

Lapunk a magyar nyelvterületen működő filozófiai műhelyek kommunikációját is elő kívánja segíteni az egyes oktatási központokban folyó kutatások, profilok bemutatásával. Egy ilyen jól artikulálható arcélt képviselnek jelen pillanatban a pécsi doktoranduszok, akiknek témakezelése újszerű, eredeti, személyes, ugyanakkor széles körű tájékozottságon, sokoldalú kutatáson alapul, amely egy jól meghatározható szemléleti irányban is kifejeződik. A nietzschei testséma három transzfigurációs entitását mutatja be Fenyvesi Kristóf, míg Horváth Péter a nietzschei hatástörténet nyelvi-metafizikai pozicionálásával foglalkozik. Szintén testproblémát vizsgál Lőrincz Noémi, és pedig Patočka fenomenológiai perspektíváját. Az esztétikai tudat gadameri dekonstrukciójával foglalkozik Görföl Balázs, míg Böhm Gábor szintén gadameri problematikát elemez: a hermeneutika módszerfogalmát érő kritikák jogosultságát/jogosulatlanságát. Végül Zsák Judit tanulmánya az 1980-as években kibontakozott új olasz feminizmus főbb jellegzetességeit mutatja be, különös tekintettel a legfontosabb olasz feminista szerzők, Adriana Cavarero és Luisa Muraro meghatározó írásaira. Lapszámunk összeállításáért külön köszönet illeti dr. Bene Adriánt (Jyväskylä).

Egyed Péter

többlét

filozófiai folyóirat



Többlät

Az Erdélyi Magyar Filozófiai Társaság lapja
Kiadja a LIBROFIL – az EMFT kiadója
Megjelenik negyedévente

Alapítási év 2009

I. évfolyam 3. szám 2009. december

Felelős szerkesztő: Egyed Péter

Szerkesztőség: Bene Adrián, Keszeg Anna, Rigán Lóránd,
Soós Amália-Mária, Zuh Deodáth

Szerkesztőtanács: Gál László, Horányi Özséb, Laczkó Sándor,
Losoncz Alpár, Seregi Tamás,
Mészáros András, Ungvári Zrínyi Imre,
Valastyán Tamás, Veress Károly

Korrektúra: Szabó Beáta

A kiadvány megjelenését a



támogatta.

A borító fotóját Kiss Boglár készítette.

Grafikai arculat: Gregus Zoltán

Műszaki szerkesztés: Metaforma Kft., www.metaforma.ro

ISSN 2067–2268

Tartalom

FENYVESI Kristóf

Test, episztemológia és interpretáció. Friedrich Nietzsche
filológiai, filozófiai és fiziológiai vizsgálódásainak korporeális
egysége..... 5

HORVÁTH Péter

A retorika nyelve és az esztétika metafizikája.
Rendszertelen reflexiók Nietzsche nyelvelfogásáról 27

BÖHM Gábor

Hermeneutika és módszereszmény..... 42

GÖRFÖL Balázs

Az esztétikai tudat destrukciója
Gadamer művészetelméletében 59

LŐRINCZ Noémi

Egy idea megszállottja,
avagy Patočka és a természetes világ filozófiája 78

ZSÁK Judit

Diotima szerepe az új olasz feminizmusban..... 95

Test, episztemológia és interpretáció Friedrich Nietzsche filológiai, filozófiai és fiziológiai vizsgálódásainak korporeális egysége¹

Kulcsszavak: *Friedrich Nietzsche, filozófia, irodalom, testtudomány, korporealitás, episztemológia, kulturális antropológia, interpretáció, irodalomelmélet, narratológia, filológia, fiziológia*

„Vajon eddig a filozófia nem nagyjából csupán a test értelmezése, illetőleg a test félreértése volt-e?”² – az idézett nietzschei kérdés a *Vidám tudomány* második kiadásához írt, 1886-ra datált előszóban szerepel. Egy problematikus szituációról tudósít, mi több, a problematikus szituációknak egy olyan szukcesszív sorozatát ábrázolja, amely a kérdező érdeklődésének egyértelmű meghatározásán túl magának a kérdezőnek a karakterét is érzékelteti.³ Friedrich Nietzsche ismétlődő kérdése a testre irányul: a test helyére a filozófiai tradícióban. A kérdés azonban csakis a kérdező makacssága által, pontosabban fogalmazva: a *kérdező test makacssága* által nyeri el döntő jelentőségét. Azon test makacssága által, amely tulajdon robusztusságától hajtva újra és újra megsérti, megkérdőjelezi saját gondolkodásának határait. Azon test makacssága által, amely

1 Jelen szöveg a 2009. november 4-én Santiago de Chilében a *Nietzsche and the becoming of life* című, dr. Vanessa Lemm és az Institute of Humanities of Diego Portales University által szervezett konferencián (www.nietzsche.cl) bemutatott angol nyelvű előadásom rövidített, magyar nyelvű változata. Ehelyütt szeretnék köszönetet mondani dr. Thomka Beátának (Pécsi Tudományegyetem), dr. Orbán Jolánnak (Pécsi Tudományegyetem), dr. Tuomo Lahdelmának (University of Jyväskylä, Finnország), dr. Tarmo Kunnasnak (University of Jyväskylä, Finnország), dr. Roger Griffinnek (Oxford Brooks University, Nagy-Britannia) és a Lukács György Alapítványnak, amiért támogatták felkészülesemet és a konferencián való részvételemet.

2 Nietzsche, Friedrich: *A vidám tudomány*. Ford.: Romhányi Török Gábor. Holnap Kiadó, 1997, 8.

3 Vö. a Nietzsche-hely német nyelvű eredetijével: „und oft genug habe ich mich gefragt, ob nicht, im Grossen gerechnet, Philosophie bisher überhaupt nur eine Auslegung des Leibes und ein Missverständniß des Leibes gewesen ist.” Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari. München 1988, 3: 348.



Friedrich Nietzsche, 1869

uralhatatlan monstrozitásával felzaklatja, nem hagyja nyugodni a gondolkodást.⁴ Amely erőszakosan benyomul a diskurzusba és váratlan megjelenésének drámaiságával – habár megjelenése mindig is a küszöbön állt – időről időre felforgatja, önellentmondásba sodorja, felsebzi a hagyományt. „A *korpusz* nem diskurzus”⁵ – mondja Jean-Luc Nancy a nietzschei toposzok által inspirált, *Corpus* című előadásának nyitómondatában –, „a test egy seb csupán.”⁶ A test, ahogyan Nancy fogalmaz, „önmaga jele és a jel önmagasága is egyben”,⁷ a tulajdonképpeni médium, a Szent Tamás-i „materia signata”, az önmagában álló többség. Valami, amit a nyelv, azaz a gondolkodás terében csak a félreértésnek kiszolgáltattott, avagy a félre-, illetve átértelmezés révén aktivizálható képben, a metafora által lehet megtestesíteni. Hans Belting szerint „a metamorfózis, a képpé válás és a megtestesítés egymást kiegészítő aktusok”.⁸ A metafora, azaz a kép eredeti szülőhelye a test, az eredeti médium. A test nem más, mint az eredeti közlés, amely által „önmagaságunk” *kép-essé* válik arra, hogy a közvetlen adottságok körében jelenjen meg és ebben a megjelenésben egy tekintet tárgyává legyen. A tudatosult

4 Vö. Shildrick, Margrit: *Embodying the Monster. Encounters with the Vulnerable Self*. Sage, London, 2002.

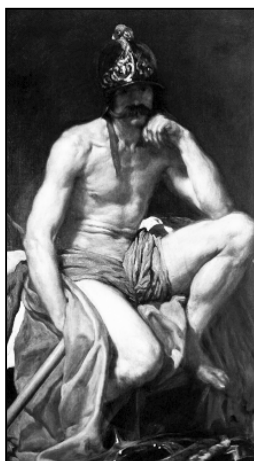
5 Nancy, Jean-Luc: *Corpus*. Transl.: Claudette Sartillot. In: MacCannell, Juliet Flower – Zakarin, Laura (eds.): *Thinking Bodies*. Stanford UP, Stanford, CA, 1994, 17. [Ahol magyar nyelvű kiadás nincs jelezve, ott az adott szöveghelyeket a saját fordításomban közlöm – F. K.]

6 I. m. 22.

7 I. m. 21.

8 Belting, Hans: *Kép-antropológia. Képtudományi vázlatok*. Ford.: Kelemen Pál. Ki-járat, Budapest, 2003, 105.

test maga az ős-metafora is egyben.⁹ Belting Kép-antropológiájának kulcsfogalma is a *megtestesítés*.¹⁰ A képiséggel, a nyelvvel, a kultúrával és összességében a jelek kezelésének tradíciójával kialakított viszonyaink ebben az értelemben ugyanis a testhez, mindenekelőtt a saját testhez és a Másik testéhez fűződő viszonyainkat jelölik. A saját testhez fűződő viszony



Diego Velázquez: Mars.
1640 körül

9 Hans Belting a kulturális és művészeti antropológia közös terepében hasonló álláspontra helyezkedik ebben a kérdésben, mint amit a pszichiátria és kulturális antropológia határterületén tájékozódó interdiszciplináris irányzatok egyik képviselője, Laurence J. Kirmayer is megfogalmaz, vö. J. Kirmayer, Laurence: Healing and the Invention of Metaphor: the Effectiveness of Symbols Revisited. *Culture, Medicine and Psychiatry*. 1993 June, 189.

10 A testtel és a korporealitás kapcsolódó kérdéseivel foglalkozó kutatói irányzatok növekvő érdeklődésre tartanak számot az utóbbi évtizedekben. 1975-ben az *Association of Social Anthropologists* (ASA) szervezett konferenciát *A test antropológiája* címmel (vö. Blacking, John ed.: *The Anthropology of the Body*. A. S. A. monograph 15, London, 1977). Az úttörőnek számító antropológiai kutatások filozófiai háttéréül eleinte Maurice Merleau-Ponty *Phénoménologie de la Perception* (1945) című munkája szolgált. Később a posztkolonializmus (pl. Frantz Fanon: *Black Skin, White masks*. Pluto, London, 1986), aztán a feminizták (pl. Donna Harraway: *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. Routledge, New York, 1991; Elizabeth Grosz: *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*. Indiana UP, Bloomington, 1994; Elizabeth Grosz: *Bodies. Space, Time and Perversion: Essays on the Politics of Bodies*. Routledge, New York, 1995.), a fogyatékoságtudomány (pl. Ingstad, Benedict – Whyte, Susan R. eds.: *Disability and Culture*. California UP, 1995) és a vallásantropológia (pl. Csordas, Thomas J.: *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. California UP, 1994) kínált fontos inspirációkat. A diskurzus részletes, specifikus, áttekintését kínálja, különösen az 1990 és 2004 közé eső időszakról: Van Wolputte, Steven: Hang on to Your Self: Of Bodies. In: *Annual Review of Anthropology* 2004/33, 251–69. A magyarországi diskurzust tekintve kiemelendő Kis Attila Atilla és újabban Kérchy Anna ilyen irányú munkássága.

megváltozása, illetve a Másik testével ápoltság kapcsolat metamorfózisa pedig – a struktúrák komplementaritása révén – a jelkezelés gyakorlatainak a módosulására hívja fel a figyelmet. Nietzsche kérdésének többszörös tétje, beágyazottsága és összefüggései efelől a viszonyosság felől válnak beláthatóvá.

Robert Gooding-Williams *Zarathustra's Dionysian Modernism* című könyvében¹¹ abból indul ki, hogy a nietzschei gondolkodás jelentőségének megítélését a Nietzsche-szövegek kritikus értelmezőjének a modernizmus és posztmodernizmus különféle koncepciói közötti előzetes választása dönti el.¹² Azzal is alátámasztható mindez, hogy Nietzsche munkái egyaránt ellenállnak az önazonosítás „immanens” vagy paktumszerű struktúráira¹³ alapozó klasszifikációknak, amint Gooding-Williams fogalmaz: „Nietzsche írásai megkérdőjeleznek mindenfajta klasszifikációs kísérletet, mivel Nietzsche gondolkodása még önnönmagát is hajlamos megkérdőjelezni”.¹⁴

Gooding-Williams kijelentései talán még ennél is pontosabbak lennének, és tételmondatainak egyébként magas potenciálját is szélesebb spektrumon érvényesíthetné értekezése során, ha nem csak általánosan értett modernizmus- és posztmodernizmus-koncepciókról írna, és általánosan felfogott modernizmus- és posztmodernizmus-koncepciókra támaszkodva mutatná be a nietzschei projektumot. Már rögtön az *Így szólt Zarathustra* szoros olvasatát és a transzfiguráció nietzschei kérdésének mélyreható elemzését prezentáló mű elején ugyanis a szerzőnek figyelmeztetnie kellene olvasóit azokra a meghatározó különbségekre, amelyek az alternatív modernizmusok és posztmodernizmusok *test-koncepciói* között állnak fenn. Utalnia kellene mindazokra az ítéletekre, amelyek megszabják a testnek – a saját testnek és a Másik testének –, ennek az alapvetően diskurzusidegen komplexumnak a helyét, szerepeit és *értelmezéseit* a különféle modern és posztmodern diskurzusok vi-

11 Gooding-Williams, Robert: *Zarathustra's Dionysian Modernism*. Stanford UP, Stanford, CA, 2001.

12 I. m. 2.

13 A paktum mint irodalmi aktus kérdéséhez, lásd: Lejeune, Philippe: *Le pacte*. In: Uő: *Le pacte autobiographique*. Seuil, Paris, 1975, 13–49.

14 Gooding-Williams, Rober i. m. 3.

szonylatában.¹⁵ Viszont mérlegelve Gooding-Williams könyvének fő tézisé¹⁶ arra a következtetésre juthatunk, hogy a nietzschei életműnek a tradíció felőli osztályozhatatlansága nem elsősorban a „mindent”, így önmagát is megkérdőjelező nietzschei attitűdből fakad. Gooding-Williams tanulmányában az értékteremtő személyiség kalandját bemutató részeknek a hivatkozott téziszhez illeszkedő kifejtettsége, s ezzel szemben a nietzschei álláspont testközpontságának jellemzőit firtató vizsgálódások leszűkítő behatároltsága sokkal inkább arra hívják fel a figyelmet, hogy bármily kivételes érdemei is legyenek egy-egy Nietzsche-értelmezésnek, a Nietzsche gondolkodását tárgyaló munkák nem kerülhetik el annak a kérdésnek a világos megválaszolását, hogy szerzőik miként vélekednek a test és a kulturális-filozófiai hagyomány ismétlődő konfrontációira vonatkozó nietzschei kérdésekről. A testre, a saját és a Másik testére irányuló kérdések és álláspontok felmutatásának hiányában ugyanis még a jellegzetes nietzschei nüanszokra és distinkciókra legérzékenyebben rezonáló értelmezői beszéd is csak annak az illusztrációjává válik, hogy a *nyelvi* és az *írásfordulat* kulturális innovációi, habár elengedhetetlenül szükségesek, de mégsem elégségesek a *corporeális fordulat* mint a gondolkodás történetét kizökkentő nietzschei katasztrófa traumatikus jelentőségének érzékeltetéséhez.

Amikor a „fordulat”, a „katasztrófa” és a „trauma” kifejezéseket használom, akkor egyrészt Nietzsche kijelentéseire utalok, aki alkotó periódusának főként utolsó szakaszában számos helyen beszél arról, hogy a nevéhez egykoron valamiféle „szörnyűség” fűződik majd,

15 A test modernizmusban betöltött szerepeinek újraértékelésében egyik fő forrásom Roger Griffin *Modernism and Fascism: The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler* című könyvének ötödik fejezete volt, vö: Social Modernism in Peace and War 1880-1918. In: Griffin, Roger: *Modernism and Fascism: The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler*. Palgrave, London, 2007.

16 Vö.: „Nietzsche develops a »language of ... [his] ... own« [...] for conceptualizing the possibility of a genuinely Dionysian modernism. The concept of a Dionysian body – that is, of a body that can go-under to passionnal chaos and subsequently overcome itself – is the centerpiece of this putatively post-Christian-Platonic philosophical project. [...] With respect to the problem of explaining the possibility of modernism, Nietzsche’s methodological shift from historiography to fiction corresponds to a thematic shift from German nation to the healthy body.” Gooding-Williams, Robert i. m. 117.

illetve ő az, „aki az emberiség történetét kettőbe töri”.¹⁷ De egyúttal kapcsolódom Michel Foucault-hoz is, aki *A szavak és a dolgok* című művének *Az ember és hasonmásai* című fejezetében Nietzsche saját magának szélsőségesen nagy hatást tulajdonító önértékelő kijelentéseire alludálva a kanti Antropológia episztémikus keretrendszeréből történő kiszakadás első és meghatározó mozzanatát Nietzsche filológiai kritikájához és sajátosnak minősített biologizmusához köti.¹⁸

„...egy bizonyos hely növényzetéből következtetni lehet a talajra”¹⁹ – írja Nietzsche *A filozófia a görögök tragikus korszakában* című 1873-as töredékében. Ha tehát – egyúttal Foucault megállapításának érvényességét is kutatva – arra a talajra vonatkozóan szeretnénk néhány következtetést levonni, amelyből e dolgozat nyitányaként idézett nietzschei kérdés is sarjadt, akkor nincs más hátra, mint azon nietzschei „kijelentés-populáció” egyedeinek a meghatározása, amelyek az emberi test értelmezését mint a gondolkodás uralkodó tradícióját tárgyalják. De miként is folytassunk le egy ilyen vizsgálatot? Nietzsche a „tragikus filozófusok” rendszereinek bemutatásakor nem csak a kutatás logikájának szemléltetését adja, hanem egyúttal felvázolja a vizsgálat elvégzésének metodikáját is: „Ezeknek a filozófusoknak a történetét mondom el leegyszerűsítve: minden rendszerből csak azt a pontot akarom kiemelni, ami az *egyénség*, a cáfolhatatlan és vitathatatlan, azt, amit a történelemnek meg kell őriznie [...] Egy ember portréját három anekdotából meg lehet adni; megpróbálok minden rendszerből kiemelni három anekdotát, feláldozva értük a többit.”²⁰ Nietzsche itt tehát 1868 és 1870 között zajló jelentős filológiai kutatásai tárgyának, Diogenes Laertiusnak a módszerét is némileg követve, az egyes gondolatösszefüggéseket mindig az adott gondolkodó személyiségével együtt, a

17 Vö. „Denn ich bin stark genug dazu, die Geschichte der Menschheit in zwei Stücke zu zerbrechen.” Nietzsche levele August Strindberghez: Torino, 1888. december 8.

18 Vö. Foucault, Michel: *A szavak és a dolgok*. Ford.: Romhányi Török Gábor. Osiris, Budapest, 2000, 382–383.

19 Nietzsche, Friedrich: *A filozófia a görögök tragikus korszakában*. Molnár Anna ford. In: Uő.: *Ifjúkori görög tárgyú írások*. Tatár György szerk. Európa, Budapest, 2000, 45.

20 Nietzsche, Friedrich i. m., 46.

gondolkodó személyiségét pedig a gondolkodó jellegzetesnek vélt élet- és gondolkodásszituációiban megnyilvánuló, az élethez és a gondolkodáshoz fűződő viszonya felől ábrázolja.

Jelen dolgozatomban ezt a fajta – lényegében a tudományt a művészet, a művészetet pedig az élet kontextusában pozicionáló nevezetes nietzschei hermeneutikát kiterjesztő – 1873-as filológusi gyakorlatot követve teszek kísérletet Nietzsche korporeális-koncepciójának alakulása és a Nietzsche név által jelölt korporeális állapotának művekben, levelekben, személyes jegyzetekben regisztrált változása közötti összefüggés bemutatására. A nietzschei intencióknak megfelelően ezúttal három, a nietzschei nyitókérdés és a Foucault által is kiemelten kezelt nietzschei filológiai kritika és sajátos biologizmus szempontjából is egyaránt meghatározó jelentőségűnek számító anekdotát kívánok feleleveníteni. Mindhárom történet a filológus, a filozófus, a fiziológus és a művész Nietzsche-ről szól, valamint a Nietzsche név és aláírás által azonosítható filológiai, filozófiai, fiziológiai és poétikai testkoncepciókról. Azonban – minthogy ez a nietzschei nyitókérdés által kijelölt ösvényt követve is elkerülhetetlen – a történetek legalább ennyire szólnak a tulajdonképpeni nietzschei testről, arról az entitásról, amellyel Nietzsche mint az önmaga kifejezésére egyedül alkalmas és tulajdonképpeni *médiummal* állandó küzdelmet folytatott.

Nietzschének mint „tragikus”, azaz korszerűtlenül „poszt-preszókratikus” filozófusnak az archéja az emberi test. De hogy ennek a kijelentésnek az értelmét beláthassuk, mindenekelőtt meg kell találnunk azt a három történetet, amelyek egyrészt a nietzschei test-gondolatot, másrészt a testről gondolkodó személyiséget, harmadrészt pedig *a testről gondolkodó test* sajátos életszituációit egyaránt találóan kifejezhetik.

Első történet:

Dionüszosz, avagy a filológus szakrális teste

Az 1872-es *A tragédia születése* című munkában színre lépő Dionüszosz és komplementere, Apollón alakjának nietzschei megkonstruálása rendkívül összetett kutatás- és kísérletkomplexum

eredménye. Egy olyan interdiszciplináris klasszika-filológiai, retorikai, filozófiai, fiziológiai, pszichológiai, poétikai, etikai, esztétikai, történettudományi, természettudományos, kultúraelméleti, nyelv-elméleti, hermeneutikai és kognitív zenetudományi projektumé, amelynek döntő szerepe van annak a nemrég még az „irodalom elméletének”, újabban pedig egyre inkább médiumelméletnek nevezett diskurzusnak a megteremtésében is, amely egyébként a korporealitás kiterjesztett koncepcióinak és rendszeres vizsgálatainak is a bölcsőjéül szolgált.

A hermeneutika nietzschei megújítása és a 19. századi akadémikus filológia meghaladása kéz a kézben járnak. Ebben a döntő érvényű szempontváltásban a klasszika-filológia tudomány összetettségének felismerése, a tudomány karakterében mutatkozó végletes *heterogenitás* (mai kifejezéssel *multidiszciplinaritás*) észrevételezése jelenti Nietzsche számára a kezdő lökést. Amennyiben ki szeretnénk jelölni a pontot, ahol ez bekövetkezik, úgy Nietzsche tudományos színrelépésével, nevezetesen a bázeli egyetemen 1869. május 28-án megtartott székfoglaló beszéddel (Homérosz és a klasszika-filológia) kell azt azonosítanunk. Nietzsche itt a filológiát mint „különböző tudományos tevékenységek szervesen halmazát” mutatja fel. A tudomány általános jellege, irányultsága, a vizsgálandó területek rangsorát előíró preferencia szerint csupán a praktizáló filológusok személyiségének, illetve az aktuális korszak kulturális szintjének, a „korízlésnek” a függvénye. Ezen a helyzeten változtathatna, segíthetne vissza-uralni a „filológiát” e „különös kentaurt” a széttartó tendenciák filozófiai implantációja, azaz, ha – a senecai intenciókat követve – egy filozófia háttere előtt és ezzel a háttérrel szorosan összecsomózva sikerülne a „filológiai” felismeréseknek távlatot adni és ezzel aktualizálni a klasszika-filológia „legsajátabb lényegét”. Ez annyit jelentene, mint a *helyes olvasás* művészeteként gyakorolni a filológiát. A nietzschei, *sophiába* szőtt *logoszban* kiteljesedő filo-fűző működését *A tragédia születésében* vehetjük szemügyre először, ahol megjelenik Dionüszosz és Apollón hangsúlyozottan metaforikus és erőteljes korporeális, szexuális implikációkkal bíró figurája. Az elképzelés szakadatlan differenciálása, a látásmód finomodása hozza majd létre mindazokat az „alkalmazott filológiákat”,

melyek az ugyancsak sajátos értelemben felfogott kulturális genealógiáig vezetik Nietzschét, egyben ahhoz a programhoz, amelynek köszönhetően például a kanti Antropológia episztemológiai kereteitől eloldozhatta magát a mai kultúratudomány.

A tragédia születése azonban még csak jelezheti, de nem teljesítheti be a korának modern és meghatározó antropológiájától történő nietzschei eltávolodást. Nietzsche itt még hol Kant, hol pedig Schopenhauer nyelvének határait feszegeti, tölti fel saját költői, retorikai invencióival és néhány kortárs gondolkodó meglehetősen excentrikus elképzeléseivel,²¹ hogy Dionüszosz és Apollón alakját mint a test „szuper-metaforáját” megteremtve közölhesse mindazokat a belátásokat, amelyekre görögség-konceptióját alapozta. E kiemelkedő jelentőségű munka első fejezetében Nietzsche a következőket írja: „...a művészet fejlődése az *apollóni és a dionüszoszi* kettősséghez kötődik: hasonlóan, amiként a nemzedékek is a nemek kettősségétől, szakadatlan harcuktól s csak időközönkénti összebékülésüktől függenek. E neveket a görögöktől kölcsönözzük, akik művészetszemléletük mély értelmű titkos tanait nem fogalmilag, hanem istenviláguk hangsúlyosan beszédes alakjai révén adják értésünkre.”²² A mű nyolcadik fejezetében pedig a drámai fenomenon keletkezését egyenesen a belső, hangsúlyozottan testi izgalom projekciója és az extázis *járványos*, tömeges elterjedéseként írja le: „A dionüszoszi felajzotttság tömegeket ajándékoz meg e művészi tehetséggel [...] Ez történik a tragikus karral, s ez az esemény a *drámai* ősjelenség: az, hogy másnak, átváltozottnak látja magát, és átváltozottan cselekszik, mintha csakugyan más testbe, más jellembe költözött volna át. [...] S még hozzá epidemikusan lép fel ez a tünemény: egész sereg ember *érzi* ekként elvarázsoltnak magát.”²³

Számos további példáját idézhetnénk a korporeális szempont ehhez hasonló kísérleti érvényesítésének, de talán ezúttal ennyi is elegendő annak a kijelentésnek az alátámasztásához, miszerint *A tragédia születése* az a metafora-laboratórium, amelynek

21 Többek között Ludwig Andreas Feuerbachra, Jakob Moleschottra, Ludwig Büchnerre kell itt gondolnunk...

22 Nietzsche, Friedrich: *A tragédia születése, avagy görögség és pesszimizmus*. Ford.: Kertész Imre. Magvető, Budapest, 1986, 27.

