációk a mai napig érvényesülő konvencióval szemben ugyanúgy nincsenek, ahogyan — a Bécsi Kör felbomlását eredményezvén kiderült — nincsenek elemi tények, ahogy nem alkothatók teljesen egyértelmű empirikus ítéletek. A filozófiai hermeneutika optimizmusával szemben a szkeptikus Wittgensteinnek van igaza, akit pályája második felében — mint az analitikus filozófia művelőjét — nem az életkérdések eliminálása révén elérhető logikai-filozófiai tisztaság eszménye, hanem a nyelv szükségszerű többértelműségének jelensége érdekli. Ugyanakkor Wittgenstein és az analitikus filozófia általában a nyelv lényegi többértelműségének fölismerése ellenére a megértés elemi eseteiből indul ki, s amikor nyelvfilozófiát teremt, azaz megfigyeléseit, elemzéseit filozófiává értékeli föl, józan szkepticizmusa ellenére belül marad a megértés elemi eseteivel operáló hermeneutikai koncepción.

A humán műveltség jelenbeli hanyatlása láttán a megértés elemi eseteinek terméketlen fikcióját föl kell adnunk, és ahelyett, hogy a nyelvi kijelentések, a dolgokra vonatkozó logikai értelmezések mint egyszerű, első közelítésben könnyebben megoldható föladatokat felől közelednénk a kultúrincsekhez, a kultúrtörténeti jelentőségű művekhez,

éppen fordítva: a humán műveltséget megtestesítő kultúrtörténeti jelentőségű művek birtokba vétele, megértése, hiteles értelmezése révén kell megkísérelnünk a megértés hermeneutikai problémájának, ennek az emberlét egészét átszövő, létfontosságú kérdésnek a tisztázását, a megértés szükséges mértékének a humán szféra egészében történő biztosítását. A metafizika sugallta analitikus modellel, a megismerés modelljével adott vonatkozásban szakítva, be kell látnunk, hogy a kultúra alkotásai nem az egyes ember téren és időn kívüli, elvont megértőkéességén alapulnak, nem a művek épülnek föl a megértés egyedi, alkalmi, hétköznapi eseteiből, hiszen a pusztá észre hagyatkozó egyedi létezés — a kultúra értékeitől megfosztottan a szemléletünket ma fogva tartó illúzióval ellentétben — eleve értelmetlen, hanem a kultúrtörténeti léttapasztalatot tiszta formában, tökéletesen megtestesítő művek világítják be, teszik értelmezhetővé a mindennapi élettényeket, a megértés belőlük kiindulva száll alá az elemi megértési helyzetekig. Ez magyarázza, hogy az individuális tudat tényeként fölfogott intuíció, intenció bármiféle racionalizáló erőfeszítés ellenére kiismerhetetlen, titokzatos marad, ezzel szemben a szellemi alkotások kultúrtörténeti koordinátaíhoz rendelt történeti tapasztalat a művek értelmezésének eredményeképpen, a lét rendjét közvetítve, kifejthetővé válik. Jóllehet valamilyen minimális mértékben, sokszoros áttételeken keresztül minden ember a kultúra haszonélvezője, Shakespeare, a Biblia vagy Descartes szellemi teljesítménye bizonyos fényt vet minden ember gondolkodására, megnyilvánulásaira, mégis az előzőekből következően humán műveltséggel csak az rendelkezik, akinek van személyesen vállalható és a kultúrtörténet arányait tiszteletben tartó Shakespeare- vagy Biblia-élménye, aki a művek személyes megértésének komoly jelentőséget tulajdonítva, igényt tart arra, hogy ilyen, egyéb tapasztalataival, tudásával összhangba hozható élménye legyen. A humán műveltség hiányának minősül tehát, ha valaki egyébként komoly művelődéstörténeti anyagot mozgósítva, s briliáns logikai készséget tanúsítva Goethéről olyan kijelentéseket tesz, mintha a

német klasszika elsőszámú képviselője egy obskúrus kis német államocska fejedelmének udvari szerzője lett volna. S hasonlóképpen a humán műveltség csorbulására mutat, ha számos pontos és elemző, hasznos és korrekt megfigyelés kimondva–kimondatlanul olyan gondolatokat sugall, hogy Cervantes regényének nem Don Quijote, hanem Sancho Panza, s Goethe drámai költeményének nem Faust, hanem Mefisztó a főszereplője. A humán műveltség kialakulása, harmonikus működése nem csupán iskolázottság kérdése, nem csupán attól függ, kezébe kerültek–e ennek vagy annak a szóban forgó könyvek, hogy volt–e kellő fölkészültsége, türelme a szövegekkel való megbirkózásra, hanem legalább olyan mértékben attól is, hogy közel engedte–e a műveket magához, személyes viszonyba került–e velük, hajlamos volt–e jelentőséget tulajdonítani a hozzájuk való személyes viszonynak. Az individuumot úgymond a kultúra nyűgétől megszabadítani igyekvő, az individuális szeszélyt legalizáló s ezáltal a kultúravesztés állapotát, a humán műveltség hanyatlásának folyamatát kifejező pragmatizmus és neo-avantgárd ezt, a kultúra önkéntes tiszteletét föltételező személyes viszonyulást, a művekhez való komoly, megrendült odafordulás készségét rombolja, és eltorlaszolja annak az útját, hogy a kultúrtörténeti léttapasztalatnak a személyes–individuális belátás körébe vonása révén, a kultúra értékeivel szuverénean rendelkezni képes individuum, kultúratagadó lázadásán túllépve, valóban szabadabbá váljon.

Az igazság kultúrtörténeti koncepciója
mint a humán műveltség érvényesítésé-
nek föltétele és a heideggeri ontologizmus

A humán problémák korábban elképzelhetetlen teljes kifejtése, hiteles értelmezése az igazság új koncepciójának fölvetését teszi szükségessé. Az igazság transzcendenciájának állítása önmagában nem jelentene semmiféle újdonsá-

got, sőt egyenesen a pragmatizmus teljesítményeként könyvelhető el, hogy az igazság transzcendenciáját — akár csak a félmúlthoz képest is — ma komolyan senki nem vitatja. Annál nagyobb akadály a továbblépés útján, hogy az igazságról — jelenleg úgy tűnik — éppen transzcendenciája miatt nemigen van mit mondani, a pragmatista fölfogás szerint idejétmúlt, korszerűtlen kísérlet a transzcendens igazságról beszélni, vagy akár ezen beszédet komolyan igényelni, hiányát fájlalni. Amikor a humán műveltség ügyének elkötelezetten most mégis megkíséreljük fölvetni az igazság kérdését, az igazságnak a tudományos gondolkodásban mindeddig kizárólagos szerepet betöltő metafizikai koncepciójával az igazság másik, tételelesen mindeddig el nem ismert kultúrtörténeti koncepcióját állítjuk szembe. A metafizikai koncepció az igazságot olyan ideális, metafizikai *realitásnak* tekinti, amely ugyan transzcendens jellege miatt messze nem hatja át a dolgokat, de amelynek realitása mégis arra mutat, hogy a világ dolgai nem eleve és nem teljesen reménytelenül állnak szemben az igazsággal. A világba vetett, a dolgok között élő embernek az igazság felé törekvése tehát a metafizikai koncepció szempontjából nézve értelmes, a megismerés szakadatlanul az igazságra irányulni köteles, jóllehet az igazságot a megismerő ember soha nem érheti el, tapasztalhatja meg. A kultúrtörténeti koncepció viszont az igazságot nem a dolgokra hatni képes realitásnak, hanem az emberi megnyilvánulásokat szabályozni hivatott *normának* mutatja, amelynek a metafizikai koncepció által hangsúlyozott realitással szemben *érvénye* van, s amely érvény garantálhatja a normapártoló emberi megnyilvánulások eredményességét. A kultúrtörténeti koncepció szempontjából nézve a történelem kataklizmái között hánykódó és a kultúrtörténeti létnormák érvényesítésével kísérletező ember sorsa értelmes lehet, illetve az ember a kultúrtörténetileg megtapasztalt létnormák érvényesítésével kísérletezni, gondolkodása hitelességére törekedni köteles, még akkor is, ha e normák realitással nem bírván, nem befolyásolhatják a dolgokat, ha az emberlét maga éppen ezért a normák teljességének ismerete és követ-

kezetes érvényesítésük — vagyis a gondolkodás hitelessége — esetén sem tehető hitelessé. Az igazság kultúrtörténeti koncepciójának a metafizikai koncepció mellé állítása, a két, egymást kiegészítő és kizáró: komplementer koncepció módszeres kiegyensúlyozása a pragmatizmus kiüresedett igazságfogalmát ismételten tartalmassá teszi, s egyben lehetségessé a tudományok mellett, a tudományokkal szemben a humán műveltség ápolását.

Amennyiben a metafizika története — mint Heidegger állította — az egyre fokozódó létfelejtés története, az igazság kultúrtörténeti koncepciójának a metafizikai koncepció mellé állítása olyan ontologikus pozíció kidolgozását ígéri, amelynek megteremtését Heidegger korunk időszerű föladatának tartotta, s amely ugyanakkor számára saját megállapítása szerint sem adódott. Heidegger teljesítményének a saját várakozásához képesti elmaradását az magyarázza, hogy a létfelejtés problémájában a metafizika elégtelenségét megtapasztaló, az egyoldalú metafizikai szemléletmód meghaladásának igényét kifejező gondolkodó sajátos módon a metafizikán belül marad, és a semmi abszulútummá emelésével egyszerre fejezi ki a metafizikával szembeni elégedetlenségét és a hozzá való kényszerű ragaszkodását. A semmi létének állításában reprezentatívan ütközik meg az igazság két koncepciója: egyfelől a metafizikai, amelynek elégtelenségét, másfelől a kultúrtörténeti, amelynek nélkülözhetetlenségét a fundamentális ontológia programjának megteremtője megtapasztalta. Heidegger nevezetes állítása, amely szerint "a semmi van", az igazság hagyományos metafizikai koncepcióján belül értelmezhetetlen ellentmondást foglal magában. A semminek mint az igazság, a teljesség, az értelem hiányának egyfelől kétségtelenül lennie *kell*, a semmit mint nemlétet léttel rendelkezőnek *kell* gondolnunk, hiszen az igazság, a teljesség, az értelem tapasztalata híján az igazság, a teljesség, az értelem csak hiányának immanens tapasztalhatósága esetén realizálódhat. Másfelől a semminek nem lehet metafizikai realitása, hiszen az esetben a létfelejtés veszélye nem volna kivédhető, az immanens dolgok és a transzcendens igazság közötti határ jóváte-

hetetlenül elmosódna.

Heidegger tételének látszólagos értelmetlenségét az igazság kultúrtörténeti koncepciójának bevezetése oldja, amennyiben a semmi "kellését", az igazság, a teljesség, az értelelem hiányát kifejező élmény hordozását — mint normatív mozzanatot — elválasztja a realitás mozzanatától. A semmi élményétől áthatott egzisztencialista nem a metafizika minden létezőt egységesítő szempontja révén birtokolja az igazság hiányának tapasztalatát, vagyis tapasztalja közvetve az igazságot, hanem a kultúrtörténet terének és idejének kitüntetett helyén állva, illetve a történelemnek — az ő individuális szempontjából nézve — szerencsés véletlenei révén, egyáltalán a kultúra javaiból részesülve, dolgozza ki a maga metafizikai koncepcióját. A benne foglalt kultúrtörténeti léttapasztalatnak köszönhetően Heidegger tételének komoly eszmetörténeti jelentősége van, de a "kellés", a norma metafizikai tényezővé minősítésének alaptalansága, a léttapasztalás személyes-individuális kifejtésének lehetetlensége miatt — törekvésének indokoltsága dacára — sem sikerült leküzdenie a létfelejtés, a kultúrávesztés nemkívánatos állapotát.

A pragmatizmus mára okkal fosztotta meg közvetlen időszerűségétől a semmi létének állítását, hiszen annak egykori kultúrtörténeti háttére azóta elhomályosult, pozitív metafizikai jelentésének tarthatatlansága pedig bebizonyosodott. Igaz, a létfelejtés fokozódásának megfelelően a pragmatizmus az egzisztencializmussal szemben tartózkodik a kultúrtörténeti tényezők problematikus, paradox állításokhoz vezető bevonásától, és az igazság személyes-individuális tapasztalásának jelenbeli lehetetlensége ellenére is erőteljesen hangsúlyozza a metafizikai szempontot. Mégis az eszmetörténet paradox folyamatában a pragmatizmus éppen ezáltal, a humán műveltség, a kultúra szempontjának szembeötlő elhanyagolása miatt kényszeríti ki az igazság kultúrtörténeti koncepciójának elismertetését. A kultúrtörténeti tényezőt nélkülöznie, kiküszöbölnie ugyanis a megtévesztő látszat ellenére nem sikerült a pragmatizmusnak sem. Mert bár az igazság személyes-individuális megta-

paszthalásának igényéről lemondva, földalta a semmi létének metafizikai fikcióját, a pragmatikus tevékenység igazságra vezető voltában föltétlenül bízunk, a polgári tisztességet, ezt a jellegzetesen civilizációs—kultúrtörténeti normát, képződményt nem kevésbé önkényesen, kritikátlanul, jellegzetes szűklátókörűséggel az embert a polgárral azonosítva, az emberi természetben gyökerezettnek mutatja, mintegy metafizikai reflexének engedelmességgel, abszolutizálva.

A humán műveltség körébe tartozó kérdések valóban kielégítő leírására csak az igazság kultúrtörténeti koncepciója alkalmas. Az eddig egyedül elismert metafizikai koncepcióval szemben új igazságfölfogás bevezetése azt jelenti, hogy a humán műveltség leírásához használandó fogalmakat nem lehetséges a tudomány által használatos fogalmakhoz kötni, azokból levezetni. Amikor itt a pragmatizmus, a heideggeri egzisztenciálfilozófia vagy Wittgenstein megállapításainak bizonyos, szempontunkból indokoltnak látszó bírálatát adtuk, tulajdonképpen nem kaptunk új és a humán műveltségen belül alkalmazható, pozitívan tartalmas fogalmakat, az igazság kultúrtörténeti koncepciójának fogalma egymagában nem fejez ki többet — igaz, kevesebbet sem —, mint annak belátását, hogy ilyen fogalmak igénylése, keresése fölösleges, értelmetlen. Míg a tudománynak a metafizikai koncepción belül kialakított fogalmai a létező dolgokat hivatottak jelölni, s mint ilyenek az igazság realitását demonstrálják, a humán műveltségnek a kultúrtörténeti koncepción belül kialakítandó fogalmai érvényes normákra vonatkoznak. Ezen új fogalmakat megalkotni vagy akár csak megérteni, elfogadni kizárólag abban az esetben sikerül, ha az igazság kultúrtörténeti koncepciójának létjogosultságából erőt merítve, van bátorságunk elutasítani a dolgok megnyugtató létére utaló, s ezáltal kellemes biztonságérzetet árasztó tudományos fogalmakat, ha szemléletünket következetesen a művek paradox értelmi egészére, mint gondolkodásunk adott vonatkozásban egyedül jogos tapasztalati alapjára korlátozzuk.

Csak a megújult humán műveltség képes a technikává, iparrá süllyedt tudományt rehabilitálni.

Az igazság metafizikai és kultúrtörténeti koncepciójának kettőssége arra enged következtetni, hogy egyfelől a természet- és társadalomtudomány, másfelől a humán műveltség viszonyát rendezni, kölcsönös önállóságukat biztosítani csak abban az esetben sikerül, ha kapcsolódási pontjukat nem a dolgok értelmes rendjeként felfogott természetben, tehát romantikusan vagy az individuális törekvéseket szabadon kibontakoztatni hivatott társadalomban, tehát pragmatistán, azaz mindkét esetben valamely, a tudományos vizsgálódás hatósugarába eső módon keressük, hanem ha ontologikusan, vagyis a civilizációt és a kultúrát mint létrekerdezést és léttapasztalást tekintjük a végső kérdések kulcsának, ha a tárgyilagos megismerés és a dolgoknak mértéket adó normaképviselet, normaérvényesítés kiegyenlítésének lehetőségét a kultúrtörténetileg föltáruló létnormákkal fölruházott, és a civilizáció teljesítményeit élvező emberi egzisztenciában látjuk.

Bár a tudomány hasznos ismeretet csak akkor képes előállítani, ha az igazság reménytelen hajszolása helyett megelégszik a dolgok értelmetlen struktúrájának leírásával, valóban újat, valóban jelentőset, az ipar, a technika szintje fölé emelkedőt csak akkor nyújthat, eredménye tényleges tudományos teljesítményként csak akkor ismerhető el, ha erőfeszítéseiben a létre kérdez, vagyis a tudós intuícióját, humán műveltségét, személyiségének szellemi tartalékait, a megismerő így értett alkotó fantáziáját mozgásba hozza. A humán műveltséget gondozó eszmetörténész vagy filozófus pedig akkor jár el helyesen, ha föladatát nem megismerőnek, a dolgok világában való kiigazodást elősegítőnek, a humán diszciplinákat magukat pedig a szónak ebben az értelmében nem tudományos jellegűnek tekinti, ha a lét normáiban, az emberlétet megalapozó problémákban

tájékozódás céljának a humán műveltség fönntartását, az érvényesüléséről való gondoskodást véli. Bár kívánatos, hogy humán műveltséggel minél többen rendelkezzenek, nem várható, hogy a lé'normák, a humán problémák paradox rendszerében mindenki önállóan kiigazodjon, a benne való elmélyülés fokának megválasztása természetesen kinek–kinek individuális szabadsága. Valódi tudományos teljesítmény azonban csak attól várható, aki pozitív megismerő irányultsága dacára is a humánproblémákban otthonosan képes mozogni. S minthogy minden tudományos teljesítmény mögött a humánproblémákban, a létnormákban fogant intuíció áll, a valódi tudományos teljesítményeknek van eszmetörténeti vonatkozásuk, azok az egyébként humán irányultságú ember, a filológus érdeklődésére is számot tarthatnak. Jóllehet a humán műveltség nem valamely, a dolgokkal természetes vonatkozásba hozható ismeretekből áll, és jóllehet a tudományos ismeretek Babel–tornyából nem nyílik közvetlen út az egyébként csak kultúrtörténeti tapasztalat birtokában föltáruló igazság, a transzcendens létnormák irányába, a létéből fakadóan egyszerre normatisztelő és megismerő ember lényén keresztül a tudományok és a humaniorák egymással összekapcsolódnak, a pragmatista utópiát cáfolva egymás támogatására szüntelenül számítanak, szakadatlanul megtermékenyítik egymást. A pragmatizmus állításaival ellentétben tehát nemcsak a humán diszciplinák szabadok a közízlés, a közgondolkodás mindent elszűrítő, manipulatív divatok viharaitól átjárt közegétől, de szabad a természettudomány is, és csak a tudományos ismeretek gyakorlati alkalmazását, ipari, technikai megoldások formájában történő kamatoztatását befolyásolhatja az úgynevezett társadalmi igény, a piac, a divat, az átlagpolgár véleményének alakulása. Ha mindez manapság szokatlanul hat, annak oka, hogy amit mostanában tudomáynak szokás nevezni, az többnyire nem tudomány, csupán modern, magas fokon intellektualizált ipar, technika, hogy világunkból a pragmatista gondolkodás és berendezkedés a tulajdonképpeni tudományt a humán műveltséggel egyetemben többé–kevésbé kiszorította. A

szokásos fölfogással szemben tehát a humánproblémák kidolgozását, a humán szempont jelenbeli érvényesítését már aligha lehet a századelő világgépfomáló fizikai fölfedezéseinek analógiájára az egzakt tudományoktól, a tudományos módszer legújabb eredményeinek a humán műveltség körébe átplántálásától várni, sokkal inkább arról van szó, hogy a tudomány maga is, amennyiben igényt tart arra, hogy ez az elnevezés eredeti, komoly jelentésében megillessen, rászorul a humán műveltség támogatására, színvonalának emelésére, a humán öntudat jövőbeli megerősödésére.

Mű és igazság: a művek igazságban fogantsága és az igazság műszerúsége

A pragmatista fölfogással és a befogadasesztétika koncepciójával szemben, az igazság kultúrtörténeti koncepciójának jegyében tehát valamely mű olvasata, értelmezése nem az individuális önkifejezés alkalmaként, hanem az igazság megcélzásaként kezelendő. Az olvasó, az értelmező saját individuális pozíciójának esetlegességét mélyen átélve is, a humánértékek iránti tisztelettől, felelősségtudattól áthatottan az igazságot kell, hogy célba vegye, s törekvése azért nem reménytelen, mert értelmező erőfeszítései közben nem marad magára, azok sikerében a humánértékekben főlhalmozott kultúrtörténeti tapasztalat egésze segíti. Neki magának csupán arról kell gondoskodnia, hogy az igazság kultúrtörténeti koncepciójának alapján állva képes legyen ennek a segítségnek az elfogadására, individuális léte korlátain túllépve, a kultúrtörténeti tapasztalat egészének befogadására. A művet gátlástalanul és értelmetlenül deformáló alkalmi olvasót műértővé, a mű igazságának befogadására képessé az teszi, ha saját individuális pozíciója esetlegességének a pragmatizmusban, valamint a groteszk, az abszurd alkotásokban kifejeződő

érvényét, tapasztalatát hajlandó értelmezni, az individuális lét lényegi értelmetlenségének tudatából adódó következtetéseket levonni. Minthogy az individuális lét esetlegességének tudata csak a kultúrtörténeti létnormák érvényének fényében értelmeződhet, minthogy a létnormák érvényesítését pozitív tudományos tétel nem, hanem csak azok személyes vállalása eredményezheti, az igazság kultúrtörténeti koncepciója megbontja az individuumoknak a dolgok, az ismeretek, a józan ész szempontjából kimondott totális egyenlőségét, lefokozza a pragmatizmus egyenlőségesszméjét, és anélkül, hogy a demokrácia, a piac, az intellektuális produkció mindent és mindenkit nivelláló rendjét megbontaná, a szellemi teljesítmény igényére hivatkozva megújítja a személyes kiválóság egyébként kétségtelen múltbeli, eszmetörténeti jelentőségét. A személyes kiválóság új, ontologikus fölfogása, amely nem az igazság metafizikai koncepciójának megfelelően az individuális önmegvalósítás jegyében, az individuumnak más individuumokkal szembeni életbeli viszonylatában fogan, hanem a kultúrtörténeti koncepció sugallatát érvényesítve, a létproblémákban kiigazodást célbavevő humán műveltség vállalásának jegyében áll, a humánproblémák teljességére való rálátást biztosítja, s a műértés korábban eszmetörténeti tényezőktől függő arisztokratikusan kiváltságos föladatát teljes mértékben a személyes-individuális belátás hatósugarába vonja. Míg az arisztokratikus kultúrafölfogás korábbi érvénye idején a kultúrtörténeti tényezők individuális szempontból nézve véletlenszerűen szerencsés alakulása tette lehetővé érvényes eszmei pozíció kialakulását vagy egyáltalán az eszmei kérdések iránti érdeklődés föltámadását, s míg a pragmatista fölfogás az efféle privilégiumok elutasításaként értelmezhető, az igazság kultúrtörténeti koncepciójának fényében a humán értékekben való részesedés az individuumok szabad döntésének minősül, s e szabadság realizálásának minden eszmei föltétele a velük élni óhajtó ember rendelkezésére áll. Az igazság kultúrtörténeti koncepciója révén kialakuló műértés nemcsak körülményeit, föltételeit, hanem eredmé-

nyét tekintve is más, mint a műértés korábbi történeti változata, amennyiben nemcsak a kultúrtörténet terének és idejének egyes pontjain érvényes, hanem egyetemes érvényű, a lét teljességére vonatkoztatott, hiteles értelmezést produkál.

Az abszurd mű találóan, meggyőzően kifejezi az igazságtól megfosztottság, a létfelajátás, a kultúrávesztés történetileg érvényes állapotát, a művet tudatosan deformáló, dekonstruáló abszurd vagy groteszk műértelmezés üressége, semmitmondása azonban magára a filológusra nézve leleplező, kínosan zavarba ejtő. Ha a filológus oly módon próbálja megoldani a helyzetet, hogy az ürességet, a semmitmondást tudatosítva, tevékenységét játékká stilizálja, tehát a műértelmezést programszerűen a művészi tevékenység irányába tolja el, szerencsésen megmenekül az ostobaság látszatától, de az intellektuális színvonal magasságának demonstrálása sem fedheti el esetében a tulajdonképpeni irodalomtörténeti, filológusi teljesítmény hiányát. Akár a helyzetet nem értve, indokolatlanul, vagyis ostobán elégedett magával, akár a játék, a komédiázás eszközehez folyamodva bírálja tevékenységét, akár az írástól tartózkodva, a terméketlenséggel bünteti magát, egyik esetben sem változtathat szerepének szánalmasságán, produkciójának jelentéktelenségén.

Viszonylag tisztos szerephez az irodalomtörténész a jelen helyzetben akkor jut, ha radikálisan föladja az eredetiség igényét, és saját átlagosságának tudatától áthatottan, az átlagosságot fegyelmezetten elfogadva, az előző nemzedékek által fölhalmozott "hasznos ismereteket", a szakma közhelyeit hozza közös nevezőre, rendszerezi: vagyis kézikönyvet ír. A szorgos, lelkiismeretes kézikönyvíró munkamoráljának védelme érdekében hallgat arról, hogy a szakmai emlékezet rostáján fönnakadó közhelyek többnyire olyan, — a paradox szerkezetű műalkotások, a paradox eszmetörténeti problematika gazdag és sokágú vonatkozása- it töredékesen visszaadó — féligazságok, amelyek még az amúgy is egyoldalú, nem hiteles régebbi értelmezések tételeit is eredeti szövegösszefüggésükből kiemelten, részlegesen

idézük. Ugyanakkor kétségtelen, hogy a kézikönyvíró hasznos munkát végez, a szakma által kidolgozott problémákat hozzáférhetővé teszi, s az idejüket múlt, esetleges kövületektől megszabadítva, a pragmatizmus jelenbeli eszmetörténeti színvonalára helyezi.

A kézikönyvek tudós írója azonban a maga hasznos tevékenységét többnyire messze túlértékeli, amennyiben az általa görgetett közhelyeket nem eszmetöredékeknek, hanem szilárd tényeknek tekinti, s amennyiben a pozitivista tudományfölfogásnak megfelelően az előrehaladást a korrekt tények egymásra épülésében látja. Tényekről beszélni, tényeket keresni s a tények megragadását eredménynek föltüntetni csak a dolgok gyakorlati érdekű világában lehet, csak a dolgok világában tájékozódni hivatott természet- és társadalomtudománynak szabad. A lényegük szerint normatív, és ezért értelmezhető, hermeneutikai közelítést igénylő humaniorák esetében a pusztán tényekre bukkanás, az ostoba tényekbe botlás azt jelzi, hogy az eszméket szem elől tévesztettük, hogy erőfeszítésünk értelmetlenné vált. Nem lehet ugyan azt állítani, hogy a humán műveltség valamiféle délibábos tündérpalota, amelynek megálmodása semmiféle intellektuális erőfeszítést, komoly munkát nem igényel. Kétségtelenül nem nélkülözheti a humán műveltség a tényyszerű, ismeretszerű elemeket mint a statikai szilárdságát biztosító tartóoszlopokat, vázrendszert, de ezek az elemek a humán műveltségből magából nem emelhetők ki, a vázrendszer előzetesen nem állítható föl, a szellemi erőfeszítés mindig a megértésre és sosem a megismerésre kell, hogy irányuljon, a szilárdító elemek mint alárendelt eszközök mindig menet közben képződnek meg, és az a normális, ha így képződnek meg.

A műértelmezés, a műelemzés tehát az igazság személyes-individuális célbavétele kell, hogy legyen. Az igazság és a mű, a művek viszonya azonban annyira szoros, hogy a műben nemcsak mindig ott van, és nemcsak minden normálisnak mondható esetben elérhető az igazság, hanem transzcendens létnorma voltának, paradox jellegének megfelelően egyenesen arról van szó, hogy az igazság mindig

művekben, csak művekben mutatkozik meg, hogy ahol a paradox szerkezetű, létrekérdés és léttapasztalás kettősségében realizálódó igazság megmutatkozik, ott valamiképpen mindig, még a tudományos jellegű, pozitív megismerő célokat kitűző szöveg esetében is eszmetörténeti jelentőségű írás, azaz mű, műalkotás van, hogy az igazság lényege szerint műszerű. Az igazság műszerűségéből következik, hogy az igazságnak a műértelmezésben végbemenő megmutatkozása sosem eredményezhet kézzel fogható tételeket, hogy a mű értelmező átvilágítása, jóllehet maga is a humán műveltség megerősítésének célját szolgálja, az olvasóban, a megértés alanyában föltételezi az igazságra állíttóságot mint humán műveltséget, illetve az annak befogadására való legteljesebb készséget. Csak az igazságra állított, a humán műveltség, a kultúrkinccsek egészének befogadására kész, vagyis hitelesen gondolkodó ember vallhatja magáénak a különböző individuális elfogultságokat, érdekeket, részérdekeket lefokozó hiteles értelmezést, minthogy a dolgok természetéből adódóan a hiteles értelmezésnek más, nem hiteles értelmezésekkel szemben nem lehet semmilyen pozitív, kézzel foghatóságával tüntető érve saját álláspontja alátámasztására.

A hiteles értelmezés normája: az ideológus, vagyis durván gyakorlatias mozzanatok radikális kikapcsolása

Illúzió azt hinni, hogy a teljes igazság átfogására törekvő, s első látásra mindenképpen bonyolultnak és nehézkesnek tűnő hiteles értelmezés sikeresen mérkőzhet meg a részkérdéseket frappánsan kielező alkalmi individuális értelmezésekkel. Esélyei csak abban az esetben nőnek meg, ha képesek vagyunk beláttatni, hogy a jelen eszmetörténeti szinten, a pragmatizmus érvényességének korában a humaniorák területén minden elfogultság, minden ideologi-

kus álláspont igazság- és kultúraellenes. Mindig is volt ideologikus, vagyis durván gyakorlatias vetülete, célzata a múlt történetileg érvényes szellemi megnyilatkozásainak is, hiszen ezen megnyilatkozások egyike sem volt, nem lehetett hiteles, de korábban az ideologikus, gyakorlatias célzatot programmá nem emelték, s ezért a múltban mindig biztatást kapott és legtöbb esetben megmutatkozott az igazság személyes-individuális célbavételének igénye, érvényesült a metafizikai koncepció mellett az igazság kultúrtörténeti koncepciója, mint a kultúra működésének föltétele. A hiteles értelmezés normájának elismerését, az ideologikus mozzanatok radikális kikapcsolását éppen az kényszeríti ki, hogy mostanra az ideologikus-gyakorlatias tényező megnyilatkozása ennyire direktté, ennyire deklarálttá vált, hogy a részigazságokkal megelégedő értelmezés kizárja az igazság személyes megélését, a dolgok világára, az úgynevezett objektivitásra utalva, a metafizikai koncepció mellől a kultúrtörténeti koncepció szempontját elhagyva, tagadja az igazság — egyébként valóban nem immanens, megismerő, hanem transzcendens, kultúrtörténeti — megtapasztalásának lehetőségét.

A jelen kulturális vákuum szellemi perverziói mint a siker, a jó közérzet abszolutizálásának következménye

A jelen kulturális vákuum, a groteszk, abszurd individuális vélekedések elszabadulása természetes módon vonja maga után a humán műveltség hanyatlását, a műveletlenségnek a humán szférában való eluralkodását. Ezen állapot kialakulását nemcsak a felejtés természetes folyamata, az idő minden elerőtlenedő organizmust fölmorzsoló hatása magyarázza, hanem az a szellemi perverzió is, amely az individuális hajlamok kiélését a kultúrértékek kárára, az emberlét kultúrtörténeti normáinak semmibe vétele útján

keresi. Ilyen szellemi perverziónak kell, hogy minősüljön az a gondolkodás, amely az individuum humán műveltséggel fölruházottságából fakadó személyes kiválóságot, s a személyes kiválóság révén kikényszerített valódi szellemi teljesítményt a modern ember számára eleve lehetetlennek, hiányát normálisnak, természetesnek, s az elérését célba vevő szándékot korszerűtlennek, nevetségesnek nevezi. Szellemi eltévelyedést kell látnunk abban a fölfogásban, amely korunk írástudatlanságát, a személyes humán problémák kifejtésére való képtelenségét nem tartja különösképpen aggasztónak, amely az írástudás képességét a betűvetés képességével azonosítva, nem töpreng el azon, hogy ma nincs több valódi írástudó, mint a középkorban volt, jóllehet, a modern egyház történeti okokból ma nem töltheti be azt a szellemi–kulturális szerepet, amelyet a középkorban magára vállalt. Ha Kafkának igaza van abban, hogy írni annyi, mint imádkozni, s ha Kafka állítását pusztán individuális szeszélyből nem kíséreljük megcáfolni, akkor a mai szekularizált világban kétségbeejtően kevés ember tud imádkozni, képes arra, hogy az emberlét kérdéseiben több–kevesebb önállósággal tájékozódjék. Nem jobb a helyzet az olvasás területén sem, a klasszikusok, hacsak nem támasztanak valakiben szellemes, polgárpukkasztó ötleteket, triviális, unalmas közhelyeket idéznek föl, amelyek addig is jelen voltak a gondolkodásban, s amelyek az olvasás abbahagyása után változatlan formában ülepednek le. A humán műveltség elsorvadását okozza a siker, a jó közérzet jelentőségének abszolutizálása, ennek megfelelően a problémáktól, a konfliktusoktól, a tragikumtól idegenkedés, illetve az utóbbiak kizárólag intim–spirituális, individuális–vallási fölfogása, azok kulturális–kultúrtörténeti jelentőségének nem ismerete, tagadása s ezáltal eszkatologikus síkra állítása, a személyes–individuális belátás, a hermeneutikai tevékenység köréből kizárása. A humaniorák presztízsét aláássák az olyan vélekedések, amelyek szerint nagyobb teljesítmény egy könyvet értékesíteni, mint megírni, még ha egy szokvány kézikönyv összehozása valóban nem is túl nagy kultúrtörténeti esemény, és ha a hamis

gondolkodás miatt félretájékoztató olvasóközönség figyelmét nem is könnyű a valódi értékek felé terelni. Hasonló jellegűek azok a kijelentések, amelyek az ismert aforizmát idézve azt állítják, hogy a kultúrához, mint a háborúhoz három dolog szükséges: pénz, pénz és pénz, mert a szellemi teljesítmény iránti esetleges igényt elaltatják, s mert a menedzser "kemény" munkájával szemben a szellemi ember "puha" teljesítményét leértékelik. S mindenképpen bénítóan kishitű, kultúravesztő, értékromboló hatású az a gondolkodás, amely túl könnyen belemegy abba, hogy a szellemi teljesítmény mérésének nincs alkalmasabb módja, mint a közvélemény piaca, mint a szellemi javak fogyasztójának piaci szavazata. Nem azért, mert a szellemi embert kellemetlen megpróbáltatásoknak teszik ki a piac viszonyosságai (ha e viszonyosságok elszenvedésének egyébként értelme volna, a szellemi embernek e viszonyosságokat el kellene viselnie), hanem azért, mert a szellemi teljesítmény ténylegességét, létét, s az azt megítélni hivatott humán műveltség szükségességét teszi kérdésessé a jelen kínos állapot, illetve annak normálissá nyilvánítása, gyakran tapasztalható cinikus, perverz kanonizálása.

A humán műveltség megújulása a normák személyes vállalásától, a személyes kiválóság igényének elismertetésétől várható.

A humán műveltség színvonalát, hatékonyságát kielégítőnek nevezni akkor lehet, ha az emberi jelenség egészét, neki normát, mértéket adva, jótékonyan átfogja, beteríti. Amennyiben nem akarunk a pragmatista utópia zsákutcájában megrekedni, vagy a groteszk és az abszurd látásmód történeti érvényétől megzavartan az emberlét abszurditását, értelmetlenségét nem akarjuk világállapotnak tekinteni, századunk eszmetörténeti tanulságait követ-

kezetesen levonva, be kell látnunk, ki kell mondanunk, hogy a dolgok és a normák kapcsolódása a korábbi illúziókkal szemben nem természetes, azt sem a dolgok természete, sem valamiféle intellektuálisan megragadható emberi természet nem garantálja, hogy a humán műveltségben számunkra adott normákat a dolgokkal és természetes hajlmainkkal szemben kell személyes vállalás révén érvényesítenünk. E föladat megoldásának első és legfontosabb föltétele annak az igazság kultúrtörténeti koncepciója jegyében bekövetkező fölismerése és elismerése. Mindjárt utána következik annak bizonyossága, hogy a történelem útját járó, a civilizációt fönttartó és kultúrát létrehozó, kultúrértékeket őrző, vagyis a metafizikai koncepció mellett az igazság kultúrtörténeti koncepcióját a múltban mindig érvényesítő emberiség számára lehetséges a föladat vállalása. A siker érdekében azonban a jelen fölfogással szemben tisztázni kell, hogy az igazság kultúrtörténeti koncepciójának megfelelően igazában nem az egyes ember nyitott individuális adottságai révén a létre, kész, képes a normák befogadására, hanem a történelem útját járó, civilizációban élő és kultúrjavakat őrző emberiség, s ebből adódóan nem az individuális–misztikus vallási élmény, hanem a modern körülmények között világi kezelésben álló, és csak világi kezelésben elképzelhető kultúra értése, érvényben tartása, működtetése segítheti elő a létre nyitottság állapotának fönttartását vagy helyreállítását. Mint láttuk, a normaérvényesítés individuális modellje a kívánttal ellentétes hatást vált ki: a civilizáció jelentőségének eltúlzásához és a humán értékek elsikkadásához vezet. Szükséges harmadszor hogy legyenek olyanok, akik e föladatot magukénak érzik, azt másoktól eltérően személyesen vállalják, a kultúrkinccset mint a kialakítandó humán műveltség aranyalapját a közvélemény számára közvetítik. Az így értett személyes kiválóság terhének vállalása azonban csak akkor lehet eredményes, ha — negyedszer — kellő kritikai, valamint fölvilágosító erőfeszítések útján sikerül leszerelni a személyes kiválóság elvét tagadó torz, kultúra– és humán műveltség–ellenes tendenciákat, ha sikerül kialakítani a közvéle-

mény pozitív semlegességét, jóindulatú passzivitását. A humán műveltség életbeli működtetése maga pedig csak akkor kezdődhet el, amikor — ötödször — többé-kevésbé megteremtődik a hiteles értelmezések rendszere, a kultúrértékeknek az a megközelítési módja, amely amazokat nem is annyira hozzáférhetővé, érthetővé, mint gondolkodásunkban érvényesíthetővé, gondolkodásunk szerves elemévé teszi. Végül a humán műveltség kialakítása nevelési-oktatási föladat: személyes kvalitásaira, hajlamaira való tekintet nélkül lehetőség szerint mindenkit be kell avatnunk a kultúra elemeibe, hogy azután valóban szabadon dönthesen arról, ki akar-e válni mások közül, illetve mindenféle torz öngazolás; komplexus, előítélet nélkül tartózkodni kíván-e, ha hajlamai azt sugallják neki, a humán műveltség ügyének vállalásától.

A mai szemléletmód megváltoztatásának szükségessége és nehézségei: az intellektuálisan eldönthetetlen helyzetekben elegendő az alternatívákat föltárni

A humán műveltség ügyének elrendezését a gondolkodás és a látás ma érvényes módjának meghaladásától várjuk. A modernség és a korszerűség radikális programjának elsőrangú vagy éppen kizárólagos követelménnyé emelése idején valamely újabb, korszerűbb szemléletmód bevezetésének látszólag nem lehet különösebb akadály. Az eszme- és a kultúrtörténetnek — a gondolkodás mai rendjében el nem ismert — paradox jellegéből adódóan, a modernség és a korszerűség példátlan jelenbeli kisajátítása miatt azonban, a szemléletmód megváltoztatása — legalább is szellemi téren — minden korábnál nagyobb nehézségekbe ütközik. Vajon lehet-e a tökéletesen modernnél modernebbet, az abszolút korszerűnél korszerűbbet mondani, nem logikus-e, hogy a divat kiapadhatatlan változásain

túlmutató, valóban új szempont követelését, a modernizmus jelenbeli történeti érvényének elvitatását retrográd, konzervatív törekvés motiválja? Vajon sikerülhet-e az abszurditás történeti érvényének korábban abszurd logikai érvekkel magát körülbástyázó, az újszerűség jelszavával magát konzerváló szemléletmódot pozíciójából kibillenteni: a hazugság viszonylagos érvényét nem vitatva, az igazságot vele szemben érvényesíteni? A logika abszurditását föloldani, a hazugság gyűrűjét összeroppantani értelmetlen, reménytelen célkitűzés, s a vele való kísérletezés tökéletesen fölösleges. A humán műveltség ügyének mindenképpen kívánatos előtérbekerülése, anélkül, hogy cáfolná, amúgy is lefokozza az abszurd logikát, a vele való visszaélés lehetőségét kivédve, az őt megillető helyre teszi. Az intellektuálisan eldönthetetlen helyzetekben elegendő az alternatívát föltárni, a választást kinek-kinek személyes belátására bízni, s a kívánatosnak ítélt eszmetörténeti fordulatot türelmesen kivárni. Senki sem lehet képes a dolgok történeti rendjét előre látni, tudni, minek mikor kell megváltoznia. Abban azonban, mint eddig bármikor, most is szilárdan hihetünk: ma se biztos, hogy nem tegnapi-e már, amit ma még mainak mondunk. Aki tehát hajlamos megfélekedezni az idő kérlelhetetlen s egyben ígéretes mozgékonyágáról, annak, bármit is mond neki vagy róla a logika, igen ingatag a pozíciója.

VITA

CSEJTEI DEZSŐ

Véleményem tézisszerűen az alábbi pontokban összegzem:

1. Fejér Ádám dolgozata igen aktuális — mondhatni szomorúan aktuális — kérdést taglal, melynek újragondolása egyre időszerűbbnek tűnik.

2. A tanulmány gondolatmenetével, summázatával alapvetően egyetértek, a részletek tekintetében viszont az alábbi észrevételeket tenném:

a) A tanulmány által befutott szellemi ív világosan kivehető, azonban ennek bizonyos szakaszai olykor homályba borulnak. A világos vonalvezetés ott folytatódik, ahol korábban eltűnni látszott — tehát logikai törésről nem beszélnek —, de az átkötésekben nagyobb figyelmet kellene fordítani az érthetőségre, követhetőségre.

b) A szerző által vázolt humán műveltség paradigmáját túl spirituálisnak tartom, hiányolom belőle ennek az életformára gyakorolt kisugárzását, abban az értelemben, ahogy erről — mint második, megjavított fűsziszről — Nietzsche beszél a 2. (vagy 3.) Korszerűtlen elmélkedésben.

c) A filozófiatörténész szemével nézve a fogalomhasználat olykor zavarónak tűnik (olyan kategóriák esetében, mint pl. "transzcendens létigazság", a "lét *normái*", "transzcendens lét*normák*" stb.). Ezek újragondolását feltétlenül szükségesnek látom, még akkor is, ha ezek jelentése korábbi tanulmányokban már pontosan megfogalmazódott. Így pl. a lét normativitásáról csak egy konzekvens keresztény kontextusban tudok beszélni, erről azonban itt nincs szó. Másrészt kidolgozatlanak érzem a normák keletkezésének, *projiciálásának* problémáját is: mitől vagy kitől lesz valami norma? A normák érvényességének —

egyébként helyesen hangsúlyozott — problémájához szorosan hozzátartozik a normák *tételezésének* kérdése is.

d) A dolgozat külön érdemének tekintem a "személyes kiválóság" szükségességéről mondottakat: érzésem szerint pont erre, egy "demokratikus" neozsenialitásra lenne manapság nagy szükség.

e) A humán műveltség kilátásait némiképp borúlátóbban ítélem meg, mint a szerző. A tömeg "jóindulatú semlegességével" szemben én inkább a humán műveltség "rezervátum"—jellegéről beszelnék, valahogy abban az értelemben, ahogy Karl Rahner a kvalitatív katolicizmusról beszélt.

GAUSZ ANDRÁS

A tanulmányban (kiáltványban?) leírt tételek jogoságról nem akarok vitatkozni. Véleményem szerint az említett kérdések többsége legalább Nietzsche óta, vagy ennél is régebbi időktől — talán már Don Quijote nevezetes lovagi fogadalmától — jelen van olyan szellemi körökben, ahol a "humán kultúra", illetve a kultúra egyáltalán, értéknek számít. Nietzsche röviddel szellemi összeomlása előtt az eljövendő két évszázad rendkívüli sötétségéről, a "nihilizmus korá"—ról beszélt. Most ennek a közepén vagyunk. Nietzsche — saját bevallása szerint — le tudott számolni korának "nihilizmus"—ával, le tudta harapni, s ki tudta köpni a szájába mászott kígyónak fejét. Vajon mi képesek vagyunk-e erre? Ha jól értettem, itt is erről van szó. A tanulmányokban szerepel egynéhány a filozófiában használatos, filozófiainak látszó terminus is. Ezeket nem ártana pontosabban definiálni. Nem tudom pl. mit is értünk az "igazság metafizikai koncepció"—ján? Kire kell itt gondolnunk? Arisztotelészre, Kantra, vagy Heideggerre? Vagy valaki másra? Nem hiszem, hogy az igazságnak létezik valamilyen általánosan elfogadott, "metafizikai koncepció"—ja.

BALÁZS MIHÁLY

Őszintén szólva nagy ijedelemmel olvastam Fejér Ádám dolgozatának (?), kiáltványának (?), kinyilatkoztatásának (?) első oldalait. Megrémített ugyanis az a heves indulat, amellyel az állapotrajz során a — nevezzük így — posztmodern művészi áramlatokat ostorozza. A későbbiekben szerencsére ez a hangvétel megszeli, ám ennek ellenére sem tudom elfogadni az első "leíró" rész több kitételét.

A hozzáértőkre hagyom azonban annak eldöntését, hogy mindez mennyire következik Fejér Ádám felfogásának, eszmei hangoltságának lényegéből, s mennyire stílusbeli kérdés csupán. Helyette két szubjektívebb megjegyzést kockáztatnék meg. A dolgozat szerzője nagyon is megfontolandó érvekkel különíti el magát az egyes irodalom- és szellemtudományi iskoláktól, s e szemle során megkapja a magáét a filologizálás is. Bár én elsősorban ezekben a sorokban érzem magam érintettnek, elég vastag a segédmunkási öntudatom ahhoz, hogy a leírtakon ne háborodjak fel. Számomra kielégítő, hogy a dolgozat szerzője szerint a kultúra nem tekinthető csupán légvárnak, hanem annak építőköveit bizony össze kell hordani. Így aztán egy öntudatos malterkeverő, vagy téglahordó megnyugodhat, hiszen ő tökéletesen tisztában van azzal, hogy milyen lesz az épület, ha rossz a habarcs, vagy ha a talicskázás közben összetörnek a téglák. S az igazán öntudatos segédmunkás tisztában van persze izzadságos munkája önmagában való értékével is, így aztán igazában nem is rendítik meg a mester magas állványról elmondott gondolatai.

Ha azonban — a fenti metaforánál maradva — ez a segédmunkás esetleg mégis bele-belehallgat az okos mesterek dialógusába, akkor — hatáskörét persze túllépve —

Fejér Ádám esetében arra lesz figyelmes, hogy mintha teljesen egyéni nyelven és fogalomhasználattal próbálná elmondani — sok esetben nagyon szimpatikusnak tetsző — gondolatait, s mintha ez akadálya lenne egy valóságos párbeszédnek. Szeretném a vitába berántani a szerzőnek nemrégén megjelent könyvét (A magyar kultúra helye és szerepe Közép- és Kelet-Európában) is, amely nagyon értő és meggondolkodtató műelemzéseket is tartalmaz, amelynek első fejezete azonban olyan egyedi és önkényes fogalomhasználattal dolgozó alapvetés, amelyet nagyon nehéz értelmezni. Valószínűleg érezte ezt a problémát a szerző is, s ezért egy fogalommagyarázatot mellékelte művéhez. Ez azonban nem kielégítő, mert e "szótáracska" csupán arra vállalkozik, hogy az egyes fogalmak saját rendszerén *belüli* viszonylatait tárja fel. Szeretném tehát nagyon világosan megmondani: ha Fejér Ádám azt akarja, hogy valóságos párbeszéd alakuljon ki értékes gondolatairól, akkor ezen a módin változtatnia kell. Meg kell indokolnia ezt a fogalomhasználatot, s minden esetben meg kell mondania, hogy a használt fogalmak hogyan viszonyulnak a különböző iskolák terminus technikusaihoz. Ez persze nem könnyű munka, de — véleményem szerint — nem lehet megúszeni. Az előzőekben Csejtei Dezső arról beszélt, hogy a humán kultúra védelmezői rezervátumba kényszerültek. Nos úgy vélem, már régen messze kerültünk attól, hogy e rezervátum minden tagja ugyanazon a nyelven beszéljen, de közel azonos szóhasználattal élő, vagy egymást legalább is megértő "bandák" még talán vannak. Célszerű-e kirekeszteni magunkat még ezekből a "bandákból" is?

SZIGETI CSABA

Termékenynek nevezhető vita létrejöttének a jelen esetben, úgy érzem, több akadálya van, s talán nem árt e gátakkal előzetesen számot vetni. Az első akadály maga a

nyelv és a nyelvhez tartozó gondolkodástörténeti hagyomány, amely tölem teljességgel idegen, és amely állandó "fordításra" kényszerít, a félrefordítás valamennyi veszélyével. Ez számomra két járható utat jelöl ki: vagy elfogadom alapként Fejér Ádám gondolkodásmódjának a nyelvét, kategóriáit és a gondolatmenet koherenciáját teszem bírálat tárgyává, vagy egy más nyelven kigondolt más gondolatrendszert állítok vele szembe. A hozzászólás egyiket sem teszi, pusztán elszórt megjegyzésekre korlátozódik. A vita másik akadálya az, hogy igen sok dologgal, a legfontosabb állításokkal egyetértek, azaz radikálisan oppozíciós álláspontom nincs. A humán műveltség tévesztése számomra is tény, amiként szereptévesztése is az. Legfeljebb e tévesztést látom és értékelem másként. Harmadrészt a vitát akadályozza, hogy a gondolatmenet mintha előre leszerelné a vitatkozót, hiszen könnyen megkaphatja a középszerű szellemi apologéta bélyegét. Ám legyen!