23 Nietzsche, Friedrich i. m. 83–84.

terében megszületik Nietzsche gondolkodásának az a kimondottan korporeális mintázata, amely további elemzéseiben is ott munkál. *A tragédia születése* Dionüszosza, lévén, hogy a korporeális típusok sokaságát hordozza magában, egyben a szemlélet későbbi, az egyes testmintázatok fokozatos differenciációján, illetve az uralkodó és a hatalomnak alávetett testek bio-pszicho-szociális dinamikájának tanulmányozásán alapuló korporeális kultúrtípológiák kialakítását is lehetővé teszi.

Nietzsche korai Dionüszosz-koncepcióját és a modern korporealitás-koncepciók gyökereit párhuzamosan vizsgálva nem szabad megfélemlenünk arról sem, hogy Nietzsche vizsgálódásait, szellemi tájékozódását dokumentáló feljegyzéseinek, leveleinek tanúsága szerint 1866 és 1868 között mélyrehatóan tanulmányozza az ókori görög és a kortárs materializmust, Démokritosz-tanulmányokat folytat. Meghatározó filozófiai olvasmánya Albert Lange *Geschichte des Materialismus* (1865) című munkája. Ezzel párhuzamosan a kanti filozófiának az „organikus” filozófiai és természettudományos fogalmának történetére gyakorolt hatása és a teleologikus gondolkodás kritikájának Schopenhauer nézeteivel támogatott kidolgozása foglalkoztatják. Széttartó, egymással gyökeresen szemben álló érvrendszerekben tájékozódó előtanulmányai a kortárs gondolkodás legellentmondásosabb kérdéseivel szembesítik és önálló álláspont kialakítására kényszerítik Nietzscht. A frissen szerzett tudás, ismeretek és heterogén fogalomkészlet fő lecsapódási területe eleinte pedig a filológia: Nietzsche ebben az időszakban kiforralt innovatív görögségképében mindezek az elemek azonosíthatók. Jegyzeteiben, leveleiben lelkesedéssel ír a görögség kivételesen intenzív szenzitív képességeiről, és ennek megragadására gyakran a *Reizbarkeit* kifejezést használja, amely hangsúlyosan testi konnotációkkal rendelkező ingerlékenységet jelent.²⁴ Kulturális koncepcióit és autobiografikus szövegeit is gazdagítva felfedezéseivel, szintén antik forrásokat tanulmányozva rekonstruálja és kezdi el alkalmazni az egészségnek azt a kétféle koncepcióját, amelyekre hivatkozva az egészség defenzív, restriktív fogalmát

24 Vö. Pasley, Malcolm: Nietzsche's use of Medical Terms. In: Pasley, Malcolm (ed.): *Nietzsche: Imagery and Thought*. Methuen, London, 1978, 126.

állítja szembe az erőfölösleg és a kirobbanó vitalitás „robusztus” egészségmeghatározásával.²⁵ Mindeközben felfedezéseinek a korszerű medicina terminológiájába történő átültetésével és újonnan nyert diagnosztikus szókészletének kultúrkritikai aktualizációjával kísérletezik.

Nietzsche ilyen irányú innovációi nem csak a görögség megértésének winckelmanni, harmóniára épülő tradíciójával, hanem az esztétika korábbi, az *Aesthetica* című korszakos munka által fémjelzett klasszikus baumgarteni felfogásával is szembenállnak. Míg ugyanis Winckelmann a test idealizálására, addig Baumgarten a szomatikus kultivációjának az elfojtására építi esztétikai koncepcióját. Rendkívül fontos megjegyezni, hogy radikálisan ellentétes esztétikum-koncepcióik kialakítása során a fizikai vadságnak, a testi vágyaknak és az orgiasztikus ösztönöknek ugyanaz a hármasa képezi azt a „tünetcsoportot”, ami Alexander Gottlieb Baumgartennél (Winckelmann és Kant mesterénél) a test kizárásához, Nietzschénél viszont a szomatikusra irányított figyelem szisztematikus koncentrálásához vezet. *A tragédia születése* megjelenését követően nem sokkal a filozófus alakja immáron végleg összekapcsolódik a kulturális szimptomákat diagnosztizáló, kulturális „betegségeket” és diszfunkciókat kúráló orvos-fiziológus alakjával. Ezúttal elegendő csupán arra az 1873-ból való értekezéstervezetre utalnunk, amely a *Der Philosoph als Arzt der Kultur* címet viseli.

A teoretikus elemzésekben és programadó nietzschei szövegekben alkalmazott diagnosztikus szókészlet kidolgozása 1875-ben jut el a csúcspontra, mégpedig Nietzsche magánlevelezésében. A korpusz állapotváltozásainak a személyiség állapotaira gyakorolt hatásának személyes tudatosulása és a korporeális elméletének kidolgozása párhuzamosan megy végbe. Egyre súlyosbodó egészségügyi problémái miatt Nietzsche leveleit fokozatosan ellepik a különféle panaszokról és gyógymódjaikról szóló szakszerű, orvosi nyelvet alkalmazó beszámolók. A személyes narratíva szintjén kibomló kórtörténet szókincsének a filozófiai diskurzusba történő feltöltésére irányuló és a korporeális szempontjai felől vizsgálódó elemzésnek összetett követelményrendszernek kellene megfelelnie.

E helyütt ebbe nem bocsátkozhatunk bele, ezúttal elegendő egyetlen apró példa a jelenség érzékeltetésére. 1875. január 2-án kelt levelében Nietzsche barátja, Hans von Bülow steinabadi hideg vizes fürdőkúrát javasol panaszaira Nietzschének. És hogy miként lesz a fürdőkúrák módszertanából az aforisztikus fogalmazásmódra és a gondolkodás stílusára vonatkozó módszertani megfontolás? A *Vidám tudomány* §381. aforizmájában a következőket olvashatjuk: „...szerintem a mély problémákkal úgy áll a helyzet, akár a hideg fürdővel: az ember gyorsan beleugrik, aztán minél előbb ki belőle.”²⁶

Második történet: Zarathustra, avagy az orátor poétikus teste

Dionüszosz antik alakjának, ennek a minden maszkot reprezentáló *par excellence* maszknak a nietzschei „újraírása” nem csak a korporealitás katalogizálására, tipologizálására váró, tulajdonképpen teljes korpuszának mint a korpusz diszkurzív nyelvének a megteremtésében bír kiemelkedő jelentőséggel. A Nietzsche által konstruált Dionüszosz-alakról szóló beszéd nem csak a testről szóló beszéd, hanem az érzékszervek, az antropológiai formációk, a kulturális intéciók által behatárolt szférák közötti átmenetről, határátlépésről szóló diskurzus kidolgozásának a terepe is. Az érzékszervi, antropológiai, kulturális szférák közötti transzgresszív közlekedés vehikulumaként Nietzsche a metaforizáció képességét jelöli meg. A metafora, ez a transzszubsztanciáció, transzfiguráció és megtestesítés elvén működő nyelvi alakzat Nietzsche számára elsősorban korporeális implikációkat hordoz, s ennek nyelvelméleti, retorikai, stilisztikai és episztemológiai síkon egyaránt döntő jelentőséget tulajdonít. A nietzschei nyelvelmélet alapját képező úgynevezett „kettős metaforizáció” processzusának szomatikus beágyazottságát tárgyalva Nietzsche már 1873-ban, *A nem-morálisan felfogott igazságról és hazugságról* című töredékében nyelvteremtő idegi ingerületről és a szervi, perceptív és kommunikatív transzformációk

26 Nietzsche, Friedrich: *Vidám tudomány*. Ford.: Romhányi Török Gábor. Szukits, Szeged, 2003, 253.

sorozatról beszél, és közvetlenül viszonyba állíthatónak tartja a testi reakciók hatásait az interpretáció és az episztemológia klaszikus kérdéseivel. A Nietzsche által megfogalmazott belátások számos ponton korreferálnak a korábbi, antikvitásra és kortárs filozófiára egyaránt vonatkoztatott materializmus-tanulmányok megállapításaival. Nietzsche szemléleti előrehaladásának iránya azt jelzi, hogy kulturális filológiájának filozófiai háttérét immár kizárólag a test–episztemológia–interpretáció hármas sajátos bio-pszichoszociális összefüggésében tudja csak elképzelni.²⁷ Nietzsche ezzel a modernitásnak egy olyan alternatív diskurzusával kezd termékeny párbeszédet, amely változó dinamikával és mértékben kinyilvánított antikarteziánus, antikantiánus és anti-keresztény-platonikus pozícióit a modernizmus korporealista koncepciója mentén jelölte ki, és szcientikus, filozófiai és művészeti tevékenységét is ehhez az ideológiához kapcsolódva valósította meg.

A Zarathustra „alászállásáról” szóló *Így szólt Zarathustra* című szövegfolyam és a Zarathustra „eljövetelének” lehetőségfeltételeit előkészítő nietzschei munkák sora Locke-kal, a *Traité des sensations*-t (1754) megíró Condillac-kal, a *Lettre sur les aveugles*-t (1749), a *Le neveu de Rameau* (1761), és a *Le rêve de d'Alembert* (1769) szerző Diderot-tal és az *Ideologues* csoport vezéralakjával, Destutt de Tracy-vel, illetve a szenzualista modell népszerű közvetítőjével, Stendhal *De l'Amour* (1822) című munkájával ápol szoros kapcsolatot. A mindezekből a nézetekből bőven táplálkozó és a kultúrtörténet egészét ebből a perspektívából újraértékelni szándékozó nietzschei kritika az *Így szólt Zarathustrában* azonban immár nem kisebb célt tűz maga elé, mint azt, hogy a radikális biologizmus materialista, szenzualista ideológiájával átítatott Dionüszosz-konstrukcióját a szent szövegek, parancsolatok nyelvének és retorikájának terében fejezze ki. Nietzsche ugyanis mint gyakorlott filológus tisztában van vele, hogy csak a szent szövegek, parancsolatok és törvények nyelve, retorikája, szintaxisa, ritmusa és metaforikus rendszere lehet az, amely a textuális kultúrák tradíciójának évezredes szerkezeténél

27 Mindez egybehangzik a Nietzsche filozófiájától teljesen függetlenül tájékozódó, a pszichiátria interdiszciplináris metaforaelméletét megalkotó, fentiekben hivatkozott Kirmayer-tanulmány főbb megállapításaival is. Vö. Kirmayer, Laurence J. i. m. 170.

fogva megadhatja a test konfigurálásának paramétereit és a test kódolásának és dekódolásának kulcsát, és előírhatja a korpusz diskurzusba emelhetőségének a szabályait.

A test Dionüszosz alakján keresztül bemutatott szenvedése *A tragédia születésében* még az ember-lét egzisztenciális, ontológiai sajátossága, azonban az *Így szólt Zarathustra*ban immár, a művet megalapozó filozófiai vizsgálódások tendenciáját követve, a társadalmi gyakorlatoktól és azok rendszerétől, a moráltól elválaszthatatlan erőszak következményeként jelenik meg. Az élet, a halál, az öröm, a fájdalom, a nemek, a hatalom és az alávetettség politikái mint a test hermeneutikájának legkülönbözőbb koncepciói kerülnek bemutatásra és ítéltetnek meg az új értékek teremtésének neoszenzualista ideológiáját hirdető Zarathustra oratorikus beszédeiben. Nietzsche Zarathustrája ekként tehát nem pusztán gúnyt űz az új értékek teremtésének útjában álló rendszerekből, vagy csupán ironizál azokkal. Sokkal inkább végrehajtja mindannak a transzfigurációját, amit ezek a rendszerek az erőszakos elutasítás és a pszichoszomatikus ellenállás kulturális kondicionálásával értéktáblázataik legalacsonyabb fokozataira helyeztek. A transzfiguráció munkájának eszköze természetesen ez esetben is a metaforikus potenciál aktivizálása.²⁸

Nietzsche a nyugati tradícióban meghatározó testfelfogásokat uraló bináris oppozíciókat meghaladva a testet idegi funkciók által vezérelt „sokaságként”, erők összjátékaként (*Zusammenspiel*), koncertjeként, a tudatot pedig e test kompetenciájaként írja le. *A világ mint akarát és képzet* Schopenhauerétől eltérően tehát immár nem csak a test mint a tudat mögött elterülő sötét tömeg

28 Eric Blondel lajstromát idézve: „metaphors of [...] sex (possession, violence, evanescence, seduction); the metaphors of gastroenterology, applied [...] to the organization of the instincts and themselves linked to the metaphors of politics and thence to the metaphorical (or non-metaphorical) order of interpretation; metaphors that are medical or ‚physiological‘, but equally philosophical (genealogical and philological) of the nose and the ear; metaphors of surface and depth, light and dark; and finally, the metaphors of philology applied to culture, and thus to morality, religion and philosophy, which lead us to a metaphorical theory of interpretation.” Blondel, Eric: *Nietzsche: The Body and Culture. Philosophy as a Philological Genealogy*. Trans.: Seán Hand., Stanford University Press, Stanford, CA, 1991, 15.

megismerhetetlenségére helyezi a hangsúlyt.²⁹ A felismerés grandiózus kibontására az *Így szólt Zarathustra* I. könyvében, a *Von den Verächtlern des Leibes* (A test megvetőiről) című beszédben kerül sor. Sigmund Freud a későbbiekben még ha nem is hivatkozta közvetlenül, de felhasználja a nietzschei innovációt, azonban annak előremutató jellege talán csak napjaink kognitív kutatásainak viszonylatában mérhető fel. Nietzsche-nél egy, a „kettős metaforizáció” testi vezérfonalát követő „kettős maszkolásban” az „Én” („Ich”) mint a „Magam” („Selbst”), a „Magam” pedig mint a Test („Leib”) „persona”-ja, azaz maszkja, tekintete jelenik meg.

Az *Így szólt Zarathustra* test-konceptiójának elemzése felhívja a figyelmet arra is, hogy a nyelvi- és az írásfordulat által előtérbe tolt, az identitás megkonstruálásra és megtöbbszörözésére vonatkozó teóriák nem kerülhetik el a háttérükben munkáló, test-, szexualitás- és erőszak-konceptiókkal történő nyílt elszámolást.

Harmadik történet:

Az Ember, avagy Nietzsche medi(k)ális teste

Az eddigiekben a dionüszoszi mintázatnak azt az alakulástörténetét igyekeztünk vázlatosan nyomon követni, amely a korporeális koncepcióját előbb Dionüszosznak mint szakrális képzetnek a megkonstruálásában, majd pedig a szuper-metafora analitikus szétszalazása révén Zarathustra szubjektivizált alakjában írta újra. Azonban mivel Nietzsche számára a Dionüszosz-figurával kapcsolatos innovatív tendencia alapmotívuma már kezdettől fogva az egyéniesülés és a saját test nyelvi kifejezéséhez, megnevezéséhez, színre léptetéséhez szükséges nyelvi, retorikai és kulturális eszköztár kidolgozása volt – amint azt a biográfiai narratíva filozófiai megszólaltatásának példái is alátámasztják –, ezért a Nietzsche-t, az alkotó embert bemutató *Ecce Homót*, a kifejtett alternatív korporeális koncepcióra nézve, mindenképpen kivételes je-

29 A test és a metaforizáció nietzschei összefüggésének virtuóz prezentációját lásd Eric Blondel: i. m., különösen a *The Body and Metaphors* című fejezetet: 201–238.

lentőségű írásműnek kell tekintenünk.³⁰ Nietzsche az *Ecce Homo*ban ugyanis saját filozófiai életművét, de fogalmazhatnánk úgy is, hogy a teljes *saját korpuszt* elemzi és értelmezi újra, mégpedig egy kivételesen széles körű fiziológiai szempontrendszer szerint vizsgálódó filológus-filozófus következetes módszerességével.

„És most elmondom magamnak az életemet”³¹ – olvashatjuk az *Ecce Homo* előhangjában. És Nietzsche „elbeszélte élete”, a nietzschei élet-mű-narratíva transzfiguratív fordulatait tekintve, akár a referencialitás, a kommunikálhatóság és az önmegértés dimenzióinak a metszéspontjában megképződő Paul Ricoeur-i „narratív identitás”³² dinamikájára vonatkozó elméletek illusztrációja is lehetne. Azonban éppen a Nietzsche-mű és a Ricoeur-tanulmány párhuzamos olvasata mutathat rá arra, hogy a biológiai jelenség önmagára és helyzetére vetett pillantásának képessége, amely által „narratív identitását” megalapozza, hangsúlyozottan a test által adott, a test által uralt és befolyásolt képesség. A „pre-narratív” állapotban lévő „élet” ugyanis a test körül rendeződik el, a testtől kapja meg elsődleges formáját, hiszen a test, elsődleges médium lévén, mind a referencialitás, mind a kommunikálhatóság, mind pedig az önmegértés dimenzióira közvetlen befolyással bír. Minden narratív

30 A Nietzschénél bemutatott három szint (az *Ecce Homo*ban kifejtett individuális, a Zarathustra alakjában testet öltő szubjektív analitikus, és a dionüszosziban tetten érhető regulatív-szagrális dimenzió) termékeny párhuzamba állítható a test orvosi antropológiai megragadására szolgáló Nancy Scheper-Hughes és Margaret M. Lock által kifejtett felosztással, amely az egyéni test, a társadalmi test és a testpolitika szintjeit különbözteti meg, vö. Scheper-Hughes, Nancy – Lock, Margaret M.: *The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. Medical Anthropology Quarterly*, New Series, Vol. 1, No. 1 (Mar., 1987), 6-41. Laurence J. Kirmayer véleménye szerint ez a három aspektus a metaforizáció szférájában egyesíthető, amelyben a koherens narratívák mítikus, a testi adottságok archetipikus és az átmeneti konstrukciók metaforikus szintje működik együtt, vö. Kirmayer, Laurence J. i. m. 170.

31 Nietzsche, Friedrich: *Ecce Homo*. Ford.: Horváth Géza. Göncöl, Budapest, 1992, 21.

32 Ricoeur, Paul: *Life in Quest of Narrative*. In: Wood, David (ed.): *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, Routledge, London – New York, 1991, 20–33.

identitás háttérében egy-egy *narratív korporealitás-konstrukció* működését kell feltételezzük tehát, és Nietzsche *Ecce Homo*-ja kiválóan alkalmas példa arra, hogy minderre felhívja a figyelmet. Nietzsche a testet mint bio-pszicho-szociális „sokaságot” bemutató koncepciója pedig arra, hogy új dimenziót nyisson az narratológia test iránt érdeklődő interdiszciplináris tájékozódása előtt.

Az alkotás eseménye és az alkotó test állapotának interdependens összefüggése Nietzschénél visszatérő kérdés. Mindaz, amit még az *Ecce Homo* létrejöttét nem sokkal megelőző *Bálványok alkonyában* mint az alkotás testi állapotának diagnosztikus leírásaként olvashattunk: „A dionüszoszi állapotban [...] az indulati rendszer egésze ingerlődik, fokozódik fel: valamennyi kifejezőeszköz egyszerre robban, és az ábrázolás, a leképezés, az átformálás, az alakítás ereje, csakígy minden mimikáé és színészi játéké egyszerre fölszínre tör. A lényeges a metamorfózis könnyedsége marad, a *nem-reagálás* képessége (hasonlóképp, mint némely hisztérikusnál, kik is *bármely* intésre, füttyentésre, *akármely* szerepbe beugranak). A dionüszoszi ember számára képtelenség, hogy ő valamiféle sugalmazást ne értsen – meg s el –, az indulat semminemű jele nem kerüli el figyelmét, a megértő és kitaláló ösztön legmagasabb foka él benne, amiképpen övé a kifejezőművészet legmagasabb foka is. Bőrét váltogatja jószere, indulatait mindenképp: próteuszian alakváltó, örökösen.”³³ Az *Ecce Homo* autobiografikus terében már a saját alkotói stílusművészet korporeális leírásával transzfigurálódik: „...szeretnék [...] egy általános megjegyzést tenni *stílusművészetemről*. Mindenfajta stílusnak az az értelme, hogy a pátosz állapotát, belső feszültségét jelekkel – beleértve e jelek tempóját is – *közölje*, ha figyelembe vesszük, milyen fontos szerepet játszik az én esetemben a belső állapotok bősége, akkor érthető, hogy a stílusok számtalan lehetőségével – a leggazdagabb stílusművészettel – rendelkezem. A *jó* stílus valóban közöl egy belső állapotot, s nem véti el a jeleket, a jelek tempóját, a *gesztus* művészetét – a periódus törvényei is a gesztus művészetének a része. Ösztönöm

33 Nietzsche, Friedrich: Bálványok alkonya, avagy milyen is a kalapácsos filozófia. Ford.: Tandori Dezső. *Ex-Symposion Különszám* 1994. 19.

ebben csálhatatlan.”³⁴ Nietzsche számára a tudat kompetenciájával rendelkező emberi test ugyanis nem több és nem kevesebb, mint az élet megtapasztalásának, a gondolkodásnak, az alkotásnak, a szuverenitásnak, a társadalmi cselekvésnek, a szexualitásnak, a gyengédségnek és az erőszaknak, az örömeinek és a szenvedésnek, az egészségségnek és a betegségnek a kivételes és kizárólagos közege, és mint közeg nem csak mindezen testállapotok felépítésére, hanem mediális átörökítésére, kiváltására, epidemikus átadására és befogadására, értelmezésére is alkalmas.

A saját test Nietzsche számára mindenekelőtt az eredeti médium, s a megragadására kidolgozott nyelv metaforicitásának a célja ezért nem is a test szégyenteljes mezítelenségének elfedése – a keresztény-platonikus tendenciáknak megfelelően –, hanem ellenkezőleg: a nyelv testet bitorló tabukon történő túllendítése, a test nyelv általi felfedése és a nyelv által elfedett testek nyelv általi leleplezése. Az *Ecce Homo* befejező, összefoglaló részében olvashatjuk a következőket: „Az »Isten« fogalmát az élet ellenfogalmaként teremtették, és az összes kártékony, mérgező és rágalmazó dolgot, az étellel szemben táplált halálos gyűlölködést foglalták benne borzasztó egységbe! A »lélek«, a »szellem« és végezetül még a »halhatatlan lélek« fogalmakat pedig azért ötlötték ki, hogy megvessék és elsorvasszák – azaz »üdvözítsék« – a testet, és hogy valami borzasztóan könnyelmű dolgot szegezzenek neki az élet komoly dolgainak – a táplálkozásnak, lakásnak, szellemi diétának, betegápolásnak, tisztaságnak, időjárásnak! Egészség helyett »lelki üdvösség« – akarom mondani *folie circulaire* a görcsös vezeklés és a megváltás hisztériája között!”³⁵

Konklúzió

Nietzsche kísérleti „test-kritikája”³⁶ minden excentrikus vonásával egyetemben érdemes az újraolvasásra, újraértékelésre.

34 Nietzsche, Friedrich: *Ecce Homo*. Ford.: Horváth Géza. Göncöl, Budapest, 1992, 66.

35 Nietzsche, Friedrich i. m. 139.

36 Vö. Stafford, Barbara Maria: *Body Criticism. Imaging the Unseen in Enlightenment Art and Medicine*. MIT Press, Cambridge, MA, 1993.

Különösen akkor, amikor a legkülönbözőbb tudományterületek eszköztárát mozgósító kutatások egyre növekvő mértékben tűzik ki célul a test kulturális interpretációinak egyre mélyrehatóbb és átfogóbb vizsgálatát. Nietzsche, jócskán meghaladva ezzel a 19. századi fiziológiai kutatások kereteit,³⁷ egy olyan nehezen hozzáférhető, jóllehet inkonzisztens elemekből összeállított filozófiai és ideológiai perspektívát dolgozott ki önmaga számára, amely a maga korában szokatlan és teljességgel újszerűen ható kérdések megfogalmazására adott módot a testtel kapcsolatban. Nietzsche kijelentései, még ha gyakorta egy letűnt diskurzus nyelvén szólnak is meg, mégis olyan területek vizsgálatának a fontosságára figyelmeztetnek, amelyek mindenekelőtt a kulturális antropológia és az úgynevezett testtudomány, a *body studies* legutóbbi fejleményeinek köszönhetően kerültek az interdiszciplináris érdeklődés homlokterébe: „Aki manapság a morális kérdéseket akarja tanulmányozni, a munka beláthatatlanul hatalmas terét nyitja meg önmaga előtt. [...] Mindeddig a létet megszínesítő dolgoknak egyáltalán nem volt történelmük: mert ugyan hol kezdték tanulmányozni a szerelem, a kapzsiság, az irigység, a lelkiismeret, a kegyelet és a kegyetlenség történetét? Még a jog vagy akár csak a büntetés összehasonlító története is teljességgel hiányzik eddig. Kutatták-e eddig valahol a különböző napi időbeosztásokat, a munka, az ünnepek és a pihenőnapok rendszeres, szabályos meghatározásának következményeit? Ismerjük-e az élelmiszerek morális hatásait? Van-e a táplálkozásnak filozófiája? (A vegetarizmus mellett és ellen állást foglaló, újra meg újra kitörő handabandázás bizonyítja, hogy nincs ilyen filozófia!) Összegyűjtötték-e már valaha az együttélés, például a kolostorok tapasztalatait? Megmagyarázták-e már a házasság vagy a barátság dialektikáját? Rátaláltak-e már arra, aki átgondolta a tudósok, üzletemberek, művészek, iparosok erkölceit? Annyi gondolkodnivaló akadna még!”³⁸

37 Vö. Brown, Richard S. G.: Nietzsche: 'That Profound Physiologist'. In: *Nietzsche and Science*. Gregory Moore and Thomas H. Brobjer eds., Ashgate, 2004.