Többekkel együtt hozzászólásomban rögzítettem, hogy Fejér Ádám szellemi pozícióját konzervatívnak érzem (ami ne legyen minősítés), sőt valamiféle nosztalgikus hajlam is érezhető a humán műveltség ideális szerepbetöltése után, időben a múlt és valamilyen eljövendő felé. Az írás egy szellemi álláspont védelme: a szöveg műfaja a *défense*, a védelem, a humán műveltség védelme. Ám mint minden védelemben, itt is megjelenik a (talán túlzottan harcos) támadás momentuma.

Mivel *szemben* szorul tehát védelemre a humán műveltség egésze? Mindenekelőtt a piaccal, a piac torz értékrendszert működtető hatalmával szemben. Való igaz, csakhogy a piaccal szemben, azt hiszem, egyrészt hiábavaló a donkihótizmus, másrészt (nem a jelenben, nem nálunk, Magyarországon) nem kizárható a piac jótékony hatása. A mi kultúránk egyébként nagy hagyományokra tekint vissza e védekezés terén: ha választani kell a kvázi-politikai ideológiák értéktorzítása és a piac értéktorzítása között, én inkább az utóbbira szavaznék, de azt hiszem, a belátható jövőben pragmatikusan egyiket sem tűntethetjük el a humán kultúra terepéről, így szerintem inkább megszelídíteni

kellene őket, mintsem tagadni és támadni. Ugyanez áll a humán tudományok technicizálódására is. (Ráadásul Magyarországon, egy erősen preindusztriális, az eredeti tökefelhalmozás kezdetén veszteglő társadalomban — sajnos — a technicizálódás veszélyét én nem látom nagynak. Szívesen tenném ki magam saját eltechnicizálódásomnak, hogy utána küzdhessek szakmai munkám technikai kiszolgáltatottsága ellen.) Nem lepott meg Fejér Ádám tudományellenessége, az elmúlt két évtizedben egyre erősebben érezhető ez a humán gondolkodás különböző szektoraiban. Természetesen az, hogy ez a technika, a technikai civilizáció és az ún. egzakt tudományok blokkja lényegében inhumánus — ez lépten-nyomon érzékelhető, de nem kézenfekvő. A szakadás kultúra és civilizáció között újkeletű történeti képződmény (körülbelül a XVIII. századra tenném): ne feledjük, Dante Alighieri számára elképzelhetetlen lett volna scientia és poetica, arithmetica és rhetorica külön kezelése. Ezek valamikori találkozása a jövőben sem kizárt. Például a párizsi OuLiPo-csoportot napjainkban is matematika és költészet összeházasítása érdekli. Feltűnő törekvéseik kritikáiban az, hogy sokan neoavantgarde jelenséget látnak tevékenységükben, mások posztmodern játékot (pl. amikor számítógép segítségével mesterségesen Mallarmé-költevényeket hoznak létre). Ez szerintem teljesen téves közelítés: e derék posztmoderneket és neoavantgardok voltaképp ókonzervatív legények, a költészet hajdan-volt egyesítő szerepét kívánják — a mai feltételek, közöttük technikai feltételek közepette — újraalapozni. Mert úgy gondolják, szakadás kultúra és civilizáció között — újkeletű dolog, amit nem elmélyíteni, hanem áthidalni tanácsos.

Fejér Ádámnak a humán műveltségről írott gondolatmenetében voltaképpen egyetlen lényeges problémát látok, és épp ez az, ami a műhelyvitan nem hangzott el. Azt, hogy a "humán műveltség" fogalma nem történeti kategória nála. Véleményem szerint a humán műveltség, így, ebben az általánosságban rendkívül elvonatkoztatott, üres fogalom. Pontosabban a kultúratörténet meghatározható szakaszához kötött, mint ahogy megközelítésének

kategóriái is a gondolkodástörténet időben ugyanekkor lejátszódott fázisából építkeznek. Az "individuális vélekedések" jelzője legalább a késő középkor időszakához utal minket, amikor már lejátszódott az individuáció valamelyes érzékelhető foka. Jobban árulkodik már "a minden eredetiség híján való" szóösszetétel, hiszen nem természetes, hogy az *eredetiség* pozitív kategória lenne (tudjuk, az európai kultúra középkorinak nevezett ezer esztendeje is jól megvolt nélküle): XVIII. századi születésű kategória. Ugyanez áll — Platón enthousiasmusát leszámítva, esetleg Scaligert is — a *zseni kultuszára*. Azt hiszem, messze nem bizonyos, hogy a humán műveltség "a zsenialitás kultuszában fogant" volna, hacsak egész népeknek nem tulajdonítunk 'kollektív zsenialitást'. Érdekes viszont, hogy az eredetiséggel azonos genezisű *újszerűség* nem kapja meg a logikusan várható pozitív jelentését! A humán műveltség Fejér Ádám vázolta problémaállapota tehát a XVIII. és a XX. század között előállt állapot, a róla való gondolkodás is a tágran felfogott modernizmus keretein belül mozog (a félreértések elkerülése végett: egy középkorász számára a Napkirály időszaka óta minden modern; Jacques Roubaud — teljes komolysággal — a "modernisme" megszületését a XII. századi Okszitániába teszi, a trubadúrköltészet kialakulásához köti; Julia Kristeva az avantgarde—ot a *Révolution du langage poétique*—ben a XIX. század második felére). Úgy tűnik, a humán műveltség nem egy és oszthatatlan. Története kultúratömbök gigantikus méretű temetésének és gigantikus méretű produktálásának sorozata, a kultúra emlékezet és felejtés gigászi küzdelme. A IV.—VII. század alig tartott fönn valamit az antikvitás kulturális trezorjából, a hihetetlenül gazdag középkori műveltséganyagból napjainkban jó, ha tucatnyi mű maradt fenn a kultúra jelen tudatában, stb. És ebben a némely szempontból tényleg eszményíthető XIX. század is ludas. Úgy vélem tehát, a humán műveltség történeti kategória, a fogalom határai és terjedelme változók, jelen válságának kezdetei Nyugat—Európában az 1870—es évtizedben érzékelhetők. Ugyan a tendencia valóban fokozódó romlást mutat, de 120 év "csak porszem Allah szemében az

idő sivatagjában".

Így és ezért én nem verném el annyira a port sem a neoavantgarde-on, sem a posztmodernen, még csak cinkosággal sem vádolnám sem az ide sorolható műveket, sem az (egyébként nem definiált és ma valószínűleg definiálhatatlan) irányzatokat. Nem bizonyos ugyanis, hogy a kultúra (egyik) krízisének termékei ab ovo alacsonyabb szellemi horizonton állnak vagy eleve nem járulhatnak hozzá a létről szerzett tapasztalatok artikulálásához. Még az is lehet, hogy miközben a lét abszurdítására és a humán műveltség értelmezhetetlenségére és ellehetetlenülésére mutat rá, a posztmodern nem a technikai civilizáció, hanem a humán műveltség cinkosa, akár a Sátán *A Mester és Margarita* mottójában: miközben látszatra rosszra tör, voltaképp jót művel, mert kiélezetten a felszínre hozza a problémaállapotot magát. Esztétikailag átélhetővé teszi a létfelejtést, és ez sem kevés.

Ami a dekompozíciós és destrukciós iskola, valamint a neoavantgarde és posztmodern tiszteletlenségét illeti, valóban hiányzik belőle az alázat, amikor a múltból ránk maradt, humán értékeket hordozó szövegekkel dolgozik. Az is igaz, hogy az újrairó és egyéb játékokban a pragmatizmus működik. De én ebben sem látok veszélyt, sőt! Gondoljunk arra, hogy amikor a XII. század derék emberei megláttak valami nagydarab római kori építményt, rögtön arra gondoltak, de jó lesz szétszedni, mert kiváló román stílusú templomot csinálunk belőle. Ma persze sajnálkozhatunk azon, hogy sokkal kevesebb római kori viaduktot ismerünk, azt is mondhatjuk, eleink pragmatikus kultúrarombolók voltak. De nyertünk gyönyörű katedrálisokat. A műalkotás — úgy vélem — szintén valamikor a XVIII. század körül vált fetiszáttá, bálvánnyá, megérinthetlenné, s mi leborulunk a műalkotás-bálvány előtt. Én épp azt érzem a humán kultúra emlékeihez való emberarcú viszonynak, amikor bátran belenyúlhatunk bármely műalkotásba; amikor Oskar Pastior közös verseskötetet ad ki Francesco Petrarccával; amikor az OuLiPo kiadja Victor Hugo kiadatlan költeményeit (nem kéziratból). Ez szerintem igazán

személyes viszony: a kövek elhordása és újjáépítése, nem hatalmas múzeumok (mauzózeumok?) felépítése fosszilis műalkotás-brontosauruszok köré, mesterséges fény- és hőmérsékletviszonyokkal. A dekonstruálás mélyéről engedjük felbukkanni a konstruálást, hadd legyen a humán műveltség számunkra való és elsajátítható. A mienk.

A legkülönbözőbb megközelítésmódokkal és interpretációkkal szemben kifejtett szkepszist osztom, már ami a hermeneutikát, a befogadásesztétikát stb. illeti. Azt tennem hozzá, számomra minden interpretáció elutasítása a leginkább szimpatikus. Az irodalmárra ekkor a megőrző, a konzerváló szerepe hárul: dolga az, hogy a múltból ránkmaradt szövegeket megőrizze és továbbadja: korrektül, s mivel a papír romlandó anyag, lehetőleg mágneslemezen.

BERNÁTH ÁRPÁD

Örömmel olvastam Fejér Ádám tanulmányát a humán műveltségről. Örömöm elsősorban annak szólt, hogy van közöttünk olyan kolléga, akinek van *ideje* arra, hogy intézményeink egész embert követelően radikális átalakulásainak idején személyiségünket meghatározó szemléletünk problematikájával foglalkozzék. Másodsorban annak örülök, ahogy ezt a problematikát megközelíti. Vagyis hogy nem elégszik meg azzal, amivel az intézményeink átalakításán fáradozók nagyrészt megelégszenek. Azok ugyanis többnyire elégségesnek tartják kiválasztani a demokráciák érlelte intézmények olyan elemeit, amelyek hazai körülmények között alkalmazhatók. Fejér Ádám azonban — szellemi orientációt keresve — nem találja megoldásnak a demokratikus társadalmakban éppen uralkodó irányzatok egyikének kiemelését. Megkérdőjelezi az uralkodó szellemi áramlatokat, s szembehelyez velük egy lehetséges magatartást. Ez már csak azért is megérdemli figyelmünket, mert intézményeink és szellemiségünk kölcsönösen meghatározzák

egymást. A kérdés tehát elkerülhetetlen. És súlyos, amennyiben tevékenységünk minden nézetét érinti. És nehéz, amennyiben a legtágabb értelemben vett filozófiatörténet ismeretét követeli. Amennyiben azonban megkerülhetetlen, minden korlátozottságunk tudatában is állandóan késznek kell lennünk a válaszra.

Az én személyes válaszom nagyban összezseng Fejér Ádám tanulmányának válaszával. De alaposabb tanulmányozásra, több beszélgetésre volna még szükség, hogy pontosabban kirajzolódjék előttem az a gondolatvilág, amelybe kész vagyok követni. Első megközelítésben a személyes kiválóság szerepét látnám tisztázandónak. Mert bármennyire is egyet lehet érteni azzal, hogy a humán műveltség a normák személyes vállalását jelenti, s hogy a normák vállalása meghatározza a személyes kiválóságot, a kiváló személyek normáinak társadalmi megismerése és elismerése csaknem annyi problémával terhes, mint a közepszerűség uralma vagy mint a műveltség cinikus szemlélete.

Elismerve, hogy a kultúra kiteljesedésének értelme a személyiség kiteljesedése, vagyis a külső meghatározottság csökkenése a belső, személyes meghatározottság javára, aligha lehet más álláspontra jutni, mint arra, hogy kultúránk célja a személyes kiválóság lehetővé tétele. Minden olyan elképzelés, amely tagadja ezt, végső soron a kultúrát, a személyiséget, a szabadságot tagadja. A tagadás egyik formája már az is, ha az individuumok esélyét mindenáron egyenlővé kívánjuk tenni a kibontakozásra; egy másik formája lehet, ha az individuumokat egyszerre kívánjuk eljuttatni a kiteljesedés meghatározott állapotába, míg a harmadikat könnyű felismerni: ha kétségbe vonjuk a személyiséggé válás lehetőségét vagy értelmét. A kultúra tagadásában benne foglaltatik a tudomány tagadása is, mert minden tudomány a szabadság és a személyiség terméke: értékorientált és teremtett. A világ, amit világként tapasztalni vélünk, magunk teremtette fogalmi rendszerek interpretánsa: matematikai formulák, szimbolikus jelek, tudatunkba emelt válogatott "érzetek" leképzése — nincs más

műveltség, csak humán műveltség.

Mi hát a problémánk a személyes kiválóság igényével? Az, hogy nemcsak a személyiséggé válás mértékében nem lehet egyenlőség, hanem a személyes kiválóság igényének elismerésében sem. Fejér Ádám természetesen tudja ez utóbbit is, hiszen egyrészt ezt regisztrálja a pragmatizmus és a posztmodern kritikájában, másrészt bölcsen megelégszik azzal, hogy az alternatívák feltárásában lássa a megoldást. Amit továbbgondolásra ajánlok, az arra a feltevére épül, hogy sem a kiváló és a kiválóságra törekvő, sem a kiválóságra törekvő és a középszerű, sem a kiválóságra törekvő és a cinikus együttélése nem lehet konfliktusmentes. Elég legyen ennek megvilágítására a Fejér Ádám által oly mélyen tanulmányozott Goethe-tragédiából a Szellem és Faust, Faust és Wagner, Faust és Mefisztó viszonyára utalnunk. És ugyanennek a darabnak a soraival utalhatunk arra is, hogy a konfliktuskezelésnek, a személyiséggé válás különböző fokán álló individuumok közötti kommunikációnak mint kiegyenlítő vagy arányosító folyamatnak áthághatatlanak tetsző akadályai van. "Du gleichst dem Geist, den du begreifst", mondja a Szellem az őt megidéző Faustnak: "azzal vagy az [mármint egy], kit megragadsz". Vagyis a megértés igényének mértéke és normája határozza meg a megértés lehetőségét és mélységét. Jellemző, hogy Wagner e sorsrész szavakat csak szavalságnak fogja fel: "E művészetből húznék némi hasznot, manapság hat csak igazán! Hallottam mondogatni itt-ott, Hogy komédiás még papot is taníthat. "Mephisztó pedig így mutatkozik be: "A tagadás a lényegem", s oly mértékben nem érti, nem értheti az igenlés alapjait fürkésző Faustot, hogy fogadni kényszerülnek. De a kommunikációs zavar még a fogadást eldönteni látszó kijelentésnél is megmarad. Egy másik összefüggésben pedig azt kell mondanunk, hogy a személyes kiválóság igénye nemcsak a személyes kiválóságot teremtheti meg, hanem a személyes kiválóság látszatát keltőket is: a kommunikáció nehézségei nemcsak az értékek közvetítését nehezítik meg, hanem lehetővé teszik az értéknélkülinek értéként, az értéknek értéktelenségként való terjesztését

is: ilyen módon hamis próféta Mephisztó is, aki a Diákot és Wagnert félre is vezeti.

A műveltség, a személyes kiválóság növekedésével elkerülhetetlenül növekednek a veszélyforrások is. A kihívást azonban el kell fogadnunk. S hogy a veszélyesnek és harmóniát teremtőnek ne legyenek egyforma esélyei, ahhoz Fejér Ádám tézisei mellett ajánlom meggondolásra egy német filozófus, Jürgen Mittelstrass téziseit is, aki néhány évvel ezelőtt épp ilyen keretben kísérelte meg — s ezzel visszatérünk az intézmények síkjára — a ma egyetemének szerepét meghatározni.

NÉMETH JENŐ

Nem vagyok benne bizonyos, hogy igazán értem Fejér Ádám gondolatait — remélem, hogy nem —, de ha nagyjából igen, akkor végzetesnek érzem a materiális civilizáció és az eléggé definiálatlan "kultúra" közötti (s az ezzel párhuzamos pragmatizmus és értékszemlélet közötti) ellentétet, pontosabban annak kiélezését. Meggyőződésem ugyanis, hogy a civilizáció tagadása minden érték tagadása, a mindenkori történelmi pillanatnak megfelelő magas szintű anyagi civilizáció (és az ennek létrehozásában oly jelentős pragmatizmus) nélkül semmiféle kultúra nincs; humán kultúra sem. A reneszánsz kori és a klasszicista kultúra imádójaként rendkívül zavar az ancienek és modernek akkoriban kétszer is lefuttatott vitájának az újraélesztése; a jelennek és a múltnak az utóbbit apologizáló szembeállítása. — Még akkor is, ha tudom, hogy az ancienek az időtlennek vélt értéket képviselték az efemerrel szemben. Európának ezen a részén mindig is kísértett a magas szintű anyagi civilizáció elérhetetlensége miatti frustráció és történelmi rémület hamis és végső fokon mindig konzervatív kompenzációja: a misztifikált "belső" érték valódi értéként való tételezése. Nem, a civilizáció és az ezzel minden-

képpen kapcsolatban lévő pragmatizmus nélkül nincs, nem létezhet humánus. Századunknak a Rajnától, valójában az Elbától földrajzilag és szimbolikusan többé-kevésbé távol keletre lezajlott szörnyüségai ennek a demonstrációi.

SZALMA NATÁLIA

Fejér Ádám írásának egy vonatkozásáról, a műalkotás értelmezésének problémájáról szeretnék szólni. Mit jelent a műalkotás — vagy egyszerűen a mű és nem a szöveg — értelmezése, és miben különbözik az értelmezés az elemzéstől? Előzetesen tisztázni igyekszem, mi a mű. Amikor Lev Tolsztojt az Anna Karenina kapcsán megkérdezték, miről szól a regény, azt mondta, nem tud válaszolni a kérdésre, mert ahhoz, hogy ezt megtegye, elejétől végig újra kellene írni a regényt. A művész válasza arra utal, hogy a mű olyan szerves egység, amelyet lehetetlen elvonatkoztatni a benne ábrázolt alakoktól, helyzetektől, tértől és időtől, és végül attól a formától, amelyben ez az egész megjelent, vagyis más szavakkal a műalkotás olyan egység, amely a sokszínűségben, az összetettségben él, másfelől a fordítottját is jelenti: a mű egyetlen mozzanatát sem lehet elválasztani az egésztől, minthogy ez esetben a jelenségek saját külön, az egésztől idegen életet kezdenének élni, megszűnnének amazzal viszonyban állni, és az egészet részekre bontván, többé már sohasem sikerülne egybefogni azokat, visszakapni az egészet. A mondottak azt jelentik, hogy az elemzés, amely a fogalom tudományos értelmében "szétszedés, szétbontás, felbontás, egy fogalomnak jegyeire, egy tudattartalomnak elemeire, egy tárgynak tulajdonságaira bontása", elvileg megengedhetetlen, ha műről van szó, minthogy a mű lényege szerint nem tárgy és nem tudattartalom, hanem *introjekció*, vagyis az alkotói Ennek, alanyiságnak belevivése, átvitele a külső világ tárgyaiba, illetve tárgyaira, jelenségeire, tehát ezeknek közvetlen, Enszerű,

azaz intuitív fölfogása. (A műalkotás természetesen tagolható, de az ilyen tagolásnál szem előtt kell tartani, hogy a mű oldalai, momentumai nem az egész részei, hanem résztvevői, funkciói, amelyeket az egész határoz meg.) Amennyiben az intuíció tudatélmény, amelyben egy konkrét érzéki jelenség közvetlenül és eredetien (tehát nem fogalmi megismerés vagy következtetés által közvetítve) adva van, a műalkotója nem megfigyeli, nem leírja, nem tanulmányozza a jelenségeket, sőt még csak nem is töpreng rajtuk, hanem megéli azokat, azaz nem az elemzésnek, a megismerésnek alávetett immanens ténytérülésekként kezeli, hanem a transzcendens általános emberi léthez való viszonylatukban. Az, ami a műben úgy jelenik meg, mint aminek köze van a tényekhez, a ténytérülésekhez, annak valójában nincs köze a műhöz, az nem több, mint az intellektuális látás optikai csalódása. A vallás és a művészet viszonyát vizsgálva Georg Simmel ezt írja: "...a következőképpen jelölhetjük meg a vallásos és a művészi magatartás közös vonásait: tárgyát az egyik is, a másik is *eltávolítja mindenfajta közvetlen valóságtól — hogy azután egészen közel hozza hozzánk, közelebb, mint a közvetlen valóság valaha is*. Amennyire egy vallás valóban megfelel tiszta fogalmának ... olyan mértékben helyezi át az istent a "túlvilágba"; isten elkülönülése *minden megfoghatótól és valóságos világtól* annak a "távolságnak" az abszolút fokozása, amelyet a magasrendű és fölényes ember minden vele nem azonossal szemben megtart. Az ilyen távolba helyezett isten egyúttal mégis itt marad: mintha az eltávolodás csupán visszahúzódná lenne a nekifutás előtt, a lélek mint legközelebbi és leghatalmasabb ismerősét keríti hatalmába, egészen a vele való misztikus egyévválásig. A művészet megismétli e kettős viszonyt valóságunkhoz. (Velence, Firenze, Róma. Művészetelméleti írások. Atlantisz. Medvetánc, 1980., 119–120.)

A mondottak véleményünk szerint a filozófiai magatartásra is vonatkoznak. A filozófiai műben ugyanúgy, mint bármely más műalkotásban, megfigyelhető a tárgy eltávolítása bármiféle tényként fölfogott valóságtól, és

föltárul a mű létre vonatkoztatottsága, illetve azon vonatkozásának kifejtése, amely az adott pillanatban az adott kultúrában, a kultúra történetében megmutatkozik, és amelyet a mű alkotója mint egyfajta létállapotot él át. Így például, ha Nietzsche filozófiájában tényként kezeljük azt, amit ez a filozófia az emberről mint a hatalom akarásának hordozójáról mondott, elkerülhetetlenül a "létfeljejtés állapotába" kerülünk, minthogy szem elől tévesztjük, ki mondja ezt, minthogy elfelejtjük, ezt az az ember mondja, aki számára "az Isten meghalt", és nem csak a keresztény Isten, de Dionüszosz, az extázis, a lét közvetlen, intuitív, paradox átélésének, a lét tragikus látásának istene is. Az individuum élete az ilyen átélés nélkül, annak az élete, aki helyzetét tudatosítva sem kíván lemondani az individuális szellemi törekvésekről, valóban a hatalom akarásává, voluntarista "őrültséggé" válik. Nietzsche ily módon zseniálisan megsejtette a kultúra elvesztésének veszélyét, annak lehetőségét, hogy a civilizátori megismerőtevékenység, amelynek gyümölcseit mi a jelenben aratjuk, a kultúrát kiszorítja. Ebben áll az a létigazság, amelyet Nietzsche tár föl. De mint minden ember, akinek látókörét saját kora, saját kultúrája lehatárolja, Nietzsche téved, amikor abban bíz, hogy a szellemi törekvéseitől mozgatott individuum egymaga, saját heroikus erőfeszítése révén leküzdheti saját hatalomakarását, hogy saját magát újjászülheti. A huszadik század alkotásai leleplezik ezt az illúziót, amikor nem tekintik a műalkotás céljának "hős" ábrázolását, amikor a jelenségeket a maguk fantasztikus, torz, szánalmas, groteszk vagy abszurd állapotában mutatják. Meg kell jegyezni, hogy ezek a művek is a léthez mérik a jelenségeket, és ezért groteszk vagy abszurd voltak nem természeti, pszichológiai, társadalmi stb. tény, hanem a megélés, a közvetlenség hiányának, a gyakorlat világában elmerülésnek a következménye, és ezen állapot totális voltát az magyarázza, hogy itt már nem csupán a tömegemberről van szó, aki nem tud a létről, hanem a kortárs értelmiségiről is, aki elfelejtette, zárójelbe tette a létet.

Ha a mű alkotója az intuíciónak, az érzéki jelenségnek a létre vonatkoztatottságából indul ki, vagyis közvetlenül vagy közvetve léttapasztalattal rendelkezik, akkor annak, aki átéli a művet, minthogy az lényege szerint nem érzéki jelenség, ilyen intuícióval nem szükséges rendelkeznie, hanem egyszerűen nyitottnak kell lennie a művészi, vallási vagy filozófiai intuícióval szemben, hagynia kell, hogy megszólaljon, vagyis a huszadik századi ember tudata, a civilizáció szelleme a maga elidegenítő hatásával, a tárgyiasító, "tudományos" közelítésmódjával ne nyomja el. Az ilyen gondolkodás elemzésre, megismerésre törekszik, holott csak értelmezés, megértés lehetséges, vagyis arról beszélni, mi az, amit az adott mű mint létben gyökerezettet föltár, mi hiteles, és mi az, ami nem kapcsolódik a léthez, mi nem hiteles, valamint arról, miért mutatja adott korban, adott kultúrában a mű hitelesnek vagy nem hitelesnek ezt vagy azt a jelenséget. Következésképp ha a mű alkotói intuíciónak fogant introjekció, akkor az értelmezés ennek az intuitív szemléletnek a kimutatása a mű minden mozzanatában és kritikai, kultúrtörténeti szempontból való megvilágítása.