38 Nietzsche, Friedrich: *Vidám tudomány*. Ford.: Romhányi Török Gábor, Szukits, Szeged, 2003, 14.

Conținut

Corp, epistemologie și interpretare

„Unitatea corporeală” a cercetărilor filologice, filosofice și fiziologice ale lui Friedrich Nietzsche

Cuvinte cheie: *interpretare asupra trupului, transfigurație, figuri simbolice, discurs despre trup, evoluție metaforică, colaps*

Investigațiile legate de spirit și natură ale lui Friedrich Nietzsche sunt inseparabile de reflecțiile sale despre corpul uman, perceput ca unitatea organică de bază a cunoașterii, formulate în diferite registre disciplinare, discursive și narative. În prefața scrisă în 1886 la *Die Fröhliche Wissenschaft* Nietzsche spune că întreaga istorie de până atunci a gândirii filosofice este un rezultat al interpretărilor corpului, mai precis al interpretărilor izvorâte din înțelegerea greșită a corpului. Lucrarea de față analizează stadiile transfigurării (*Verwandlung*), așa cum apar ele în *Also sprach Zarathustra*. Pornind de aici se tematizează cele trei tendințe de bază ale operei lui Nietzsche, cea filologică, cea filosofică și cea poetico-autobiografică, din perspectiva concepțiilor acestora despre corp ca: entitate mitică, filosofică-fiziologică ori subiectiv-fenomenală. Teza de la care pornește studiul este că diferitele figuri simbolice, care apar în diferitele faze ale operei lui Nietzsche, cum sunt: Dionysos, Zarathustra sau figura prosopopeică din *Ecce Homo* (preparată în scrisorile personale, comentarii, încercările autobiografice și memorii), sunt figuri cu o importanță majoră, care joacă un rol primar în conturarea discursului nietzschean despre corpul uman. Aceste figuri definesc caracterul unic al filosofiei nietzscheene despre interpretarea corpului, fiind responsabile și de consecințele epistemologice ale filosofiei lui Nietzsche. Aceste unități „corporeale” totale, denumite cu numele de Dionysos-Zarathustra-Nietzsche, percepute în potențialitatea lor simbolică, leagă mitologia de semiotică și de simptomatologie, iar ca instrumente de producere a metaforelor ele „inundă” textele nietzscheene de conceptul corpului dezmembrat sau supus dresurii culturii, și de elementele terminologiei fiziologice și medicale. Culminarea acestui proces este faptul că colapsul întregului operei lui Nietzsche coincide cu colapsul lui Nietzsche ca realitate corporală. Pe lângă considerarea teoriei subiectivității lui Nietzsche, pe lângă problema conștientului și inconștientului, ori relația lui Nietzsche cu biologicul sau psihicul, pe lângă considerațiile privind relația intersubiectivității și a valorilor, nu putem neglija nici faptul că această construcție figurativă-metaforică a discursului despre corp nu se înscrie în spațiul normativ instituțional al filosofiei occidentale, ci în afara acestuia, cu formularea lui Maurice Blanchot într-un „spațiu literar”. Ca urmare a acestor aspecte, analiza și cercetarea mea trebuie să utilizeze și instrumentele naratologiei.

Abstract*Body, Epistemology and Interpretation**The 'corporeal unity' of Friedrich Nietzsche's philological, philosophical and physiological investigations*Keywords: *interpretation of the body, transfiguration, symbolic figure, discourse about the body, metaphoric evolution, collapse*

Friedrich Nietzsche's investigations are inseparable from his reflections on the human body as the basic organic unit of cognition shaped in different disciplinary, discursive and narrative registers. In the foreword to his book *Die Fröhliche Wissenschaft* written subsequently in 1886 he declares the entire history of philosophical thinking to be the interpretation of the body; what is more, to be the result of the interpretations that arise from the misunderstanding of the body. In this lecture I will analyze three great, closely related tendencies in Nietzsche's oeuvre, those of 1. the philologist, 2. the philosopher, and 3. the poet-autobiographer in terms of the different interpretations of the body as 1. a mythical, 2. a philosophical-physiological, and 3. a subjective-phenomenal entity by taking into consideration how the different Nietzschean stages of transfiguration (*Verwandlung*) evolve in the examples provided in *Also sprach Zarathustra*. My thesis is that the symbolic figures that appear in the different phases of his oeuvre embedded in one another — such as 1. Dionysos, 2. Zarathustra and 3. the prosopopeic Nietzsche of *Ecce Homo* (prepared in his private correspondence, personal commentaries, autobiography and memoir attempts) — get across as figures with central importance and meaning which play a primary role in the rise of the Nietzschean discourse of the body. These figures shape the unique character of the Nietzschean philosophy as the interpretation of the body and are responsible for the epistemological consequences of the Nietzschean discourse on the body. These corporeal figures designated by the names Dionysos-Zarathustra-Nietzsche and operated in their total symbolic potential that connect mythology with semiology and symptomatology, and these figures as metaphor-generating «machines» that flood the Nietzschean context with concepts of «torn» bodies or bodies made subject to the training of culture or with terminological elements of physiology or medicine. This process reaches its culmination when the collapse of the Nietzschean textual corpus literally coincides with the collapse of Friedrich Nietzsche himself as a physical-mental corporeality. In a presentation dealing with Nietzsche's relationship with the biological entity and the psyche or Nietzsche's theory of the self, one should not forget that the figurative-metaphoric evolution of Nietzsche's body-discourse does not take place in the institutionalised, normative space of western philosophy, but — using Maurice Blanchot's

term — in some kind of a «literary space» (*l'espace littéraire*). All this entails that any research into the above issues conducted in the borderland of the philosophy of mind and physiology should also rely on the tools of contemporary literary theories and narratology.

Fenyvesi Kristóf (1979) – diplomáit a Pécsi Tudományegyetemen szerezte magyar nyelv és irodalom, illetve művelődési és felnőttképzési menedzser szakokon. Előbb a Pécsi Tudományegyetem Irodalomtudományi Doktori Iskolájának, majd a Jyväskyläi Egyetem Hungarológiai Doktori Iskolájának hallgatója. Magyar és idegen nyelvű folyóiratokban, kötetekben jelennek meg írásai, Friedrich Nietzsche filozófiája, a huszadik századi magyar irodalom, a magyar dokumentumfilm-történet, a művészet, a tudomány és a technológia kapcsolata tárgykörében. Az első magyar nyelven megjelent digitális játéktudományi tanulmánykötet egyik szerkesztője (NARRATÍVÁK 7. Elbeszélés, játék és szimuláció a digitális médiában. Kijárat Kiadó, 2008 – Kiss Miklóssal közösen szerk.). Interdiszciplináris konferenciasorozatok szervezője (East-West Passage; Pécs – Ars GEometrica International Convention and Workshop). A Bridges Pécs 2010 – European Capital of Culture World Conference (www.bridgesmathart.org) tudományos szervezőbizottságának tagja. A Sensus Kutatócsoport, a Kiss Áron Magyar Játéktársaság és a Magyar Filmklubok és Filmbarátok Szövetségének tagja.

Horváth Péter

A retorika nyelve és az esztétika metafizikája

Rendszertelen reflexiók

Nietzsche nyelvelfogásáról

...a művészet által megmenti őt az életnek –
az élet¹

Kulcsszavak: *művészet-metafizika, esztétikai fenomén, esztétika-fenomenológia, retorika, fogalmi nyelv, absztrakció, intuíció*

Nietzsche filozófiájának hatástörténetén belül két problémakörnek – a metafizika és a nyelv kérdésének – a tárgyalása kitüntetett helyet foglal el. Nietzsche metafizikához viszonyított pozíciójának kijelölése Heidegger óta az egyik legtöbbet tárgyalt vitatéma a szakirodalomban, s azon kérdés eldöntése, hogy Nietzsche a metafizika beteljesítője-e, avagy sem, szorosan kapcsolódik a nyelv filozófiai-irodalmi problematikájának felértékelődéséhez.² Mi sem jelzi ezt jobban, mint Foucault megállapítása, miszerint a nyelv Nietzschevel jutott el először a gondolkodás mezéjére, amivel a filozófia legfontosabb feladatára talált rá.³ A következőkben nem térünk ki e hatástörténet belső fejlődésének boncolgatására, de – kapcsolódva a jelzett problémafelvetéshez – Nietzsche korai, bázeli időszakából származó két olyan írását vizsgáljuk meg, amelyek a nyelv kérdését járják körül.

1 Nietzsche, Friedrich: *A tragédia születése a zene szelleméből*. Ford: Kertész Imre. Európa, Budapest, 1986, 65-66.

2 Lásd ennek egyik összefoglaló példjaként: „Utoljára Nietzsche tette tapasztalattá ezt a hazátlanságot. Ebből azonban a metafizikán belül nem volt képes más kiutat találni, mint a metafizika megfordítását, ami azonban a kiúttalanság betetőzése.” Heidegger, Martin: Levél a „humanizmusról”. Ford: Bacsó Béla. In: Uő: *Útjelzők*. Osiris, Budapest, 2003, 313. Heidegger Nietzscht mint metafizikus gondolkodót meghatározó tézisének dekonstruktív-kritikáit illetően lásd: Derrida, Jacques: Két kérdés aláírásokat értelmezve. (Nietzsche/Heidegger). Ford: Somlyó Bálint, Szűcs Tamás. *Literatura*, 1991/4. 322–335.; Derrida, Jacques: Éperons. Nietzsche stílusa. Ford: Ford: Sajó Sándor. *Athenaeum*, 1992/3. 172–213.

3 Foucault, Michel: *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája*. Ford: Romhányi Török Gábor. Osiris, Budapest, 2000, 341.

A nyelvelméleti fejtegetéseket felvázoló írások értelmezéséhez Nietzsche korai periódusának egyik meghatározó gondolatát választjuk kiindulási alapul. Nietzsche 1870-es évekbeli gondolkodásának talán legfontosabb felismerése a művészet metafizikájának megfogalmazására vonatkozik. Mindez azt jelenti, hogy Nietzsche a bázeli időszakában még önmaga által is bevallottan metafizikus gondolkodó, a metafizika egy sajátos típusának – az esztétikai vigasz metafizikájának – képviselője.⁴ A művészet-metafizikának ennek a kezdetben nagy horderejű gondolatával – amint arról egyik bejegyzése tanúskodik – Nietzsche 1877-ben számol le végleg.⁵ Mindez azért nem mellékes, elhanyagolható szempont, mert kiinduló feltevésünk szerint Nietzsche nyelvfilozófiai megállapításai mindenekelőtt az esztétika-metafizika összefüggésében értelmezhetőek megfelelő árnyaltsággal és pontossággal.

I. A művészet metafizikája mint esztétika-fenomenológia

A művészetként elgondolt metafizika tézisént Nietzsche részletelesen az 1872-ben megjelent *A tragédia születése* című művében dolgozta ki. Nietzsche-nek ez a Wagner hatása alatt született munkája a görög tragédia eredetét s ezen keresztül a művészet metafizikáját a zene szelleméből vezeti le. Szigorúan véve tehát egy zeneesztétikai metafizikával van dolgunk, melyet Nietzsche – talán nem véletlenül – a Richard Wagnerrel való szakítást követően vetett el végérvényesen.⁶

Az esztétikaként értelmezett metafizika érvényességét Nietzsche ifjúkori főművében a görög tragédia hivatott példázni. A szövegben a kiindulást jelentő természeti állapotot az apollóni álom és a dionüszoszi mámor mint a természet két művészetösztönének létezése jelenti, amely művészet-istenségek a természetben (*phüszisz*-ben)

4 Nietzsche, Friedrich: *A tragédia születése*. i. m. 54.

5 „Korábbi írásaim olvasóinak határozottan kijelentem, hogy felhagytam az azokban lényegében uralkodó metafizikai-művészi nézetekkel: kellemesek ugyan, de tarthatatlanok.” Nietzsche: *Sämtliche Werke*. 8. Bd. Hrsg: Giorgio Colli-Mazzino Montinari. München, 1980. 463. idézi: Safranski, Rüdiger: *Nietzsche. Szellemi életrajz*. Ford: Györffy Miklós. Európa, Budapest, 2002, 118.

6 Safranski, Rüdiger: *Nietzsche*. i. m. 118.

közvetlen módon nyilatkoznak meg.⁷ Ebben az összefüggésben a tragédia úgy jelenik meg, mint ezen közvetlenségen alapuló természeti állapot művészet általi olyan felbontása és esztétikai megjelenítése, ami az apollóni álom és a dionüszoszi elem találkozására és egyesülésére vezethető vissza: a dionüszoszi elragadtatottság megtöri az álom látszatként megnyilvánuló hatalmát, aminek ellentételezéseképpen a zene képi megjelenéshez jut. A természet rendjét megtöri a tragédia legfontosabb teljesítménye abban áll, hogy *esztétikai* minőségében viszi színre a zenei eksztázisnak és az álom jelenségvilágának egyesülését. Nietzsche értekezésében ezért is kap kitüntetett szerepet az esztétikai fenomén (*ästhetisches Phänomen*) kifejezés, amelyben az esztétika metafizikai meghatározása nyeri el jelentését. A Nietzsche által deklarált művészet-metafizikának a lényege az esztétikai fenomén kifejezésében sűrűsödik össze, ami azonban csak annyiban tekinthető metafizikának, amennyiben eleve fenomenologikus jelentéssel bír. Ebből fakadóan, amit művében Nietzsche művészet-metafizikaként határoz meg, kritikai terminológiával mint „esztétika-fenomenológiát” írhatjuk le. Ennek az „esztétika-fenomenológiának” a körülhatárolása azért megkerülhetetlen, mert csak ennek révén lehetséges *A tragédia születésének* olyan értelmezése, amely a fenomenális mozzanatot nem kapcsolja egyoldalúan az álom általi megjelenítéshez,⁸ hanem érvényesnek tekinti a tragédia-koncepció egészét illetően. A természet két művészetösztöne által megalapozott empirikus-fizikai világ eredetileg álom és zene illúziójának varázsa alatt áll, a tragédiában ennek a varázsnak az esztétikai feldolgozása megy végbe, lehetővé téve ezáltal a fizikai világnak a metafizika irányába való meghaladását. A fizikai realitás ilyen metafizikai esztétizálásának szükségszerű következménye, hogy Nietzsche a természet rendjébe behatoló megismerő embert eleve tragikus lényként ábrázolja, aki azt követően, hogy elrugaszkodott természeti feltételeitől, önmaga és a világ létezését már kizárólag csak esztétikai fenoménként képes igazolni.

7 Nietzsche, Friedrich: *A tragédia születése*. i. m. 31.

8 Lásd ennek egyik példaként: Kulcsár Szabó Zoltán: A nyelv zenéje. Főleg és hiány A tragédia születésében. In: Uő: *Tetten érhetetlen szavak. Nyelv és történelem Paul de Mannál*. Ráció, Budapest, 2007, 9–40.

Nietzsche „kentauri filológiája”⁹ egy új program első megfogalmazását jelenti, amelynek az esztétika-fenomenológia megalkotása jelenti a fundamentumát. E helyütt nincs módunk részletesen elemezni, hogy ezen alapvetésen belül miként jelöli ki Nietzsche a tragikum helyét a jelenségek létének esztétikai fenoménna történő átfordításában. Ahhoz azonban, hogy Nietzsche nyelvbölcseleti írásainak elemzéséhez a következőkben nekifogjunk, fontos látnunk, hogy *A tragédia születése* legfontosabb eredménye az esztétikai fenoménra épülő művészet-metafizikájának a megalkotásában áll, amely meghatározó marad Nietzsche hetvenes évekbeli gondolkodását illetően.

II. Az esztétika aktualitása a nyelv kérdésében

Annak hangsúlyozása, hogy Nietzsche gondolkodásában a művészet metafizikája egészen 1877-ig érvényben marad, elsősorban azért figyelemre érdemes tény, mert Nietzsche legfontosabb nyelvfilozófiai írásai 1877 előttről származnak. Ahogy arra Ernst Behler rámutatott, Nietzsche nyelvelmélete egy olyan három-négy évet felölelő rövid időszak eredménye, amely az 1869-ből származó *Vom Ursprung der Sprache* című töredék lejegyzésétől az 1873 nyarán keletkezett *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* című szövegig tart. Ez a periódus Nietzsche pályáján egyedülálló abban az értelemben, hogy később soha nem foglalkozik ilyen intenzív módon a nyelv kérdésével, mint ezekben az években,¹⁰ amihez persze hozzászámíthatjuk még a következő év nyarán tartott retorika-előadásokat¹¹ is. Mindebből ugyanakkor azt a következtetést is levonhatjuk, hogy Nietzsche számára az esztétika-metafizika koncepciója a nyelvre vonatkozó fokozott

9 Sloterdijk, Peter: A gondolkodó a színpadon. Ford: Bendl Júlia. In: Uő: *A gondolkodó a színpadon. A Jó Hír megjavításáról*. Helikon, Budapest, 2001, 38.

10 Behler, Ernst: *Die Sprachtheorie des frühen Nietzsche*. In: „Centauren-Geburten”. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. (Hrsg) von Tilman Borsche, Federico Gerrañata und Aldo Venturelli. Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1994. 99–100.

11 Nietzsche, Friedrich: *Retorika*. Ford: Farkas Zsolt. In: Thomka Beáta (szerk.): *Az irodalom elméletei I.*, Jelenkor, Pécs, 1998, 5–49.

figyelem időszakának lezárultával sem veszti el érvényességét. Úgy tűnik tehát, hogy a nyelv kérdésének tematizálása önmagában nem bizonyul Nietzschénél olyan horderejű problémának, amely képes lenne kikezdeni és megkérdőjelezni a kizárólag esztétikailag igazolható létezésre vonatkozó metafizikai alaptételt. Mindez abból a szempontból is figyelemreméltó, hogy *A tragédia születése* gyakran jelenik meg olyan értelmezői kontextusban, amely a nyelvelméleti szövegekhez viszonyítva leértékeli annak artistikus metafizikáját. Ennek jegyében például Paul de Man az esztétika-metafizikát egy olyan „generatív nyelvfelfogásra” vezeti vissza, amelyben a zene mint „hangként és dallamként felfogott nyelv” elsőbbséget élvez a retorika nyelviségevel szemben. De Man szerint Nietzschének *A tragédia születése* utáni írásai ennek a logocentrikus nyelvszemléletnek a fokozatos dekonstrukciójára tett kísérletekként értelmezhetők.¹² S említett írásában Behler szintén arról értekezik, hogy a metafizikus, abszolút reprezentációelméleten nyugvó tragédiakönyvvvel szemben – amelyben a dolgok létalapja (az „ős-egy”) az emberrel közvetlenül jut kifejezésre – az antropomorfizációellenes *Über Wahrheit und Lüge* egy a valóságra mint referenciára való hivatkozást kiküszöbölő nem-representáció elvű nyelvfelfogást jelenít meg.¹³

Ha a fenti kritikák fényében vetünk egy pillantást arra, hogy milyen státusszal rendelkezik az ember Nietzsche tragédiakonceptiójában, akkor azt láthatjuk, hogy az ember legmagasabb rendű méltóságát nem a műveltségbeli tudás alanyaként vagy művészi alkotóként nyeri el, hanem kizárólag műalkotás voltának jelentőségében.¹⁴ Mindez azt is jelenti, hogy *A tragédia születésében* a nyelvnek nincs kitüntetett szerepe az ember pozíciójának meghatározásában, ezt a funkciót az esztétika-metafizika tölti be. Az esztétikailag megalapozott létezésen belül Nietzsche ezért is határozhatja

12 Ez a megállapítás de Man érvelésében arra vezethető vissza, hogy a metafora figurális és tulajdonképpen jelentése közti viszony genetikus alapon nyer meghatározást, ami így nem képes megtörni a metafizika érvényességét sem. de Man, Paul: *Genezis és genealógia*. Ford: Fogarasi György. In: Uő: *Az olvasás allegóriái. Figurális nyelv Rousseau, Nietzsche, Rilke és Proust műveiben*. Ictus – JATE Irodalomelmélet Csoport, Szeged, 1999, 122–123.

13 Behler, Ernst: i. m.. 102.

14 Nietzsche, Friedrich: *A tragédia születése*. i. m. 54.

meg úgy az emberi szubjektumot – megkülönböztetve az alkotói kompetenciákkal felruházott ős-művésztől, a géniusztól –, mint „művészi projektumot és képet”.¹⁵ A szubjektum tehát eleve esztétikai léttel bír, képi, projektált létmódja pedig egyedül a géniusz művészi teljesítményének eredménye.

Ha összevetjük *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* című szöveget és Nietzsche retorikakurzusát a görög tragédia genézisét tárgyaló kötettel, az esztétika problémájának folyamatos, állandó jelenlétét figyelhetjük meg. Ennek jegyében Nietzsche nyelvkritikai fejtegetéseiben a géniusznak megfeleltethető „művészi módon alkotó szubjektum”¹⁶ szerepe éppúgy kulcsfontosságú marad, mint „a nyelvben rejlő művészi eszközök”¹⁷ funkciója a retorikaként fölfogott nyelv esetében. Amely területen valóban érdemi elmozdulás figyelhető meg, az elsősorban a korábban domináns szerepű zenének a teljes mellőzését érinti. Amíg *A tragédia születése* az ős-művész kettős tevékenységét az álom apollóni és a zene dionüszoszi összefüggésében írta le, addig a nyelvelméleti szövegekben annak lehetünk tanúi, hogy a dionüszoszi elem teljességgel kiszorul az elmélkedések homlokteréből. Mindez azonban nem cáfolja azt a tényt, hogy az esztétika azt követően is megőrzi jelentőségét, hogy Nietzsche gondolkodásában a nyelv problémája kerül a vizsgálódások középpontjába. Adódik tehát a kérdés, hogy miként függ össze egymással az esztétika-fenomenológia kidolgozása és a nyelv kérdése, s ezen belül mennyiben tulajdoníthatunk fontos szerepet az esztétikának Nietzsche azon belátásában, amely a retorikát helyezte a nyelv megértésének alapfeltételévé.

III. A retorikaként elgondolt nyelv

A hetvenes évek elején Nietzsche nyelvszemléletének legfontosabb elemét a retorika alkotja. Természetesen Nietzsche a retorikát nem pusztán mint a meggyőzés tanát és az alakzatok rendszerét

15 Uo.

16 Nietzsche, Friedrich: *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról*. Ford: Tatár György. In: Athenaeum, 1992. I/3. 10.

17 Nietzsche, Friedrich *Retorika*. i. m. 21.

fogja fel, s nem is egyszerűen a nyelvi elokvencia eszközeként kezeli, hanem a nyelv elidegeníthetetlen, inherens részeként értelmezi. A kiinduló tézis, miszerint a nyelv retorikai meghatározottságú, elméleti szempontból többféle argumentációval igazolható. Nietzsche esetében a retorika speciális jelentőségét jól jelzi a tény, hogy nem egyszerűen a nyelv tropologikus minőségének a hangsúlyozásáról van szó, hanem retorika és nyelv közvetlen azonosításáról. A nyelv és retorika megfeleltetése – ami retorikailag metaforikus azonosításként értelmezhető – Nietzsche retorika-előadásának olyan megfogalmazásaiban érhető tetten, amelyekben a szavak és trópusok közti különbség eltörlése azáltal nyer magyarázatot, hogy „tulajdonképpen minden figuráció, amit szokás szerint beszédnek nevezünk”.¹⁸ Nietzsche ezzel az értelmezői művelettel abszolutizálja a retorika jelentőségét, s a nyelvet mintegy feloldja a retorika egészében. Az apodiktikus állítás, miszerint „a tulajdonképpeni szavak és a trópusok között nincs különbség”, retorika és nyelv olyan egységét koncipiálja, amelyben nem őrződik meg a két fél különállósága, hanem egy különbség nélküli egységben olvad össze. A retorikaként elgondolt nyelv így Nietzsche előadásában végső soron egy totalizáló értelmezői lépésre vezethető vissza.

A retorikának a nyelv megértésében játszott feltétlen elsőbbsége Nietzschénél összekapcsolódik egy, a fogalmi nyelvhasználatot, a tudományt és a logikát érintő kritikával is. Ennek megfelelően az *Über Wahrheit und Lüge* összefoglaló zárata két embertípust állít egymás mellé, a retorikát képviselő intuitív, valamint a fogalmak, absztrakciók vezette embert. Ez a szöveg befejezésében kiépülő formális szimmetria művészet és tudomány, retorikai nyelv és fogalmi nyelv egymást kiegészítő kölcsönös feltételezettségén alapul. A közös kiindulópontot az élet feletti uralom megvalósítása jelenti, ebben a vonatkozásban a művészet és a tudomány célja ugyanarra irányul. Nietzsche nyelvfilozófiai problémafelvetésének alapja ily módon élet és hatalom viszonyában nyeri el önmagán túlmutató jelentőségét.

„Vannak korszakok, amelyekben egymás mellett áll az értelem embere és az intuíció embere, az egyik gyanakvó bizalmatlansággal

18 Uo. 23–24.

tekint az intuícióra, a másik gúnnyal az absztrakcióra; az utóbbi éppoly irracionális, mint amilyen művészetlen az első. Mindketten uralkodni vágnak az életen; emez úgy, hogy a legfőbb bajokat előrelátással, józan okossággal, fegyelmezetten tudja fogadni, a másik úgy, hogy mint »örökkön boldog hős«, ama bajokat meg se látja, és csak a látszattá változtatott, széppé stilizált életet fogja fel valóságosként¹⁹ – írja Nietzsche.

A Nietzsche írásában felvázolt bináris struktúra a nyelv belső – tropologikus és fogalmi – megosztottságát foglalja magába. Amint a szövegből kiderül, a nyelv ilyen dichotóm szerkezetében a két nyelvhasználat teljesen egyenrangú helyet foglal el egymás mellett. A nyelvnek ez a bipoláris struktúrája azonban önmagában mégsem ad teljes képet Nietzsche nyelvszemléletéről. Mert miközben az idézett részletben azt láthatjuk, hogy miként illeszkedik egymás mellé a fogalmi és retorikai nyelv, addig az értekezés leginkább éppen annak bizonyítását célozza meg, hogy a fogalmak a metaforikus nyelvből jönnek létre. Ez a metaforának a fogalommal szembeni elsőbbségét tételező genetikusan magyarázat azonban nem tekinthető Nietzsche eredeti újításának, mert – ahogy arra Jacques Derrida rámutatott – a metafora (metafizikai) történetének alapvető sajátossága, hogy története nem a kimozdítás vagy a szakadás, hanem a folytonos deprimáció, „az őseredeti értelem előrehaladó kopása” szerint szerveződik.²⁰ A fogalom tehát a metafora „nyűtsége” (usure) révén, elhasználódásának megszakítatlan szekvencialitásában jön létre, amíg végül – ahogy Nietzsche fogalmaz – a fogalom már nem több, mint a metafora maradványa. A fogalom ilyen tropológiai genealógiája ugyanakkor – amint azt de Man is jelezte *A tragédia születése* kapcsán²¹ – familiális összefüggésekbe ágyazódik be, amennyiben a metafora Nietzsche szövegében mint a fogalom nagyanyja kerül megnevezésre.²² A metaforának a

19 Nietzsche, Friedrich *A nem-morálisan följegott igazságról és hazugságról*. i. m. 14.

20 Derrida, Jacques: Fehér mitológia. Ford: Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán. In: *Az irodalom elméletei V.* Szerk: Thomka Beáta. Jelenkor, Pécs, 1997, 15.

21 de Man: *Genezis és genealógia*. i. m. 119.

22 „...a fogalom nem más, mint egy *metafora maradványa*, és hogy az idegingerek művészi természetű képekké-alakításának illúziója, ha nem is a szülőanyja,

Derrida által hangsúlyozott *folyamatos* elkopását tehát kiegészíti a leszármazás *megszakított*, az anya helyét átugró szülői narratívája. A genetikus modellhez így Nietzsche esetében kettős jelentés rendelhető hozzá, amennyiben a metafora/fogalom közvetlen nyelvi folytonosságához a szülői genealógia közvetett, megszakított rendje párosítható.

Amint látható, Nietzschének a nyelv problémájához kapcsolódó fejtegetései meglehetősen összetett képet mutatnak. A retorika és a fogalmi nyelv közt megformált szimmetrikus egyensúly látszólag ellentmond a retorika abszolút elsőbbségét hirdető 1874-es egyetemi kurzus állításainak, s a retorika és nyelv közti azonosítás különbség nélküli totalizációja pedig szintén kizárni látszik a művész és a tudós nyelve közt felállított oppozíciót. Mindezen diszkurzív összefüggések elsősorban Nietzsche nyelvelméleti reflexióinak komplexitásából következnek, amennyiben egyszerre rendelik egymás mellé a retorika nyelvi totalizációját, illetve a fogalmi és tropológiai nyelvhasználat közti ellentétet.

IV. A művészet metafizikája és a nyelv retorikája

Az esztétika helyének és funkciójának kijelölése a nyelv kérdését feldolgozó szövegek struktúrájában tovább árnyalja a fentiekben vázolt viszonyrendszert. *A tragédia születésében* Nietzsche a tragikus megismerés pusztító tendenciájával az esztétikára a metafizikai vigasz szerepét ruházta, így a művészetre elsősorban az a kompenzatív feladat hárul, hogy elviselhetővé, kibírhatóvá tegye a tragikusként felismert lét pusztító erejét. Az eleve retorikaként értelmezett nyelv összefüggésében a művészetnek ez a dramatizált és heroikus szerepe bár háttérbe szorul, mindennek ellenére azonban továbbra is megőrzi metafizikai jelentőségét.

Az esztétikum metafizikája és a retorikaként felfogott nyelv közti viszonynak a tisztázása alapvető kérdés, ha Nietzsche gondolkodását a korai bázeli időszakban meg kívánjuk érteni. Teoretikus szempontból ennek a problémafelvetésnek elsősorban a

de mindenesetre a nagyanya minden fogalomnak.” (kiemelés az eredetiben)
Nietzsche, Friedrich: *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról*. i. m. 8.

Nietzsche-recepciónak a hetvenes években kialakuló dekonstruktív vonala kölcsönöz aktualitást. A nyelv eredendő retorikus voltának hipotézise a dekonstrukció gyakorlatának egyik kiindulópontját jelenti, innét szemlélve tehát Nietzsche nyelvkritikai írásai ezen retorikus nyelvfelfogás előfutáraitként értékelhetők. A de Man-féle dekonstrukció metafizika-kritikáját ez a nyelvretorikai diskurzus határozza meg, amelynek ugyanakkor egyik legfontosabb vonása abban ragadható meg, hogy következetesen leértékeli a megértés fenomenalizmusaként értelmezett esztétika jelentőségét. Ez köszön vissza de Man azon értelmezésében is, miszerint Nietzsche metafizika-kritikája is eleve az esztétika kritikájából indul ki.²³ Ha azonban tüzetesebben megvizsgáljuk Nietzsche nyelvkritikai témájú írásait, akkor azzal szembesülhetünk, hogy a de Man által szembeállított retorika és esztétika relációja Nietzsche esetében egészen más összefüggésben jelenik meg.

De Man esztétikai ideológia-ellenes dekonstruktív gyakorlatával ellentétben Nietzsche-nél azt láthatjuk, hogy az esztétika nem csupán megőrzi létjogosultságát, hanem metafizikai rangjának megfelelően a legfontosabb kiindulópontot jelenti. S ez az »esztétika-fenomenológia« nemhogy nem zárja ki a nyelv retorikai jellegét, hanem elméleti keretétől szolgál annak. Ez legpregnansabb formában elsősorban abban érhető tetten, hogy Nietzsche a nyelvi jelölés rendjét meghatározó szubjektum–objektum közti kontaktus meghatározásakor *kizárólag* az esztétikai viszonyt tartja lehetségesnek és egyedül érvényesnek: „két olyan, mindenestül különböző szféra között, amilyen a szubjektum és az objektum, nincs kauzalitás,

23 Mivel de Man szerint az esztétika nem lévén autonóm elmélet, hanem Kant és Hegel óta az egyetemes filozófiai rendszernek alkotja részét, ezért Nietzsche filozófiakritikája ab ovo az esztétika destrukcióját is magába foglalja. Man, Paul de: Ellenszegülés az elméletnek. Ford: Huba Miklós. In: *Uő: Szöveg és interpretáció*. Ford: Bacsó Béla. Cserépfalvi, Budapest, [é.n.] 101. De Man írásaiban Nietzsche gyakran jelenik meg úgy, mint az irodalom materialitását elnyomó esztétika hatalomstabilizáló funkciójának kritikus; ez figyelhető meg többek közt a Jauss-kritikában is. Man, Paul de: Bevezetés. Ford: Molnár Gábor Tamás. In: Hans Robert Jauss: *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika*, Osiris, Budapest, 1997, 421–425.

helyesség avagy kifejeződés, hanem mindössze esztétikai viszony lehet”.²⁴

A nyelv tehát nem egy előzetesen adott empirikus közegben, hanem eleve esztétikai összefüggések közepette működik. Mégpedig azon oknál fogva, hogy Nietzsche gondolkodása az esztétika metafizikájából indul ki, amelyhez képest az empirikus-fizikai valóság éppúgy csak másodlagos, származtatott lehet, ahogy a fogalom is csupán a metafora maradványaként értelmezhető. Ebben a kontextusban tehát Derridának a metafora elhasználására vonatkozó felismerése Nietzsche esetében nem autonóm folyamatként működik, hanem egy olyan de-esztétizálódási átalakuláshoz tartozik, amelynek szükségszerű végkifejletét jelenti a fogalom térnyerése. Nietzsche esztétika-fenomenológiájában a trópusok, alakzatok, figurák azt a nyelvállapotot jelenítik meg, amikor a nyelv az esztétikai fenoménnal alakít ki jelölési kontaktust, míg ezzel szemben az „elnyűtt”, elkopott fogalmi nyelvhasználat az esztétikai jelentőségétől megfosztott fenomenális referenciára vonatkozik. Mindez azt jelenti, hogy az esztétika-metafizikának evidens módon a retorikaként felfogott nyelv felel meg, s azzal párhuzamosan, ahogy az esztétikai fenoménből pusztá fenomén jön létre, a tropologikus nyelv fogalommá, míg az esztétikum metafizikája a fizikai realitás fenomenális megjelenésévé degradálódik. Nietzsche programja alapvetően tehát a fenomenális–fogalmi kettősség által meghatározott fizikai valóság meghaladására irányul, amit egy esztétikai-retorikai metafizika kidolgozása által vél megvalósíthatónak. Ebből kiindulva a nyelv és az érzéki elem közti jelölés két különböző módját a fizikai és a metafizikai valóság összefüggésében a következőképpen foglalhatjuk össze:

1. fizikai realitás: fogalom → empirikus fenomén
2. művészet–metafizika: retorika → esztétikai fenomén

A fizikai és a metafizikai szféra közt felállított kétszintű struktúra további oppozíciók – intuíció/absztrakció, művészet/tudomány

24 Kiemelés az eredetiben, l. Nietzsche, Friedrich: *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról*. i. m. 10.

– alapját jelenti, s ez nyújt kiindulási alapot Nietzschének a szubjektum két különböző típusának, az empirikus és az esztétikai szubjektumnak az elválasztására és megkülönböztetésére is: „...csak az önmagáról mint szubjektumról, mégpedig mint művészi módon alkotó szubjektumról való elfeledkezésnek köszönhetően élhet az ember valamelyes nyugalomban, biztonságérzetben és következtetességgel; amint egy pillanatra kiszabadulhatna e hiedelem börtönfalai közül, rögvest odalenne az »öntudata«”.²⁵

Az önmagába zárt konstrukcióként leírt emberi „öntudat” viszonyát a művészien alkotó szubjektumhoz képest a felejtés határozza meg. A felejtés megszűnése azonban nem a két individuumforma szintézisét eredményezi Nietzschénél, hanem az empirikus öntudat felszámolását, megsemmisülését („rögvest odalenne az »öntudata«”). Ezt az átalakulást annak mintájára kellene elgondolnunk, ahogyan Nietzsche a „természetes nyelvnek” a retorikában való különbség nélküli totalizációját, feloldását jellemezte. Ebben az értelemben, ahogy „a tulajdonképpeni szavak és a trópusok között nincs különbség”, éppúgy az esztétika metafizikai szubjektuma és az empirikus „öntudat” közt sem állhat fenn differencia. Az ember öntudata és a művészi szubjektum viszonya tehát nem tekinthető egyenrangúnak, mivel az esztétikai szubjektum megnyilvánulása automatikusan az öntudat halálát, kiiktatását eredményezné. Ez a végső átalakulás azonban Nietzsche írásaiban – ahogy a fogalmi nyelv retorikabeli feloldódása sem – nem következik be, hanem mindig csak mint feltételezett, hipotetikus eseményként kerül leírásra. Mert bár Nietzsche folyamatosan megidézi a szabadság azon előrevetített pillanatát, amikor az ember – elpusztítva „öntudatát” – kiszabadulhat a fizikai realitás fogalmak alkotta börtönéből s átélhet a trópusok, figurák alkotta művészet metafizikai régiójába, ez a döntő határátlépés sosem valósul meg. Az *Über die Wahrheit und Lüge* zárata ezért különösen fontos, a két embertípus egymás mellé állítása végül annak az egyensúlynak a megtalálását jelenti, amely nem engedi e határátlépés megtételét, s fenntartja a két nyelvi térnum kölcsönös, egymást feltételező fennállását.

25 Uo.

Hasonló tendenciák figyelhetők meg Nietzsche 1874 nyarán tartott egyetemi retorikakurzusában is. Nietzsche előadásszövege annyiban jelent újdonságot az eddigiekben kifejtettekhez képest, hogy a retorikusként értett nyelv gondolata a *tudattalan művészet* hipotézisével kapcsolódik össze. Annak oka, hogy nem létezik retorikamentes nyelvhasználat, egy olyan álláspontból következik, amely a tudat primátusára épülő nyelvfelfogás kritikájaként, korrekciójaként nyeri el jelentését. Ebből következően a tudatos művészet eszközeként elgondolt retorika Nietzsche okfejtése szerint eredendően egy, a tudat által nem kontrollált művészeti szféra létezésére vezethető vissza. „Nem nehéz azonban bebizonyítani, hogy amit a tudatos művészet eszközeiként »retorikusnak« nevezünk, azok a nyelvben és annak létrejövésében mint a tudattalan művészet eszközei működtek, vagyis hogy a retorika a nyelvben rejlő művészi eszközök továbbfejlesztése az értelem napvilágánál.”²⁶

A „szónoklat művészi eszközeinek tudatos alkalmazására”²⁷ redukálható retorika statikus állapotát Nietzsche egy, a nyelv létrejövésében (*Werden*) „a tudattalan művészet eszközei” révén közreműködő dinamikus szemponttal egészíti ki. A retorika kettős jelentése azonban nem két egymástól független területet jelöl, amennyiben a tudatos eszközhasználat által uralt statikus retorika ráutalt a nyelv – figurákat, trópusokat mozgósító – permanens keletkezésben lévő stádiumára. A tudattalan ereje elsősorban ezen a dinamikus nyelvi szinten érvényesül, ami a retorika esztétikai működését az időbeli keletkezés állapotában jeleníti meg.

A tudattalan kérdése Nietzsche előadásában egy későbbi helyen, a nyelvi tisztaság kérdésénél is felbukkan. Nietzsche úgy véli, hogy a képzett, arisztokrata rétegek által kidolgozott normatív köznyelvet (úzus) mint a nyelvfejlődés kései fejleményét megelőzi a nyelv olyan stációja, amikor a tiszta és nem-tiszta beszédmód még nem választható el egymástól. S mindez azt jelenti, hogy a tisztaként szankcionált köznyelvet végső soron a nyelvben rejlő „tudattalan törvények és analógiák”²⁸ határozzák meg.

26 Nietzsche, Friedrich: *Retorika*. i. m. 21.

27 I. m. 20.

28 I. m. 25.

Nietzsche tehát a retorika két fajtáját különbözteti meg: az egyik a művészet tudatos (*als Mittel bewusster Kunst*), míg a másik tudattalan (*als Mittel unbewusster Kunst*) eszközének tekinthető. A tudattudattalan ilyen dichotóm struktúrája ugyanakkor beilleszkedik a korábban vázolt kétszintű szerkezet egészébe is. Ennek alapján a művészet-metafizika a tropologikus nyelv és esztétikai hatásért felelős tudattalan keletkezés (*Werden*) állapotát jelöli, míg a tudat által uralt fizikai realitás szintjén az esztétikai karakterüktől megfosztott fogalmak jelölési technikája érvényesül.

A bázeli korszak két alapvető felismerése – a metafizikaként értett esztétika és a retorikaként elgondolt nyelv – tehát szorosan összefügg egymással s alapvetően meghatározza Nietzsche gondolkodásának kettős szerkezetét. Épp ezért, ha e két alaptézist nem elválasztva, hanem egymás összefüggésében értelmezzük – a de Man által gyakorolt dekonstruktív olvasásmóddal szemben –, a rehabilitált esztétikával Nietzsche retorikai nyelvfelfogása is a maga eredendő komplexitásában mutakozhat meg.

Conținut

Limbaajul retoricii și metafizica esteticii. Reflecții non-sistemice despre concepția asupra limbajului la Nietzsche

Cuvinte cheie: *metafizica artei, fenomen, estetic, fenomenologia esteticii, retorica, limbaj conceptual, abstracție, intuiție*

În perioada din Basel Nietzsche elaborează două teme filosofice majore: metafizica artei și problema limbii interpretate ca retorică. Studiul de față analizează aceste două spații ale gândirii sale filosofice. Metafizica artei este tematizată în *Nașterea tragediei* (1872), în care conceptul central este „fenomenul estetic” (*ästhetisches Phänomen*). Pe baza acestuia putem defini concepția din tinerețe despre artă a lui Nietzsche ca fenomenologie estetică. Scrierile nietzscheene legate de teoria limbii s-au născut între anii 1869 și 1874. În aceste texte cea mai importantă perspectivă teoretică a lui Nietzsche este legată de identificarea limbii cu retorica. Această dimensiune retorică a limbii apare la Nietzsche întotdeauna cu sens estetic. Așadar, fenomenologia estetică este prezentă și în scrierile cu caracter de critică a limbii, însemnând baza teoretică a viziunii nietzscheene despre natura limbii.

Abstract

The Language of Rhetoric and the Metaphysic of the Esthetics. Non-systemic Reflections about Nietzsche's Conception of Language

Keywords: *art-metaphysics, aesthetic phenomenon, aesthetics-phenomenology, rhetoric, conceptual language, abstraction, intuition*

In his Basel-period Nietzsche composes two philosophical themes: his conception of aesthetics-metaphysics and the one of the question of language interpreted as rhetoric. The essay analyzes this two areas of Nietzsche's thought. The art-metaphysics is sketched in *The Birth of Tragedy* (1872), whose essence was summarized most exactly in the concept of „aesthetic phenomenon” (*ästhetisches Phänomen*). It is based on the fact that Nietzsche's early artistic interpretation can be defined as „aesthetics-phenomenology”. The language-theoretical works of Nietzsche were written between 1867 and 1874. In these texts Nietzsche's most important theoretical insight refers to the identification of language with rhetoric. However, this rhetorical dimension of language always has an aesthetic meaning. The aesthetics-phenomenology accordingly appears also in the language-critical writings of Nietzsche and that means the theoretical fundament of his language-theory.

Horváth Péter – filozófus, irodalomkutató. Felsőfokú tanulmányai során történelem, magyar irodalom és nyelv, valamint filozófia szakon szerzett egyetemi diplomát. Ezt követően a pécsi Irodalomtudományi Doktori Iskola ösztöndíjas hallgatója, itt végzett tanulmányait 2009-ben zárta le Kertész Imre prózájáról írott disszertációjával. A huszadik és tizenkilencedik századi filozófia (Schleiermacher, Hölderlin, Heidegger, illetve Foucault), valamint a modern magyar irodalom témáit, problémáit feldolgozó tanulmányai különböző folyóiratokban (*Literatura, Pro Philosophia Füzetek, Passim, Somogy*), illetve tanulmánykötetekben jelentek meg. Szűkebb kutatási területe a huszadik századi filozófia (egzisztencializmus, fenomenológia, hermeneutika), irodalomtudomány (dekonstrukció) és esztétika egyes irányzatainak vizsgálatát foglalja magába.

Böhm Gábor

Hermeneutika és módszereszmény

*Valamely filozófiai rendszert eredményesen
bírálni csak saját szempontjából lehet,
nem kívülről, más rendszerek szempontja
alapján...*

Fülep Lajos: *Emlékezés a művészi
alkotásban*¹

(I.) Dolgozatomban amellet szeretnék érvelni, hogy a filozófiai hermeneutika Gadamer által kidolgozott koncepciója olyan sajátos „hermeneutikai logikai” előfeltevések mentén gondolja el a megértés tapasztalatának nyelviségét, valamint ezzel szoros összefüggésben a megértés „igazságát”, amely alapvetően el-különbözteti magát a módszertani megalapozottságú értelmezésméletektől, s ezzel – amellet, hogy új fejezetet nyit a hermeneutika történetében – kivonja magát egy aufklerista módszereszmény, illetve egy formális logikai igazságfogalom felől érkező szövegértelmező gyakorlat kritikája alól.

A kérdésfelvetés apropóját Axel Bühler *Négy előítélet a hermeneutikáról* címmel közzétett, 1997-ben előadás formájában elhangzott vitairata² adja, melyben a szerző négy „helytelen és félrevezető felfogást”, „előítéletet” állít fel a filozófiai hermeneutikával kapcsolatban, melyek szerint „hozzájárulnak a hermeneutikai eszmecsere siralmas állapotához”. A rövidke szöveg ugyan nem tér ki arra, hogy a rendkívül gazdag hermeneutikai diskurzus mely szereplőire, irányaira és milyen diszkussziókra gondol, az mindenesetre pontosan körvonalazódni látszik, hogy kritikájának célpontja Heidegger és Gadamer, vagy sokkal inkább az alapvetően heideggeriánus, de Gadamer által univerzalizált, filozófiaként aposztrofált hermeneutika.

1 Fülep Lajos: Emlékezés a művészi alkotásban. In: Uő: *A művészet forradalmától a nagy forradalomig. Cikkek, tanulmányok*, Magvető, Budapest, 1974. II. köt. 605–652. 615.

2 Bühler, Axel: *Négy előítélet a hermeneutikáról*. Ford.: V. Horváth Károly. Partoldal, 2001/1. 20–32.

A vitairat az alábbi négy előítéletet fogalmazza meg: 1. „Általános hermeneutika csak Schleiermacher óta létezik”; 2. „Heidegger és Gadamer megértéselemzéseik lényeges hozzájárulást jelentenek a hermeneutikához”; 3. „A beszéd vagy írott szöveg értelmezésének igaz volta csak az értelmezést előadó személytől függ”; 4. „Nincsenek alapos indokok valamely beszéd vagy írás értelmezésének igaz volta mellett.”

Dolgozatomban a négy tézis közül a második kettőre szeretnék részletesebben kitérni. Az első tézis kapcsán csak utalok arra a gazdag szakirodalmi háttérre, melynek ismeretében könnyen belátható, hogy ezt ma már – és ez 1997-ben is így lehetett – senki sem állítja.³ A modern hermeneutika megalapozójaként aposztrofált Schleiermacher-kép kétségkívül Dilthey öröksége, amely az *Igazság és módszer* megírása idején (1959-ben fejezte be!) minden bizonnyal Gadamer is alapvetően determinálta, mindazonáltal már az utószóban felhívja a figyelmet Kimmerle és Patsch akkor kezdődő kutatásaira, melyek rövidesen új megvilágításba helyezték és revideálták a dilthey-i életfilozófiai Schleiermacher-recepciót. Erről részletesen ír Peter Szondi a magyarul is olvasható *Bevezetés*-ben.⁴ Más szempontból árnyalja a modern hermeneutikáról alkotott gadameri képet Ernst Behler – nyomokban magyarul is olvasható – munkássága, mely a schleiermacheri hermeneutika kora romantikus gyökereit, pontosabban a Friedrich Schlegelhez való ellentmondásos viszonyt explikálta.⁵

A második, Heidegger és Gadamer hermeneutikatörténeti pozícióját megkérdőjelező állítás céltévesztése úgy vélem, önmagáért beszél. Az alábbiak reményeim szerint alátámasztják, hogy az e formában megfogalmazott tétel önellentmondásba keveredik, amennyiben Heideggert és Gadamer a hermeneutika napszámosainak, nem pedig radikális újrafogalmazóinak tartja.

3 Grondin, Jean: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*. Ford.: Nyíró Miklós, Osiris, Budapest 2002.

4 Szondi, Peter: *Bevezetés az irodalmi hermeneutikába*. Ford. Bonyhai Gábor., T-Twins, Budapest, 1996.

5 Behler, Ernst: Friedrich Schlegel megértésmélete: Hermeneutika vagy dekonstrukció? Ford.: Hegyessy Mária, *Gond*, 1998. 17. szám, 159–179.

Mielőtt a fennmaradó két „előítélet” tárgyalására rátérnék, néhány alapvető meglátást emelek ki a bühleri kritika szempontrendszerével kapcsolatban.

Minden magával szemben valamelyest igényes hermeneutikai szakmunka kitér arra, hogy a hermeneutika, azaz – a fogalmat legtágabban értve – az értelmezés elmélete és gyakorlata az antikvitás óta létezik, és története, ha változó tárggyal, célkitűzésekkel és eszköztárral is, de együtt halad, változik és formálódik a megértést problematizáló emberrel. A hermeneutika koronkénti és egyéni meghatározásai mindenkor egy lehetséges, de még inkább aktuális problémahorizont mentén próbálták meg értelmezni és kidolgozni a megértés valamely aspektusát – és ezek közül csak egy a szövegértelmezés módszertana. E nézőpontok változatossága arra utal, hogy magának a hermeneutikának a tartalma is gyakran átalakul.

Axel Bühler szerint a hermeneutikának két jelentése van: „eredetileg nyelvi megnyilatkozások megértésének és értelmezésének a módszertanát jelenteti, később aztán a megértés és értelmezés gyakorlatát leíró elméletet is.”⁶ Természetesen nem állítom, hogy Bühler ezen hermeneutikadefiníciója hibás lenne, hiszen a hermeneutikatörténet – különösen a 17–18. században, gondoljunk csak Christian Thomasisusra, Christian Wolffra, vagy akár Baumgartenre, Chladeniusra vagy Meierre, hogy csak a ma már nálunk is ismertebb nevekre utaljak – számtalan példával igazolja ezt. Nem árt nyomatékosítani mindazonáltal, hogy a 20. századi hermeneutika a felvilágosodás hermeneutikájától igen távoli intenciókat (is) érvényesít. Míg Bühler szerint a hermeneutika feladata kizárólag a szövegek megértésével és értelmezésével foglalkozik, s a megértés elméletét mint kvázi metahermeneutikát is ennek szolgáltatába állítja, addig céltáblájának két 20. századi figurája, Heidegger és Gadamer számára már nagyobb a tét. A filozófiai hermeneutika tétje ugyanis mi magunk vagyunk. Az egzisztenciális fordulat, melyet Husserl nyomán Heidegger foganatosított a hermeneutikában, és amely követőjének Gadamer tartja magát, az embert, a létezők leglétezőbbjét, vagyis önmagunkat mint tulajdonképpeni megértő

6 Bühler, i. m. 20.

lényt állítja a gondolkodás – amely mindig a megértésre irányul – homlokterébe.

Hely hiányában nem vállalkozhatom sem a heideggeri egzisztenciális, sem a gadameri filozófiai hermeneutika részletes taglalására. Csupán arra szeretnék utalni, hogy az a módszereszmény, amely Bühler definíciójának hátterében munkál, teljesen idegen attól a koncepciótól, melyet bírál.

Gadamer az *Igazság és módszer* előszavában ott látja könyve félreolvasásának lehetőségét, hogy lévén a hermeneutika történetileg terhelt fogalom, legáltalánosabban módszertani fogalomként öröklődött. Gadamer azonban többször is felhívja a figyelmet arra, hogy nem módszertani értelemben használja a fogalmat, és tisztában van ennek provokatív jellegével, sőt, éppen ezt a provokatív szándékot igyekszik kamatoztatni a kidolgozásban. Természetesen Gadamer nem zárkozhat el a szó eddigi jelentés- és funkcióttörténetétől, viszont a filozófiai hermeneutika új szempontok szerinti kibontásával lehetőséget teremt a hermeneutikatörténet újragondolására. Ez a szempont pedig a „történeti szellemtudományok azon sajátoszerűsége, amely a művészet tapasztalatában és nem a természettudományokhoz köti őket”. Gadamer, Kantot követve, filozófiai kérdésként fogalmazza meg a szellemtudományok sajátoszerűségének problémáját: nem a szellemtudományok módszertanát akarja megalapozni, hanem azt kérdezi, hogyan lehetséges a megértés, és a megértés megértésében milyen szerepet játszik a művészet tapasztalata. Ennek hátterében természetesen Heidegger megértésfogalma áll, mely szerint a megértés nem a szubjektum egyik cselekedete, hanem az ember maga. „Vizsgálódásaim célja – írja Gadamer – nem az, hogy az interpretáció általános elméletét és módszereinek bemutatását nyújtsam [...], hanem azt akartam felkutatni, ami a megértés valamennyi módjában közös, és meg akartam mutatni, hogy a megértés sohasem egy adott „tárgyhoz” való szubjektív hozzáállás, hanem a hatástörténethez tartozik, s ez azt jelenti: a létéhez tartozik annak, amit megértünk.”⁷

⁷ Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja.* Ford.: Bonyhai Gábor. Gondolat, Budapest, 1984, 13.