FABINY TIBOR

1. A vallás és a kultúra viszonya

Valóban arról van-e szó, amit a múlt században már Matthew Arnold is mondott, hogy a kultúra átveszi a vallás helyét ill. szerepét? Ez kétségtelenül egy "modern" gondolat. Frye azonban már arról beszél, hogy az irodalom "displaced myth", azaz a helyéről "kitolt", "kimozdított" mítosz, tehát ő nem az "új" (a kultúra) felől nézi a "régit" (a vallást), hanem a régi felől az újat. Vagyis: elszakadhat-e a kultúra a vallási eredőktől? Eliot szerint semmiképpen sem, hiszen a vallás "terméke" (mellékterméke?) a kultúra. Természetesen nemcsak az istenhitet, hanem az

emberhitet (humanizmus) felfoghatjuk vallásnak. Csak az a kérdés, hogy az emberhiten alapuló kultúra egyéni megrázókódítások vagy történelmi kataklizmák idején nem úgy hull-e le rólunk, "mint ruha másról a boldog szerelemben?" (József Attila)

2. Az elfogultság, előítélet kérdése

Nagyon fontosnak tartom, hogy a szellemesség helyett a "szellem"-re kerül ismét a hangsúly, s ismét elsődleges lesz a művészet igazságigénye. Azzal is egyetérték, hogy a durván ideologikus értelmezéssel szemben a hiteles értelmezés a mű igazságigényét kívánja kibontani. Azt viszont megkérdőjelezem, hogy létezik-e "minden elfogultság nélküli értelmezés". Ez jellegzetesen a modern paradigma érve. A jó értelemben vett posztmodern gondolkodás éppen Gadamer-nél jelenik meg, aki az előítélet kiiktatása helyett szentesíti az előítéletet. Előítéletmentesen, objektíven (ma már a tudomány is elismeri, ld. Heisenberg-princípium) illúzió gondolkodni.

GYENGE ZOLTÁN

Ha egy vizsgálatnak irányt óhajtunk szabni, s a vizsgálat tárgya egy gondolat, egy mű vagy akár egy érzés, meg kell fogadnunk a hermeneutika szabályát, mely a műalkotással kapcsolatban fogalmazódott meg, s melynek lényege: egy mű mindig többet tud önmagáról, mint amit mi tudhatunk róla. Célunk ezért nem lehet a *kimondás*, hanem csak a *megszólaltatás*; megszólaltatás a rákérdezés által. Ebben a megszólaltatásban viszont tisztáznunk kell azt a módot, ahogyan ezt elvégezzük, s a megközelítés tárgyát, melyhez közeledni próbálunk. A common sense legfeljebb az aufklérista hagyomány elmehagyott utódainak

elegendő — legyen az ún. civilizáció—kutató vagy a logikai pozitívizmus híve. Manapság — egy posztmodern és modern határán nyüglődő korban — a pozitív tudás, az egyértelműség, a visszakövethető argumentáció, s egyáltalán: a racionalitás oly mértékben uralja a köz—gondolkodást, hogy egy ezen kívül lépő gondolat, mely az ir—racionálisnak, a számokban nem mérhetőnek helyet kíván biztosítani (s ezt a jogot még a konceptualista filozófia legmagasabb szintű képviselője, maga Hegel is elismerte — az iracionalizmus kifejezést ebben az értelemben ő használja először az Enciklopédia I. részében) többnyire csak különös csodálkozást válthat ki, s általános elfogadásra igényt sem tarthat — persze ez nem is kell, hogy célja legyen. Az igény kimondása a lényeges. Ez ugyanis annak a felmutatása, hogy még nem sülyedtünk le a makogó kétlábúak szintjére, még tudjuk, hogy mit jelent a gondolkodás két és félezer éves tradíciója még egy olyan korban is, melynek eszményképe az írástudatlan "menedzserkalkulátor", aki bőszen vigyáz arra, hogy a műveltségnek az a része, melyet a művészi, vallási és filozófiai tradíció képvisel, lehetőleg meg se érintse. Mindebből következik, hogy egy ezzel szemben fellépő igény szigorúan e hagyományhoz kötődjön, s ne szellemi mankókat keressen, hisz az a járóképtelenen úgyis csak ideig—óráig segít. Szellemi mankók márpedig léteznek: egyik ilyen s egyben a legdivatosabb a "posztmodern" megjelölés. Ezzel kapcsolatban a legnagyobb problémám, hogy nem tudom, mi az. Úgy vagyok ezzel, mint Eco, aki egy kérdésre, miszerint ő a posztmodern pápája lenne, azt válaszolta: "azt még tudom, mit csinál egy pápa, de arról fogalmam sincs, mi az a posztmodern". Egy sajátos újromantika a modernitás tapasztalatától fűszerezve? Vagy egy újraélesztett antiracionalizmus, mely bizonyos korszak (pl. avantgarde) formai elemeivel kapott új erőre? Nem tudom. De az biztos, hogy akik e fogalmat használják, egyrészt: többnyire nem nagyon tudják, hogy pontosan mit értenek alatta, másrészt: ha sejtik is, különbözőképpen értékelik az irodalom, a festészet, a zene stb. területén, s megint csak másként mint "koreszmét". Az ember hajlamos arra, hogy

Bihajli—Mehrin nézeteit ossza, aki a képzőművészet kapcsán lakonikusan így fogalmaz: "A posztmodernizmus...nem több...múló divatnál".

De hagyjuk a posztmodernnt. Ha létezhet egyáltalán ilyen besorolás, akkor is csak post festa minősülhet. Igen komikus, ha egy kor önmagát címkézi. Ennél sokkal lényegesebb, hogy a tradíciót szem előtt tartó gondolatmenetnek valóban tisztáznia kell a viszonyát a tudományhoz, s a tudományos jellegű értelmezésekhez. Mennyire jellemző, hogy manapság, ahogy a "racionalitás", úgy a "tradíciókkal szakítás" is pozitív felhangot kapott, pedig szilárd meggyőződéseim szerint minden új gondolat nem más, mint az adott korban újra megtalált és átértelmezett tradíció. Maga az avantgarde is — ez persze paradox, de — visszafelé halad (gondoljunk csak az avantgarde és a mítoszok, az ősi kultúrák vagy a barlangrajzok és a szürrealizmus kapcsolataira, vagy egyáltalán ez utóbbi irányzat és a XIX. sz-i romantika közti kapcsolatra), s ha igazán autentikus, vissza is talál. A tudomány és a tudományon kívüli szféra (filozófia, vallás, művészet) megkülönböztetése még nem feltétlenül jelent tudományellenességet, hisz ez a megkülönböztetés Arisztotelésznél éppúgy létezik, mint Hegelnél. Más kérdés azonban e tudományos világszemlélet bűvöletében élő civilizáció megítélése. Konrad Lorenznek teljesen igaza van abban, hogy az emberi civilizáció gerincét alkotó technológiák, különféle tudományok fejlődését az "emberiség tönkretételével" azonosítja. Ezt az önpusztítást nevezi ő negatív entrópiának, mely így egyre gyorsuló folyamatot jelent; egy örvényt, ahonnan a kiszakadás többé nem lehetséges. Jólnevelt tudósok foglalkoznak ezzel a problémával, a civilizáció dicsőséges útjának a kutatásával, miközben rövidlátó vakondok gyanánt nem látják, hogy ez a civilizáció egyre inkább eltávolodik attól, amit kultúrájának nevezhetünk (s ez akár országokra is lebontható), és egyre nagyobb teret enged a materiális szférát hűségesen kiszolgáló, gyorsan alkalmazható tudománynak; melynek emberei — Dürenmatt alakjaihoz hasonlóan — beszűkült látóterük miatt észre sem veszik, hogy minek a részesei. Ez az a pont

— s erre Heidegger is felhívja a figyelmet — ahol a tudomány technikává, az emberi szellem intelligenciává silányul. S ami még szörnyűbb: a következő nemzedékek már ennek a teljesítmény-orientált világnak akarnak majd megfelelni, s az egyetemek (eredeti értelmüket feledve) egy "korszerű" oktatás semmitmondó lözungjának megfelelően ezt az érzést még csak fokozhatják bennük. Pedig az ún. "haladással" leginkább lépést tartók "halnak meg különösen korán infarktuszban".

A civilizáció bizonyos értelemben nem más, mint az ember elerőtlenedésének hosszú folyamata. Gondoljunk csak arra, hogy már Agricola is úgy győzte le a britannokat, hogy "civilizálta" őket, azaz: ezt a háborúra termett népet kényelemhez szoktatta, majd ezután könnyedén leigázta. Ez az, ami miatt a múlt században egy Nietzsche papírra veti "korszerűtlen elmékedéseit", mert tudja, hogy a világ tapasztalata abban a fájdalmas érzésben fejeződik ki, hogy "Isten halott", de tisztában van azzal is, ami ennél is szörnyűbb: helyét nem az ember, az egyes érzéseit totálisan megélni képes egyén, hanem a szublimált ész-lény foglalta el. Ez a világ a polgár vagy másképp a ressentiment világa, aki az értékrendet is önmagához, — s elképzelhető, hogy ez nem túl magas mérce — méri. Ő adja a lehetőséget (materiális értelemben), ezért azt gondolja, hogy az elvárást is ő határozhatja meg (szellemi értelemben). Ennek a világnak a tudomány technicizált gépemberei hűséges kiszolgálói lesznek, ám a szellem emberei (a humán műveltség képviselői) e kategóriába nehezebben sorolhatók, nehezebben kezelhetők. Ezért ha ez a világ juttat is nekik valamit, azt kénytelenek könyöradományként értékelni. Ezt a folyamatot bővebben elemezni értelmetlen, s az pedig külön bizonyítást sem érdemel, hogy ez a folyamat fokozódni fog ezután.

A kérdés: a technikai világszemlélet által szétszabdalt közegben, ahol az ún. humán értékek szinte csak egy szubkultúra termékeinek tűnnek fel, miként lehetséges egy egységes, újráfogalmazott szemlélet, egy olyan látásmód, mely ezt a világot újra egészként értelmezi, melyben az

egyeg egzisztencia is otthonra lelhet. Talán valóban olyan területre tévedünk ezzel a kérdéssel, melyről a Tractatus írója szerint hallgatnunk kellene, de egyetértve azzal, hogy hallgatni nem szabad, külön hangsúlyoznám, hogy maga az idős Wittgenstein is "lágýtott" ezen a meghatározáson. Az a kísérlet, mely e hiperracionáltságra törekvő korunkban a művészetek (ezen belül főleg az irodalom) vagy a vallás, vagy akár a filozófia oldaláról jön és ugyancsak a kizárólagosság igényével akar fellépni, ugyanolyan elfogadhatatlan számomra, mint az, amelyre e reakció irányul. Számomra ugyanis apodiktikus érvényű az a hegeli megállapítás, miszerint genezisést tekintve a vallás, a filozófia és a művészet ugyanaz, célját szemlélve — mivel mindegyik az igazságot akarja felmutatni — pedig azonos; kizárólag a megközelítés módjában tér el, hisz egyiknél a hit, másiknál a gondolat, harmadiknál az érzéki a szemlélet közege; de ami a lényeg: "a művészet ugyanazon a területen található, ahol a vallás és a filozófia" (Hegel). Ezért az, aki ezeket elválasztja, sőt — horribile dictu — szembeállítja egymással, az semmit sem értett meg egyikből sem. Sajnos — és ez bizonyos értelemben magyar sajátosság — nálunk a költészetet (vagy általában az irodalmat) szokták szembehelyezni főként a filozófiával. Ez valószínűleg a "pusztában magányosan bőgő magyar tarka"-féle habitusból ered, mely nem nagyon vesz tudomást arról, hogy szűkebb érdekerületén túl mi történt a nagyvilágban. Pedig szinte bizonyos, hogy egy ilyen attitűdnek legfeljebb a költészet számítógépekbe gyömöszöléséhez van köze, tárgyának lényegéből mit sem sejt. Semmit, mert nem tudja, nem tudhatja, hogy a vers prózán átcsengő zene, míg a filozófia a gondolatban felhangzó költészet, s ahogy a vallásnak, — itt egy schellingi reminiscenciát megengedve — nekik is a tárgyuk: az abszolút s az abszolútban megjelenő ember. Mindezek következtében — e gondolatmenetet korántsem lezárva, csupán félbeszakítva — minden olyan igénynek, mely egy emberi léptékű értékrendet tart szem előtt, számolnia kell azzal, hogy ezoterikus marad, hisz — ne legyenek illúzióink — e kor a legkevésbé sem fogékony az igazán tragikus

dolgokra (ahogy ezt közel százötven éve Kierkegaard a Halálos betegség című művében is megírta), nem fogja érteni, s így nem is fogja értékelni mindezt, ami viszont nem jelenti azt, hogy nem kell róla beszélni, sőt — minél kevésbé hallja meg, annál erősebb kell, hogy legyen a megszólalás kényszere. Mindez nem hiábavalóság, mert ha pusztába kiáltott szó is marad, lényege szerint az "éter csöndjéhez" tartozik, s e zsidobongásban lesz, aki megtalálja majd ezt a csöndes pillanatot. Biztosan lesz, hisz ne feledjük, mit írt Hölderlin:

"Ich verstand die Stille des Athers,
Der Menschen Worte verstand ich nie."

SZÖNYI GYÖRGY ENDRE

1 *A diagnózisról és a gyógyomódról általában*

Fejér Ádám röpirata szenvedélyes hangú figyelmeztetés azzal kapcsolatban, amit közelmúltban megjelent könyvének bevezetőjében kultúrtörténet-elméleti igényvel is leír: a kultúra és civilizáció antagonizmusa során napjainkra a kultúra végzetes defenzívába szorult, s ha valami csodával határos fordulat nem történik az emberi társadalomban — vagy a kiválasztottak valahogy meg nem mentik — akár ki is veszhet az emberi szellemi tevékenységek sorából. Eddig az általános figyelmeztetés, s ez nemcsak Fejér Ádám bemutatásában meggyőző, de mindnyájunk mindennapi tapasztalata is bőségesen szolgáltat hozzá érveket.

A diagnózis konkrétabb, esetfeltáró része már vitathatóbb. Az általános válságért a pragmatizmus és a közép-szerűség uralma a felelősek, ezek műveltségi (=irodalmi) megnyilvánulásai pedig az abszurd és a groteszk, a neo-avantgard és a posztmodern, melyek "öncélúan fitogtatják az intellektust", s "aláássák a humán műveltséget". A továbbiakban rámutatok, hogy szerintem problematikus ilyen sommás ítéletekkel élni, s egymástól részben távol

álló, másrészt önmagukban is igen összetett kultúrtörténeti jelenségeket egy kategóriaként tárgyalni, de mindenekelőtt arra szeretnék utalni, hogy vitapartnerem konklúzióját, azaz gyógyítási javaslatát mind elméletileg, mind gyakorlatilag kivihetetlennek látom. Ha jól értem, Fejér Ádám egy *Igazság*, egy egységes normarendszer létében hisz, s ezt a transzcendens létigazságot kívánja – akár minden áron – érvényesíttetni. Cikkének egésze ezt a doktrinát sugallja nekem, még akkor is, ha e program élet olyan, önmagában csak helyeseltető figyelmeztetésekkel tompítja, hogy "e helyzetben épp akkora hiba a groteszk és az abszurd ízlést kanonizálva a transzcendens létigazság érvénye alól kitérni, mint az igazság korábbi, immanens koncepciójához ragaszkodva, az igazság objektív érvényében naivan bízva, a groteszk, az abszurd létjogosultságát tagadni".

A vitairatot olvasva önkéntelenül is Morus Tamásra asszociáltam, arra a konzervatív humanistára, aki egy letűnt kor szemszögéből bírálta tiszteletreméltóan az új kor barbárságát és kegyetlenségét (a "bekerítéseket" és a parasztság tönkretételét elegánsan, teljes humanista felvértezéssel, de az urbanizáció és modern – reneszánsz – élet szükségszerűségét fel nem ismerve utasította el) – joggal, mégis igazságtalanul. Bármennyire felkavaró, megfontolt és megalapozott az ilyesféle álláspont, mégsem győzhet. S ha magamba tekintek, azt mondhatom, nem is biztos, hogy nagyon akarnám győzelmét. Folytatva a kultúrtörténeti párhuzamot: ahogy Mórús Tamás *Utópiájában* sem volna a legnagyobb gyönyörűség élni, attól tartok, hogy Ádám megvilágosodott műveltség–univerzuma sem hagyyna sok lehetőséget a humán individualizmus gyakorlására.

A *Vitairat* beszél egyrészt a kultúra általános ügyéről, másrészt az irodalom és az olvasás szerepéről a kultúrában, harmadrészt pedig az írástudók felelőségéről, az irodalomtörténészek vagy profi irodalmárok tényleges és kívánatos tevékenységéről. Válaszomban e három kérdéskörre próbálok röviden reflektálni.

2 A műveltség kérdéséről

A műveltség definíciójával egyetérttek: Fejér Ádám terminológiájával ez a léttapasztalás és létrekérdés egysége. Az első, a kultúra, intuitív tapasztalatot hordoz, a második, a civilizáció, pedig az emberi szellem elemzőképességének (a diszkurzív, vagy logikus gondolkodásnak) a produktuma. Azzal is egyetérthetünk, hogy a nyugat-európai típusú társadalmak története a civilizáció dominanciájához vezetett, míg a hagyományos ázsiai társadalmakban a léttapasztalás eluralkodását találjuk. Azzal viszont már vitakoznék, hogy a léttapasztalás szükségszerűen egyetlen, homogén igazság intuitív megismerését jelenti-e. A saját definíciómban a kultúra a közösség önismerete, hagyományaihoz való viszonya, azok építése és aláásása is egyúttal. Az utóbbi nélkül értelmetlen volna a kommunikáció, hiszen mindenki ugyanazt gondolná, az előbbi, vagyis hagyomány nélkül pedig lehetetlen a megértés. Ha a kultúra a közösség önismerete (tehát nem általános, hanem közösségi-személyes léttapasztalás), a civilizáció az adott közösség gondolkodásmódjának, s ebből fakadó életmódjának foglalata. Míg Fejér Ádám könyvében a "léttapasztalás" és "letrekérdés" meghatározásokat – az általam javasolt módosítással – megfelelőnek tartom, a vitáiratban szerintem indokolatlanul összemódosít "kultúra" és "irodalom", illetve "civilizáció" és "tudomány". Ezek pedig már olyan leegyszerűsített dichotómiák, melyek jogosságát nemcsak a legújabb elméleti természettudományok fejlődési iránya, de a posztmodern filozófia és esztétika is cáfolta.

A vitáirat sok kemény kitévelt tartalmaz a "posztmodern" ellen, habár e kategóriát nem definiálja. Való igaz, hogy kevés elfogadható definíció létezik, ezért először is megpróbálnám összefoglalni, hogy értelmezésemben mik a "posztmodern" ismérvei, s egyben felkérni Ádámot, hogy ezekről az ismérvekről alkalomadtán fejtse ki véleményét.

A posztmodern alapvető élménye a egyértelmű igazságok létének, és ebből következően az objektív definíciók és vizsgálódások lehetőségének ellehetetlenülése. Az emberi kultúrára vonatkoztatva ez az élmény a "történeti-

ség" koncepciója körül kulminál. Hegel szintéziséig a kultúráról való gondolkodás alapvetően teleológikus volt, a történelem egyet jelentett a fejlődéssel, mely egy végkifejlet felé halad, legyen ez a keresztény végítélet vagy az Abszolút Szellem önmegvalósulása; de ezt az utat folytatta a marxizmus is, csak éppen nem szellemi, hanem anyagi-társadalmi beteljesülést hirdetve. A német romantikával asszociálható gondolkodás más módon nyúlt a történelemhez. Rankétól Diltheyen át a 20. századi szellemtörténetig ível az a historizmus, mely minden kort egyenlő értékű, s csak önmaga normái alapján definiálható entitásnak értelmezett, feltételezve, hogy kellő munkával (akár filológiai kutatással [ld. pozitivizmus], akár intuícióval [ld. szellemtörténet]) ez az önelvű jelentés számunkra teljességgel megismerhető lesz.

A század elejére mindkét irányzat válságba került, szembekerülve a kérdéssel, hogy miként lehet nyilatkozni akár történelemről akár jelentésről, ha nem ismerjük a szerkezetet és a működést. Így jelent meg a formalizmus, majd a strukturalizmus, mely különböző hullámokban élt az orosz formalistáktól a hatvanas évek francia strukturalistáiig, s e mozgalmak összefüggése társadalmilag a hagyományt elutasító lázadással, kulturálisan az avantgarddal, intellektuálisan egyfajta neoscientizmussal jól ismert. Ez az, amit én – Ádám kifejezését átvéve – a pragmatizmussal azonosítanék. Olyan törekvés volt ez, mely a jelentést a mélystruktúrába zárt statikus vázzal azonosította, állítván, hogy az szigorúan tudományos, elemző módszerekkel feltárható. Nem becsülném le e korszak eredményeit, képviselői alapvető lépéseket tettek a kultúra és a konkrét műalkotások szerkezete és szemiotikája megismerhető részeinek feltárásában, de a legnagyobb strukturalisták maguk is felismerték, hogy bizonyos határokon túl nem léphetnek. "A költészet fogalmának tartalma bizonytalan és az időben változik, de a költői funkció, a költőiség, *sui generis* elem, amelyet nem lehet mechanikusan redukálni más elemekre"

írta Jakobson már 1933-ban.¹ Mivel a strukturalizmus a hatvanas évek végéig termékeny tudományos irányzat volt, nem meglepő, hogy irodalmi-művészeti párja, az avantgardizmus is tovább élt a *neoavantgard* különböző megjelenéseiben. S azt is leszögezhetjük, hogy míg a strukturalista tudományos leírás a munka természetéből adódóan a század eleji impulzustól hajtva hosszabb ideig tudott érvényeset alkotni, a neoavantgard sok terméke utánérzés maradt, bár az is igaz, hogy utolsó nagy fellángolása, a 68-ban csúcspontjára jutó újbaloldali kultúra mély nyomot hagyott a nyugati műveltség egészén.

Ám éppen a 68-as diákmozgalmak és az újbaloldal kudarcra döbbsentette rá a gondolkodókat és művészeket az immár hagyományosan radikális megoldások hiábavalóságára. E frusztrációs élményhez járult egy hallatlanul erős civilizációs változás megdöbbsentő élménye, mely a mai napig is tart: nevezetesen a Guttenberg-galaxis átalakulása IBM-galaxissá, életünk immár kibogozhatatlanul elektronizáltsága, egy olyan civilizációs forradalom, mely a kultúra minden nagy eredményét tökéletes minőségben reprodukálva, könnyen elérhető tálcán kínálja nekünk, s közben lehet, hogy egy pillanatban arra ébredünk: a kultúra eltűnt.

A posztmodern ebben az eufóriával kevert frusztrációban született, bölcsője tehát ugyanaz az élethelyzet, melyből Fejér Ádám vitairata is fakadt. Mindkettő összefügg a konzervativizmussal, mint ahogy az egész világon azt látjuk, hogy a hetvenes évek óta, de különösen a nyolcvanas évekre jellemzően, életünket az újjáéledő konzervativizmus különböző formái és a dinamizált civilizáció közti szimbiózis feszültségei határozzák meg.

Nincs tehát igaza szerintem Ádámnak, mikor a posztmodern és a neoavantgard műveltséget összevonja. Kritikája helytálló az utóbbira, az előbbi viszont éppen ez ellen fordult, s próbál meg valamiféle kiutat találni a vál-

¹Roman Jakobson, "Mi a költészet?". In *A költészet grammatikája*, Fónagy Iván & Szépe György (eds.). Budapest: Gondolat, 1982, 257.

ságból.

Vessünk egy pillantást a posztmodern életformára, hogy aztán visszatérjünk a posztmodern filozófiára és irodalomelméletre.

A posztmodern látásmód egyik legjobb kifejezője az építészet. Míg a hatvanas–hetvenes éveket a Bauhaus örökségeként elszaporodott funkcionális beton– és üvegpalaták uralták (ahol erre volt pénz, ahol nem: panelfalanszterek), a hetvenes évek végétől érdekes, úgynevezett posztmodern fordulatnak lehetünk tanúi. Néhány formajegy leírható a nosztalgia és múltbafordulás terminusaival: félkörívek visszatérése, oszlopok, áttört felületek, tornyocskák, antropomorf arányok és humanizált formák tobzódása. Mintha William Morris, a 19. századi, industrializációellenes szocialista iparművész, az angol art nouveau ösatyjának programja válna valóra: a *full life and an honest place*. Csakhogy, ami akkor kizárólag utópisztikus félrevonulásként, eldugott művésztelepeken volt lehetséges, a technikai civilizációtól segítve széles skálán és hatalmas méretekben valósul meg. Az új építkezések eddig soha nem látott mértékben fordulnak vissza a természethez. Belső terekben fákat, vízeséseket találunk, s hogy ez nem pusztán divat és tettetés a természettel szemben az bizonyítja, hogy párhuzamosan a posztmodern építészet eredményeivel eddig soha nem látott mértékben erősödött fel a környezetvédő mozgalom, a hippik zöldségeskertjeit tömegtermelésre is képes biokertészetek váltották fel, régi városmagok kelnek új életre, a műemlékvédelem és a természetkonzerválás kéz a kézben halad. Értelmezésében a posztmodern érában a konzervativizmus a civilizáció bizonyos eredményeit okosan felhasználva új kompromisszumra készül ember és természet között. És ahogy a múlt századi nosztalgikus kézművesmozgalom a legiparosodottabb társadalomban, Angliában indult el, a posztmodern kultúra legszebb eredményeit egyelőre Amerikában találjuk – bár joggal lehetünk büszkék Makovecz Imre antropozófiai építésziskolájának egyre szaporodó emlékműveire, de még a magyar falu megszépülésére is az utóbbi években. Összegzés helyett egy paradig-

ma-értékű példa: külföldi útjaim egyik legfelemelőbb műveltségi élménye az az akvárium volt a londoni városháza előcsarnokában, melybe a Temze megtisztítása után visszavert halfajok példányait helyezte közszemlére a helyi közönség nem kis büszkeséggel. Az autonóm ember alkotásai között ezt az akváriumot nem éreztem alábbvalónak a klasszikus irodalom mesterműveinél.