A filozófiai hermeneutika legnagyobb újítása, és ezzel együtt talán legfélreérthetőbb mozzanata az applikáció, az alkalmazás (*Anwendung*) aspektusának kiemelése. Jelen vizsgálódásom szempontjából kevésbé fontos, hogy ez vajon valóban a pietista hermeneutika találmánya-e, vagy hogy Lücke, Rambach, illetve Morus feljegyzései milyen komplex módon igazolják vagy nem igazolják történeti relevanciáját.⁸ Ami lényeges, hogy az alkalmazás (*Anwendung*) Gadamernél az a minden megértést kísérő momentum, hogy a dolog megértésének alapvető feltétele a jelenbeli szituációra való alkalmazás. Az applikáció tehát nem jelenti – mint ahogy véleményem szerint Bühler érti –, hogy módszertanként útmutatásokat ad arra vonatkozólag, miként kell eljárni beszéd és írott szöveg megértése és különösen értelmezése során, hanem arra utal, hogy az értelmező saját pozíciója mindenkor meghatározó módon vesz részt a megértés kibontásaként explikált értelmezésben.

Az utolsó két bühleri tézis, mely az értelmezés megismerési igényét érinti, éppen az alkalmazás aspektusának félreértése, az aplikáció módszerként való felfogása miatt téveszt célt. Ezek még egyszer: 3. „A beszéd vagy írott szöveg értelmezésének igaz volta csak az értelmezést előadó személytől függ”; valamint 4. „Nincsenek alapos indokok valamely beszéd vagy írás értelmezésének igaz volta mellett.”

Véleményem szerint a két „antitézis” inkább ugyanazon probléma két aspektusát jeleníti meg, és nem két valóban különálló állítás. A két előítélet megfogalmazásából világosan látható, hogy a bühleri pszeudohermeneuta legnagyobb problémája az interpretáció érvényessége, a beszéd vagy írott szöveg igazsága, azaz a legitimációs erővel bíró módszer kérdése. Míg azonban az egyik állítás „az értelmezést előadó személyen” kéri ezt számon, addig a másik állítás a tényektől függő, az értelmezést előadó személyektől független „igazság” fogalmát hiányolja a filozófiai hermeneutikában. Az egymással összefüggő állítások tehát egymással szoros összefüggésbe állítják az igazság és a módszer fogalmakat. Gadamer célja azonban

8 Vö: Kisbali László: A filológia bosszúja, avagy Gadamer esete a pietista hermeneutikával. In: Balázs Mihály et al (szerk.): *Művelődési törekvések a korai újkorban: Tanulmányok Keszérű Bálint tiszteletére*, JATE Régi Magyar Irodalom Tanszék, Szeged, 1997, 263–279.

– könyve címének megtévesztő volta ellenére – éppen e két fogalom szétválasztása és radikális újrafogalmazása volt.

A gadameri hermeneutika igazságfogalma nem „tényektől függő” igazság, nem a logika azonosságelven nyugvó igazsága. Az interpretáció nem vezet el valami végső értelemhez, nincs „magában véve helyes értelmezés”. „A hagyomány történeti élete abban áll, hogy egyre újabb elsajátításra és értelmezésre szorul.”⁹ A „helyesség” (*Richtigkeit*) igényéről mindazonáltal egyetlen interpretáció sem mondhat le. Ez a belátás az értelmezés azon felfogásával áll összefüggésben, mely szerint „az értelmezés nem eszköz, mellyel előidézzük a megértést, hanem benne van annak a tartalmában, amit megértünk”.¹⁰

E gondolat háttérében a Husserl-tanítvány Hans Lipps hermeneutikai logika-konceptiója áll, mely az arisztotelianus logika kritikai felülvizsgálatával tárja fel szó és dolog egységét a logoszban.¹¹ A logosz eszerint nem a szavakban rejlő jelentések pusztá gondolása (*Meinen*), hanem a nyelv lehetősége, hogy igazat közöljön. A szó igazsága – írja Lipps nyomán Gadamer – „tökéletes szellemiségében rejlik, tehát abban, hogy a szó értelme feltárul a hangban. Ebben az értelemben minden szó igaz, azaz léte a jelentésében oldódik fel, míg viszont a leképezések csak többé vagy kevésbé hasonlóak, s ennyiben – a dolog kinézetéhez mérve – csak többé vagy kevésbé helyesek.”¹² Lippsnél a helyesség (*Richtigkeit*) az ábrázolás aktusához kapcsolódik. Helyes az, ami cél-szerű, ami megfelel az ábrázolás céljának, ami stimmel, tehát visszaigazol. Egy kijelentés igaz volta azonban ennél mélyebb viszonyt tár fel. Egy megjegyzés igaz – mondja Lipps –, amennyiben tanulságos, s annyiban tanulságos, amennyiben igaz szóként emlékezem rá. A helyes gondolkodás olyan – folytatja –, ami utat nyit, amerre tovább lehet haladni, s amelynek révén az ember közelebb kerül céljához.

9 Gadamer i. m. 278.

10 I. m. 279.

11 Lipps, Hans: *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Werke II., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976. Lipps hermeneutikai koncepciójáról lásd: Bacsó Béla: A de-szituáló szó (Hans Lipps hermeneutikai logikája), *Pannonhalmi Szemle*, 2002/3. 89-98.

12 Gadamer i. m. 287.

Igaznak azonban akkor nevezünk egy gondolatot, ha befogadásának és elsajátításának folyamán visszasugárzásában, visszfényében valamit felfed. Az ilyen szavaknak nincs olyan igazsága, ami egyszerűen és tényszerűen (*sachlich*) igazolható lenne. E szavak igazsága nem egyszerűen rámutatás, vagy ha az is, mindig több esetre utal. Amit felfed, az az elrejtettség (*Verborgenheit*) maga. A kimondott igaz vagy nem igaz volta akkor dől el, amikor valami kimondva értelmet nyer. Ez az, ami a kimondásban felfedi magát, ami a tárggyal vonatkozásban áll. Az igazság nem tapad a kimondáshoz mint a helyesség az ábrázoláshoz.¹³ „A nyelviség oly tökéletesen benne rejlik a dolgok gondolásában – teszi ehhez hozzá Gadamer –, hogy az már absztrakció, ha az igazságok rendszerét létlehetőségek előre adott rendszereként gondoljuk el, s úgy véljük, hogy ezekhez az igazságokhoz jeleket lehet hozzárendelni, melyeket az értük nyúló szubjektum használ.”¹⁴

Az apofantikus logosz koncepciója ezzel szemben olyan kimondásra utal, melyben a szó mindig már eleve jelentés. De ez nem jelenti azt, hogy az igazságok „kéznél vannak” a szóban rögzült jelentések révén. Inkább azt jelenti, hogy a hermeneutikai szituációban a helyes szót keressük, azt, amely valóban a dologhoz tartozik, mégpedig oly módon, hogy maga a dolog jut benne/általa szóhoz. Amikor Gadamer azt mondja: *A megérthető lét – nyelv*, akkor ebben az is benne foglaltatik, hogy „az emberi világtapasztalat nyelviségében nem valami meglévőt mérünk vagy számítunk ki, hanem a létező szólal meg benne, ahogy az létezőként és jelentősként megmutatkozik az ember számára. A szellemtudományokban folytatott megértés ebben ismerhet magára, nem pedig a racionális konstrukció módszereszményében, mely a modern matematikai természettudományon uralkodik.”¹⁵

A hermeneutikai tapasztalat Gadamer által explicált nyelvisége tehát alapvetően ellentmond a tudomány Axel Bühler szerint univerzális módszereszményének, mivel a nyelv történetiségjellegén alapul, azaz a nyelvet nem eszközként, hanem önmagát felmutató

13 Vö: Lipps i. m. 63.

14 Gadamer i. m. 291.

15 I. m. 316.

beszédként határozza meg. Ez a koncepció Hegelen keresztül a görög módszerfogalomhoz nyúl vissza. Eszerint az igazi módszer magának a dolognak a tevékenysége.¹⁶ A gondolkodás természetesen kiemelkedően fontos szerepet játszik ebben, hiszen gondolkodás nélkül a dolog nem megy a maga útján. A gondolkodás azonban sohasem jelenthet erőszaktételt a dolgon, hanem éppen ellenkezőleg, azt jelenti, hogy a dolgot a maga konzekvenciájában fejtjük ki. Gadamer szerint ez lenne a dialektika eredendő értelme. A dolog maga konzekvenciája megfelelő kifejtésének eszköze pedig a dialógus, a beszélgetés.

(II.) A szellemtudomány módszerhitével való leszámolás mellett a gadameri hermeneutika másik nagyon fontos, s talán legfélreérthetőbb mozzanata az applikáció, az alkalmazás aspektusának beillesztése a megértés folyamatába.

Az alkalmazás (*Anwendung*) Gadamernél nem valamiféle másodlagos tényező. Ellenkezőleg, arra a minden megértést kísérő mozzanatra utal, hogy a dolog megértésének alapvető feltétele a jelenbeli szituációra való alkalmazás. Az applikáció gyakorlati jelentősége nem módszertani, azaz nem ad útmutatásokat arra vonatkozólag, miként kell eljárni beszéd és írott szöveg interpretációja során, hanem arra utal, hogy a befogadó saját pozíciója mindenkor meghatározó módon vesz részt a megértés kibontásaként explikált értelmezésben.

Az applikáció hermeneutikai kitüntetettsége a modern tudományeszmény módszerfogalma ellen irányul. A modern tudomány a módszeres kutatásra, az eltárgyasításra, a tudományos metodika általi ellenőrzésre épül. Eszerint igazság csak a módszer által, a tudomány módszeres eszközeivel hozható napvilágra. Ebből a perspektívából tekintve persze a gadameri hermeneutika által hirdetett megismerésmód igazolhatatlan, tudományon kívüli, így jobb híján a művészet (*Kunstlebre*) szférájába utalandó. E tudományeszmény legfontosabb módszertani kritériuma az alkalmazhatóság, ami itt azt jelenti, az elméletet a gyakorlatra kell alkalmazni. A gyakorlat

16 Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: *A logika tudománya*. Ford.: Szemere Samu. Akadémiai, Budapest 1957, 19–40.

az, ami nem elmélet, illetve amire az elméletet alkalmazzák. Fehér M. István egy tanulmányában¹⁷ felhívja a figyelmet ezen ártalmatlannak tűnő meghatározás kétértelműségére. Egyfelől azt jelenti ugyanis, hogy a gyakorlatot csak az elmélettel szembeállítva – s így módon az elméletet igénybe véve – lehet meghatározni, másrészt viszont azt is jelenti, hogy a gyakorlat – mint az elmélet ellentéte – önmagában teljességgel vak és irracionális. Hogy racionalításra tegyen szert, ahhoz az elmélet fényének behatolására van szükség. Eredendően van tehát az elmélet, míg a gyakorlat végső soron az elmélet pusztá alkalmazási terepeként jelenik meg.

Világos, hogy elmélet és gyakorlat ilyen szembeállítása távol áll a gadameri intenciótól, mindazonáltal az a hermeneutikai tradíció, amely a hermeneutikát szabálygyűjteményként fogja föl, óhatatlanul szembesül ezen szabályok alkalmazásának problémájával is. Gadamer, aki önmagát ezen tradíció végpontjaként aposztrofálja, s egyszersmind le is számol e tradícióval, a tudományon kívüli megismerési módok filozófiai igazolásával új megvilágításba helyezi a módszer és az alkalmazás kérdését. Számára az alkalmazás nem pusztán gyakorlat, hiszen az applikáció mozzanata a hermeneutika régebbi hagyományában is a megértés integráns, nem másodlagos részét képezte.

A hermeneutikai folyamat e tradícióban a megértés, az értelmezés és az alkalmazás egységében jelenik meg. Ennek eredeti modellje az antik görög világban a Delphoi szentély papjai által szolgáltatott jóslatok magyarázatához vezet. A jóslat értelmezése ugyanis mindig megkívánta a jelenbeli szituációra való alkalmazást.

Gadamer a szellemtudományokban gyakorolt megértésben is felleli ezt a mozzanatot, mégpedig a „másképpen értés” tapasztalatában: Mert a „megértés nem annyira módszer, melynek segítségével a megismerő tudat egy általa választott tárgy felé fordul és objektíve megismeri, hanem inkább a benne állás valamilyen hagyományfolyamatban”.¹⁸ Ugyanis a megértés nem aktus, hanem történés, s feladata filozófiai szempontból abban áll, hogy rákérdezzen a megértés mikéntjére és mibenlétére. Ez természetesen

17 Fehér M. István: Gadamer és a hermeneutika. *Valóság*, 1987/10. 71–89.

18 Gadamer i. m. 219.

újfent a modern tudomány önértelmezése ellenében, az esztétikát a hermeneutikában feloldani kívánó filozófiai hermeneutika felől fogalmazódik meg.

Az *Igazság és módszer* egyik fő célkitűzése: a szellemtudományi hermeneutikát a jogi és a teológiai hermeneutika felől újra meghatározni. Ezen törekvés intenciója azonban mégsem pusztán elméleti jellegű, hiszen olyan, a történészi, illetve hermeneutikai (Gadamernél: filológusi) gyakorlat alapvető eljárás módjait érintő belátásokról van szó, melyek éppen a két beállítódás elvi azonoságára mutatnak rá. „Ha feltesszük a kérdést, hogy mit jelent itt [ti. a szellemtudományokban - B. G.] az applikáció, és hogyan rejlik benne abban a megértésben, amelyet a szellemtudományok folytatnak, akkor legalábbis annyit elismerhetünk, hogy létezik a hagyományoknak egy bizonyos osztálya, melyhez applikatív módon állunk hozzá, úgy, mint a jogász a törvényhez és a teológus a keresztény üzenethez. [...] Egy filozófiai szöveggel vagy egy költői alkotással szemben is elismerhetjük, hogy az ilyen szövegek az olvasó és a megértő részéről bizonyos tevékenységet igényelnek, s nem áll szabadságunkban, hogy történeti távolságot tartsunk velük szemben.”¹⁹

Gadamer egy példával támogatja meg érvelését. A példa azt hivatott demonstrálni, hogy a látszólagos különbségek ellenére a hermeneutika hasonló módon – azaz a megértett eredeti kontextusa és saját jelenbeli szituációja konvergenciájában – ért, amikor egyáltalán megért, akárcsak a történettudomány. Ez a parancs megértésének sajátos esete. A parancsot megérteni ugyanis annyi, mint alkalmazni, azaz végrehajtani. Az is megértette a parancsot, aki megtagadja (sőt, az értette csak meg igazán). „Mármost képzeljünk el egy *történést*, aki a hagyományban egy ilyen parancsra bukkan, és meg akarja érteni. Egészen más helyzetben van, mint az eredeti címzett. A parancs kiadásakor nem őrá gondoltak, s ezért azt egyáltalán nem vonatkoztathatja magára. Mindazonáltal, ha valóban meg akarja érteni a parancsot, idealiter *ugyanazt a teljesítményt* kell végrehajtania, mint annak, akihez a parancsot intézték. [...] A történész számára talán nehézséget jelent a szituáció rekonstruálása,

19 Gadamer i. m. 234.

melyben a szóban forgó parancsot végre kell hajtani. De ő is csak akkor fogja teljesen érteni, ha végrehajtotta a konkretizálásnak ezt a feladatát. Ez az a világos hermeneutikai követelmény, amely szerint a szöveg mondandóját abból a konkrét szituációból kell megérteni, amelyben keletkezett.”²⁰

Ezen a ponton találkozunk a hermeneutikai és az irodalomtörténet-szi problémahorizont. Takáts József *Nyolc év az elsődleges kontextus mellett* című programszerű írásában²¹ a következő kérdésre keresi a választ: „...milyen érveket lehet felhozni azon álláspont mellett, mely szerint a történeti érdeklődésnek elsősorban a vizsgált szövegek elkészítésének kontextusáról kell valamit mondania”.²² A felsorakoztatott – és hely hiányában itt nem ismertetett – érvek mindegyike háttérében az a „jellemzően történet-szi” belátás munkál, hogy egy szöveget nem érthetők meg addig, míg nem értem létrejöttének körülményeit, valamint azt a szituációt, amelyben eredetileg megértették. Ez a kérdező pozíció természetesen nem a „mit akart mondani a szerző” kérdésének álpozitivistá pozícióját kívánja megújítani, mindazonáltal egy rendkívül fontos problémakörre hívja fel a figyelmet, amelyet John Dunn cambridge-i eszmétörténész a következőképpen fogalmazott meg: „Ha a szövegre, mint a cselekvés bonyolult formájára tekintünk, akkor a szerzői szándék kérdése elkerülhetetlenül előtérbe kerül; és a tevékenység teljes kontextusa szükségképpen potenciális jelentőségre tesz szert. Azon történeti tanulmányok közül, melyek azt vizsgálják, hogy mit is akart mondani szövegével illetve szövegében a szerző, nem mind tár fel valami fontosat, amit az átlagos – történetileg tájékozatlan, ám éber szellemű – olvasó ne venne észre. Ugyanakkor minden ilyen tanulmányban megvan a *lehetőség* ennek.”²³

Takáts József cikkének burkolt hermeneutikakritikája szerint a történész pozíciója felől tekintve a hermeneutika elvét a szöveget,

20 I. m. 235.

21 Takáts József: *Nyolc év az elsődleges kontextus mellett. ItK*, 2001/3-4. 316–324.

22 I. m. 316.

23 Dunn, John: A politikaelmélet története. Ford.: Gál Ferenc. In: Horkay-Hörcher Ferenc (szerk.): *A koramodern politikai eszmétörténet cambridge-i látképe*, Tanulmány Kiadó, Pécs, 1997. 263–285. 273.

amennyiben nem a szöveg eredeti kérdéshorizontját igyekeznek feltárni, hanem az értelmező saját hermeneutikai pozícióját érvényesíti a szöveg által, vagyis – nagyon leegyszerűsítve – nem azt kérdezi, mit jelent a szöveg, hanem azt, mit jelent a szöveg számomra most, ebben a pillanatban. A történész tehát relativizmussal vádolja a hermeneutát.

Véleményem szerint azonban a Takáts által „elsődleges kontextusnak” nevezett vizsgálódási terület kitüntetetten történeti vizsgálata soha nem nélkülözheti a hermeneutikai szituáció azon sajátosságát, hogy az interpretátor nem tud kilépni abból a hagyománytörténezből, melyben értelmezőként és történészként egyaránt benne áll.

Hasonló kritikai pozícióból támadja a hermeneutikát Pierre Bourdieu, aki szerint²⁴ a filozófiatörténészek (mint pl. Gadamer) „történetietlenített és történetietlenítő hatású olvasása megkísérli (csaknem teljesen) zárójelbe tenni mindazokat a tényezőket, amelyek a szöveget egy történelmi korhoz vagy társadalomhoz kapcsolják, különösen azokhoz a lehetséges történelmekhez és társadalmakhoz, melyekhez viszonyítva az adott mű eredetileg meghatározódott...”²⁵ Függetlenül attól, hogy meg képes-e védeni magát ezen érv ellen a hermeneutika, jó példa lehet erre Gadamer Schleiermacher-olvasata, amely bizonyos szempontból azt mutatja meg, hogyan is működik az applikáció „relativizáló aspektusa” Gadamernél magánál, aki nyilvánvalóan ahistorikusan és dekontextualizáló módon jár el, amikor Schleiermachert olvassa. Az a kérdés jelenik itt meg a gyakorlat mezején, hogy Gadamer vajon filológusként vagy történészként applikálta Schleiermachert, amikor Dilthey nyomán hermeneutikájának pszichológiai aspektusát emelte ki a technikai interpretáció szerepének látványos devalvációja mellett.

Bourdieu a következő módon kommentálja ezt az eljárást: „A történeti kontextus aktív vagy passzív nemismeretét megalapozó,

24 Bourdieu, Pierre: A tiszta esztétika keletkezéstörténete. Ford.: Kersztúrszki Ida. In: Rákai Orsolya (szerk.): *A báló, a balázatok és a balak. Tanulmányok a mezőelmélet, a diskurzusanalízis, a rendszerelemélet és az irodalomtörténet-írás néhány kapcsolódási pontjáról*. Osiris–Pompeji, Budapest–Szeged, 2001, 7–50.

25 I. m. 37.

többé-kevésbé tudatos történetietlenítés mellett az olvasó minden olvasási folyamat során öntudatlanul, külön erőfeszítés nélkül bizonyos mértékig anakronisztikus módon rendre aktualizálja is a szöveget azzal, hogy a pillanat lehetséges teréhez és a benne kódolt filozófiai problémákhoz kapcsolja. Ezen »aktualizáló« referencia anakronizmusa eredményezi azt az adott időponthoz köthető és mégis hibásan akronikus kommentárt, amely bár hűnek véli magát a reprodukálni kívánt szöveg betűjéhez és gondolataik szellemi tartalmához, mégis mindkettőt megváltoztatja, mivel átalakult az a tér, amelyben működött ők.²⁶ A kritika szerint a gadameri hermeneutika a filozófiai kommentár ezen általános gyakorlatát igazolja: a filozófiai szöveg adekvát megértése végső soron a szöveg »alkalmazása«, vagyis a szövegben kódolt cselekvési program gyakorlati alkalmazása, mégpedig abban az értelemben, ahogyan egy parancs értelmezése (értsd: végrehajtása) esetén történik.

Bourdieu szerint tehát a gadameri applikáció sokkal inkább az aktualizáció mozzanata, mint valódi alkalmazás. Az aktualizáció pedig mindenkor szükségképpen „transzhistorikus érvényű”. Különbséget kell tehát tennünk egy szöveg történeti és filozófiai megértése között. Míg az előbbi történetiesít, azaz relativizál, illetve kontextualizál, addig az utóbbi a szövegben immanensen jelen lévő program alkalmazása (elsajátított megértése), s így detemporalizál („egy időből kiemelt igazságot ragad meg”²⁷).

Bourdieu megoldásjavaslata – a „kettős történetiesítés” fogalma – a hagyományt a hagyomány „alkalmazásaként” értelmezi. Ez két dolgot jelent: egyrészt utal a szöveg „kontextuális igazságára” (mit jelent a szöveg a kortársi horizontban), másfelől a szöveg „hatástörténeti igazságára” (mit jelent a szöveg ma, mit jelent számomra). Csak a kettő különválasztásával biztosítható a kommunikációs folyamatként (lásd gadameri dialógus) értett megértés feletti elméleti ellenőrzés. „Ehhez – mondja Bourdieu – rekonstruálnunk kell egyrészt a lehetséges pozícióknak azt a(z egy bizonyos pozícióhoz kapcsolódó diszpozíciókon keresztül megragadható) terét, amelyhez viszonyítva a később értelmezendő történeti adat (szöveg,

26 I. m. 39.

27 I. m. 40.

dokumentum, kép stb.) kialakult, valamint az összes lehetséges teret, amelyekhez viszonyítva értelmezik.”²⁸ Ennek hiányában az interpretáció „fiktív” lesz (Gadamernél: nem lesz tudatában saját előfeltevéseinek). „Ez a saját létrejöttének társadalmi feltételeivel tisztázatlan viszonyt fenntartó elidegenedett »megértés« az oka a hagyományhoz fűződő hagyományosan belemerülő és távolságtartásra képtelen, tapadó viszonynak. Ezzel csak úgy lehet szakítani, ha a történeti tudatban tudatosul, hogy a műveket nem egy időben hozzák létre és »alkalmazzák«”.²⁹

Ezen a ponton térhetünk vissza a gadameri applikációfogalomhoz, s az *Igazság és módszer* vonatkozó fejezetének felidézésével rámutathatunk, hogy a filozófiai hermeneutika – igaz, más intenciókkal, de – igen hasonló módon látja és láttatja a problémát, mint kritikusan.

Gadamer az igazi különbséget nem történész és filológus között, sokkal inkább tudomány és hermeneutika közt látja. A történész csupán abban különbözik a filológus-hermeneutától, hogy az előbbi másképpen viszonyul a hagyomány szövegeihez, amennyiben nincs számára hermeneutikai jelentősége annak, hogy az olvasott szöveg hatást gyakorol-e rá vagy nem: „Elvileg képtelen arra, hogy a szöveg címzettjének tekintse magát, és elismerje a szöveg igényeit. Szövegét inkább valami olyasmiről faggatja, amit az magától nem akar mondani. [...] Ennyiben a történész eljárása a hermeneutikai tevékenység túllícitálását jelenti. Ennek megfelelően az interpretáció fogalma itt új és kiélezett értelmet kap. Nem csupán egy adott szöveg megértésének a kifejezett végrehajtását jelenti, ahogyan azt a filológusnak el kell végezni. A történeti interpretáció fogalmának sokkal inkább a *kifejezés* fogalma a megfelelője, melyet a történeti hermeneutika nem a nyelv és a gondolat viszonyát érintő retorikai terminusként, tehát nem klasszikus és megszokott jelentésében értelmez. Amit a kifejezés kifejez, az éppen hogy nemcsak az, amit kifejezésre akartak juttatni általa, amit értettek alatta, hanem elsősorban az, ami az ilyen szándékos mondandóval együtt kifejezésre

28 I. m. 42.

29 I. m. 41–42.

jut anélkül, hogy kifejezésre akarták volna juttatni, tehát az, amit a kifejezés úgyszólván »elárul«.³⁰

A történész mindig a valóságra kérdez, mely a szövegek és a kifejezésre juttatott szándékolt értelem mögött áll, s melynek a szöveg akaratlan kifejeződése. A szöveg emlékké válik, ami azt jelenti, nemcsak azt kell megérteni, mit mond, hanem azt is, ami megmutatkozik benne. A filológus ezzel szemben a szövegeket szépségük és igazságuk miatt akarja megérteni. A történeti és a filológiai tudat itt konfliktusba kerül egymással, ami azonban megszűnik, ha a filológus történészként viselkedik, azaz nem tekinti szövegeit úgy, mint amelyeknek normatív érvénye van számára. „Nem a beszéd mintaképeiként és a mondottak mintaképszerűségében tekinti őket, hanem ő is valami olyasmit tart szem előtt, amit maguk a szövegek egyáltalán nem akarnak mondani...”³¹ A filológia ekkor válik a történettudomány segédtudományává.