Az eddigi összefoglalásban azt próbáltam érzékeltetni, hogy vannak nagyon is humanizált, s harmonikus megnyilvánulásai a posztmodernnek. Ez persze nem általánosítható a korszak teljességére, mint ahogy régebbi és sokkal homogénebb korszakokban is irányzatok, ideológiák és divatok kavalkádjának együttélését tapasztaljuk. A modern frusztráció jelenléte talán a filozófiai gondolkodásban és a történelemszemléletben a legerőteljesebb, bár sok megoldást én inkább rezignáció által lehatárolt konstruktivizmusnak (azaz építő hajlamnak), s nem nyílt válságélménynek neveznék. E ponton térnék vissza a történetiség felfogásának posztmodern értelmezéséhez.

A hagyományos historizmus alapján álló felfogás három alapelvet tartott érinthetetlennek a művekkel kapcsolatban: (1) az írott szöveg valami meghatározottat akar mondani; (2) ez a meghatározottság a szerzői intencióban gyökerezik; (3) a jól felvértezett történész mimetikusan újraterezheti ezt az intenciót úgy, hogy olvasata, a többi, hasonlóan felvértezett olvasó számára objektív (azaz egyértelműen definiálható) igazsággént és jelentésként értetődik. A formalisták szabadulni igyekeztek a historizmus irodalmon kívüli objektivitásától, s a "megragadható lényeg" a művön belül, a szerkezetben próbálták fellelni. Miután a formalizmus is elégtelennek bizonyult, a "posztstrukturalisták" kétfrontos harcot kellett kezdenek: egyrészt a historikus, másrészt az ahistorikusan formalista, de egyként

²E három támpontot M.H. Abrams foglalta össze, a hagyományos álláspontot védve a közelmúlt nagy amerikai posztstrukturalizmus-vitájában ("The Deconstructive Angel", *Critical Inquiry* 3 (1977): 426.

determinista álláspontok ellen.

A támadás első hulláma meglehetősen anarchikusra sikerült, s a totális elutasítás szintjén talán rokonítható a neoavangárd ideológiájával. Jacques Derrida dekonstrukcionizmusáról van szó. Elméletének radikalizmusa két tésisben foglalható össze: (1) *központlanítás* (decentírozás), mely azt jelenti, hogy a nyelven kívül nincs olyan (köz)pont, eredet vagy vég, mely metafizikai határokat szabhatna a nyelvi jelölők játékanak. (2) Bármilyen jelölőláncolat interpretációja csak egy új jel-láncot eredményez, tehát, ha az értelmező mondandójának nincs mimetikusán megjelenítő hitele, irodalom és értelmezés között nem húzható meg világosan a választóvonal. Még radikálisabban: nincs olyan jel, mely önmagát interpretálná, hanem minden jel más jelek interpretációja. Miután a dekonstrukcionizmus lemondott az értelemről és a jelentésről, nem maradt más, mint a hedonizmus: élvezni a szavak játékát. A Derrida-követő kritika kulcsszavai a "játék", "öröm", "tevékenység", "szabadság". Az értelmezés Derrida szerint nem passzív mimesis, rekonstrukció, hanem "hermeneutikai vandalizmus", melyben az eredeti(bb) jelölőláncot egy másikkal helyettesítjük.

Szemben a formalistákkal, a posztmodern kritikusok számára a történelem újra kezdett fontossá válni, ám a dekonstrukcionista nem sokat tudtak kezdeni vele. Legfeljebb olyan tézisekhez jutottak, mint hogy "a történelmi korszakok meghatározhatatlanok és félreérthetőek. Csak annyiban különböznek egymástól, hogy a heterogenitás különböző formáit képviselik, s nem található bennük úgynevezett, koherens 'világképet'".³ A posztmodern két másik irányzatában azonban a radikálisan újraértelmezett történetiség eszméje vezérfonallá vált: a heideggeri alapon építkező Gadamer és Ricoeur nevével fémjelzett új hermeneutikára, illetve a Michel Foucault által kezdeményezett, saját terminológiámmal "szubjektív materializmus-

³J. Hillis Miller, "Deconstructing the Deconstructors". *Diacritics* 5 (1975): 31.

nak" nevezhető kísérletre gondolok. Sem a hermeneutikusok sem Foucault követői nem hisznek a történelem tradiciona- lista, platonikus felfogásában, melyet a következőképpen lehet összegezni: a nyugati kultúra egységes, s a benne lezajlott módosulások, fragmentációk és mutációk ellenére e kultúra főbb szövegeit elemezve ez az egység visszaállítha- tó. E hit alapja az a vélekedés, hogy közvetlen és egyértel- műen meghatározható összefüggés van mű és forrása kö- zött, vagyis, hogy egy általánosan érvényes világkép, *Welt- anschauung* ernyője alatt születnek egy-egy korszak művei.

Nos, a posztmodern rendkívül nyugtalanító, de aligha megkerülhető felismerése az a tézis, hogy a műveken kívül nincs ilyen objektíven meghatározható történelmi kontextus. Történelmi kontextus van, de ez csak a művek- ben létezik, s a művekben végérvényesen szubjektivizálódik és fikcionalizálódik is, de ha ez így van, akkor az irodalom határai is elmosódnak, s jól definiálható szövegek helyett egy végtelen tükörrendszert kapunk, melyet a posztstruktu- ralisták *intertextualitásnak* neveznek. Van-e, lehet-e fogódzó ebben a labirintusban?

A hermeneutikusok kulcsszava a tradíció, a hagyom- mány, mely nem más, mint a kultúra történetisége. Termé- szetesen itt nem egy objekív, külső mérőpontokhoz horgo- nyozható hagyományról van szó, de nem is egy teljesen szubjektív, projekciós alapon működő és empátiára építő viszonyról. A jelenség egyik megvilágosító magyarázatát Ricoeur-nél találtam. Mint mondja, az irodalmi szövegek *valamiről* szólnak, egy világról, mely nem más, mint a mű világa. A szöveg kiszabadítja jelentését a pszichológiai intenció gyámságából, és ugyancsak felülemeli referenciatar- tományát a nyilvánvaló, szemmel látható referenciák beha- tárolt területén. "Számunkra a világ nem más, mint szöve- gek által felnyitott referenciák totalitása. S ha a 'görög világról' beszélünk, nem arra gondolunk, hogy az abbani szituációk a benneélők számára milyenek voltak, hanem olyan – nem szituációkra utaló – referenciákra, melyek túlélték a szituációs-referenciák elhomályosodását, s melyek most úgy ajánlkoznak számunkra, mint a létezés

lehetséges módjai, 'a világban létünk' egy lehetséges szimbolikus dimenziója."⁴

A "szubjektív materialisták" – Foucault nyomdokain – a hagyománnyal szemben a diszkontinuitást, a sokféleséget, az egymás ellenében létező tendenciákat, a szubverziót helyezik előtérbe. Foucault a tradíció helyett a nietzschei "Will zur Macht" erejében hisz, mely számára csak a nyelven keresztül mutatkozik meg, méghozzá a diskurzusok végtelen sokféleségében, amelyben azért ő mégis valamiféle "másfajta szabályosságot" keres. Mivel szemben másfajta? Foucault támadásának fókuszában a hagyományos (irodalom)történetírás olyan koncepciói állnak, mint hagyomány, hatás, fejlődés, szellem, *oeuvre*, könyv, fenomenológiai hang, *langue* (a Saussure-i értelemben, a *parole* ellentétként). Úgy találja, hogy e fogalmak hagyományos használatában túl erős hangsúly esik egy olyan összetartó erőre, homogenitásra, mely szerinte üres konstrukció, csak a késői értelmezők kényelmességének fabrikációja. A bírált fogalmak helyett archivumról, genealógiáról, leszármazásról beszél, melyekben mindig több az esetlegesség, s elágazási lehetőség, mint a hagyomány összetartó ereje. Szerinte egyetlen vezérfonal húzódik végig a történelmen: ez pedig a hatalom akarása, s ez előre kiszámíthatatlanul, végtelen változatossággal uralja az emberi cselekedeteket. Magam is úgy érzem, hogy Foucault álláspontja nemegyszer éppoly szélsőséges, mint az általa bíralt hagyomány-központú szemléleté, arra mindenesetre jó, hogy rádöbben: mennyire könnyű is saját lecsiszolt és leegyszerűsített koncepcióinkat összekeverni a mű komplexitásával, s azt olyan kiagyalt sémákba kényszeríteni, melynél az jóval többretegűbb, gazdagabb, de egyben kevésbé homogén, konzisztens.

Anélkül, hogy a modern irányzatok iskolás felsorolá-

⁴Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 177. (Az idézett fejezet címe: "Metaphor and the Problem of Hermeneutics".)

sát tovább folytatnám, talán érzékelhető, hogy a posztmodern nyugtalanító leleplezései hatására hol húzódik az a határ, melyen túl nem tudom Ádámot követni. Vitairata azt sugallja, hogy egy az igazság, s ez valahol az idők kiteljesedésekor, a történelem végén megmutatja magát. A hermeneutikai kör ott zárul be, s onnan minden egyértelművé válik. Elvileg ezt én sem tagadom, de mit tehetünk addig? Fejér Ádám az egyetlen igazság felé vezető intuíciónban hisz, s ennek bűvöletében elsiklik a történelem homokviharába temetődő olyan "felszíni" jelenségek fölött, mint a kánonformálás, a szubverzió, a hatalom textualizálódása, a helyi érdekek értéke és a helyi értékek ismerete. Reméljük, hogy arról a bizonyos végpontról AZ IGAZSÁG fog előtűnni. De közben nem tehetjük zárójelbe saját létünket. Foucault-val: objektív interpretáció csak akkor lehetséges, ha az értelmező transzcendentális lény – vagyis nem ember. Fejér Ádám kritikai gyakorlatának vannak olyan elemei, melyek mintha emberfölötti értelmezőtől érkeznének. Ez engem egyszerűen elijeszt, s inkább a fogyatékos, tisztán nem látó, de ezt felismerő, s ezért szkeptikus és pluralista emberi értelmezést választom.

3 *Művek és olvasóik*

A vitairatban kultúra és irodalom kimondva, kimondatlanul azonosítódik. Ez az azonosítás azzal jár, hogy Fejér Ádám gondolatmenetében elmosódik a különbség vallásos és irodalmi szöveg között. Mint könyvében definiálja: "műnek tekintjük az eszmetörténeti jelentőségű (vallási, metafizikai, művészi) szövegeket (alkotásokat)".⁵ Ez a vélekedés nem áll messze a posztmodern kritikusok az irodalmat nem külön kezelő, hanem más szövegekkel egyenműnek tekintő álláspontjától. Csakhogy a posztmodern számára az irodalom kitüntetett szerepe azért tűnik el, mert minden szövegről kimutatják, hogy fikcionalizált, tehát tulajdonképpen irodalmi. Fejér Ádám ezzel szemben

⁵A magyar kultúra helye és szerepe Közép–Kelet Európában. Szeged: JATE, 1991, 162.

az irodalmi szöveget hasonítja valami máshoz, – mintegy megfosztva sajátos ontológiai státuszától – a revelatív vallási szövegekkel hozza egy platformra. Koncentráljunk most a vallási és a művészi szövegek különbségére. Ha eredetüket tekintjük, kínálkozik az összevonás. Ahogy Gadamer rámutatott, a poézis szavak általi csinálást, teremtést jelent, a teológia pedig az isteniről való beszédet. Ha úgy tetszik tehát, Isten volt az első költő, s a mindenkori ihletett költő teológus is, amennyiben intuíciója a természetfölötti szférába segíti.

Csakhogy e szinkretikus egység már a múlté. Az irodalom története nem más, mint önállósodásának története: egyrészt az irodalmi–esztétikai funkció elkülönülése a szinkretikus–vallásitól; másrészt az önálló irodalmi intézményrendszer kialakulásának története, s ezzel párhuzamosan az irodalom öntudatra ébredésének története is. Amennyit veszített az irodalom azzal, hogy messzebbre került a vallási revelációtól, annyit nyert is, hiszen hosszú történeti fejlődés eredményeképpen kialakult az önálló irodalom, az esztétikai funkció. S ma éppen az különíti el a két típusú szöveget egymástól, hogy míg a szent szöveg lényege szerint egyértelmű, hiszen az Igazságot tartalmazza, tehát autentikus léttapasztalást tartalmazó kijelentés, az irodalmi szöveg már nem egy rajta kívül levő, autentikus állítás igazát hordozza, hanem "önmagában is megáll", létezésének értelmét önmaga léte igazolja. Gadamer két típusú szöveget különít el: (1) az olyat, melyben az írás visszaütal valamilyen eredeti beszédre, melyet most reprodukálni kívánunk, s a szöveg igazságértékét egy azon kívüli autoritás adja; (2) "eminens" szövegeket, melyek nem utalnak egy eredeti, hitelesebb beszédaktusra (kinyilatkoztatásra), s nem hivatkoznak egy a szövegben foglaltnál hitelesebb valóságtapaszt-

talatra.⁶ Ilyen értelemben a vallási szöveg közelebb áll egy kihallgatási jegyzőkönyvhöz vagy egy előadásról készült jegyzethez, mint az "eminens", irodalmi szövegekhez. (Ha viszont számításba vesszük, hogy a posztmodern és "szubjektív materialista" kritika a krónikák mellett a jegyzőkönyveket, feljegyzéseket, de még a tudományos szövegeket is az irodalom státuszával egyneművé tette, hovatovább a szent szövegek maradtak – természetesen csak a vallásos olvasóknak – olyanok, melyek önmagukon kívülre utalnak.)

Természetesen merül fel a kérdés: hová vezet az irodalom önállósodásának–elkülönülésének hovatovább a végletekig vitt tendenciája? Fejér Ádám vitairata azt sugallja: vissza kell állítani az eredeti állapotot, az irodalomnak önmagán túlmutatva, az Igazságot kell megcéloznia és természetesen az olvasóknak is e transzcendens cél felé kell irányozni figyelmüket. Korántsem különlegesen egyedi javaslat ez. Logikusan következik a progresszív konzervatív álláspontból, s a transzcendens irányultságú irodalmárok javasolták már a reneszánszban, a romantika és a szimbolizmus korában, mindannyiszor a "vissza az aranykorhoz" programmal összekapcsolva.

Ismeretes viszont egy másik vélekedés is, mely ellenkező előjellel jósolja az irodalom önálló státuszának, önlétének megszűnését. Radikális baloldali kritikusok, elsősorban az angol Terry Eagleton képviseli ezt, bírálván mind a formalista, mind az általa "liberális–humanistának" nevezett elméleteket. A formalisták – azáltal, hogy jelrendszereket, az emberi kifejezés technikáit tanulmányozzák – megfeledkeznek arról, hogy *miért* is folyik az irodalmi kifejezés. A liberális humanisták viszont túl nagy jelentőséget tulajdonítanak az irodalmi kifejezésnek, s nem vesznek figyelem-

⁶H.–G. Gadamer, "Aesthetic and religious experience". In Gadamer: *The Relevance of the Beautiful*. Cambridge: CUP, 1986, 142. Hivatkozik még: F. Schleiermacher, "The Academy Addresses of 1829". In *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*. Missoula [Montana]: Scholars Press, 1977, 182.

be más, fontos tényezőket, mint a társadalmi kontextus, a hatalom játéka, stb.⁷ Eagleton Walter Benjaminra hivatkozva állítja: "nincs a kultúrának olyan dokumentuma; mely egyben nem a barbárság dokumentuma is volna..."⁸ Ezért elvetendőnek ítéli a hagyományos, szépelgő, általános humanista értékekre hivatkozó kritikát, mely értékítéleteit és kánonját hatalmi rendszerén – elsősorban az oktatáson – keresztül ráerőlteti az emberekre. Az emberek – sajnos, meglehetősen elnagyolt kategória egy olyan kritikustól, aki marxistának vallja magát, és a társadalmi kontextust tartja legfontosabbnak – olyanok mint a tudatlan oroszán, aki még nem ismerte föl, hogy erősebb az idomárnál. Eagleton dodonai jóslatnak beillő végkövetkeztetése így hangzik: "nem kizárt, hogy az irodalom halála segíti hozzá az oroszánt, hogy öntudatra ébredjen".⁹

Két véglet az irodalmat a teológiában feloldani kívánó,¹⁰ illetve a társadalmi mozgások által megsemmisítésre ítélő álláspont. Egyikkel sem tudok egyetérteni, de

⁷Érdekes, hogy Fejér Ádám – bár ellenkező irányból hasonlóan vet az irodalomtörténészek szemére: "A kézikönyvek tudós írója azonban a maga hasznos tevékenységét többnyire messze túlértékeli..." (*Vitairat*).

⁸Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983, 208.

⁹I.m., 217.

¹⁰Értelmezésemnek látszólag ellentmond Fejér Ádám következő mondata: "Nem az individuális–misztikus vallási élmény, hanem a modern körülmények között világi kezelésben álló, és csak világi kezelésben elképzelhető kultúra értéke, érvényben tartása működtetése segítheti elő a létre nyitottság állapotának fönntartását...". Ezzel a megszorítással együtt is úgy érzem, hogy számára az irodalmi funkció a vallási revelációval egytermészetű, s az irodalomban mintegy a vallás kiüresedése után a közösségi transzcendentális élmény lehetséges forrását látja.

mivel hangsúlyozottan fogalmazódnak meg a mai irodalom-elméletben, s a kultúra gyakorlatának vannak olyan tendenciái, melyek vitalitásukra utalnak, tehát számolni kell velük. Nem gondolom, hogy bármelyik vonal kizárólagos érvényesülésre jutna, de elképzelhető, hogy a kultúra popularizálódásával párhuzamosan az irodalom az emberek többsége számára elveszti korábban kialakult fontosságát, feltehetően viszont marad egy kisebbség, akiknek ez marad az egyedüli mentsvárjuk a civilizáció kultúrát felfaló támadásai közepette.

Mindennek tanulsága a kérdéses vitairat kontextusában az, hogy miként is viszonyuljunk az irodalmi szövegekhez, mit tehet a kritikus, az irodalomtörténész.

4 *A hivatásos irodalmár lehetőségei*

Fejér Ádám vitairata kemény szavakkal illeti a mai irodalomtudósokat, s nem lát sok értelmes elemet működésükben. Kétségtelenül szkepticizmusra ad okot a mai irodalomkritikai gyakorlat: mesterséggé vált, mely hovatovább csak önmaga létének értelméhez, az egyetemi katedráknak fenntartásához szolgáltat érveket. Valóban, igen keskeny ösvényen araszolhat csak az irodalomtudomány a hermetikus ön-elszigetelődés és a populizmusban való érvessztés között. Nem gondolom azonban, hogy általános érvényű tanácsokat lehet adni, hiszen a lehetőségeket és feladatokat az adott történelmi helyzet és benne a kultúra adott helyzete határozza meg.

Míg az eddigiekből úgy tűnhetett, hogy teljes fegyverzetben a posztmodern kritikusok mögé sorakozom, az irodalomtudós feladatairól gondolkodva talán meglepően konzervatív példára hivatkozom: Horváth János módszertanát tartom kiindulópontnak. *A magyar irodalom fejlődéstörténetének* elméleti bevezetője¹¹ máig ható érvénnyel jelöli ki a feladatokat: leszámol esztétizáló és filológiai megközelítés kettősségével, s helyette bevezeti az elemző és

¹¹1908, 1922–3. Új kiadása: Budapest: Akadémiai, 1980.

összefoglaló szakfeladatok fogalmait. Ez utóbbinál kiemeli a *laikus kíváncsiság* jelenlétének fontosságát, amely megvédi a tudóst a szakmai részletekbe való veszéstől, s a teljes elszigetelődéstől. Horváth János alapelvei: *tárgyi hűség és önelvűség*: "Az önelvűség követelménye annak kijelölésére utal bennünket, ami mindennemű irodalomban *állandó*; a tárgyi (történeti) hűség kívánalma pedig a *változó* (egyedítő) mozzanatok számbavételére kötelez" (i.m., 62). Mielőtt azt hinnénk, hogy Horváth az irodalomban valami állandó, történelem fölötti formulát keres, vessünk egy pillantást irodalom-definíciójára, mely a század elejéről előlegezi a legkorszerűbb, posztmodern megközelítéseket: "Írók és olvasók szellemi viszonya írott művek közvetítésével: ennél elvontabb, szélesebb s egyszersmind igazabb alapra aligha lehet visszavezetni az irodalom *állandó lényegét*" (i.h.). Horváth Jánost korának filozófiája és irodalomtudománya természetesen kötötte: így bármennyire világosan is látta a feladatokat, megoldása a historizmus optimizmusát is tükrözi. "A mi kérdésünk csak az lehet: *mikor mit* tartottak irodalomnak, nem pedig, hogy *mi* mit tartunk annak" (i.m., 63). Ám ha a modernebb irányzatok szűrőjén átengedve alkalmazzuk módszertanát, s koncentrálunk az általa kiemelt területekre – írói rend, olvasóközönség, irodalmi készlet, nyelv, hagyományok, ízlés, stíl, irodalmi tudat, s végül az irodalomtudomány –, reményünk lehet, hogy meghaladjuk a Fejér által bírált szaktudománynak, "a paradox eszmetörténeti problematika gazdag és sokágú vonatkozásait töredékesen visszaadó féligazságok" (*Vitairat*) szintjét. Horváth János definíciója az irodalomtudományról – "az irodalmi tudat genetikusan ismeretének tudományos szerve" (i.m., 69) – felelős és fontos diszciplínát jelöl ki. Ha ehhez hozzáadjuk a modern irodalomelmélet jelentős felismeréseit, tehát a historizmus elvetését s azt a tézist, hogy az irodalom csak a hermeneutikai körben ismeri meg, s mindig magán hordozza a társadalmat uraló hatalmi diskurzus bélyegét – gyakorlásával hozzájárulhatunk saját kulturális öntudatunk ismeretéhez.

5 **Összefoglalás**

Ismételten hangsúlyozom: fontosnak és tiszteletre méltónak tartom Fejér Ádám gesztusát, hogy a kultúra sorsán érzett aggodását a nyilvánosság elé hozta, s ezzel kísérletet tett arra is, hogy a politika és a megélhetési gondok között felmorzsolódó szakmai közéletünket újraélessze.

Az általa megmutatott probléma élő és hangsúlyos – hogy egyben mennyire fenyegető, az a problémával szembe-sülő meggyőződésétől, filozófiájától is függ. Mint a bevezetőben is leszögeztem, hitelesnek érzem Ádám diagnózisát, és sok megjegyzésével mélyen egyetértek, azokkal is, melyeket vitairata végén programként fogalmaz meg. Ilyenek például:

Kétségtelenül nem nélkülözheti a humán műveltség a tényszerű, ismeretszerű elemeket [...] de ezek az elemek a humán műveltségből magából nem emelhetők ki, a szellemi erőfeszítés mindig a megértésre és sosem a megismerésre kell, hogy irányuljon.

Az igazság lényege szerint műszerű. Ebből következik, hogy az igazságnak a műértelmezésben végbemenő megmutatkozása sosem eredményezhet kézzel fogható tételeket, hogy a mű átvilágítása, jóllehet maga is a humán műveltség megerősítésének célját szolgálja, az olvasóban, a megértés alanyában föltételezi az igazságra állítottságot mint humán műveltséget, illetve az annak befogadására való legteljesebb készséget.

A humán műveltség elsorvadását okozza a siker, a jó közérzet jelentőségének abszolutizálása, ennek megfelelően a problémáktól, a konfliktusoktól, a tragikumtól idegenkedés, illetve az utóbbinak kizárólag intim-spirituális, individuális-vallási fölfogása. [...] S mindenképpen bénítóan kishitű, kultúravesztő, értékromboló hatású az a gondolkodás, amely túl könnyen belemegy abba, hogy a

szellemi teljesítmény mérésének nincs alkalmasabb módja, mint a közvélemény piaca.

Az egyetértőleg idézett mondatok ellenére a közöttünk levő fundamentális filozófiai különbségek miatt a *Vitairatban* javasolt kultúrakezelési és műhasználati modellt sem elméletileg nem tudom elfogadni, sem pedig annak javasolt praxisát nem tartom megvalósíthatónak. Az igazság problémája mellett a *Vitairatnak* az ideológiára vonatkozó (nyolcadik) részét tartom a legproblematicusabbnak. "Az ideologikus, vagyis durván gyakorlatias mozzanatok radikális kikapcsolása" a műértelmezésből szerintem eszmetörténeti lehetetlenség, s a szerző által javasolt ideológiamentesség valójában egy nagyon erős ideologikumot takar, melyet eddig a konstruktív vagy progresszív konzervativizmus címkével próbáltam meghatározni. Fejér Ádám szerint "minden elfogultság, minden ideologikus álláspont igazság- és kultúraellenes". Az igazságellenesség vádja csak egy homogén igazság feltételezése esetén áll, ebben viszont én nem osztom a szerző álláspontját. Ami a kultúraellenességet illeti, ez különösen problematikus, hiszen mind a tradíció megélését, mind annak szubverzióját ideologikus keretben gyakoroljuk, szerintem ideológia és megértés egymástól elválaszthatatlanok. Ha ezt elfogadjuk és tiszteletben tartjuk, jóval árnyaltabban és kevésbé szigorúan ítélni lehet meg a mai abszurd és groteszk irodalomszemlélet, sőt, még az *Othello* feminista, netán bőrfejú értelmezése is nyerhet egy bizonyos szférán belül relevanciát.