Gadamer tehát olyan szellemtudományt állít filozófiai hermeneutikája homlokterébe, melyben a történész filológusként, a filológus történészként viselkedik, azaz kiegyeznek egymással. De vajon jogos-e ez az univerzális igény, amellyel a történeti tudat itt fellép? Vajon mérhető-e a filológusi beállítódás a történeti kutatás mércéjével? – teszi fel a kérdést maga Gadamer is.³²

Összefoglalásképpen, s talán ez utóbbi kérdést részben megválaszolva a következőket mondhatjuk: a filozófiai hermeneutika nem kérdőjelezi meg, nem teszi zárójelbe „a tudományos tényeknek és tapasztalati adottságoknak azt a külső világát”,³³ amely a szcientizmus felől a megismerés tárgyát alkotja. Sokkal inkább arról van szó, hogy a történész pozíciójától radikálisan eltérő módon gondolja el azt a – Heidegger szóhasználatával – „faktikus” élet- és világtapasztalatot, amely minden megértést kísér.

30 Gadamer i. m. 236.

31 I. m. 237.

32 Uo.

33 Veress Károly: A filozófiai hermeneutika esélyei az ezredfordulón. Előadás. Elhangzott Kecskeméten a *Filozófia az ezredfordulón* című konferencián 2000. március 25-én. http://www.phil-inst.hu/projects/kecske.met/veress_1222.htm (A letöltés dátuma: 2009. 10. 18.)

A filozófiai hermeneutika nem táplálja a végső megértés illúzióját, és nem határolódik el mereven a tudományos megismerés gyakorlatától, mindazonáltal éppen az említett radikális létfelfogás következtében óvatos távolságtartással kezel minden olyan módszeres megismerésmódot, amely nem vet számot a megértő létező (*Dasein*) azon sajátosságával, hogy önmagát nem tudja kívül helyezni a megértés körén. Végső soron ezt deklarálja a hermeneutikai reflexió univerzalitási igénye, amely ily módon „nem annyira egy módszeresen felépített univerzalitás illúziójából táplálkozik, mint inkább abból a nyitottságból, amelynek révén a reflexió egy univerzum horizontjába állítja az emberi létezés partikularitásait és esetlegességeit”.³⁴

E pozíció felől szemlélve elmondható: lehet, hogy a történész jobban „érti” a szöveget, de a filológus/hermeneuta eredendőbb értelemben olvasója annak, amennyiben minden olvasási aktusában reflexív módon benne munkál az applikáció mozzanata, míg a történész úgy tesz, mintha erről nem venne tudomást. Ettől azonban még az applikáció az ő befogadásában is ott munkál.

Conținut

Hermeneutica și ideea metodei

Cuvinte cheie: *hermeneutică filosofică, Gadamer, înțelegere, aplicație, Anwendung, metodologie*

Studiul tematizează acele contradicții care par să existe între hermeneutica filosofică a lui Gadamer și concepția metodologică a științelor spiritului. Atacurile la adresa lui Gadamer i-au reproșat acestuia faptul că hermeneutica filosofică nu are o metodologie elaborată a interpretării. Un bun exemplu în acest sens este scrierea lui Axel Bühler, care îl critică atât pe Heidegger, cât și pe Gadamer, tocmai datorită acestor lacune metodologice. Studiul de față, pornind de la auto-interpretarea hermeneuticii filosofice și de la conceptul aplicării (*Anwendung*) la Gadamer, justifică existența acestei critici.

³⁴ Uo.

Abstract

Hermeneutics and the Idea of the Method

Keywords: *Gadamer, hermeneutics, understanding, application, Anwendung, method*

The base of my paper is the different method concept between philosophical hermeneutics of Gadamer and the humanities. I analyze the critical movement to Gadamer's and Heidegger's hermeneutics of Axel Bühler. In the centre of my argument is the concept of application in Gadamer's hermeneutics. As I take it, the application (*Anwendung*) is not a methodical concept in philosophical hermeneutics, but it's a very important act of understanding.

Böhm Gábor 1975-ben született Dunaújvárosban. A középiskolát Szekszárdon és Pakson végezte, majd Pécsett, a Janus Pannonius Tudományegyetem (a mai Pécsi Tudományegyetem) magyar és művészet-tudomány szakán folytatta tanulmányait. Hallgatóként tagja volt a pécsi Kerényi Károly Szakkollégiumnak, valamint rendszeresen részt vett a kari és az országos Tudományos Diákköri Konferenciákon. Utóbbin 1999-ben Irodalomelmélet–komparatiztika szekcióban harmadik helyezést ért el. 2000-től a PTE Irodalomtudományi Doktori Iskola hallgatója, doktori disszertációját idén decemberben védte meg a finnországi Jyväskylä Hungarológiai Intézetének Doktori Iskolájában. 2002 óta a PTE BTK Modern Irodalomtörténeti és Irodalomelméleti Tanszéken tanársegédként dolgozik. Kutatásai az önéletrajzi beszédmódok modernitásbeli és kortársi szövegeinek prózapoétikai és hermeneutikai aspektusait érintik.

Az esztétikai tudat destrukciója Gadamer művészetelméletében

Kulcsszavak: *hermeneutika, esztétikai tudat, szellemtudomány, zseni, tapasztalat*

1. Az esztétikai tudat kritikája a szellemtudományok összefüggésében

Ha elfogadjuk azt a hermeneutikai alaptételt, amely szerint minden kijelentés motivált, vagyis minden állítás értelme abban az esetben rajzolódik ki, ha egy kérdésre adott válaszként közelítjük meg, úgy a Gadamer által esztétikai tudatnak nevezett jelenség bírálátát akkor érthetjük meg, ha a hozzá kapcsolódó összefüggérendszerből kiindulva vesszük szemügyre. A probléma legalaposabb kifejtettsége és a kutatás minden bizonnyal erre épülő hatástörténete arra késztet, hogy a keresett összefüggést az *Igazság és módszer*ben leljük fel.

Az 1960-ban megjelent *Igazság és módszer* az *Egy filozófiai hermeneutika vázlat*a alcímet viseli. A nagy múltú hermeneutikai hagyományból két filozófus gyakorolta a legnagyobb hatást a mű alapvető célkitűzéseire: Dilthey és Heidegger. Dilthey azon törekvését, hogy a tudományok alapfogalmait az élet kategóriáiból vezesse le, Heidegger tovább radikalizálta: míg a kései Dilthey a hermeneutikától, vagyis a megértés módszeres tanától a már az 1880-as évek munkáiban is központi szerepet játszó probléma megoldását, a szellemtudományok módszertani megalapozását remélte, addig Heidegger – különösen a *Lét és idő*ben – kimutatta, hogy a megértés az emberi jelenvalólét mindenkori sajátossága, egzisztenciálé, ily módon nem korlátozódik a reflektált-módszeres megismerésre. Gadamer arra vállalkozik, hogy Heidegger filozófiai meglátásait a szellemtudományi megértést illetően is érvényre juttassa. Az *Igazság és módszer* arra kérdez rá, hogy mi történik velünk, amikor megértjük a hagyományt, a történelmet, a művészetet, a másik embert: ezek a kérdések a szellemtudományok kérdéseivel állnak szoros viszonyban. Ennélfogva, bár a mű mindenekelőtt a nyelviség előtérbe állításával végeredményben

túllép a szellemtudományok problémáján, pontosabban a megértés univerzalitását hangsúlyozva elhagyja a tudományelméleti kereteket, kiindulópontjaként mégis mindenképp a szellemtudományok területén gyakorolt megértés problémája áll – s ami jelen összefüggésben döntő, az esztétikai tudat kérdése is a szellemtudományok problémájával kapcsolatban merül fel.

A mű bevezetésének meghatározása szerint Gadamer vizsgálódásai arra törekednek, hogy „mindenütt, ahol lehet, felkutassák az igazság olyan tapasztalatát, amely túllép a tudományos metodika ellenőrzési körén, és feltárják saját legitimációját. Így a szellemtudományok olyan tapasztalásmódokkal kerülnek együvé, melyek kívül esnek a tudomány területén: a művészet tapasztalatával, a filozófia tapasztalatával és magának a történelemnek a tapasztalatával.”¹ Gadamer szerint a szellemtudományok helytelenül értelmezik önmagukat, amikor vagy a természettudományok mintájára tűzik maguk elé céljaikat, vagy önálló módszertan kialakítására törekednek. Gadamer ugyan hangsúlyozza, hogy helytelen úgy olvasni művét, mintha magát a módszert utasítaná el, ám állítása szerint a módszer fogalma nem alkalmas a szellemtudományok legitimációjának megalapozására.² Gadamer a szellemtudományok öneszmélése érdekében – miként egyik legkiválóbb értelmezője, Jean Grondin kiemeli³ – különböző tradíciókra irányítja a figyelmet: a közösségi életbe ágyazódó humanista hagyományra, a reprezentatív formában Arisztotelész etikájában megjelenő gyakorlati filozófiára, amely az egyest nem az általános esetének tekinti, az önmegértésként felfogott applikációt tevékenysége lényegéhez soroló jogi és teológiai hermeneutikára és a művészetre. Ezek a hagyományok éles

1 HGG: *Igazság és módszer*. Osiris, Budapest, 2003, 26. [A Gadamer-szövegek hivatkozásakor a továbbiakban a HGG rövidítést alkalmazom szerzői névmegjelölésként, a magyar fordításban hozzáférhető szövegeket magyarul idézem. Az *Igazság és módszerre* az IM rövidítést használom. Az eredeti szövegekre az összkiadás alapján hivatkozom: HGG: *Gesammelte Werke*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1985–1995, a továbbiakban a GW rövidítést alkalmazom, majd feltüntetem a kötet számát és a vonatkozó oldalszámot.]

2 Dutt, Carsten (Hg.): *Hermeneutik, Ästhetik, praktische Philosophie. Hans-Georg Gadamer im Gespräch*. Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1993, 15.

3 Grondin, Jean: *Einführung zu Gadamer*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2000, 30.

fényben láttatják a szellemtudományok és a természettudományok alapvető különbségét, amely egyúttal irányt szab az esztétikai tudat gadameri kritikájának is.

Gadamer egy 1953-ban, tehát még az *Igazság és módszer* előtt megjelent tanulmányában azt állítja, hogy a szellemtudományokban fellelhető igazság abban áll, hogy az ember hagyományokban áll, és hallgat ezekre a hagyományokra.⁴ Ez a belátás sajátos viszonyulást feltételez a szellemtudományokban, amely gyökeresen eltér a természettudós önfelfogásától.⁵ A szellemtudományok területén nem egy objektumról alkotott végleges tudás megszerzése a cél, hanem valaminek a megértése, a szót értés valamivel. Az objektumról szerzett tudás olyan szabadon kialakított és a tudós szubjektivitásától teljességgel mentes módszertani nyelvet előfeltételez, amely pusztán a dolog leírásában érdekelt, a dolog uralására törekszik. Az objektumnak a tudóstól tisztán elválasztva, a maga semlegességében kell állnia. Az ily módon elnyert uralom elvileg biztosíthatja, hogy a vizsgált dolog a jövőben nem okozhat meglepetést: a természettudományok olyan biztos talajra kívánnak szert tenni, amelyen állva megjósolhatóvá válnak a vizsgált jelenségekhez kapcsolódó történések. A szellemtudományok azonban nem kívánják tárgyiasítani azt, aminek megértésére törekednek. Nem elégedhetnek meg egy szilárd módszertan kidolgozásával, különben az a veszély fenyegeti őket, hogy megszokott eljárásaikat alkalmazva egyre kevésbé reflektálnak a módszertanuk által megszilárdított előfeltevésükre, s ily módon elveszítik fogékonyságukat az újszerű felismerések iránt.⁶ A szellemtudományos vizsgálódásnak a tárgy uralása helyett minduntalan alá kell vetnie magát annak, amit meg kíván érteni. Ennélfogva nem reménykedhet végleges tudásban, nem zárhatja ki azt, hogy „tárgya” meglepetést okozzon, ám ez nem fogyatékoság, hanem ebben áll munkájának értelme, így válik

4 HGG: „Wahrheit in den Geisteswissenschaften.” In: *GW* 2, 37–43., 40.

5 A következőkben erőteljesen Charles Taylor tanulmányának gondolatmenetére támaszkodom: Gadamer on the Human Sciences. In: Dostal, Robert J. (ed.): *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge University Press, Cambridge, 2002, 126–142.

6 Vö. HGG: Was ist Wahrheit? In: *GW* 2, 44–56., 50 sk.

képessé mindig új módon megszólaltatni azokat a hagyományokat (gondolatokat, intézményeket, szövegeket, műalkotásokat), amelyekre hallgat. A hagyományokban állás gondolata alapozza meg Gadamer hermeneutikáját, és ily módon a szellemtudományokról alkotott koncepcióját: „...részesedünk az emberi tapasztalatból fakadó leglényegesebb kijelentésekből, amelyek nemcsak a mi kultúránk, hanem valamennyi kultúra művészeti, vallási és történeti hagyományában kibontakoztak – s voltaképpen ez a lehetséges részesedés ad mércét a szellemtudományos eredmények gazdagságának vagy szegényességének megítéléséhez”.⁷

Gadamer a szellemtudományok igazságával foglalkozó, már említett tanulmányában olyan mozzanatokat emel ki a szellemtudományos vizsgálódások köréből, amelyek a később megjelent *Igazság és módszer*-ben is központi szerepet játszanak a mű talán legnagyobb hatást gyakorló, a hermeneutikai tapasztalat elméletét kidolgozó részében. Helmholtzra támaszkodva Gadamer olyan készségeket tulajdonít a termékeny szellemtudósoknak – emlékezet, fantázia, érzék, zenei érzékenység, tapasztaltság –, amelyekre az emberi történelem nagy hagyányaiból lehet szert tenni. S az önmagát önmagában megalapozni kívánó értelemmel szemben e hagyományok tekintélyként állnak a szellemtudományok előtt.⁸ A hagyományokra hallgatás igényéből következik, hogy a szellemtudós nem távolíthatja el kutatása „tárgyát”, nem őrizheti meg semlegességében, és maga sem őrizkedhet a szubjektivitástól: csak ha játékba hozza előítéleteit, juthat el odáig, hogy a dolog is játékba hozhassa értelmét. Nem véletlen, hogy Gadamer a historizmusra jellemző történeti objektívizmus alapvető tévedését is abban látja, hogy az a történészt arra szólítja fel, tekintsen el önnön személyétől. Ily módon Gadamer a szellemtudományok problémájával összefüggésben már meglehetősen korán megelőlegezi a horizont-összeolvadás elméletét: a szellemtudós csak akkor végzi jól a feladatát, ha felvázolja mind a saját horizontját (ahelyett, hogy az objektívizmusra hivatkozva hagyná, hogy saját ellenőrizetlen előítéletei tegyék meg helyette), mind a hagyományét

⁷ Dutt, i. m. 44.

⁸ Vö. HGG: *Wahrheit in den Geisteswissenschaften*. Id. kiadás, 39.

(amennyiben hallgat a hagyományra), annak érdekében, hogy a két horizont találkozhasson.⁹ Egyedül ebben az esetben érvényszerülhet a szellemtudományos vizsgálódás tulajdonképpeni tétje: a tőlünk független, de nem a tudomány objektumává semlegesített hagyomány megértése önmagunk megértését változtatja meg.¹⁰ Ugyanis a szellemtudományok nemcsak annyit állapítanak meg a hagyományból, hogy kik vagyunk, hogy miként ismerjük magunkat, hanem azt is, hogy kik lehetnénk: a történeti hagyományból „olyan lökést nyerünk, amely túlvezet minket önmagunkon”.¹¹ Az *Igazság és módszer* ezért a képzéssel (*Bildung*) jelöli ki azt az elemet, amelyben a szellemtudományok élnek:¹² az önmagával azonos maradó természettudóssal szemben a szellemtudományok művelője olyan ismeretekre tesz szert, amelyek képezik, művelik, formálják, vagyis megváltoztatják őt.¹³ A hagyományok felforgató ereje nem magától következően jut érvényre, hanem nyitottságot igényel, tudatos beállítódást, amely nélkül szükségképpen elzárjuk magunkat attól, hogy önértelmezésünk megváltozzon.

Az esztétikai tudat kritikája ebben a már az 50-es években kidolgozott összefüggésben nyeri el tulajdonképpeni értelmét: az *Igazság és módszer* a művészet átformáló ereje alapján dolgozza ki a szellemtudományok önmegértést konstituáló hatalmát. Gadamer a következőképpen fogalmaz: „...a művészet tapasztalatában valódi tapasztalat működik, mely azt, aki szert tesz rá, megváltoztatja”.¹⁴ Az esztétikai tudat nem más, mint a művészettel szembeni

9 Meg kell jegyezni ugyanakkor, hogy Gadamer szerint a két horizont önállósága igencsak viszonylagos (vö. IM 342.: „A jelen horizontja valójában szüntelenül alakul [...] Magában véve ugyanúgy nem létezik, mint a történeti horizontok”). A hatástörténet, vagyis az, hogy a történelem magában a megértésben van jelen, a szellemtudományokban is kifejti a hatását: az egyáltalán felmerülő tudományos kérdéseket elsősorban a hatástörténet határozza meg. Ám ez nem jelenti azt, hogy a hatástörténetet nem áthidalhatatlan akadályként kell felfognunk.

10 Vö. Taylor, i. m. 141.

11 HGG: *Wahrheit in den Geisteswissenschaften*. Id. kiadás, 41.

12 Vö. IM 39.

13 Vö. Fehér M. István: Kultúratudomány, hermeneutika, esztétika. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2005/4, 615–656, 637.

14 IM 131.

beállítódásnak az a formája, amely elzárja az ember előtt ezt a tapasztalatot. S miként a szellemtudományos megértés megváltoztató tapasztalata is nyitottságot igényel, úgy a művészet átformáló tapasztalatáért is meg kell küzdeni. Az esztétikai tudat kritikája ennyiben nem pusztán esztétika- vagy eszmetörténeti korrekciót kíván nyújtani, hanem egzisztenciális tétje van: a művészet által nyújtott egyedülálló tapasztalat révén végbemenő önmegértés előtt nyit utat. Ennélfogva a kérdés tisztázása a gadameri hermeneutika kritikus, konfrontatív jellegét domboríthatja ki, ami azért is szükségesnek tűnik, mert Gadamer filozófiájának erre az igencsak lényeges oldalára kevés figyelem irányul.

Amikor Gadamer hatástörténetről beszél, az emberi önértelmezés helyes formája előtt kívánja megtisztítani az utat, és ez a tétje az esztétikai tudat *történeti* bírálatának is. Az esztétikai tudat történeti jelleget öltő kritikája szintén Heideggerrel rokonítja Gadamer törekvését: egy meglévő hagyomány fellazításának igénye miatt joggal beszélhetünk *destrukcióról*.¹⁵ A művészet megváltoztató hatalmának gátat szabó hagyomány kritikája nem a hatástörténeten kívüli, „tisztá” pozíció kiharcolására irányul, hanem arra, hogy helyesen és nyitottan álljunk a hagyomány nagy művészetek előtt. Ennélfogva azt kell mondanunk, hogy Gadamer nemcsak a hetvenes és nyolcvanas években dolgozza ki hermeneutikájának kritikai elemét, hanem az már az *Igazság és módszer*ben is határozottan jelen van – különösen az esztétikai tudat kritikáját nyújtó szakaszban. Grondin nagyszerű megfogalmazása eredendően igaz Gadamer gondolkodására: „...hermeneutikája korántsem merül ki a végesség önmaga körüli vajúdásában, hanem olyan kritikai reflexiós tudásra törekszik, mely ott bizonyul hatékonynak, ahol az objektivista önfélreértések korrekciója az egyén számára szabadságban való növekedést jelent”.¹⁶ Az esztétikai tudat történeti kritikáját is ezzel a korrekciós igénnyel érdemes értelmezni.

15 Vö. Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Id. kiadás, 39. Grondin szintén az esztétikai tudat destrukciójáról beszél, l. *Einführung zu Gadamer*. Id. kiadás, 31.

16 Grondin, Jean: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*. Osiris, Budapest, 2002, 185.

2. Az esztétikai tudat kialakulása és történetisége – Kant, Schiller, Platón

Gadamer a művészet esztétikai felfogásának uralomra jutását Kanttól eredezteti. Kant az ízlést *a priori* érvényességének meghatározásával megfosztotta minden megismerési jelentőségétől, ugyanis az ízlésítélet általános érvényűségét nem a fogalmi megítélésre vezette vissza, hanem az értelem és a képzelőerő szabad játékából fakadó öröm általános megoszthatóságában érte tetten. Kant szerint az ízlésítélet oly módon nyilvánít valamit szépnek, hogy nem az ítélet tárgyának megismerése képezi az ítélet lényegét, hanem a szubjektumban megjelenő öröm vagy örömtelenség érzése.¹⁷ Gadamer Kant-értelmezésének homlokterében az a gondolat áll, hogy bár Kant elszakítja a művészetet a megismeréstől, mégsem pusztán valamilyen formalista művészetelmélet alapjait fekteti le, hiszen *Az ítéelőerő kritikája* célja egyáltalán nem művészetfilozófia kidolgozása. Ez mindenekelőtt két kanti gondolattal támasztható alá: egyrészt *Az ítéelőerő kritikájában* a szabad szépség nem élvez teljes körű elsőbbséget a járulékos szépséggel szemben, ennél fogva az, ami szép, valami jelentőset közöl, másrészt Kant a természeti szép elsőlegességét hangsúlyozza a művészeti széphez képest.

Gadamer a szép ideáljának kanti tana alapján azt a fontos megállapítást teszi, hogy „amikor Kant kimutatja, hogy a szép fogalom nélkül tetszik, ezzel egyáltalán nem zárja ki, hogy csak az olyan szép váltja ki teljes érdeklődésünket, amely valami jelentőset mond nekünk”.¹⁸ Az ízlésítélet ily módon nem merül ki a megismerő képességek harmonikus működéséből fakadó percepciós természetű örömben. A másik fontos mozzanat a széphez fűződő

17 Vö. Kant, Immanuel: *Az ítéelőerő kritikája*. Osiris, Budapest, 2003, 113.: „Azt, hogy valami szép-e vagy sem, nem úgy állapítjuk meg, hogy a megjelenítést az értelem által az objektumra vonatkoztatjuk ennek megismerése végett, hanem úgy, hogy a megjelenítést a képzelőerő által – s ezt talán az értelemmel összekapcsolva – a szubjektumra és a szubjektum öröm- vagy örömtelenség-érzésére vonatkoztatjuk. Az ízlésítélet ennél fogva nem megismerési ítélet, tehát nem logikai, hanem esztétikai: ezen olyan ítéletet értünk, amelynek meghatározó alapja *kizárólag szubjektív* lehet.”

18 HGG: *Igazság és módszer*. Id. kiadás, 81.

intellektuális érdek tézise. Kant szerint mivel a természet szépsége olyan célszerűségnek mutatkozik, amelyhez nem lelünk fel semmilyen célt, így ezt a célt szükségképpen saját magunkban kezdjük keresni,¹⁹ s ezzel belátjuk, hogy a szabadságfogalmon nyugvó törvények által kijelölt életcélok megvalósíthatók az érzéki világban. Gadamer szerint a természeti szép metafizikai elsődlegessége olyannyira meghatározó, hogy a természeti szép szolgál mércéül a művészeti szép számára is, amely Kant meghatározása szerint a zseni alkotása. Ily módon „a zsenifogalom teljesítménye csak az, hogy a szépművészeti alkotásokat esztétikailag egyenlővé teszi a természeti széppel”.²⁰ Amiből viszont az következik, hogy a kanti esztétika nem *par excellence* művészetfilozófia.

Gadamer szerint az esztétika alapvető fordulata akkor következik be, amikor homályba vész „az a metafizikai háttér, amelyen Kantnál a természeti szép elsőbbsége alapult, s amely a zsenifogalmat visszakapcsolta a természethez”.²¹ Ekkor a művészet kerül előtérbe, a természet a szellem produktumává, az esztétika pedig művészetfilozófiává válik. A művészetfilozófia formáját öltő esztétika a természeti szép kiiktatásával felértékeli a zseni jelentőségét, s egyúttal – a szépség ideálját és a széphez fűződő intellektuális érdeket figyelmen kívül hagyva – teljes mértékben elutasítja a művészet megismerő erejét. Az *ítélőerő kritikájának* fogalmisága a kanti koncepció hierarchiáját megfordító elgondolásban öröklődik tovább. A német idealizmus e folyamat eredményeként az értelem és az erkölcs világában uralkodó rideg szabályokkal ellentétben a művészet helyét egy külön szférában jelöli ki, amelyben a zseni a ráció korlátait maga mögött hagyva alkot.²² Az új eszmény idővel nemcsak elméletileg kerekedett felül, hanem művészetszociológiai szempontból is érvényre jutott: megjelent a magányos művész, a bohém alakja, kialakult az öngyilkosság kultusza.²³

19 Kant, i. m. 213–218., különösen 216.

20 HGG: *Igazság és módszer*. Id. kiadás, 87.

21 I. m. 88.

22 Vö. Grondin, Jean: *Einführung zu Gadamer*. Id. kiadás, 49.

23 E művészetszociológia vetületről Oskar Bätschmann gazdag áttekintést nyújt. L. *Ausstellungskünstler*. DuMont Verlag, Köln, 1997.

Az *Igazság és módszer* úgy véli, hogy az új esztétikai eszmény dominanciája az esztétikum autonómmá válásában teljesedik ki. Gadamer elsősorban Schiller szerepét hangsúlyozza. Gadamer szerint a *Levelek az ember esztétikai neveléséről* elvét legfőbb célját, hiszen a művészethez végül nem a politikai szabadság kialakításának reményét fűzi, hanem „a művészet révén való nevelés művészetre való neveléssé válik”.²⁴ Ily módon a művészetet különálló szférába utaló esztétika a 19. századra éppenséggel a valósággal szemben határozza meg a tárgyát. Ez az irányultság tükröződik az esztétika uralkodó kategóriáiban: „Az olyan fogalmak, mint az utánzás, a látszat, az elvalótlanítás, az illúzió, a varázslat, az álom, vonatkozást előfeltételeznek egy igazi létre, melytől az esztétikai lét különbözik”.²⁵ A művészetet az említett fogalmakra korlátozó esztétika Gadamer értelmezésében a természettudományos ismereteszménynek engedi át a valóság megismerését. Grondin összefoglalása alapján elmondható, hogy „ha a valóság egésze a tudomány által kutatott és uralom alá vont, térben és időben létező anyagra korlátozódik, úgy a művészet már csak a látszat, sőt a fikció területéhez tartozhat”.²⁶ Gadamer szerint az esztétikára jellemző beállítódás, az esztétikai tudat alapjellegzetessége abban áll, hogy mindentől elvonatkoztat, amit a műalkotás a világról mondhat, vagyis a műalkotást elsősorban a valóságtól való megkülönböztetéssel határozza meg.²⁷

Gadamer szerint tehát az esztétikai tudat a kanti esztétika sajátos átértelmezésével bontakozott ki történetileg. E történeti folyamat megítélésekor Gadamer Kant esztétikájának szerepét kevésbé a folytonosságban, mint inkább a különállásban határozza meg. Gadamer egyértelműen Schillernek tulajdonítja annak az esztétikai elméletnek a kidolgozását, amely alapvetően meghatározza az esztétikai tudat működését. Mint Gadamer fogalmaz, „a fordulópontot Schiller jelenti, aki az ízlés transzcendentális gondolatát

24 Vö. i. m. 114.

25 HGG: *Igazság és módszer*. Id. kiadás, 115.

26 Grondin, Jean: *Einführung zu Gadamer*. Id. kiadás, 52.

27 Vö. például: *A szép aktualitása*. Id. kiadás, 47.: „...az már egy másodlagos viselkedésmód, amikor el akarunk vonatkoztatni attól, ami a művészi képződmények révén jelentőségével megszólít bennünket, s teljesen a »tiszta esztétika« értékelésre akarunk szorítkozni.”

morális követelménnyé változtatta. [...] Schiller [...] a művészetet a szabadság begyakorlásaként proklamálja. [...] Ennek messze ható következményei vannak. Mert ez a felfogás a művészetet mint a szép látszat művészetét szembeállítja a gyakorlati valósággal, s ennek az ellentétnek az alapján értelmezi. [...] A művészet külön szemponttá válik, és saját autonóm uralmi igényét alapozza meg.”²⁸ Azáltal, hogy a művészet olyan különálló szférába kerül, amelyben már csak a tudományos megismerés számára fenntartott valósággal szemben válik meghatározhatóvá, az álom, az illúzió, a varázslat pillanatnyi, korlátozott érvényességével beérő esztétikai tapasztalat tárgyává válik.

A művészetet minden komolyságától megfosztó, a valósággal szemben látszattá jelentéktelenítő, az önmegértés tétje helyett a belefeledkezés pillanatnyiságával beérő viszonyulás olyan hagyományt alkot, amely bár történetileg eltérő vonásokkal, de mindenkor fennáll. Gadamer egyrészt az *Igazság és módszer* után írt munkáiban az esztétikai tudatnak rendre más-más formáit illeti kritikával, másrészt az esztétikai tudat elemzése már az 1934-ben keletkezett *Plato und die Dichter* című tanulmányban is feltűnik. Az utóbbi írás élesen szembeállítja egymással az esztétikai tapasztalatra jellemző önfeledtséget a helyes művészeti tapasztalat távlatosságával, amely az *Igazság és módszer*ben az élményművészettel szemben megfogalmazott kritika alapgondolata lesz.

Gadamer Platón-tanulmányában²⁹ Platón költészetkritikájának ragyogó értelmezését nyújtja. Az írás alapgondolata szerint Platón nem az általában vett költészetet utasítja el, hanem korának erkölcsiségét és erkölcsi nevelését. Ez az elgondolás meglepődésre ad okot, hiszen mint Gadamer megjegyzi, és az esztétikatörténet jelentős alakjai – Arisztotelésztől Schopenhaueren át Derridáig – megerősítik ezt a megállapítást, látszólag Platón az a filozófus, aki a leghevesebben és a legkérelhetetlenebbül utasítja el a költészetet, olyannyira, hogy az általa elgondolt ideális államból is száműzné a költőket. Az *Állam* azzal vádolja Homéroszt, hogy nem vállalt szerepet az állam irányításában, nem vezetett győztes hadsereget,

28 IM 113 sk.

29 HGG: Plato und die Dichter. In: *GW* 5, 187–211.

nem ötlött ki semmilyen hasznos felfedezést, és tanítványokat sem gyűjtött maga köré, ami mind arról tanúskodik, hogy nem jutott el az igazsághoz, ezért méltatlan az őt övező tiszteletre (*Állam* 599 c–600 e). A költő alakját az *Ión* című dialógus is negatív színben tünteti fel: a költőknek tulajdonított lelkesültség látszólagos erénye nem fedi el Platón iróniáját, amelynek az a csattanója, hogy a megszállott költők és előadók semmilyen tudással nem rendelkeznek, ezért költeményeik értelméről sem képesek számot adni. Ám Platón szemében nemcsak a költő személye, hanem a költemények tartalma is elfogadhatatlan. A jól ismert kritika szerint Homérosz téves képet fest az istenekről, helytelenül ábrázolja a Hádészt és szabad teret enged a szenvedélyeknek. Szókratész végezetül csak az isteneket megfelelő módon dicsérő költeményeknek és az erényes hősöket ábrázoló énekeknek ad létjogosultságot. Az *Állam* tizedik könyve pedig a költészet csalóka képeit és a lélekben keltett zavart marasztalja el. Gadamer szerint azonban a dialógusban nem a filozófia és a költészet között régóta dúló viszályról van szó, így Platón költészetkritikája a tizedik könyv elejének híres fejtegetése ellenére nem vezethető le az ideatanon alapuló ontológiából sem: Platón sokkal inkább a szókratészi gondolkodás alapvető és mindenre kiterjedő hatása alatt korának állami és szellemi kultúrájával szegül szembe, és a költészettel szemben megfogalmazott kritikája is csak ebben az összefüggésben érthető meg.³⁰

A szóban forgó összefüggés szempontjából néhány vonatkozás különösen fontos. A költészet számára a lélek kivándó harmóniája szolgál mércével, amely csak a látszattal szembehelyezkedve nyerhető el. A költészet tévútra jut, ha csupán a sokaság igényeinek legjobban megfelelő szenvedélyeket ábrázolja. A szenvedély önfeledtséggel jár, amely a költői ábrázolás befogadásában kiegészül az utánzás szemlélésének gyönyörűségéből fakadó önfeledtséggel. Az így létrejövő beállítódást Gadamer már ebben a korai írásában esztétikai tudatnak nevezi.³¹ Az esztétikai tudatban megnyilvánuló önfeledtség azzal a veszéllyel jár, hogy a befogadót hatalmába keríti a szofisták mindent nivelláló befolyása, amelynek révén

30 Vö. i. m. 193.

31 I. m. 206.

kényük-kedvük szerint bánnak az emberekkel. Ám Gadamer szerint a költészet képes lehet elhárítani ezt a veszélyt. Erre figyelmeztet Szókratész, amikor az isteneket és az erényes hősöket dicsérő költemények hallgatására buzdít. Gadamer tanulmánya már ekkor, a harmincas években rámutat az esztétikai tudat kártékonyására, amelyet az *Igazság és módszer* hasonló erélyességgel bírál: ha a költészetet vagy általánosságban a művészetet az önfeledtség, a varázslat, az álom, az illúzió semmire nem kötelező minőségeivel ruházzuk fel, és a valóságtól ily módon megkülönböztetve egy autonóm, önmagának elégséges szférába utaljuk, akkor megfosztjuk attól a lehetőségtől, hogy felmutassa vagy akár megteremtse az értelmes emberi élet feltételeit és kereteit – azét az értelmes emberi életét, amely csak a valóság folytonosságban, nem pedig a pillanatnyiság tűnékeny extatikusságában bontakozhat ki.

3. Az esztétikai tudat megnyilvánulási formái és a művészet hermeneutikai tapasztalata

Ez idáig az *Igazság és módszer* és az 1934-es Platón-tanulmány alapján az esztétikai tudat néhány alapvető mozzanatát említettük. Az esztétikai tudat a valósággal szemben határozza meg a művészetet, mindentől elvonatkoztat, amit a műalkotás a világról mondhat, ennek következtében a valósággal szemben csupán korlátozottan és ideiglenesen érvényes álomszerű, illuzórikus tapasztalatra tesz szert, a valóság értelmezését pedig átengedi a tudományoknak. A művészet ily módon nem járulhat hozzá az emberi önértelmezés folytonosságához, hanem az önfeledtség ideig-óráig tartó élvezetét kínálja, akár azzal a veszéllyel is, hogy az ember kiszolgáltatottá válik az őt irányítani akaró hatalmaknak. A művészet társadalmi-kognitív-morális beágyazottságából kiszakítva semmire nem kötelező játékká válik. Arról is szó esett, hogy az autonóm esztétikum kialakulásában jelentős szerepet játszott a zseniesztétika is, amely a művészet hagyományokon alapuló, mindenki számára hozzáférhető jelentőségével szemben határozza meg magát. A valósággal szemben gyakorolt esztétikai megkülönböztetés és a zseniesztétika az *élmény* fogalmában kapcsolódik össze. Művészet és valóság

szembeállítás és az élmény eleve feltételezi egymást: mint ahogy Kulcsár-Szabó Zoltán fogalmaz, az élmény fogalomtörténete „az élet kontinuitásából való kiragadottság és a saját élet egészére való vonatkoztathatóság dialektikájában szituálja az esztétikai tapasztalatot, ami az esztétikumot a valósággal szembehelyezett »látszat« (*Schein*) karakterével ruházza fel, amely így – hasonlóan például az álomhoz – a valóság tapasztalatával szemben érvényét veszti”.³² Másfelől az élmény a zseniesztétikának is kulcsfogalma, hiszen a műalkotást a zseniális alkotó önkifejezésének tartja, amelyet a befogadónak is kongeniális módon, élményként kell megéltatnia.³³ Az esztétikai tudat hermeneutikai kritikájának egyik legfőbb tárgya az élményre alapozott művészetfelfogás. Az élmény előtérbe állításával a műalkotás elveszíti saját érvényességét, kiszolgáltatottá válik a befogadás sokféleségének, pusztán az esztétikai élmény meghatározatlan tárgyaként értelmeződik. „Az esztétikának az élményre való alapozása az abszolút pontualitáshoz vezet, mely a műalkotás egységét ugyanúgy megszünteti, mint a művész önmagával való azonosságát és a megértő, illetve az élvező identitását.”³⁴

Gadamer későbbi írásaiban az élmény mellett az esztétikai tudat más megnyilvánulási formáit is említi. Ilyen az, amikor a művészetet kizárólag a történeti kutatás tárgyává teszik, és a műalkotásban csupán az alkotóra ismernek rá, vagy egy motívumot azonosítanak.³⁵ A történeti kutatás sok esetben megvilágító erejű magyarázatokkal szolgálhat, és szembeszegülhet az élmény történetietlenségével, de ha nem a művészet megváltoztató megéltatását segíti elő, ugyanolyan elidegenedett beállítódáshoz vezet, mint az élményszerű esztétikai tudat. Erről tanúskodik a motívumkutatás öncélúvá váló formája, amely végeérhetetlenül más alkotásokra vagy műfajokra utalva a műalkotást bezárja a csak műalkotásokról tudó, a művészet referencialitását, valóságvonatkozását zárójelbe tévő önálló esztétikum igencsak tágassá bővített

32 Kulcsár-Szabó Zoltán: Esztétikai identifikáció, szublimáció, katarzis. *Jelenkor* 2000. december, 1234–1247. 1235.

33 Vö. IM 102.

34 IM 127.

35 Vö. HGG: Szó és kép – „így igaz, így létező” In: *A szép aktualitása*. Id. kiadás, 227–265., 234.

birodalmába. Úgyszintén problematikus az a megközelítés, amely egyoldalúan a műalkotás formai minőségére van tekintettel. Erre az egyoldalúságra vezethető vissza például a művészi virtuozitás preferálása. Ekkor a művészet pusztá képességgé válik, és a műélvezet vagy a műveltség részeként kiszolgáltatott lesz tőle idegen szükségleteknek.³⁶ Hasonlóképpen a művészethez képest másodlagos műveltség és műélvezet részévé silányul a műalkotás, ha az előadó vagy az alkotó személye miatt érdemesítik figyelemre.³⁷ Ekkor éppen a művész közvetítő szerepe borul homályba, és a művész a mű elé tolakodik.

Mindazonáltal az élményművészet és a műveltségi-műélvező beállítódás egy töről fakad és egyaránt az esztétikai tudat elidegenedett formáját jeleníti meg. Valójában mindkét viszonyulásmód elzárkózik az elől a tapasztalat elől, amelyet Gadamer a valódi és hiteles művészeti tapasztalatnak tart. A pusztá élményre törekvő befogadó arra törekszik, hogy saját gyakorlati-gondolati beállítódását feladva ideiglenesen belefeledkezzen a mű káprázatába, amely emiatt nem szólhat bele az emberi élet gyakorlatába. A másik esetben pedig túlságosan nagy távolságot tartanak a műalkotással szemben, amely ily módon szintén nem játszathatja ki a saját értelmét. A két viselkedésmód közös vonása, hogy a szubjektum rendelkezésére álló objektumnak tekinti a műalkotást – és ebben a természettudományos módszereszménnyel is osztozik. A művészet ily módon időtlen jelenbeliségként jelenik meg a befogadó előtt, és e jelenbeliség elsőrendű színtere a múzeum, amely kielégíti mind az élményre törekvés, mind a pusztá művelődés igényét.

Gadamer kritikájában a szubjektum–objektum viszonnal szemben azt hangsúlyozza, hogy „a műalkotás nem tárgy, mely szemben áll a magáért való szubjektummal. Ellenkezőleg: a műalkotás igazi léte abban áll, hogy tapasztalattá válik, mely megváltoztatja a tapasztalót.”³⁸

36 Vö. HGG: A művészetfogalom változása. In: Nagy Edina (szerk.): *A kép a médiaművészet korában*. L'Harmattan, Budapest, 2006, 101–121., 11.

37 Vö. HGG: *A szép aktualitása*, id. kiadás, 80.

38 IM 134.

Erre a tapasztalatra az tehet szert, aki hagyja, hogy a műalkotás megszólítsa őt, és közöljön számára valamit. Az, hogy a műalkotás megszólít és mond valamit, Gadamer szerint nem egyszerű metafora vagy üres szólam, hanem a valódi művészeti tapasztalat helyes leírása.³⁹ A műalkotás megszólító és mondó, közlő jellege olyan mozzanatok, amelyek bár szorosan összekapcsolódnak, külön-külön is érvényre kell jutniuk. A műalkotás azért nem lehet a szubjektum rendelkezésére álló objektum, mert valódi létmódja az, hogy megszólítja az embert. Mint láttuk, a szellemtudományoknak Gadamer felfogásában nem szabad arra törekedniük, hogy uralják tárgyukat, hanem szóra kell bírniuk azt, amivel foglalkoznak. A szóra bírásban azonban nem a szóra bíró szerepe az elsődleges, hanem azé, ami szóhoz kíván jutni. A hermeneutikai nyitottság lehetővé teszi, hogy az ember és a dolog között folyó beszélgetés ne monológ legyen, hanem valódi dialógus: ehhez az szükséges, hogy az előítéletek folyton megújuló kijátszása szóra bírja a dolog értelmét. Gadamer egész hermeneutikája arra törekszik, hogy a másnak és a másíknak az alapvető jogát elismerve figyelmes hallgatóvá váljon. A hermeneutikának egyenesen a legfőbb feltétele, hogy valami megszólítsa a megértésre törekvőt.⁴⁰

A művészeti tapasztalat feltételül szolgáló megszólítás, megszólítottág annyiban egészen egyedülálló, hogy a műalkotás megszólító hatalma olyannyira erőteljes, hogy a megértést termékeny módon vezérlő előzetes értelemelvárás a nagy művel szembesülve nem igazán teljesül be, sokkal inkább az történik, hogy a mű eltalálja, megütközteti, mintegy fellöki az embert. Gadamer úgy fogalmaz, hogy az, amit a műalkotás kimond, „annak hatására, ahogyan kimondatik, felfedésként hat, azaz úgy, mintha feltárná valami, ami rejtett volt”.⁴¹ A műalkotásnak ez a felfedő és egyúttal megütköztető ereje az embert szembesíti önmagával. Az esztétikai tudat paradoxonja abban rejlik, hogy képes elejét venni ennek a megütköztető tapasztalatnak. A műélvező-műértő beállítódás elfojtja a műalkotás szembesítő hatalmát azáltal, hogy a

39 Vö. HGG: *Ästhetik und Hermeneutik*. In: *GW* 8, 1–8., 3.

40 Vö. *IM* 334.

41 HGG: *Ästhetik und Hermeneutik*. Id. kiadás, 6.

művet objektummá teszi s ily módon semlegesíti. A hermeneutikai felfogás szerint azonban a művészeti tapasztalatot interszubjektív viszonyként kell felfogni és gyakorolni.

A Gadamer által kritizált műélvező-műértő beállítódás, a jólformáltságot, a virtuozitást, a kulturális-történeti érdekességet szem előtt tartó magatartás bezárja a művet a maga dologiságába, amely ily módon nem juthat szóhoz. A mű szóhoz jutása a megszólító jelleg mellett mindig mondást is magába foglal, és ennek a mozzanatnak a kiemelése világíthat rá az élményszerű befogadás problematikusságára. Az élményművészet befogadója egyfelől a mű létrehozójának, a zseninek a személyébe akar belehelyezkedni. Ám Gadamer szerint a megértés nem a személy önkifejezésének átélése, hanem a dolog megértése: így a műalkotást sem életkifejezésként kell felfogni, hanem igazságigényére kell tekintettel lenni. Az igazságigénynek viszont csakis a megértés, nem a beleélés felelhet meg. Gadamer szemében a valódi műalkotásnak egyenesen feltétele, hogy megszabaduljon azoktól a vonatkozásoktól, amelyek az alkotójához kötik. Az élményművészettel kapcsolatos másik lényeges probléma abban áll, hogy az élmény kiszakad az emberi élet öntudatos folyamatából. Az élmény alapján konstituálódó esztétikai tapasztalat izolált, diszkontinuus minden más tapasztalathoz képest, nem vonatkozik a szubjektum önértelmezésére.⁴² Ha azonban a műalkotás nemcsak magával ragad bennünket, hanem mond is valamit, úgy a művészeti tapasztalat hermeneutikai színezetet ölt: integrálni kell az emberi önértelmezés egészébe, vagyis azt, amit a művészet mond, meg kell érteni. A műalkotás ezért „nem marad idegen univerzum, melybe időlegesen, egy pillanatra belevarázsolhattunk. Sokkal inkább megtanuljuk önmagunkat megérteni benne, s ez azt jelenti, hogy létezésünk kontinuitásában megszüntetjük az élmény diszkontinuitását és punktualitását”.⁴³ Ezt hirdeti az a programszerű gadameri kijelentés, hogy az esztétikának fel kell oldódnia a hermeneutikában.⁴⁴

42 Vö. Palmer, Richard E.: *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Northwestern University Press, Evanston, 1969, 167 skk.

43 IM 128.

44 Vö. IM 196.

Ugyanakkor nem szabad figyelmen kívül hagynunk azt, hogy a gadameri megértéskonceptióban alapvető jelentőségű kérdés–válasz dialektika a művészet tapasztalatában soha nem zárul le teljesen. A műalkotások által nyújtott válaszok nyomán felmerülő újabb és újabb kérdések soha nem érnek véget.⁴⁵ Az *Igazság és módszer* után született művészetelméleti írások Heideggerre támaszkodva nyomatékosítják, hogy a művészet nemcsak feltár, felfed valamit, hanem egyúttal el is rejt. Ily módon a mű megütköztető megszólítását a folytatólagos értelmezésnek és önmegértésnek kell követnie, amelyet viszont újra és újra át kell hatnia a mű letaglózó erejének. Ezért utasítja el Gadamer a giccset, amely csak azt közli, amit már unalomig ismerünk: „...az ilyen találkozásban azt élvezzük, hogy nem felforgat, hanem a maga lagymatag módján igazol bennünket”.⁴⁶ Ez a fajta kritika ugyanúgy alkalmazható az ideologikus-propagandisztikus művészettel szemben is, amely a művet egy előzetesen adott eszme szolgálatába állítja azzal a céllal, hogy a mű alátámassza azt.

Az esztétikai tudat kritikája rámutat arra, hogy ha a műalkotással találkozván nem oldjuk fel magunkat a sóvárgásban, a káprázatban, az álmodozásban, nem érzük be a műveltség és műélvezés kötetlenségével, és nem is egy feltételes mögöttes szubjektumba kívánunk behelyezkedni, hanem megértésre törekszünk, akkor a művészet egészen új színben tűnik fel előttünk. „A művészet tapasztalatában valódi tapasztalat működik, mely azt, aki szert tesz rá, megváltoztatja”, s ez a tapasztalat, ez a megértés, önmegértés nem fogható fel pusztán valamilyen didaktikus közlés egyszerű belátásaként, hanem eseményként megy végbe, s igazságigényt foglal magában.

45 Vö. HGG: Fenomenológia és dialektika között. *Vulgo* 2000/3–4–5. 4–18. 7.

46 HGG: *A szép aktualitása*. Id. kiadás, 80.

Conținut

Critica conștiinței estetice în teoria artei lui Gadamer

Cuvinte cheie: *hermeneutică, conștiința estetică, științele spiritului, genuin, experiență*

Hans-Georg Gadamer formulează la modul cel mai pertinent critica conștiinței estetice în lucrarea sa principală, *Adevăr și metodă*. Problema apare în contextul reinterpretării științelor spiritului. Cercetarea specifică științelor spiritului, prin înțelegerea tradiției, duce la auto-înțelegere. Tot astfel și experiența artei este o experiență care îl schimbă pe cel care percepe arta. Conștiința estetică este aceea perspectivă a gândirii, care nu acceptă ideea artei înțelese în sensul unei astfel de experiențe. Justificarea teoretică a conștiinței estetice se leagă, conform lui Gadamer, de reinterpretarea teoriei kantiene a geniului. Un rol important are și Schiller, care pune bazele teoretice ale autonomiei esteticii. Artă devine astfel un teritoriu separat, în opoziție cu realitatea, care promite o experiență momentană. Concepția acestei conștiințe estetice apare în numeroase moduri diferite. Concepțiile variate seamănă însă între ele, prin faptul că tratează produsul artistic ca pe un obiect care stă la dispoziția consumatorului de artă. În opoziție cu aceste abordări, experiența hermeneutică a artei șochează omul într-un mod imposibil de controlat, îl constrânge să se înțeleagă pe el însuși, să se reinterpreteze în continuitatea vieții lui. De aceea, susține Gadamer, estetica trebuie să se transforme în hermeneutică.

Abstract

The Destruction of the Aesthetical Consciousness in Gadamer's Theory of Art

Keywords: *hermeneutics, aesthetic consciousness, human science, genius, experience*

In his major work, *Truth and Method* Hans-Georg Gadamer offers a sharp criticism of the phenomenon he terms "aesthetic consciousness". The problem arises as a result of the reinterpretation of human sciences. This kind of observation leads to self-understanding through understanding tradition. Similarly, experience of art is an experience that changes the perceiver. Aesthetic consciousness is an attitude that rejects any experience gained in the former way.

Gadamer claims that the theoretical verification for the existence of "aesthetic consciousness" is based on Immanuel Kant's theory of the genius. Schiller plays an important role as well, having elaborated the autonomy of aesthetics. Thus, art is an opposite of reality. It becomes a separate realm, offering momentary delight. What these attitudes have in common, is that they all consider work of art an object that waits upon the perceiver to interpret it. In contrast, hermeneutic experience of art overcomes and

strikes the perceiver and thus makes him re-encounter, re-discover and re-interpret himself within the process of his own life. Therefore, Gadamer claims, aesthetics should turn into hermeneutics.

Görföl Balázs 1984-ben született Mohácson. 2007-ben szerzett diplomát a Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar esztétika–magyar szakán. Ugyanebben az évben felvételt nyert a pécsi Irodalomtudományi Doktori Iskolába, ahol Hans-Georg Gadamer költészetfelfogásáról írja disszertációját. Szintén 2007 óta a pécsi esztétika tanszék gyakornoka, bevezető előadásokat, szakszemináriumokat, műelemző és szövegíró kurzusokat tart. 2006 óta tagja a PTE Modern Irodalomtörténeti és Irodalomelméleti Tanszékén működő Sensus Csoportnak. Német nyelvű filozófiai, művészet- és irodalomelméleti szövegeket fordít (többek között Gadamer, J. Assmann, Koselleck, Bächtmann írásait), irodalomtudományi, szépirodalmi kritikái, esztétikai tanulmányai a *Literatura*, a *Jelenkor*, a *Kalligram*, a *Vigilia*, a *Kritika* és az *Echo* hasábjain jelentek meg.

Lőrincz Noémi

Egy idea megszállottja, avagy Patočka és a természetes világ filozófiája

Kulcsszavak: *Patočka, természetes világ, fenomenológia, három mozgás, interszubjektivitás, fakticitás, korporeálitás*

A magyarországi Patočka-recepció, az utóbbi évek megélénkült fenomenológiai kutatása ellenére is, sok kívánnivalót hagy maga után, egyrészt töredékessége, másrészt a fordításokban előforduló félrehallások miatt. A Patočka aszubjektív fenomenológiájához vezető út legfontosabb állomása a természetes világról alkotott koncepciója. A természetes világ Jan Patočka filozófiai életútjának visszatérő problémája. Nem állíthatjuk, hogy olyan kérdéskörrel foglalkozott, mely újdonságot jelentett volna a filozófia színterén. Ám hiába születtek korábban válaszok, a cseh gondolkodó nem találta őket kielégítőnek, új utat keresett. Először úgy gondolta, a kulcs Edmund Husserl transzcendentális fenomenológiája, majd átértékelve addigi gondolatait, az ókori filozófiához visszanyúlva a három mozgás elméletét dolgozta ki, végül pedig az aszubjektív filozófiánál kötött ki. Dolgozatomban a természetes világgal foglalkozó gondolatokat a *Přirozený svět jako filosofický problém* (*A természetes világ mint filozófiai probléma*) című, magyarul eddig kiadatlan mű alapján tárgyalom. Mint látni fogjuk, Patočka a fenomenológia redukció, az immanencia és transzcendencia kérdésében nem haladja meg mesterei, Husserl és Heidegger eredményeit, azonban a hangsúlyt egyértelműen a természetes világra való reflexióra helyezi.