A hegeli típusú klasszikus filozófia a történelem menetét egyenesvonalú fejlődésnek, egy végkifejlet felé haladó tökéletesedésnek gondolta. A múlt századi pozitivisták azt mondták: "Isten előtt minden korszak egyenlő". Ez bizonyára így is van, de kiegészítendő azzal, hogy előttünk, gyarló értelmezők előtt nem. Az értelmezés, s így az irodalomtudomány fő földi feladata az kell hogy legyen: tisztázza önmagával saját értelmezéseinek, s különösen értékítéleteinek mögöttes hátterét, motivációit. Ha ez sikerül – bár-

mennyire önreflexió is ez – máris túllépett önmagán.

BATA IMRE

Szerző szerint a humán diszciplína tartalmazza az irodalom, a művészetek, a filozófia és a vallás dimenzióit, vagyis mindazon szellemi szférát, amiben az Egésznek, a Teljességnek az igénye van bejelentve. Szívesen hívom föl a Szerző figyelmét arra a József Attila által — föltehetően Pauler Ákos nyomán — körvonalazott elképzelésre, miszerint a dolognak három lényege van (lehetséges). 1. A dologban való lényeg, mely a szemléleti (intuícios) szellemiséget termi, 2. A dolog mögötti lényeg, ez a fogalmi szellemiséget képezi; 3. A dolog előtti lényeg, ezt József Attila az ihleti szellemiség forrásának tekinti. Amit ugyanis Fejér Ádám humán diszciplinán ért, az evvel a harmadik szellemiséggel vág egybe leginkább. S igaza van, ennek a szellemiségnek a híjával elviselhetetlen volna a halál tudata, vagyis hogy "óh jaj, meg kell halni, meg kell halni!" (Babits).

Az meg nyilvánvaló, hogy korunkban éppen ez a szellemiség van válságban. De hogy ennek a válságnak az oka a pragmatizmus és a neoavantgárd volna? — ez elfogadhatatlan. Nem ok ez, hanem okozat. Vagyis az okot kell jellemezni, leírni — egyfelől, másrészt pedig értelmezni is más, ha okozatról van szó. Ha tehát a pragmatizmust, a neoavantgárdot (posztmodernet!) okozatként értelmezzük, akkor előbb az okot firtassuk.

Talán nem mondok valami eredetit, hogyha azt állítom, hogy az emberiség (vagy annak reprezentatív része) utoljára a középkori kereszténységben volt képes átélni az Egész, a Teljességet. A középkori világkép, ahogy azt Dante az Isteni Színjátékban rögzítette, az még olyan kerek és zárt volt, amilyen a világ, és ebben a világképben az ember naponta átélhette azt, hogy mi az Egész, a Teljesség. Ami azután következik, a Reneszánsz, világkép

volt, mégpedig az emberrel a középpontjában, mindössze pillanatnyilag tart a középkor ezer esztendejéhez képest, s a manierizmusban olyan válsága fejeződik ki ennek a világképnek, mint azóta gyakorta. A barokk a középkori világkép teljességéhez kívánt visszatérni, de az idő irreverzibilitása olyan élménye lett az embernek, hogy az Egésznek és a Teljességnek a vágya merő nosztalgia maradt, noha a barokk világkép — a Teatrum Mundi — még mindig akkora erejű volt, hogy áthatotta a szellem minden formáját, és igen sokáig tartott, hiszen a XVIII. század majd csak a Felvilágosodással győz fölötte. De ismét ott van a nagy kiábrándulás, a válság, s gondolom, hogy a romantika kísérli meg újra megtalálni az egységet ebben a teljesen széthullani kész világban. A természet boríték, amelyben az Isten üzenete rejtőzik. Nos, a romantikus művész és a romantikus gondolkodó — Hegel — megkísérli az Egész megragadását, ám milyen reménytelen az! Ami pedig a romantika és a modern szellem közt van, az pusztán intermezzo. Mert van ugyan a klasszika után vágy, a parnasszista művész azonban reménytelenül magányos, s igazában nem átható, nem bír a teljesség érvényével. S mi a modern? Az, ami a szétesettség, a kiürült ég — a Semmi! —, a fragmentális. S az avantgarde művészet pedig folyton megújuló kísérlet arra, hogy valami Egész legyen lehessen állítani a szétesett helyébe. Az avantgarde — és a neoavantgarde — voltaképpen annak jelzése, hogy az ember szeretné az elveszített Egész, Teljességet megtalálni. Az avantgarde művészet teoretikusan alapozott, mert előbb van egy elmélet, azután annak realizálása, ami viszont hamarosan ellehetetleníti a művészetet magát. Még jó, ha az elmélet valami emberibb elvet talál kiindulásul. A futurizmus a kinetikus energiát emelte princípiummá, ami egyáltalán nem vált javára a művészetnek. A szürrealizmusban az álom lett az alap, vagyis a tudattalan fölszabadítása, s a következmény a művészetre nézve sokkal kedvezőbb, hiszen a kinetika merő fizika, az álom, a tudattalan meg a pszichikumot teszi középére.

Mindebből Szerző munkájára nézve csak annyi kö-

vetkezik, hogy az újavantgarde nem ok, hanem okozat, s így kell azt kezelni. A humán diszciplina válságáért nem felelhet az, ami maga is válságtünet.

Szerző részben Wittgensteinre, részben Heideggerre hárítja a felelősséget, mert egyik azt állította, hogy amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell, a másik szerint pedig a lét semmibevetettségünk következményeként határozható meg. Nincs eszerint átfogó világképe az emberiségnek. A semmibe vetettség és az a némaság, ami ebből a semmiből sugárzik, az embert az idegenség állapotába taszította. Csakhogy nem a semmi és nem a némaság, ami a humán kondíciókat megbénította. Kétségtelen, hogy az emberi világ roppant embertömege a Hiányt érzi, aminek tartalmat képtelen adni. Századunk kollektívizmusa — az antiliberálisizmus! — voltaképpen kísérlet arra, hogy a Gondviselőt valami mással helyettesítse. Talán a "vezér"—eszmének az eluralkodása is összefügg ezzel. A "gondviselő társadalom" fogalma is.

Szerzőnk a humán műveltséget tekinti olyanak, amelyik magára vehetné a Hiány terhét. Betölteni azt az űrt, amit a "létfelajátás" támasztott. De hogyha el is fogadnám ezt a hipotézist, akkor is szükség volna a humán műveltség definíciójára. Ezzel szemben negatív definíciót kapunk: "... korunkban a humán műveltség korszerű formája mintegy önpusztítóan objektíve kultúraellenes, hogy a kultúra, a humán műveltség érvényében való radikális kételkedés a kultúra jelenbeli művelésének, érvényes művek alkotásának az ára." E negatív definícióban megjelenik a kultúrának egy szűkebb és egy tágabb értelmű használata is, nem szólva arról, hogy ezt is — a kultúrát — definiálni kellene. És egyáltalán nem nyilvánvaló, hogy a humán műveltség érvényében való radikális kételkedés miért is vet akadályt annak a tevékenységnek, amely a művek létrehozóját jellemzi. A kultúrát művek alkotásával művelni ugyanis legalább egy ponton a géniusz jelenvalóságának ténye. Hogyha van teremtő géniusz, akkor az működik.

Amit az igazság metafizikai és kultúrtörténeti megkülönböztetéséről olvashatunk, az csak ebben a kontextusban

váratlan, mert különben egyenesen természetesen Dilthey óta. Nehezen tudom megérteni, mit akar a szerző azzal mondani, hogy Heidegger "A semmi létének állításában reprezentatíven ütközik meg az igazság két koncepciója, egyfelől a metafizikai, amelynek elégtelenségét, másfelől a kultúrtörténeti, amelynek nélkülözhetetlenségét a fundamentális ontológia programjának megteremtője megtapasztalta." Arra célozna netalán, hogy a híres paradoxont kell megfontolnunk, miszerint — miért van lét, mikor könnyebb lenne elgondolnunk, hogy nincsen? Az egzisztenciális ontológia alapjában föloldhatatlan ellentmondás van, vagyis ez az ontológia is dualizmuson alapszik. De nem ez a dualizmus van-e mindenek alapjában? Mintha az emberi értelem éppen ezt a kettősséget nem volna képes meghaladni, mióta csak a szellem létezik. Ahol pedig ez a kettő van, ott mindig lehetséges a harmadik, mivel az eredendő Egység soha vissza nem állítható.

Érdekes, de nehéz belátni mégis azt, hogy a létefejtés (Heidegger) és a kultúra vesztés közt egyenes összefüggés volna. Mert hiába tűnik föl az — vagy éppen evidenciának! —, hogy a kultúra eleven működése mindig létre koncentrálttság, továbbá, hogy a kultúraalapítás mindig lételméleti mélységű kérdés, csak hogy kultúrát nem lehet csak úgy — elhatározásszerűen — alapítani. Fölismertük, hogy kultúra vesztésben vagyunk, s egyben azt is, hogy a létefejtő állapotban, és mind a kettőnek ellentmond Heidegger filozófiájának pusztá léte, egésze, mégis lehetetlen valamit kezdeni a lét- és kultúraalapítással.

Kérdés végül az is, hogy mit értünk metafizikai és kultúrtörténeti igazságon. Szerző szerint a metafizikai igazság a létező dolgokra, a kultúrtörténeti a kellő dolgokra vonatkozik. Így beszél azután törvényről és normáról. Mi a különbség törvény és norma közt? Az nyilvánvaló, hogy a törvény transzportálható egyik rendszerből a másikba. A norma viszont folyton változik azért, hogy lényege maradjon. Ez a történetinek és az experimentálisnak a kettőssége. Vannak dolgok, amiknek megismerése úgy lehetséges, hogy

bizonyos viszonylatot mesterségesen előállíthatok, s addig ismétlem őket, amíg a kedvem úgy tartja, vagyis a megfigyelés számára bizonyosságokat nyerhetek. De az időbeli, a történeti dolgokat így nem ismétélgethetem, mert ami egyszer megtörtént, az meg nem ismétélhető. Ám az előbbi esetén megfogalmazható a törvény, viszont fordítva, mi az eredete a normának ott, ahol a dolog nem ismétélhető? Viszont bizonyos mozzanatok mégis ismétlődnek? Erre a kérdésre nincs válasza szerzőnknek.

Hibának ítélem, hogy a Szerző a metafizikai igazságkonceptiót a természet- és a társadalomtudományokra vonatkoztatja, a művelődéstörténeti igazságkonceptió viszont csak a humán műveltségre volna érvényes. Azt elismerem, hogy a metafizikai igazságkonceptió a természettudomány körén nyilvánvaló. A társadalomtudományok azonban erősen történetiek, tehát már kérdésesen vonatkozik rájuk a metafizikai konceptus. Talán azon volna érdemes eszmélkedni, hogy a metafizikai konceptus egzakt törvénybe önthető, a kultúrtörténeti igazság viszont műszerűen jelenik meg. Itt érdekes volna vizsgálni a matematikának és a zenének a helyzetét, mivel bennük és általuk egyaránt érvényesíthető a törvényforma és a műforma. Ám ami műszerű, az interpretáció kérdése, s itt bizony abba ütközünk, amit a Szerző elutasít. A normatagadó relativitásba.

Mindösszesen — méltányolom Szerző erőfeszítését, hogy egy nagyon fontos kérdésben szisztematikusan kísérelte meg hipotézise építését, ám ennél sokkal mélyebben kell konzekvensnek lennünk.

ÉRTÉS, ÉRTELMEZÉS, ÉRHETŐSÉG (Válasz a megjegyzésekre)

Az itt megvitatásra került kézirat, a szellemi értékek érvényesítését szorgalmazva, tulajdonképpen a műértés, a műértelmezés kérdéseit feszegeti, s némi iróniával, öniróniával kell megállapítani, hogy a vita során maga is értelmelési problémák kereszttüzeiben állt. Ezért jelentős mértékben a szerző okolható, akinek, úgy látszik, nem sikerült elég következetesen a röpirat műfajához tartania magát, s akinek megállapításai emiatt nem mindig voltak kellőképpen konkrétak, személyesek, azaz frappánsak, találóak, aki a közepszerűség ellen tiltakozva, s az igazság személyes érvényesítése mellett érvelve, alkalmanként vissza-vissza-zökkent a higgadt értekező tónusba, vagyis tulajdonképpeni intenciójával ellentétben időről időre komolyan mérlegelni kezdte az igazság érvényesíthetőségének kérdését, ezt a mai gondolkodást szerencsétlenül beárnyékoló, nyárspolgári ihletésű álmetafizikai, áltudományos dilemmát. Ha most a kézirat gyengéje ilyen világosan látszik, az a vita érdeme, az egymást értés nehézségeinek értékes tanulsága és nem utolsósorban Gyenge Zoltáné, aki hozzászólásában a röpirat tendenciáját tudatosította, illetve annak részleges következetlenségét szóvá tette.

A szótértés létrejötte, a kézirat röpiratként működése azonban csak elindította a kézirat tárgyául választott kérdésnek: a műértés, a műértelmezés problémájának vizsgálatát, s nem végezte el teljes egészében annak megoldását. Erre mutat az, hogy a hozzászólók jelentős része — véleményem szerint indokolatlanul és méltánytalanul — a szövegben érvényesülő szándékot adott vonatkozásban nem osztva, a kézirat értése, értelmezése körüli nehézségekért, a tudományos beidegződéseknek engedelmessé, kizárólag a szerzőt okolta, kétségbe vonta, vagy legalábbis gyakorlatiasan félreteendőnek ítélte a megértés személyes, szubjektív mozzanatát, hajlamos volt úgy gondolni, hogy a szövegnek, a szóba jöhető olvasót bekalkulálva, mindenképpen célzott

nak kell lennie, a körülményekre való tekintet nélkül önállóan meg kell állnia a maga lábán. Meg kell jegyezni, hogy ezt a szemrehányást a tudományos korrektség álarcában ugyanaz a nyárspolgári mentalitás szülte, amely másfelől részlegesen a szerzőt is elbizonytalanította, megakadályozta a röpirat—műfaj szabályainak következetes betartásában. Mielőtt tehát a kifejtést pontosítani hivatott megjegyzések mérlegeléséhez látnánk, szükségesnek látszik egy előzetes megkötést tennünk.

A kézirat röpiratként történő működésének élményétől inspiráltan és a szellemtelen nyárspolgári mentalitással szembefordulva érvényt kívánunk szerezni annak a hermeneutikai elvnek, hogy soha semmilyen maga elé spirituális célt állító, a humán műveltség körében mozgó írástól más, pragmatikus jellegű írásokkal ellentétben nem várható, hogy mindenáron megértésre törekedjen, válogatás nélkül bármilyen ráirányuló értelmezési kísérletnek elébe menjen, mert egyetlen spirituális igényű írás értelmességének sem lehet kizárólagos fokmérője az úgynevezett tárgyilagos elemző — valójában igen gyakran szenvtelen, értetlen — megállapításokkal szembeni ellenállóképessége, az írás alkalmi értése, nem—értése. Az értelmezés folyamatában nem elegendő az értelmezendő műre vonatkozóan kérdéseket föltenni, hanem rá kell kérdezni az értelmező személyére, értelmezői álláspontjára is: az értelmezőnek önmagát is értelmeznie, értelmező megjegyzéseit ily módon hitelesítenie kell. A humán szempont, a szellem szempontja ugyanis nem spontán módon, közelebbről meg nem magyarázható természetes okokból kallódik el, vagy amint a nyárspolgári metafizikai fikció sugallja, a vele szemben ellenséges, rideg dolgok zátonyán feneklik meg, hanem a nyárspolgariságtól nem mentes, a szellemtelenség bélyegét magukon viselő hitelesítetlen értelmezői megnyilvánulások kultúrtörténetileg motivált elszabadulása, akadálytalan beáramlása következtében.

Csak szellemi pozícióra helyezkedett, hitelesített értelmező fordulhat a műhöz, ugyanakkor nagyon is tudjuk, hogy az egykori metafizikai idealizmus illúziójával ellentét-

ben mai pragmatikus világunkban a humán műveltséget átörökítő mű a szellem egyetlen forrása. A műnek és értelmezőjének paradox viszonya azonban önmagában semmiképpen sem lehet a műértés akadálya. Nehézség kizárólag abban az esetben mutatkozik, ha — mint általában — a maga individuális szabadságát mindenek elé helyező, léte száncmasságának élményétől terhelt, s ezért a létezés egészében mindenáron a maga megdicsőülését kereső nyárs-polgári mentalitás, amely az egykori metafizikai illúzió szertefoszlását metafizikai önigazolásként kezeli, ezt az ontologikus kapcsolatot intellektualizálja. A mű ezzel szemben mindig hitelesíti értelmezőjét, ha az főntartások nélkül fordul felé, ha a mű varázsának átengedve magát, tökéletesen szabadon, előítéleteit, konvencióit földadva, saját szellemi, kultúrtörténeti tapasztalatát átmenetileg fölfüggesztve, egyénisége védelmezésének görcsét oldva, kérdez, ha a műben, a mű által részesül a lét teljességének élményéből. Szalma Natália hozzászólását azért tartom igen figyelemre méltónak, mert a műben adott létélmény megtapasztalásának személyes akadályaival számolva, az intellektuális köztes mozzanatok kiiktatása érdekében véleményem szerint igen korrekten dolgozza ki a mű művoltának fogalmi vázlatát.

A műértés kérdéséről itt mondottakat bizonyos mértékig válasznak is szánom Balázs Mihály hozzászólására, aki a tudomány elvéhez híven, a tudományos gondolkodás aktuális normáira hivatkozva egy úgymond új értelmezési gyakorlaton, egy immanensen többé-kevésbé kiépített fogalomrendszeren azt kéri számon, hogy tisztázza a jelenben érvényben lévő és tőle nyilvánvalóan különböző műértelmezési koncepciókhoz való viszonyát. Az itt ajánlott válasz a Balázs Mihály által hangoztatott igényt bizonyos mértékig elismeri, bizonyos értelemben azonban bírálja. Elismeri annyiban, amennyiben úgy találja, hogy a fölvetett kérdésről beszélni kell, hogy a hozzászólásban kifejezett hiányérzet valóságos problémából fakad. Bírálja viszont annyiban, amennyiben a fölvetett kérdésre negatív választ ad, amennyiben a hiányérzet föltétlenül szükséges

elosztatásának lehetőségét indokolatlanságának módszeres beláttatásában látja. A műértésről fentebb mondottakat a magam részéről a Balázs Mihály által szóvá tett jogos igény kielégítéseként, egy eddig zavaróan nyitva álló probléma lezárásaként értékelem, s egyben köszönetemet fejezem ki neki, hogy fölhevítette figyelmemet e probléma valóságosságára. Ez annak ellenére így van, hogy a kérdésre — mint megmutatni igyekeztem — csak negatív választ lehetett adni. A paradox helyzetet az magyarázza, hogy az ontologikus gondolkodás fényében és a többnyire vele szemben érvényesülő fölfogással ellentétben nem minden normális, ami reális, illetve a normák érvényesülése nem következik pusztán norma voltukból, következésképp sem a realitások tudomásul vétele érdekében a normákról, sem a normák tiszteletétől áthatottan a realitásokról nem szabad megfellelkezni. Amióta és amíg a világ világ, a normák mindig a realitások ellenében érvényesültek, de a létnek az ember mint jelenvaló lét által képviselendő normáit az ember számára nem teheti kérdésessé a dolgok nem normatív, a normákat valóban nem tisztelő realitása.

Amit Balázs Mihály a szó szűkebb értelmében vett filológia védelmében mond, az, ha önmagában vesszük, aligha kifogásolható. A filológia mint szövegek összehozása, gondozása valóban elemi fontosságú és föltétlen tiszteletre méltó tevékenység, s végeredményben furcsa, oktalan gesztusnak vehető, ha valaki az eszmék piedesztáljára állva, fennsőségesen nyilatkozik erről a szolid tevékenységről. Annál is inkább, mert tudjuk, hogy a filológia a maga kézzelfogható problémái, kézműves-feladatai mögé bújva valójában mennyi eszmetörténeti, poétikai és hermeneutikai föladatot vállal magára. Balázs Mihály csak arról feledkezik meg — bizonyára sebzett filológusi önérzetétől megzavartan —, hogy napjainkban az irodalomtörténet, az irodalomtudomány vagy a humán diszciplínák általában sanyarú helyzetükben sajnálatos módon, miként a sarkvidéki tájkon a növényzet, a filológia zuzmóállapotára épültek le, —állapotába húzódtak vissza, létüknek csak ilyen szerény kinyilvánítását tartván lehetségesnek, megengedhetőnek. A

jelen körülmények között ugyanis szinte semmi nem számít komolynak, szinte semmi nem tudja elismertetni magát, amiben nincs meg a filológia kézzelfoghatósága, vagy ami nem imitálja óvatosan ezt a kézművesmunkaszerűséget. Igazában nem érdeke azonban sem a szó szűkebb értelmében vett filológiának saját szerepe efféle, nem ő maga által kezdeményezett följátszása, sem a filológusnak, hogy a maga egyéb spirituális jellegű mondanivalóit kötelező érvénnyel faktográfiai fejtegetések mögé rejtse. Az adott kérdésről tett megjegyzésem éppen ezért nem a filológusok kioktatását célozza, hanem arra a helyzetre figyelmeztet, amely véleményem szerint aligha vitathatóan van, s amelyhez — emberek lévén, egyáltalán nem lehetetlen — talán a kelleténél nagyobb mértékben hozzászoktunk, amelynek nem normális voltát talán már a kelleténél kisebb mértékben érzékeljük.

A műértés végső kérdésének nemkívánatos nyitva hagyása miatt, a megoldás negatív természetének tudatától megzavartan a megoldást magát elhanyagolva, sértette meg az itt vitatott írás helyenként — ezúttal nem az álobjektív értekezés, hanem az elfogult, személyeskedő pamflet irányában — a személyesség és a konkrétság követelményét. Szigeti Csabának igaza van abban, hogy a szerzőnek szándéka ellenére nem sikerült világosan elválasztania az avantgárd művek iránti tiszteletét az avantgárd mint irányzat mindinkább elfáradó, mindinkább idejétmúlttá váló divatjától, az irányzatban kanonizálódó nyárspolgári metafizikától. Adott vonatkozásban nem volt szerencsés kultúrtörténeti fejtegetésbe bocsátkozni az avantgárd és a régebbi korok klasszikus alkotásai közötti különbségről ahelyett, hogy a műértésnek az avantgárd művekre és a klasszikusokra egyaránt vonatkozó normái állítódtak volna a figyelem középpontjába. Egészen nyilvánvaló, hogy egyfelől a műértést akadályozó, a humán műveltséget elsorvasztó nyárspolgári mentalitás nem eredményez műveket, másfelől pedig a művek mindig — a léttapasztalás, az értelemélmény életbeli érvényesülésének elmaradását érzékeltető avantgárd művek is — megteremtik, fönntartják a létnormák tudato-

sításának, érvényesítésének, a műértés kifejtésének lehetőségét. Az értelmező föladata nem az, hogy a felelősséget másra áthárítva, a kultúra más művelőinek, például az avantgárd művek alkotóinak szemrehányásokat tegyen, hanem hogy maga lásson hozzá — az avantgárd által képviselt történeti állapotot meghaladva — a lehetőség realizálásához.

Miután, a félreértést eloszlatandó, elismertem Szigeti Csabának az avantgárd művek értéke, érvénye, értelme melletti érvelését, elutasítom mindazt, amit az irányzat konzerválása, a benne kifejeződő szemléletmód kizárólagossá tétele érdekében mond, jóllehet azt nem valamely autoritatikus elszántságból, hanem pusztán azért teszi, mert szemléletének lehatároltsága miatt számára a humán műveltség kizárólag ebben a formában létezik, mert a humán műveltség egészét az avantgárd szemüvegén keresztül látja. Mint a röpiratban érzékeltetni igyekeztem, ez legalább két okból nem szerencsés: egyrészt azért, mert az avantgárd mint jó nyolcvan esztendőös irányzat lehetőségeit jórészt kimerítette, másrészt pedig azért, mert ez az irányzat — noha maga ugyan nem tehet róla, de a sajátos helyzetből adódó teendőket minden, a humán műveltség ügye iránt felelősséget érző embernek mérlegelnie indokolt — egy több évezredes történeti folyamat végpontján áll, egy olyan ponton, amelyen a kultúra spontán működésének, a spontán történeti léttapasztalásnak a lehetőségei kimerültek, kimerülőben vannak. A legkisebb mértékben sem kívánom vitatni, hogy a kalapáccsal filozofáló Nietzschének, a kultúra monumentumait a haladás hajójáról ledobálni kívánó Majakovszkijnak vagy — mondjuk — a dekonstruálásra biztató Szigeti Csabának a kultúrértékekhez való viszonya személyes (bár nem hiszem, hogy ez lenne a személyes viszony egyedül lehetséges vagy éppen legadekvátabb megnyilvánulási módja), csak azt a teoretikus igényű állítást, azt a rombolásba vetett föltétlen, evidenciális bizalmat kérdőjelezem meg, hogy a rombolás elemét elszabadítván, most már az idők végezetéig egyéb föladatunk nem lesz, nem lehet, hiszen, úgymond, a dekonstruálás mélyéről,

mint $2 \times 2 = 4$, mindig fölbukkan a konstruálás, hogy a dekonstruáló ember ezen az úton mindig meghódíthatja, számára valóvá teheti a humán műveltséget, hiszen aki dekonstruál, aki műveket rombol, az mindig személyes viszonyba kerül a kultúrértékekkel. (Az állítást cáfoló történeti példáktól, éppen azért, mert túl hatásosak, eltekintek.) Nem Szigeti Csabától, Majakovszkijtól vagy Nietzsche-től féltém a humán műveltséget, csupán egy evidencia dogmatikus kezelésére hívom föl a figyelmet, vitatkozni erről az utóbbiról érdemes, s az merőben Szigeti Csaba személyes ügye, hogy evidenciája dogmatikus voltának tudata zavarja-e vagy sem az avantgárd pozíción maradásban, a dekonstruálásban. Az általam képviselt szempontból sem az előbbi, sem az utóbbi nem baj, bár számomra nyilvánvaló, hogy az előbbi esetben szélesebb, az utóbbi esetben szűkebb Szigeti Csaba szellemi horizontja.

Fetiszálja-e a műalkotást, aki nem rombolja a hozzá való viszonyának személyessé tétele érdekében, mint-hogy a XVIII. század óta a műalkotás kétségtelenül bizonyos mértékig, bizonyos értelemben fetiszizálódott? Engem, úgy gondolom, azért nem gyötör a műalkotás rombolásának, dekonstruálásának kényszere, s azért tudom elkerülni a műalkotás elleni legteljesebb tiszteletem ellenére is annak fetiszizálását, mert a szokásos fölfogással szemben, de a műalkotás iránti tisztelet újabbkori fokozódásával összhangban lehetőséget látok a művek hiteles értelmezésére, saját horizontom és a mű horizontjának egybejárására. Természetesen, személyes döntés kérdése, kíván-e valaki élni ezzel a lehetőséggel, de a lehetőség adottságát rögzíteni kell. Amikor Szigeti Csaba az interpretációt eleve elutasítja, s a filológus szerepét "a megőzésre, a konzerválásra" korlátozza, ismét csak dogmatikusan kezeli az individualitás alkotóerejének pragmatista evidenciáját, és a spiritualitás szerepét tagadva, elmossa a mű meg a szöveg közötti különbséget (Ld. az utóbbiról Szalma Natália hozzászólását).

Szigeti Csaba számára a humán műveltség "üres fogalom", mert a művekben csak szövegeket lát, mert a

művekben adott spiritualitást, léttapasztalatot kizárólag negatívan, a dekonstruáló késztetések jelentkezésében tapasztalja: fölfogásában mű az, amelynek szétrombolására ingerem támad. Írásomban ezzel szemben azért használok a humán műveltség kifejezést, mert úgy vélem, lehet értelmesen beszélni róla. Ez a beszéd — Szigeti Csaba jól érzékeli — azért lehetséges, a mű értelme azért léptethető ki az individuális szemlélet közölhetetlen, misztikus egyszerűségéből, mert a műben adott léttapasztalat meghaladja az individuum számára adott intellektuális jellegű problematikát, mert lényegi történetisége miatt transzcendens ahhoz képest. Mégis arról szó, hogy itt "egész népeknek tulajdonítanánk kollektív zsenialitást", mert a történeti léttapasztalás ott kezdődik, ahol a civilizáció megalapítódik, ahol az individualizálódás folyamata megindul és természetesen mindig individuálisan realizálódik, formálódik művé a nép egésze által megélt tapasztalás. E történeti tapasztalás, a kultúrtörténeti értelemteljesülés folyamata biztosítja, hogy humán műveltség a manapság nagyon is általános kétkedés ellenére csak egy van, hogy a humán műveltség oszthatatlan. Igaz, a kultúrák mint társadalmi-történelmi képződmények és a művek mint kőből, fából készült dolgok, bizonyos nyelvhez kötött szövegek az időben léteznek, végsősoron pusztulásra vannak ítélve, de a művekből mint a kultúrtörténeti léttapasztalás monumentumaiból a kultúra pusztulása és a művek mint dolgok törékenysége ellenére a kultúrtörténeti értelemteljesülési folyamat mégis kirajzolható. A művek eredetiek annyiban, amennyiben spirituális tartalmúak, amennyiben a történeti léttapasztalás újabb mozzanatát hozzák. Pusztta újszerűségről pedig ott van szó, ahol hiányzik ez a mozzanat, ahol a szellem csak alkalmaztatik, ahol a divatok változása teremti a mozgást.

Szigeti Csabának teljesen igaza van abban, hogy a kultúra és a civilizáció közötti szakadás meglehetősen újkeletű, a XVIII. századnál korábban ez nem került szóba, de én ezt a jelenséget nem úgy értem, hogy a probléma korábban nem létezett, hanem hogy a lét ezen normája korábban nem került a kritikai gondolkodás látókörébe. (A

magyar kultúra helye és szerepe Közép- és Kelet-Európában c. kötetem alaptétele ez az állítás.) Következésképp én nem hiszek egy hajdanvolt egység helyreállításában. A gondolkodás útját, éppen fordítva, annak következetes érvényesítésében látom, amiről két évszázada beszélünk, amit jó kétszáz éve módunk volt megtapasztalni. Az egység helyreállítására irányuló kísérleteket a neoavantgárd vagy posztmodern szellemes játékának, afféle művészi tevékenységnek tartom.

Bernáth Árpád kritikai megjegyzésével kapcsolatban az eddigiekkel ellentétben nem a művek létét, a spiritualitás szempontját megalapozó ontologikus szemléletet kell védenem, mert Bernáth Árpád a német kultúra inspirációival összhangban és a pragmatista utópiával szemben ismeri, elismeri az ontologikus szempont érvényesítésének problematikusságát. Vele szemben a német gondolkodásnak, a német filozófiának azt az illúzióját vitatom, hogy akár a tudományelmélet német ihletésű válfaja (ld. Jürgen Mittelstrass, akire Bernáth Árpád hivatkozott), akár a gadameri filozófiai hermeneutika mint pusztá teória hathatós ellenlábasa lehet a pragmatista utópia vitalitásának. Bármennyire tiszteletreméltó az emberlét valódi arányainak a klasszikus német filozófia szellemében történő intellektuális számontartása, ma, amikor a világcivilizáció állapotában a nyárspolgári pozíció intellektualizálódott, metafizikai megalapozást kapott, az elmélet, a metafizika szükségszerűen tehetetlennek bizonyul annak nyomásával szemben. Csak a művek értése, a műértés intellektuális akadályainak eltávolítása, a művekben adott léttapasztalat mozgósítása szoríthatja vissza a magát kanonizáló nyárspolgári szellemet, a dologiságnak a normákkal szembeni torz eluralkodását.

Azok a nehézségek, veszélyforrások, amelyeket Bernáth Árpád az igény elismerésének dacára is a személyes kiválóság szempontjának érvényesítése körül lát, végeredményben a klasszikus német filozófia pozícióján belül maradásból adódnak. Fölösleges volna ugyan tagadni a személyes kiválóság programját elfogadó vagy elmellőző magatartás közötti alkalmi konfliktusok lehetőségét, de lényegi

félreértés volna az e téren jelenleg adódó problémák egészét ezekre az alkalmi konfliktusokra visszavezetni. A szóban forgó problémák nem a személyes kiválóságból, hanem abból — a klasszikus német filozófiát és a pragmatizmust egyaránt jellemző — szemléletmódból adódnak, amely metafizikai beállítottságának megfelelően képtelen különbséget tenni a gondolkodás hitelességének személyes célkitűzése és az emberlét nem hiteles voltának mind a személyes–spirituális, mind a személytelen–intellektuális erőfeszítéseket korlátozó normája között. A pragmatista utópia fogalmának bevezetésével azt kívántam érzékeltetni, hogy — mint Dosztojevszkij mondotta — "a baj mélyebben gyökerezik, mint gondolni hajlamosak vagyunk", hogy az emberlét nem hiteles voltának normáját nemcsak a személyes kiválóság programja veszélyezteti (ahogyan az a XIX. századi személyes idealizmust bírálva tünt), hanem a pragmatizmus is, amely jóllehet védekezni igyekszik a személyes kiválóság eltúlzásában rejlő veszéllyel szemben, a személytelen–intellektuális, gyakorlati erőfeszítések jelentőségének eltúlzása s következésképp a személyes kiválóság jelentőségének tagadása miatt — igaz, a másik irányban — mégiscsak megsérti a normát. A magam részéről az alkalmi személyes konfliktusokon túl azért nem tartom aggályosnak a személyes kiválóság programjának megújítását, mert a metafizikai szemléletmóddal szakítva, kizárólag a gondolkodás hitelesítését várom tőle, mert semmiféle gyakorlati, létezésünket, a dolgokat érintő szerepet nem szánok neki, mert következetesen, programszerűen elválasztom a gondolkodás hitelességének célkitűzésétől létünk nem hiteles voltának kérdésessé nem tehető, utópiaellenes normáját.

A személyes kiválóságot vállaló, illetve az azt mellőző mentalitás lényege szerint azért nem ütközik meg egymással, mert a spirituális és a gyakorlati problémák a lét nem hiteles voltának megfelelően elválnak egymástól, és az ellentétükből, konfliktusukból adódó nehézségek, veszélyek nem a lét rendjéből, hanem a létfelejtő metafizikai gondolkodás azon előítéletéből következnek, amely a létproblémá-

kat intellektualizálva, görcsösen és indokolatlanul egybetartásukra törekszik. A személyes kiválóság nem a lét rendje szerint "örök szemrehányás" a személyes kiválóságról megfélemező, azt nem vállaló mentalitás számára, ahogyan azt Goethe életbölcseisége sugallja: csak a történelmen, a kultúrán belül, a gondolkodás nem hiteles volta esetén van így. Goethe olümposzi póza, "fényes elszigeteltsége" nem a szellemi ember megváltoztathatatlan létmodellje, csupán a német klasszika szellemi horizontjáról nézvést tűnik így. A személyes kiválóságot ambicionáló ember nem szándékszik zavarni a gyakorlati beállítottságú ember köreit, a gyakorlati mentalitású embert pedig, minél következetesebben az, annál kevésbé irritálja a személyes kiválóságnak vele szemben semmiféle követelményt nem támasztó ambíciója. Konfliktusok ott adódnak, ahol ezek a szerepek keverednek, de minthogy a szerepek keveredése merőben személyes gyökerű, különösebb jelentőséget nem kell neki tulajdonítanunk. A konfliktusok élet elveszi az az előbb–utóbb mindennütt érvényesülő fölismerés, hogy egyfelől — a gondolkodás korábbi, történeti, intézményektől függő voltával ellentétben — bárki vállalhatja pusztán személyes elhatározása alapján a kiválóságot, másfelől most már egész nyilvánvalóan mindenki csak személyes lehetőségeinek maximális mozgósítása esetén teheti azt. Magán kívül az embernek nincs kit hibáztatni ambícióinak kielégítetlenül maradása miatt, olyat várni pedig magunktól, amire kellőképpen motiválva nem vagyunk, egyszerűen nincs értelme.

Németh Jenő lényegében nem ismeri el a röpirat által fölvetett probléma létét, őt ezért maga a probléma nem, hanem kizárólag a megoldására tett javaslat nyugtalanítja. Miután az előzőekben néhány szempontból finomítottam, korrigáltam, illetve világosabbá, egyértelműbbé igyekeztem tenni megállapításaimat, nem zárhatom ki, hogy őt kijelentéseim helyenkénti pontatlansága akadályozza meg a probléma elismerésében. Amennyiben viszont nincs így, valószínűleg a gondolkodás francia mintáitól befolyásoltan nem értékeli kellőképpen a pragmatista hangeltségű világcivilizáció jelenségének — egyébként persze a franciák által

is észlelt — realitását.

Az eddig sorra vett megjegyzések kontrasztján üdítően hat számomra, hogy Fabiny Tibor másokkal ellentétben modernséggel vádol, és kapva az alkalmon, kijelentem, hogy a modernséget több szempontból is vállalom. Vállalom egyebek között abban az értelemben, hogy a modern gondolkodás eredményeit a gondolkodástörténet elidegeníthetetlen részének tartom, és természetesen nem kiiktatni, hanem eredményeit beépíteni, értékeit elismerve "meghaladni" szeretném. Szükségesnek tartom viszont Fabiny Tibor vélekedésével szemben leszögezni, hogy nem a kultúrát, ezt a múltbeli, történeti képződményt védem, amely az újkorban valóban szekularizálódott s végül elhanyagolt, hanem a kultúra mint történeti léttapasztalás által létrehozott kultúrkinccseket, a műveket mint a léttapasztalás dokumentumait. E kultúrkinccseket, a műveket sem állítom szembe a vallással, hiszen a vallási jellegű alkotásokat a filozófiai és a művészeti alkotásokkal együtt ezen örökség elidegeníthetetlen részének tartom. Azt gondolom viszont, hogy a kultúra elhanyaglása, a léttapasztalás történeti feltételeinek általam állított megromlása következtében mára szükségessé vált a műveknek, a műértésnek — egyebek között a vallási jellegű alkotások értésének is — a személyes-individuális belátás körébe történő vonása, szükségessé vált az egyes embert elvileg olyan helyzetbe hozni, hogy saját belátása szerint laikus létére is többé-kevésbé önállóan képes lehessen a művek megértésére, szükségessé vált előmozdítani, hogy tudatosodjék és realizálódjék minden embernek a művekben való privát érdekeltisége, hogy a művekben foglalt értékek lehetőség szerint mindenkire eljussanak.

A fentebb vázolt összefüggéseket szem előtt tartva, véleményem szerint illúzió azt hinni, hogy a vallás, a vallási élmény téren és időn kívül áll, a fokozatosan szekularizálódó világban érintetlen maradhat a történelem változásaitól. Sajnálatos módon arról van szó, hogy a kultúra elhanyaglásával a vallási élmény is formalizálódik, intellektualizálódik, ideologizálódik, kiüresedik. A művek hiteles értelmezé-

se, a léttapasztalásnak a személyes-individuális belátás körébe vonása mint a vallási kérdések laicizálása éppen ezért nem a vallás ellenében történik, a vallás maga is igényli a kultúrértékek könnyen hozzáférhetővé tételét, a hiteles értelmezés föltételeinek kialakítását. Itt két dolgot szeretnék megjegyezni: 1) a laicizálódás nem cserélendő föl a szekularizációval, az előbbi spirituális, az utóbbi gyakorlati-politikai érdekű szociális folyamat; 2) a laicizálódás — mint az a reformáció alkalmával is történt — nem a valláshoz, hanem az egyházhoz való viszony változását jelenti. Egyébként a legkevésbé sem kívánom elvitatni az esztétikai vagy akár a filozófiai alkotások többé-kevésbé meglévő vallási jellegét. Azt a vitát pedig, hogy a művészet—e a vallás vagy a vallás—e a művészet "mellékterméke", egyszerre eldönthetetlennek és értelmetlennek tartom, hiszen ezek egymástól világosan el nem határolható szellemi funkciókat, minőségeket jelölnek.

Fabiny Tibornak teljesen igaza van abban, hogy a dolgok mai állása szerint úgy fest, hiteles értelmezés nem lehetséges, a tudományos gondolkodás s annak a filozófiai hermeneutikában való érvényesülése kizárja az értelmezés hitelességét. Gondolatmenetem ugyanakkor azt igyekezett érzékeltetni, hogy az értelmezés hitelességéről tartósan nem mondhatunk le, csak a minden elfogultságtól mentes értelmezés oldhatja meg a jövőben a léttapasztalás, az értelem-élmény közvetítését, működtetését. Ide vonatkoztatandó az, amit Bernáth Árpádnak válaszul a német filozófia illúziójáról mondtam: a szép szándékok teoretikus alapon nem realizálhatók, igazában nincs mód "a durva ideologikus értelmezés és a hitelességre törekvés között" különbséget tenni, a nyárspolgári mentalitás érzéketlensége nem méltányolja az efféle differenciálásokat. Gadamer posztmodernségét Fabiny Tiborral ellentétben óvakodnék túlértékelni, mert igaz, hogy Gadamer mint posztmodern gondolkodó vonakodik elfogadni a nyárspolgári metafizika perspektíváit, meghaladni azonban azt nem tudja. A magam részéről emiatt fogtam össze egy kategóriába a neoavantgárdot és a posztmodernt. A hiteles értelmezés lehetőségeivel kapcsol-

latban visszautalok a fentebb mondottakra.

Csejtei Dezsőnek azt a megállapítását elfogadom, hogy a spiritualitás értelmében beszélek a humán műveltségről, hogy a humán műveltségnek "az életformára gyakorolt kisugárzásával" nem foglalkozom. Ez azonban nem valamiféle feledékenység vagy a szemléletmód leszűkültsége, egyoldalúsága — mondjuk: életidegensége — okán történik, hanem abból a szemléletmódot meghatározó belátásból, hogy indokolatlan az életforma műveltséget magába szívó, műveltséget megtartó és átörökítő képességében túlzottan bízni, hogy az életforma műveltség iránti affinitásának nincs ontologikus jelentősége. Ezért vagyok sok vitapartneremnél szkeptikusabb a világcivilizáció emberiségmegváltó ambícióival szemben, de ezért vagyok optimistább is a civilizatórikus gondolkodás elfogultságainak leküzdhetőségével kapcsolatban. Az életben bízó és az élet jelentőségét eltúlzó Nietzsche írja, akire Csejtei Dezső is hivatkozik, hogy "az élet ítélete mindig könyörtelen, mindig igaztalan, mert nem a megismerés tiszta forrásánál fakadt", következésképp úgymond "a világ csak Isten feledékenysége révén keletkezett". Minthogy a világ nem a megismerés tiszta forrásánál eredt, az élet műveltségmegtartó erejére igazán kritikus helyzetekben nem lehet számítani. S ha az élet definíciójához a műveltséggel ellátottság, a műveltséggel beburkoltság hozzátartozik, nincs okunk vakon bízni abban, hogy bármit tegyünk, bárhogyan gondolkodjunk, mindig lesz köröttünk élet. Ha viszont ez a helyzet, ha az élet, ez az "édes mostoha" nem ölel magához minket olyan szorosán, ahogyan szeretnénk, nem is vagyunk olyan végzetesen kiszolgáltatva kegyetlenségeinek, ahogyan az Nietzsche óta mind a mai napig számunkra tűnik.

A transzcendens létigazság, a létnormák az élet kérdésének ilyenfajta újragondolása révén kerülnek a szemlélet előterébe. S kétségtelen, ez keresztény kontextusra utal, mint ahogy a kultúrértékekre történő utalás a modern Európában mindenekelőtt a keresztény kultúra értékeire való utalást jelent, mint ahogy vallás és művészet szem-

pontja végsősoron elválaszthatatlan egymástól. De természetesen az élet-fogalom radikális bírálata föl is oldja keresztény és nem keresztény szemlélet nem kívánatos ellentétét, amennyiben a keresztény élet vagy a nem-keresztény élet, a keresztény vagy a nem-keresztény magatartás kettőssége megszűnik, amennyiben a hiteles értelmezés révén a gondolkodás hitelessége lehetségessé válik, vagyis az igazság mindenkire egyenlő mértékben és egyaránt érhetően szól. A normák keletkezésének, projiciálásának problémájáról Szalma Natália mondott véleményem szerint lényeges dolgokat. A normák jogosan igényelt tételezése pedig a kultúrtörténeti kontextusban folyó műértelmezés főadata. Általában és mintegy előjáróban annyit lehet mondani, ami implicite a röpiratban és a vitában is érvényesült, s ami bizonyos mértékig minden más normát magában foglal: 1) A civilizáció mint létkérdés szempontja mellől az emberi dolgok normális alakulása érdekében nem hagyható el a kultúra mint léttapasztalás szempontja, jóllehet a spontán léttapasztalás történelmi folyamata, a kultúrtörténet — mint azt a világcivilizáció kialakulása jelzi — végére ért, s a léttapasztalatot őrző kultúrincsek, a művek hiteles értéke révén kell azokat valamiféle laikus vallásosság jegyében megközelíthetővé, gondolkodásunk működő elemévé tennünk. 2) Bár léttapasztalás és létkérdés kettőssége mint ontologikus alapmozzanat nem küszöbölhető ki, ellentétük nem kell, hogy konfliktushoz vezessen, egyensúlyban tartásuk normáját fejezi ki a hiteles gondolkodás célkitűzése. De a hiteles gondolkodás törekvése csak abban az esetben nem véti el az arányokat, ha azt a lét, az emberlét nem hiteles voltának, az ellentétek kibékíthetlenségének a dolgok tehetetlenségére utaló s a nekik történő behódolás állandó veszélyére figyelmeztető tudata kíséri.

Amikor Gausz András az igazság metafizikai koncepciójának mibenlétét kérdezi, joggal mondja, hogy az igazságnak nincs valamilyen általánosan elfogadott koncepciója. Soha sehol senki nem szögezte le, hogy már pedig az igazságról a metafizikai koncepció jegyében kell beszélni. Sokkal inkább arról van szó, hogy az igazságra rákérdező, az

igazságot intellektuálisan megközelíteni, megkönyékezni igyekvő metafizikai mentalitás tökéletesen spontánul kiszorította, kiszikkasztotta a soha nem tudatosult, amazzal soha igazán szembe nem állított másik igazságkonceptiót, a létigazság kultúrtörténeti tapasztalását. Nem a filozófia tételei, hanem a művek — egyebek között a filozófiai tanítások mint értelemmel bíró és hitelesen értelmezendő művek — létezési módja igazolja az igazság másik, kultúrtörténeti koncepciójának létét, működését, s vonja maga után a vele ellentétes metafizikai koncepció megnevezését. Egyébként az igazság két koncepciójának fölvétele és szembeállításuk nélkül nem lehetséges a művek hiteles értelmezése.

Válaszadásom kezdetén elmondtam, milyen revelatíván hatott rám Gyenge Zoltán harcos nyárspolgár-ellenessége, és mennyiben segített hozzá a röpirathang következetes megvalósításához, a nyárspolgári álmetafizikai dilemmától való egyértelmű elhatárolódáshoz. Most viszont arról kell szólnom, mennyiben különbözik mégis az ő pozíciója az enyémtől. Az én röpiratom fölhív a nyárspolgári mentalitással való szakításra, mert e szakítást lehetségesnek látja, Gyenge Zoltán viszont pamfletet ír, mert nem bízik írásának kézzelfogható hatásában, kételkedik abban, hogy a nyárspolgárságról folytatott beszéd több lehet ezoterikus elmélkedésnél. A nyárspolgári lét realitásától magát elvileg el nem határoló, de a nyárspolgári szemlélet ellen lázadó Gyenge Zoltán úgy gondolja, hogy én illúziókban élek, én viszont azt gondolom, őt bizonyos intellektuális korlátok akadályozzák a fentemlített elvi elhatárolódásban.

Intellektuális elfogultságot látok abban, hogy korunk gondolkodása a német filozófia szellemének megfelelően a hagyományhoz a ráció szellemében közelít, amennyiben "számokkal nem mérhető voltára utalva", irracionálisnak nevezi azt. A hagyománynak, a léttapasztalásnak ilyen negatív tételezése magyarázza azt a kudarcot, amellyel a klasszikus német filozófia Hegeltől Heideggerig zárul, ez okozza, hogy a spiritualitás, ha egyáltalán nem feledkeznek meg róla, jó esetben interiorizálódik, misztikus, ezoterikus

érvényű marad. Metafizikainak nevezem azt a szemléletet — és a metafizikát bíráló Heidegger szemlélete is ilyen — amely az intellektus szerepét elsődlegesnek, abszolútnak véve, a hagyomány, a léttapasztalás érvényesülésének útját eltorlaszolja. A metafizikai szemlélet egyoldalúságát akkor küzdjük le, ha a hagyományt, a léttapasztalást nem negatívan, nem mint irracionaritást határoljuk körül, hanem ha a tér és az idő konkrétságát leküzdeni igyekvő intellektussal szemben a konkrét teret és időt megszentelőnek, értelemmel telítőnek, vagyis kultúrának látjuk. Ebből a szempontból sokat mondó, hogy Mircea Eliade nem a metafizikailag is értelmezhető Isten-képzetben, hanem a tér és az idő, a természet és az élet megszentelésében látja a vallás (mutatis mutandis a kultúra) lényegét. Az intellektus szerepének eltúlzását látom abban az elképzelésben, hogy nekünk kell kétségbeesett, sziszifuszi erőfeszítéseket tennünk a kultúra mentése érdekében. Gondolom, helyesebb, ha föladatunkat a kultúrértékek érvényesítését akadályozó intellektuális ambíciók revideálásában, kritikus megítélésében látjuk. Ez egyben azt is jelenti, magunkat sem indokolt kivonnunk e revízió alól, és abban sem kell eleve kételkednünk, hogy a józan ésszel rendelkező emberek az ésszerű megfontolásoknak teret engednek. Nem hiszem, hogy aufklérista illúzió volna egy ilyen vállalkozást komolyan venni, ezzel szemben nagyon is reális veszélynek tartom a metafizikai gondolkodás rajtunk való eluralkodását, a dolgok, dolgaink — akár csak hallgatólagos — nyárspolgári ihletésű fetiszizálását.

Szőnyi György azt veti a szememre, hogy alaptalanul bízok az általam körvonalazott — de általa is elismert — probléma radikális megoldhatóságában, hogy az általam javasolt gyógymód valamely, "a csodával határos fordulatot" igyekszik kezdeményezni, s következésképp az "mind elméletileg, mind gyakorlatilag kivihetetlen". Álláspontunk ilyen kiélezett szembesítését igen szerencsésnek tartom, mert világosan kiderül belőle, hogy én a pragmatista pozíción álló Szőnyi Györggyel ellentétes módon gondolkodom. Ami engem illet, valóban nem kerestem bizonyítékokat szemléletmódom érvényesíthetőségére, semmiféle intellektu-

ális föltételtől nem tettem függővé a bennem fölmerült szemléletmód elfogadását, bár — mint vitapartnerem előadásából látható — eljárásom őt meglehetősen meghökentette, kielégítetlenül hagyta. Én a magam részéről azért jártam el így, mert megengedhetetlen ellentmondásnak, személyiségem fölösleges megkettőzésének tartom a bennem élő és a művekben érvényesülő normák, az igazság elfogadását, norma voltuk, igazságérvényük elismerését észérvek kontrolljának alávetni. A normához, az igazsághoz való személyes kötődésem, éppen fordítva, engem arra ösztönzött, hogy az intellektusnak az emberi, az evilági dolgokban gyakorolt abszolút döntési jogát tegyem kérdésessé, hogy megkérdézzem, ki, mikor és hogyan bizonyította be, hogy az igazság evilági érvényesülésének — az ismert praktikus nehézségeken túl — valamiféle eleve leküzdhetetlen elvi akadályja volna. S miután semmi ilyenfajta bizonyítékot nem találtam, úgy véltem, azt kell mondanom, hogy az e téren helyénvaló személyes késztetéseknek útját állni hivatott tiltás nem egyéb, mint racionalista dogma, amely az intellektusnak véges téren és időn belül — azaz gyakorlatilag — kizárólagos szerepet szánva, az igazság, a norma evilági érvényesülésének útját mesterségesen eltorlaszolja. Választott alapelvemnek megfelelően akkor gondolkodunk tehát helyesen, ha az egyébként korántsem lebecsülendő gyakorlati nehézségekkel egyelőre nem törődve, az igazság érvényesülését elvileg igenis lehetségesnek tartjuk, s ha a ténylegesen fölmerülő konkrét akadályokat ugyan elemzően, higgadt intellektuális eszközökkel, de ezen bizonyosság fényében, vagyis a racionalista dogmától tökéletesen szabadon vesszük szemügyre.

A fentiekből következően számomra nem is az a kérdés, hogyan lehet a jövőben az igazság érvényesítéséről konkrétan, értelmesen beszélni, ha eddig tulajdonképpen nem lehetett, hanem inkább az, miért nem sikerült az mindeddig, ha — mint állítottam — nincs, s következésképpen sohasem is volt elvi akadály. Az így — helyesen — föltett kérdésre adandó válasz az, hogy az akadályok történetiek voltak, s a jelenben megnyíló lehetőség magya-

rázata ezen kultúrtörténeti akadályok elhárulása. A hermeneutikai horizont kultúrtörténeti szélesedésének folyamata akkor teljesedik ki, a kultúrtörténeti értelemteljesülési folyamat akkor ér végpontjára, amikor az intellektuális jellegű létrekérdéssel mint amarra vissza nem vezethető, amahhoz képest transzcendens szemponttal állítódik szembe a történeti jellegű léttapasztalás, s amikor föloldhatatlan kettősségük válik az értelmezés alapmozzanatává. Amióta Husserl kimondta a gondolkodás kiküszöbölhetetlen intencionáltságát, a transzcendencia ilyen, történeti értelmezésének elvi lehetősége adott, úgymond csak arra volt szükség, hogy ezután az igazsághoz való személyes viszony jegyében az intenciót pozitívan, önelvűen kezeljük, benne ne csupán az intellektus lehetőségeinek korlátját, hanem mindenekelőtt az igazság evilági, emberi érvényesülésének biztosítékát lássuk.

Ebben az összefüggésben Szőnyi György aggályai véleményem szerint rendre—másra elhárulnak. Ha a művekben adott történeti léttapasztalatról világosan, egyértelműen beszélni lehet, azaz ha teljesíthető az értelmezés hitelességének követelménye, nem áll, hogy a szerintem is "csak a művekben létező történelmi kontextus a művekben végérvényesen szubjektivizálódik és fikcionalizálódik". Ha az intellektushoz képest transzcendens történeti léttapasztalás a művek hiteles értelmezése révén a személyes—individuális belátás hatósugarába kerül, nem kell tartanunk attól, hogy a művek létét megalapozó "egy Igazság, a humán műveltség egészét átható egységes normarendszer" maga alá gyűri az individuumot, hiszen egyfelől ez az igazság kizárólag a művek sokaságának prizmáján keresztül mutatkozhat meg (közvetlenül a napba tekinteni nem lehet), másfelől pedig a megértés mint megértés lényege szerint csak személyes, csak individuális lehet. Szőnyi György pozíciójában bizonyos kettősséget látok: egyfelől kíméletlennek véli, s ezért nem fogadja el a jelenlegi műértelmezési gyakorlattal szemben alkalmazott kritikámat, másfelől a műértelmezés jelenlegi gyakorlatára hivatkozva minősíti kivihetetlennek az általam szóba hozott norma érvényesítésének szándékát.

Szőnyi Györgynek igaza van, valóban "emberfölötti" státuszt követel magának az az értelmező, aki saját esetleges individuális pozíciójáról, pusztán intellektuális eszközökkel készült értelmezését nyilvánítaná hitelesnek. De vajon miért volna emberfölötti az az értelmező, aki úgy gondolja, saját individuális pozíciójának kultúrtörténeti hitelesítése nélkül nem szabad, sőt egyenesen sarlatánság, könnyelmű játék beszélni a műről? Nem kénytelen továbbá Szőnyi György aggályával ellentétben az igazságot célbavevő értelmező "zárójelbe tenni", fölfüggeszteni saját létét, hiszen a valóban nyílt gondolkodás esetén eszmék és gyakorlat, igazság és élet között nincs, nem kell, hogy legyen közvetlen összefüggés, az értelmező, az értelmezés személyesen, személyekhez szól, s nem a dolgokra, a viszonyokra kíván hatni. Viszont a pragmatista gondolkodás kritikájaként nem fölösleges megjegyezni, hogy az élet, a létezés emberi jelentőségét túlértékelve, a pragmatista utópia nevében ugyancsak nem szabad az igazságot zárójelbe tenni. Végül transzcendencia-fölfogásom jellegéből következően nincs nálam szó arról, hogy az irodalomhoz, a művészethez képest archaikusabb vallási gondolkodás irányába lépnek vissza, amikor az igazság szempontjának hermeneutikai szóba hozatalát szorgalmazom. Fölfogásomban ugyanis a vallási szöveget az irodalmival azonos elvű értelmezői eljárás illeti meg, s a vallási szövegnek azt az igényét, hogy "autentikus léttapasztalást tartalmazó kijelentésként" kezeljék, mert úgymond a vallási szöveg az irodalmi és a filozófiai szöveggel szemben explikáltan tartalmazza saját hiteles értelmét, sajátos vallási fikciónak tartom, amelyet az értelmezőnek mint értelmezőnek a hívő emberrel mint hívő emberrel szemben nem szabad komolyan vennie.

Bata Imrének igaza van; a pragmatizmus vagy a neoavantgárd nem oka a szellemiség jelenlegi válságának. Az a nyárspolgári mentalitás, az a szellemi kényelmesség viszont annál inkább, amely a pragmatizmus vagy az avantgárd már csaknem egy évszázados történeti érvényét az eljövendő két évezredre, de akár az idők végezetéig szívesen prolongálná. Ezt a mentalitást a legkisebb mértékben sem

zavarja, hogy a nevezett irányzatok minden jel szerint betöltötték történeti szerepüket, kimerítették szellemi lehetőségeiket, hogy sokszor és sokféleképpen elmondták azt, ami az általuk képviselt koncepción belül elmondható volt, alkalmuk nyílt többszörösen reflektálni saját tevékenységükre, panaszkodni a groteszk és az abszurd nyelvére arra, milyen elviselhetetlen állapot is az emberlét kényszerű értelmetlensége és szellemi lefegyverezettsége, keményen, kíméletlenül ironizáltak maguk fölött, hogy a helyzet világos átlátása ellenére újra és újra képtelennek bizonyulnak a semmiképpen elfogadhatónak nem mondható állapot megváltoztatására, aztán magától értetődően belefáradtak a megváltoztathatatlan ecsetelésébe, és ekkor az emiatti fáradtságra irányították a figyelmet, majd a fáradtság ecsetelésébe fáradtak bele, végül az irányzat okosabb, tehetségesebb képviselői váratlanul elkezdtek szorongni — nem pusztán a helyzet és nem pusztán az annak ábrázolása nyomán támadt fáradtságuk miatt, hanem — azon gondolattól gyötörten, hogy ebben a fáradtságban közlendőik, invencióik elapadását kell látniok, s hogy hovatovább nem a helyzet, a benne való létük, hanem a róla folytatott beszéd, saját művészi tevékenységük válik értelmetlenné. Dehát lehet ezt még vagy kétezer évig folytatni? Természetesen lehet. Igaz, minden bizonnyal egyre kevésbé azok viszik majd a szót, adják meg a hangot, akik szorongnak, akik érzik, sejtik, bár érthető módon borzadnak kimondani, invencióik kiapadását, nem az okosabbak, a tehetségesebbek, hanem a kevésbé okosak, a kevésbé tehetségesek, a látás és a hallás képességétől majdnem megfosztottak, a vitálisak, a hajthatatlanok, szóval: a nyárspolgárok, akiknek, miközben vidáman, fürgén és ügyesen görgetik az ismert közhelyeket, sejtelmük sincs arról, mennyire unalmasak, hogy művészetről, szellemről náluk már alig-alig lehet beszélni.

Tehet—e minderről az avantgárd és a pragmatizmus? Semmiképpen sem. Mint ahogy nem tehetett szellemi előregedéséről, történeti érvényvesztéséről annak idején a romantika vagy azt megelőzően a klasszicizmus sem. Jól-

lehet tudjuk, a születő új, az avantgárd, illetve a romantika pozíciójáról milyen heves támadások, szemrehányások érték korábban a romantikát, illetve a klasszicizmust. Mondhatnánk tehát: akár méltányos, akár nem, a letűnő régi ellen irányuló támadás a dolgok rendje szerint való, a történelmi szerepvállalás elmaradhatatlan velejárója. De — mint már a Szigeti Csabának adott válaszómban is tettem — ezen analógiára irányuló igényemet, Bata Imre óvásának helyt adva, föladom, nem engedem meg, a "szokásjogra" hivatkozva, azt a logikai csúsztatást, hogy az irányzat szellemi elerőtlenedése következtében előállt helyzetért magát az irányzatot tegyem felelőssé. Belátom ugyanis, hogy ez a módszer most nem vezetne eredményre, hiszen az avantgárd és a pragmatizmus minden más, régebbi irányzattal szemben nem tradicionalista módon rendezkedett be, nem konvenciók konzerválása útján szilárdította meg álláspontját, hanem — amint arra Bata Imre is utal — merőben "tudományosan", pozitív alapokra építkezett, s következőképp tetszik, nem tetszik, unjuk vagy lelkesedünk érte, legyen friss, invencióval teli vagy tökéletesen elaggott, kiüresedett, a leleplezéssel, a kritikával szemben érzéketlennek mutatkozna, a tudományos tények megfellebbezhetlenségével kísérné továbbra is életünket, minden háborgásunk ellenére szemléletünk, gondolkodásunk változhatatlan kerete maradna.

Csakhogy éppen ez, a Bata Imre által igen nyomatékosan argumentált körülményt vet fényt arra a kérdésre, amelyet röpiratom középpontjába állítottam, s amelyet ugyanakkor Bata Imre furcsa módon hevesen vitat, hogy a jelen problémahelyzet, a mára időszerűvé vált kultúrtörténeti fordulat mennyire rendkívüli, mennyire különbözik minden korábbi fordulattól, hogy míg századunk elejéig — a tradíció erejéből, a konzerválás igényének legitimitásából adódóan — életünk természetes keretét szolgált a spiritualitás, a kultúra, amely mint valamely történetileg fölhúzott rugónak a helyzeti energiája, a nyárspolgári inerció hatását ellensúlyozva, a kultúrtörténeti szellemi fejlődést mozgásban tartotta, századunkra ez a szellemi energia

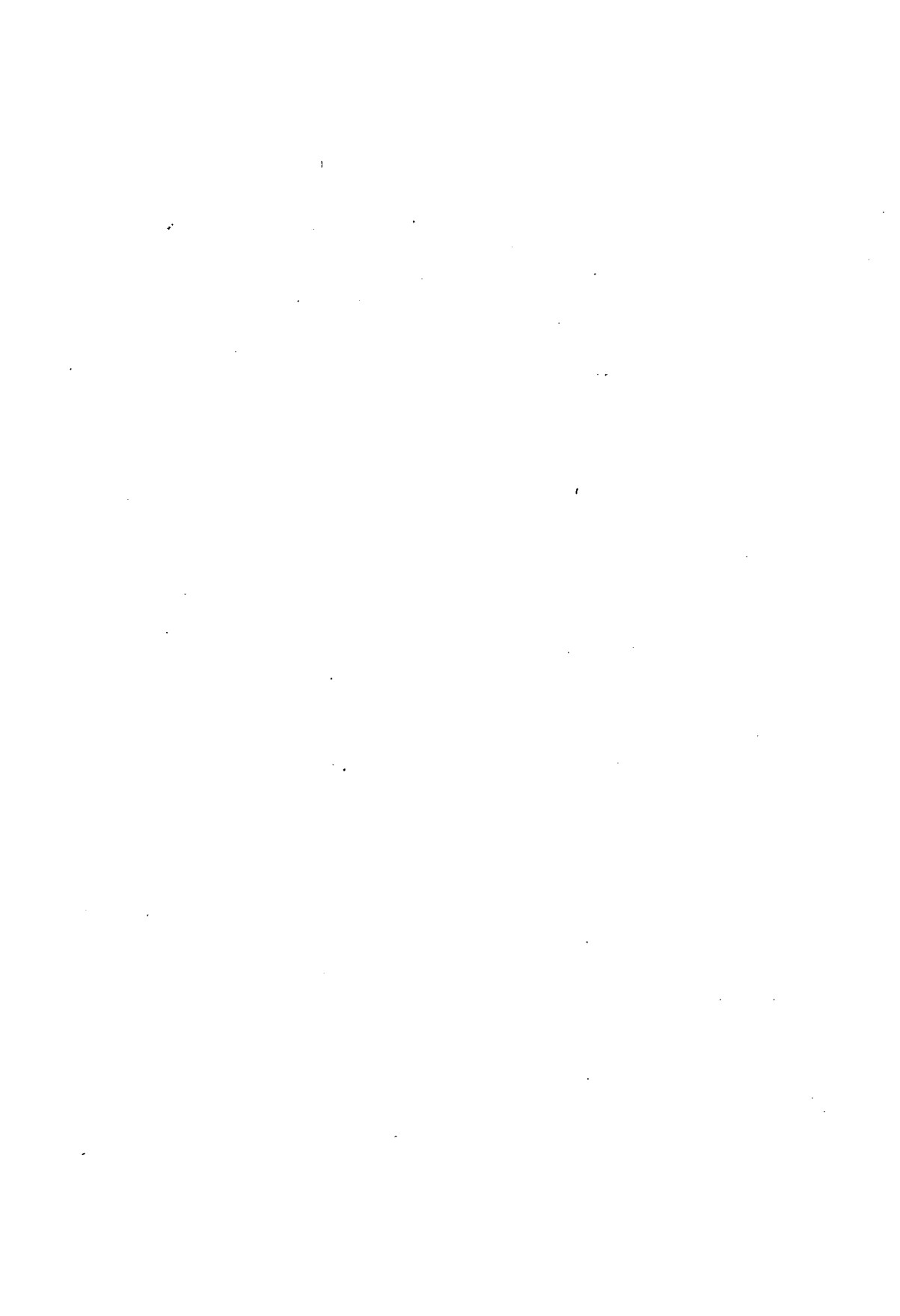
elfogyott, többé ilyen spontán, automatikus formában, az életberendezkedés történelmi formáitól garantáltan már nem működik. (Itt jegyzem meg, vitapartneremnek az az állítása, hogy századunk az egészhez, a teljességhez való viszony szempontjából alig különbözik az újkor bármely korábbi századától, hogy a valódi különbség nem a 20. század és az azt megelőző századok, hanem a reneszánsz előtti és az azt követő időszak, a középkor és az újkor között van, nem állja meg a helyét. Középkor és újkor, középkoriság és újkoriság a korábbi fölvilágosító, liberális illúziókkal ellentétben viszonyfogalmak, egymás nélkül nem értelmezhetők, ami azt jelenti, hogy az újkori humanizmus addig, századunk elejéig hatott, amíg a "középkoriság", a hagyomány elevensége az európai életformából ki nem lúgozódott, illetve amikor ez megtörtént, az újkori humanizmus a középkori hagyománnyal együtt maga is megbukott.) A Bata Imre között és köztem fennálló véleménykülönbség abból fakad, hogy egy és ugyanazon tényállást ellentétes módon értelmezzük. Ő a kultúráról, a szellemről mondott szép és — hozzá kell tenni — képmutatató szavak ellenére az alkotóerejét vesztett pragmatizmus—avantgárd pozíciójának megfelelően lényegében érdektelen a kultúrával, a szellemmel szemben, bennük csak idejétmúlt konvenciót, retrográd konzervatív szemléletmódot lát, fölfogása szerint a kultúra, a szellem törekenységét megtapasztaltató pragmatizmus—avantgárd végre föltárta előttünk, a korábbi illúziókat eloszlatva, a szellemtől, a kultúrától megfosztottságot, ezt a szellemi lustaságra és közömbösségre följosztató antiigazságot mint valamiféle tulajdonképpen emberi állapotot. Én viszont úgy gondolom, hogy a kultúrával, a szellemmel való múltbeli fölruházottságunk normális emberi állapot volt, s ha annak visszaállása spontán történeti folyamatoktól nem várható, nekünk magunknak kell individuális létünket a kultúrártékek által hitelesítenünk, és a kultúra szempontjának megfelelő érvényesülését személyes—individuális kezdeményezés útján biztosítanunk.

Bata Imre azt mondja, nem tudja, mi a kultúra, s ő ugyan mint olyan ember, aki minden szépre és jóra kapha-

tó, szívesen szolgálná, de ez számára csak abban az esetben válna lehetségessé, ha én a kultúrát előzetesen definiálnám. A kultúrát mint léttapasztalást azonban nem lehet definiálni, és a kultúra azóta nem kíséri életünket, azóta vagyunk szellemileg föltétlenül kiszolgáltatva a nyárspolgári mentalitásnak, amióta gondolkodásunk alapelvévé vált, hogy csak definiálható, pozitívan megragadható tényezőkkel vagyunk hajlandóak számolni, amióta alapelvünkéből adódóan megtagadtuk, negligáljuk a kultúrát. Vitapartnerem megkérdezi, hogy "a humán műveltség érvényében való radikális kételkedés miért vet akadályt annak a tevékenységnek, amely a művek létrehozását jellemzi." Majd kérdéséhez magyarázó jelleggel hozzáfűzi: "A kultúrát művek alkotásával művelni legalább egy ponton a géniusz jelenvalóságának ténye. Hogyha van géniusz, akkor az működik." Igen, ez úgy volna, ha a géniusz (a humán műveltség, a kultúra, a spiritualitás) valamilyen — bár ideális, transzcendens de mégis — objektív metafizikai adottság volna. Számomra azonban a jelen helyzet, a spirituális teremtő erő elapadása, a humán műveltség életünkéből, gondolkodásunkból való kiszorítása azt bizonyítja: ez nincs így, hogy a szellem, a kultúra, a humán műveltség és a géniusz nem a létrekérdő civilizatórikus magatartás hatáskörébe tartozik, hanem olyan kultúrtörténeti jellegű léttapasztalás függvénye, amely nem csupán a dolgokhoz, dolgainkhoz képest transzcendens, hanem magához a létrekérdő és a léttapasztalás befogadásának képességével, azaz halhatatlan lélekkel rendelkező individuumhoz viszonyítva is, s amelyet az individuum a maga körén belül, önmagának a kultúrértékek általi hitelesítése nélkül nem kezdeményezhet. Örömmel vettem, hogy Bata Imrét megragadta a létfelejtés és a kultúrávesztés összekapcsolásának gondolata. Az az aggálya is teljesen indokolt, hogy az individuum a maga kénye-kedve szerint nem lehet képes kultúrát alapítani. Ezért szorgalmazom a magam részéről a hiteles értelmezést és a hiteles gondolkodást, amelyeket a transzcendencia nem metafizikai, hanem kultúrtörténeti koncepciója tesz lehetségessé. E koncepció nem individuum ellenes, hiszen azt mondja, az individuum

minden eddiginél többre hivatott, föltéve ha hajlandó lesz saját működését kritikusan, reálishan megítélni.

Ami engem illet, két lehetőséget látok magam előtt. Vagy azt állítom, nem is olyan nagy a baj, nem is olyan különleges a helyzet, mindig is voltak nyárspolgárok, a zsenialitás megterem ezután is, ahogy megteremtett eddig mindig, s ezért a kultúráról, a szellemről azon a megszokott módon gondolkodom, amelynek jegyében időközben a kultúra, a szellem kiszorult életünkől, s amelyből gondolkodásunkra, mentalitásunkra, a jövőre nézve nem következik semmi. Vagy pedig azt mondom, a helyzet tarthatatlan, a szellem, a kultúra működéséről alkotott elképzelések használhatatlansága a legteljesebb mértékben bebizonyosodott, ezért azokat újakkal kell fölcserélni, s nem sajnálnunk a mentalitásunk, a gondolkodásunk átalakításával járó fáradságot, mert ez a fáradság az egyébként objektív világállapotnak mutakozó kultúrtörténeti problémahelyzet megváltozásának reális lehetőségét ígéri. Ki-ki úgy választ, ahogy személyes motívumaitól befolyásoltan jónak látja, de meg kell mondanom, a kérdésnek ilyen fölvetését mélynek és konzekvensnek tartom, illetve csak a kérdés ilyen fölvetését tudom mélynek és konzekvensnek tartani.



Lehet-e még újat mondani a humán műveltség hanyatlásáról, a kultúrávesztésről, amelyről már jó kétszáz éve beszélünk, hacsak nem azt, hogy a sokszor és sokféleképpen idézett veszély mára realitássá vált? Ezen utóbbi tényre abból következtethetünk, hogy napjainkban nincs és – az abszolút racionálisan megalapozott modern világkép értelmében – a jövőben sem lehetséges olyan tudományos vagy művészeti irányzat, amely a romantikához vagy az avantgárdhoz hasonlóan a spirituális erőfeszítés terhét e veszély tudatában is magára vegye, fiatalosan bátor, önpusztító lendülettel, a „körül-ményekre” való tekintet nélkül vállalja.

Egy kiábrándító megállapítás megtétele, egy negatív bizonyosság megszerzése arra mindig jó lehet, hogy tudatosítsa: új helyzet van, és – noha semmi nem változott – a dolgokat újra kell gondolni. A kellemetlen tényekkel való következetes szembenézés, tudjuk, gyakran reménytelenül elhanyagolt problémák elrendezését ígéri. Az itt közreadott röpirat és a hozzá kapcsolódó vita nem kevesebbet kíván sugallni, mint azt, hogy a kultúra, a humán műveltség körüli zavarok végére értünk, hogy igen is *van lehetőség* új, a zavarokat megszüntető koncepció kidolgozására. A tudományos, a művészeti képzelőerő elapadása annak a hermeneutikai mozzanatnak a kikövetkeztetését teszi időszerűvé, amely csaknem két évszázaddal ezelőtt az európai kultúrát egy szentnek nevezett írás értelmezése révén megújította, s amelyet a filozófia a maga elvont nyelvén már mintegy kétszáz éve reflektált, de amelyet eszközeinek tudományos jellege miatt mindmáig képtelen volt érvényesíteni, a saját tevékenységébe belefeledkező megismerés-szel szemben életünk hatékony tényezőjévé tenni.

A keresztény kultúra egykori hermeneutikai jellegű megalapozása arra figyelmeztet, hogy a művészi és a tudományos jelentőségű írásban, minden műben jelen van, hogy ebben az értelemben minden írás, minden mű szent, hogy – továbbá – lehetséges a humán értékek életbeli érvényesítése érdekében az ezen művekbe rejtett és a racionális, elemző gondolkodás elől elzárt invenciónak, kultúrtörténeti léttapasztalatnak történetileg konkrét, értelmező kikövetkeztetése, hogy *itt és most reális föladatnak vehető a művek hiteles megszólaltatása*. Ebben az összefüggésben egy, a maga nemében nagyvonalú filológiai program körvonalazódik, amely egyfelől túllép a szó szűkebb értelmében vett, a szövegek föl kutatásával foglalkozó filológián, másfelől pedig e tevékenységet határozottan elkülöníti a tudományos (filozófiai) és a művészeti tevékenységtől, kiemeli a tudományos és művészeti érdekek szerény szolgálojának szerepéből.