A jelenkori ember világszemlélete

„A jelenkor emberének nincs egységes világszemlélete; kétféle világban él, a saját természetes környezetében és jelenkori természettudományok alkotta világban, mely a természet matematikai törvényszerűségeinek elvén alapszik. Ez az egész életünket átható egység nélküliség a valódi forrása azon lelki válságnak, melyen ke-

resztülmegyünk”¹ – kezdi Patočka 1936-ban kiadott habilitációs írását. Filozófiai antropológiai megközelítése értelmében elvesztettük a valóságra vonatkozó egységes szemléletünket, a hozzá való viszony hiányától szenvedünk. Világképünk töredékes, és a tudományok miatt hullott darabjaira. A szigorúan ellenőrizhető, objektív tudáson alapuló természettudományos forradalom okozta azt a zűrzavart, amely miatt az ember kétféle világban kényszerül létezni: az egyikben gondolkodik, a másikban él. Ennek következményeként elveszíti naiv életérzését és idegenné válik saját természetes környezetében.

A filozófus a probléma megoldásának kulcsát keresi. Az egyik lehetőség szinte rögtön adódik: azáltal kell megszabadulni az egyiktől, hogy átvezetjük a másikba. Patočka szerint van azonban egy olyan módszer, amely jobban megfelel történeti felfogásunknak: ha a természetes világ nem képes legyőzni a tudományt, és a tudomány nem tudja megújítani a világ egészét, akkor a kettőt egybefogva egy harmadik dolog felé kell fordulni, amely „nem lehet más, mint a szubjektív tevékenység, amely különböző, ám mindkét esetben törvényszerű és rendezett módszerrel alakítja ezt a kétféle világot”.²

A cél az, hogy a kettő összeolvadjon, s ehhez elengedhetetlenül szükséges a filozófia mint egyesítő erő, ugyanis: „A filozófia problémája az egészében vett világ”.³ Az újkori ember azonban elveszítette az antikvitás és a középkor egységes és teljes valóságképét. Így az élettelen lépett az élő helyébe, a mesterséges kitaszította a természeteset, megváltozott a valósághoz való viszony. A pozitivisták beállítottsága lerombolta a természetes világ eredeti állapotát, ezáltal fordított helyzet állt elő: a mesterséges világ természetes jelleget

1 Patočka, Jan: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Edice Orientace, Praha 1992, 9. „Moderní člověk nemá jednotný názor světa; žije ve dvojím světě, totiž ve svém přirozeně daném okolí a ve světě, který pro něj vytváří moderní přírodověda, založená na zásadě matematické zákonitosti přírodní. Nejednota, která tím prostoupila celý náš život, je vlastním zdrojem duševní krize, kterou procházíme.”

2 Uo. „nemůže být nic jiného než subjektivní činnost, která různým, ale v obou případech zákonitým, uspořádaným způsobem utváří obojí tento svět”.

3 I. m. 13. „Problémem filosofie je svět v celku.”

öltött, a természetes világ pedig arra ítéltetett, hogy pusztá látszatnak tűnjék. Tehát nemcsak a világról való elképzelés változott meg, hanem a világfelfogás alapelvei is. Semmivé lett a bizonyosság, hogy egy egységes világban élünk. „Képesek vagyunk-e ebben a helyzetben egyáltalán filozófiával foglalkozni? Milyen jelentőséggel bírhat számunkra a filozófia?”⁴

A naiv élet világa és a tudományos világ

Már az elméleti érdeklődés kifejlődése előtt is rendelkezik az ember egyfajta világgéppzellettel. Az élet a naiv világban a valóság világa. „A valóság minden egyes részlete adva van számunkra, a mi határozott elméleti közreműködésünk, elméleti törekvésünk és a művészet nélkül, tehát természetesen, így természetes vagy naiv világnak nevezzük; a legjellemzőbb vonása, hogy a mi szabad beavatkozásunk nélkül *van itt*, tapasztalatunk pusztá tényének alapján, megelőzve az elméleti szempontokat. Ezen egyszerű, naiv tapasztalati álláspontot nevezzük természetesnek; hagyományosan nevezhetjük természetes világszemléletnek vagy felfogásnak.”⁵

A másik oldalon a tudományos világfelfogás áll, amely nem különbözi teljesen az egységet, hiszen szintén arra törekszik, hogy kidolgozza a tudományok egységes rendszerét. A valóságot azonban nem akarja megismerni, egzisztenciális kérdésekre nem válaszol, ezért nem tudja átfogni a megismerés egészét. A tudomány elveszi a természetes világszemlélettől eredeti jogait, és nem engedi, hogy az ember szabadnak érezhesse önmagát. A szabadság itt elveszíti valódi jelentését, és az ember „az objektív erők ügynökeként nem

4 I. m. 14. „Jsme y té situaci ještě vůbec schopni filosofovat a jaký může filosofie pro nás mít význam?”

5 I. m. 16. „Veškerý tento okrese skutečnosti je dán bez našeho výslovného teoretického přičinění, bez teoretického úsilí a umění, tedy přirozeně, nazýváme jej světem přirozeným či naivním; za jeho rys nejcharakterističtější pokládáme, že *jest zde* právě bez našeho svobodného zásahu, na základě pouhého faktu naší zkušenosti přede vším stanoviskem teoretickým. Stanovisko této prosté, naivní zkušenosti nazýváme přirozeným; tradičně je označováno též jako přirozený názor či pojem světa.”

embernek, hanem tárgynak érzi magát”.⁶ Már nem önmaga miatt él, hanem az életet egyszerűen csak elfogadja. Ilyen körülmények között pedig az egységesség gondolata elveszíti jelentőségét.

Az ember viszonya a világhoz

Patočka a naiv és a tudományos világ közti ellentéteket vizsgálva egy olyan megoldásról beszél, amely „a naiv világnak meghagyja eredeti jogait és nem vezeti át a valóság pusztá származékába”.⁷ Ezután jelöli csak ki igazán vizsgálandó témájának lényegét: azt, hogyan viszonyul az ember a világhoz, hogyan él benne, milyen a hozzá való kapcsolata.

Ha az emberből indulunk ki, mondja Patočka, és a természet részeként foglalkozunk vele, akkor mindenképp beszélnünk kell a testiségről: „...alapvetően a testiség az élőlények természetéhez tartozik, a mi elképzelésünkben az emberről ez viszont mindössze egy egyszerű összetevőnek számít. Ez az emberi *végesség* alapvető komponense, ugyanis a testisége által kerül kauzális interakcióba [...] az őt körülvevő dolgokkal, melyek korlátozzák.”⁸ E testiség nélkül elképzelhetetlen az ember, akit ugyan körülvesznek a világ dolgai, de nem vész el közöttük, nem egyszerűen dolog a többi dolog között, hanem tudatos: „... *tud* a saját helyzetéről, felfogja önmaga végességét”.⁹ Tisztában van vele, hogy lehetetlenség belőle kilépnie és hogy rá van utalva az őt körülvevő dolgokra. Tudja azt is, hogy van világ, és ez a világ nem pusztán a létező dolgok összessége, hanem egységes valóság. (Ebben már nem csak a husserli életvilág-koncepció, hanem Heidegger hatása is megfigyelhető.)

6 I. m. 19. „Cítí se jako agent objektivních sil, pocit'uje sama sebe ne již jako osobu, nýbrž jako věc.”

7 I. m. 80. „Naivnímu světu ponechává jeho plná práva a neobrací jej v pouhý odvozený aspekt pravé skutečnosti.”

8 I. m. 82. „Tělesnost patří k podstatě živočicha vůbec, v našem povědomí o člověku je ovšem tento moment pouhou komponentou. Je to základní komponent lidské *konečnosti*, poněvadž na základě své tělesnosti stojí člověk v kauzální interakci [...] s věcmi svého okolí, jež jej omezují.”

9 I. m. 83. „Vůč především o této své situaci, chápe svou vlastní konečnost.”

Az ember tehát világgal rendelkező lény, mely a testisége által kerül kapcsolatba a többi dologgal. Elsősorban a többi szubjektummal együtt él a világban, és képes megértetni magát a körülötte élőkkal. „Az emberi élet nem önmagam számára és önmagáért való lét, hanem a másokkal való együttélés, rájuk való tekintettel.”¹⁰

Ezek alapján látható, hogy Patočka törekvései a korabeli francia fenomenológiával rokoníthatók, ám egy évtizeddel megelőzve Merleau-Ponty és Sartre interszubsztivitásra vonatkozó gondolatait.

Fenomenológiai redukció

„A redukciónak univerzálisan kell végbemennie, egyébként kompromittálódik az értelme. A logikának, a tudományoknak és elsősorban a szubjektumra vonatkozó előfeltevéseknek alávetve kell lenniük a redukciónak. A természetes tapasztalat szemszögéből a szubjektum mindig kötött testileg, önmagán kívül mindig a valóság adottságaira van utalva, ugyanis véges, személy.”¹¹ Patočka Husserllel egybehangzóan úgy véli, hogy minden a tapasztalatban adott számunkra, így az objektív dolgok a tiszta immanens reflexió útján jutnak el hozzánk. Különbséget téve az empirikus és transzcendentális tudat között leírja, hogy az empirikus tudat tárgya mindig önmagán kívül található, viszont „csak a transzcendentális tudat tárgya önmaga, eszerint nemcsak minden szubjektív módon adott dolog tartozik hozzá, hanem minden objektíven adott is, minden, amit valamilyen formában tudatosítani lehet.”¹² Az empirikus én lényegében transzcendentális, azonban mindig hiányzik

10 „Lidský život není pro sebe a sobě, nýbrž žití s jinými a s ohledem na ně.”⁸³

11 I. m. 57–58. „Redukce musí postupovat univerzálně, jinak je její smysl kompromitován. Redukci nepodléhá jenom logika, vědy [...], nýbrž především též předpoklady týkající se subjektu. Na stanovisku přirozené zkušenosti je subjekt vždy tělesně vázaný, na danost skutečností mimo sebe odkázaný, a tudíž konečný, je osobou.”

12 I. m. 58. „Teprve transcendentální vědomí má svůj předmět v sobě, poněvadž k němu patří nejen všechno subjektivně dané, nýbrž i všechno dané objektivně, vše, co vůbec nějakým způsobem může být uvědoměno, jakožto uvědoměné.”

belőle valami a tökéletes immanenciához. A redukció nem úgy képzelendő el, minthogy általa *a priori* ismeretekhez jutunk, hiszen az *a priorinak* a redukció előtt kell lennie. A tiszta tudat redukciójával megmutatkozott, hogy az adottság nem valami létező, egyszerűen a létező tiszta fenoménje. „Ez a fenomén éppen azért, mert fenomén, tehát valami feltárt, nyilvánvaló, nem kevesebb magánál a létezőnél, sőt, *tartalmazza azt* mint valamit, ami belátásra tart igényt. Azt mondjuk, hogy az *létezik*, ami a tézisre való igényét bizonyítani tudja; a létezése igazolható.”¹³

Az ontológiai kérdésfelvetésre csak a fenomenológia tud felelni, amely tárgyhöz a redukció révén tud eljutni. „A fenomenológiai redukcióval megmutatkozik, hogy az, ami a természetes, empirikus beállítottságban a létező dolog, az transzcendentális szempontból *a létező jelensége* [...]”¹⁴ A transzcendentális létező a transzcendentális szubjektumra van utalva, a természetes beállítottságban viszont a szubjektum a létezőre, és minden létező véges létezőként van feltüntetve. „A fenomenológiai folyamat nem lehet tehát más, mint reflexív szemlélet, intuíció.”¹⁵

A reflexió

A dolgok csakis az emberekkel való interakcióban nyerik el értelmüket a számunkra. „Az értelem mindig *valamiért való értelem* [...], a természetes világ tanulmányozása a *reflexió tanulmányozása* által kell megtörténnjen.”¹⁶ Tehát a természetes világot a reflexió révén ismerhetjük meg, ugyanis az, ellentétben az objektív észleléssel, saját

13 I. m. 61. „Tento fenomén však proto, že je fenoménem, tj. něčím odkrytým, zjevným, není snad méně než jsoucno samo, nýbrž *obsahuje je* jakožto něco mající nárok na uznání. Říkáme, že *jest* to, co svůj nárok na tézi může prokázat; bytí je vykazatelnost.”

14 I. m. 63. „Fenomenologickou redukci se totiž ukazuje, že to, co v přirozeném, empirickém stanovisku jsem měl za jsoucí věci, jsou z hlediska transcendentálního *jery jsoucna*...”

15 I. m. 68. „Nemůže tedy být fenomenologický postup ničím jiným, než reflexivním názorem, intuicí.”

16 Uo. „Jelikož je smysl vždy *smyslem pro...*, musí být studium přirozeného světa nezbytně *studium v reflexi*.”

létmódunknál marad. A filozófus szerint a reflexiót így immanensnek lehet nevezni, míg a vele szembeállítottat transzcendensnek.

Amikor Patočka arra keresi a választ, hogy hogyan lehet a reflexió által a létezést magyarázni, és a reflexió mibenlétét vizsgálja, akkor Husserlrel veti össze elméletét, és annyiban meg is kívánja haladja, hogy „megszabadítja attól a módszertől, mely a lét adottságát tárgyként kezeli”.¹⁷ Ezzel a problémával foglalkozik filozófusunk a *Tělo, spoločenství, jazyk, svět* (*Test, társadalom, nyelv, világ*) című könyvében is.

Felteszi azonban a kérdést, hogy vehetjük-e a reflexiót teljes mértékig tiszta, érdek nélküli látásnak. Úgy gondolja, hogy a reflexió szemben áll azzal a törekvéssel, hogy ne oly módon lássa magát az ember, amilyen valójában, hogy a tekintete kerülje ki önmagát. Ez a pillantás ugyanis leleplezné őt. A reflexió tehát nem más, mint a naiv élet érdekeltségével szemben való sakszerű ellenlépés. Ennek az érdekeltségnek az a jellemző vonása, hogy felfedi, de el is fedti a világot, ő okozza, hogy a dolgokat úgy érzékelje az ember, ahogyan ő maga akarja, nem pedig úgy, ahogyan van. Nyilvánvalónak tűnik itt a párhuzam a *Lét és idő* nem-tulajdonképpen létmódjával.

Patočka szerint a reflexió úgy lép fel, mint szükségszerű, ami a szabadság ellenfolyamatának összefüggéseibe tartozik. A reflexió, „önmagam megragadása úgy, ahogyan vagyok”¹⁸ tehát implicit módon kell tartalmazza a világot. Az ember nem érdeklődik a tapasztalat világa iránt, csak a belső forma fontos a számára, de reflektál és megreformálja az érdeklődését, így válik világi lénnyé, megszerzve annak a világnak a megtisztult terét (terrénümát), amelyben él. A szemlélő tehát világi lény, még akkor is, ha „kimondottan nem *tételez* a világot: a világ ugyanis eredendően egyáltalán nem *tételezés* tárgya, nem tézis vagy beállítódás, amit az ember elfogad vagy elutasít, esetleg egy másikkal helyettesít, hanem *minden érthetőség és mindenekelőtt a tudat lehetőségfeltétele*”.¹⁹

17 Patočka, Jan: *Tělo, spoločenství, jazyk, svět*. Oikumene, Praha 1995, 77. “ju osloboďuje os od spůsobu danosti súcna akko predmetu.”

18 Patočka, Jan: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Edice Orientace, Praha 1992, 175. “zachycování sebe tak, jak právě jsem [...]”

19 Uo. „Nikoli výslovně *kladoucí svět*: neboť svět není vůbec původně předmětem kladení, není teze, ani postoj, v němž možno být nebo z něho se vymknout

Patočka értelmezése szerint a reflexió valójában dialektikus, amit úgy magyaráz, hogy a reflexió ahhoz, hogy valamiféle belátáshoz jusson a természettel kapcsolatban, nem válhat el a világtól maradéktalanul. „Nem létezik olyan álláspontja a szellemnek a világról, amely nem lenne egyúttal a világban való álláspont is.”²⁰ A szellemenben már egyszerűen benne van a világ, csakis a világra való vonatkozásban tudja meghatározni önmagát.

Filozófusunk a reflexiót úgy képzei el, mint aminek az alapja nem lehet az abszolútum, hanem „saját énem keresésének egy darabja.”²¹ A reflexiót csakis az értheti meg, aki tudja, hogy saját létéről van szó, csakis ő foghatja fel a dolgokat olyan formában, ahogyan azok vannak. Az *Utószó* megírásának idején már nem tudja elfogadni azt az álláspontot, amit 1936-ban képviselt, nem vélekedik úgy, hogy a fenomenológiai redukcióval az abszolútumra nyílik kapu, nem fogadja el az abszolút reflexió elméletét, mert szerinte az az önmegértésben gyökerezik. A reflexiót itt már az időbeliségből és a belőlük származó mozgásokból magyarázza.

Patočka a természetes világról beszélve már úgy gondolja, hogy a dologi világ és az ember kapcsolatát kell vizsgálni, hogy megértsük eredeti létjellegüket. „A természetes világ [...] olyan fenomén, amelyet elsősorban eredeti mivoltában kell leírunk és elemeznünk, majd magyaráznunk, de úgy, hogy a magyarázattal együtt el ne tűnjön a fenomén.”²²

A három mozgás

Az, amit Patočka a mozgásról szóló elméletében bemutatni igyekszik, nem jelent újdonságot a filozófia színterén. Az arisztotelészi mozgásfelfogást az élet mozgásává alakítja át, amely maga alkotja

a zaměnit jej jiným, nýbrž je to *podmínka možnosti vší jasnosti a vědomí vůbec*.”

20 Uo. „Neexistuje pozice ducha nad světem, která by zároveň nebyla pozicí ve světě.”

21 I. m. 184. „...je to kus hledání vlastního já.”

22 I. m. 185. „Přirozený svět [...] je fenomén, jehož původnost je třeba především popsat a rozebrat, pak teprve vyložit, ale tak, že fenomén nesmí zmizet zároveň se svým výkladem.”

meg a saját és a mozgásban lévő dolgok egységét.²³ „Csakis az ily módon felfogott mozgást tekinthetjük eredendő mozgásnak.”²⁴ Ez azt jelenti, hogy képesek vagyunk választ adni az arisztotelészi keletkezés–elmúlás problematikára, mozgásként felfogva. Úgy viszonyulunk ezáltal a mozgáshoz, mint ami a létezőt konstituálja. „A mozgás az, ami által megmutatkozik, hogy a világban minden egyedi valóságnak a többi valóság között valamiféle meghatározott ideig tartó helye van.”²⁵

Csak azt a valóságot lehet tevékenynek nevezni, amely megértette saját létét. „Abban az eminens értelmében tevékeny ez a valóság, hogy tevékenysége nem pusztán realitásban érinti a létezőket, hanem létüket tárja fel, s ezáltal felszínre hozza a létező belső gazdagságát, tartalmát és értelmét.”²⁶ Az ilyen emberi cselekvés nyitott a létező vonatkozásában, ez azt a mozgást jelenti, amelyet az ember cselekvésként végez.

Az egzisztencia mozgásként való értelmezése a testiségben rejlik. Minden tevékenységünk testi jellegű. „A testiség alapján a tevékenységünket úgy határozhatjuk meg, mint *valahonnan valahová* tartó mozgást. Mindig van kiindulópontja és célja.”²⁷ Az egzisztencia mozgásként való felfogása, a testisége alapján, azokhoz az erőkhöz tartozik, amelyek a természetet alkotják.

Az időbeliség három vonatkozása: az anticipáció, prezentáció és retenció Patočka elméletében három mozgáshoz vezet, attól függően, hogy az időbeliség melyik kifejeződésén van éppen a hangsúly: ezek a lehorgonyozás, az önmeghosszabbítás és az áttörés mozgása.

23 Vö: Stolárik, Stanslav: *Přirozený svět vo filozofii Jana Patočku*, Vydavatel'stvo Michala Vaška, Prešov, 1998, 58.

24 Patočka, Jan: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Edice Orientace, Praha 1992, 227. „Jedině takto pojatý pohyb je původní pohyb.”

25 I. m. 228. „Pohyb jest to, čím se ukazuje, že svět má na určitý čas jisté místo pro určitou jednotlivou skutečnost mezi jinými jednotlivými skutečnostmi.”

26 I. m. 229. „...je činná v eminentním smyslu -- tak totiž, že její konání se nedotýká toliko jsoucen v jejich realitě, nýbrž že v něm musí být otevřeno jejich bytí, že tedy jím a v něm je otevřeno vnitřní bohatství jsoucná, jeho obsah, náplň, smysl.”

27 I. m. 230. „Na základě tělesnosti je naše konání vždy pohybem *odněkud někam*, má vždy své východisko a svůj cíl.”

Az első mozgás értelme „kifejteni az adott szituációt és elsajátítani benne azt, ami számunkra adott”.²⁸ Nem alakítunk át semmit, hanem minket fogad el a mozgásban az, amibe bele lettünk helyezve. Így tudjuk csak kibontakoztatni a velünk eredendően adott lehetőségeket. A világ az, ami elfogad minket, amibe beleszületünk, és mi „úgy fogadtatjuk el magunkat, hogy ráutaltságunkban mutatkozunk meg [...] A ráutaltság az elkülönült ember szituációja.”²⁹ Egy létező lény akkor van leginkább ráutalt helyzetben, amikor a felmerülő szükségleteit a külvilággal való érintkezésében a másik személy közvetítése nélkül nem tudja megoldani. Ennek legnyilvánvalóbb példája a gyermek ráutaltsága a szüleine. „A ráutaltság kisugárzása és a kapcsolatból eredő boldogság, a fenntartás és a teljesülés az a megértés, megértő viselkedésmód, amely feltárja azt az elsődleges létezőt, mely a világban és a világból szól hozzánk.”³⁰ Természetesen mindez magába foglalja az élet önálló módon feltárló önállótlanágát és a másokhoz és magunkhoz való kötöttséget.

Azáltal, hogy feltárló előttünk az az ember, akihez eredetileg kötődünk, szükségképpen elrejtí előlünk a többi embert. „Ezen elfedésnek itt különös formáival találkozunk – az árnyékolással, a védelemmel, a biztonsággal.”³¹ Később aztán egyre inkább felfedezve önmagunkat, némi valódi önállóságra is szert teszünk. Patočka ezt úgy határozza meg, hogy a munka világa felé tartunk.

„Senki sem lehet a saját szituációjának, elhelyezkedésének ura a világban.”³² Csak mint az egységes szituáció részei létezünk, egyedi vonások nélkül. (Jegyezzük meg zárójelben, hogy Merleau-Ponty „természeti én”-fogalmának alapja szintén egy preindividuais interszubjektivitás-koncepció.) A lehorgonyozás világa egy idő után elveszíti a belé vetett boldogító érzést éppen azért, hogy dif-

28 I. m. 232. „...explikovat danou situaci, osvojiti si to, co v ní je dáno.”

29 I. m. 233. „Necháváme se akceptovat tím, že se ukazujeme ve své odkázanosti [...] Odkázanost je situace odděleného [...]”

30 I. m. 234. „Vyžarování odkázanosti a blaženost přimknutí, obdržení a vyplnění je to porozumění, to rozumějící chování, které odhaluje prvotní jsooucnost, jež nás ve světě a z něho oslovuje.”

31 Uo. „Tato zahalenost má zde zvláštní podobu – zaclonění, ochranění, bezpečí.”

32 I. m. 235. „Své situace, svého umístění do světa není nikdo mocen.”

ferenciált tapasztalatunk miatt egy olyan szituációba csöppenünk, melyhez egyénileg nem tudunk semmit hozzátenni, hiszen nem is saját választásunk során kerültünk bele. „A differenciálással az ősbárlang homályos, kísérteties álmából ébredve átlépünk az éppoly elmosódott ellenállás, féltékenységgel, gyűlölet világába.”³³

A világ egy olyan kerete alakul ki a lehorgonyozás mozgásában, mely közös környezet, az én és te világa, ahol mindketten testi lényekként élünk. „Itt a forrása annak a bizonyos otthon-idegenség/távolság struktúrának, amelyet a természetes világ egyik lényeges dimenziójának foghatunk fel.”³⁴ Vagyis „a lehorgonyozás mozgásában a lét odaköt minket a saját elszigetelt végességében leledző létezőhöz. Kompenzálja tökéletlenségét, megmutatja, hogy az élet a lesújtó, ellenállhatatlan egység momentumát hordozza önmagában, az egységtelenségben lévő egységet [...] Így az élet hozzá van kötve önmagához és a gyönyör és melegség iránti belső szomszágunkat csillapító létező esetlegességéhez.”³⁵

Ebből kifolyólag egy olyan mozgás igénye fogalmazódik meg, amelynek céljai között szerepel az elsődlegesként jellemzett mozgás visszaszorítása a sötétségbe és az egyéniség felszínre hozása. Az első mozgás világa így visszakerül oda, ahonnan elindult: „az álom és a fantázia játékainak birodalma az alvilágba, a föld alá kényszerül”.³⁶ Itt már a jelenlétvőhöz való viszony érvényesül a mindent átfogó viszonyhoz képest. Az önmeghosszabbítás mint mozgás azt követeli meg, hogy úgy változtassuk meg az adottat, ahogyan az élet elvárja tőlünk. „Az élet szolgálata és önmagához kötöttsége a második mozgás elhallgatott előfeltevései, a reprodukció és

33 Uo. „S diferenciáci prajeskyně se procitá z tohoto mátožného sna jakoby do stejné mátožných odporů, žárlivosti, nenávisťi.”

34 I. m. 237. „Zde je pramen oné struktury domov – cizota, kterou je možno považovat za jednu z podstatných dimenzí přirozeného světa.”

35 I. m. 239. „...v pohybu zakotvení nás poutá bytí na jsoucno v jeho ojednotlivěné konečnosti, poněvadž kompenzuje jeho necelost, poněvadž ukazuje, že život má v sobě samém zdrcující, neodolatelný moment celosti, celost v necelosti [...] Tak je život upoután zároveň k sobě i k náhodlosti toho jsoucna, které naši vnitřní žizeň naplnění slasti a tepla splňuje.”

36 I. m. 240. „...celá říše snu, fantazie, a její hry je zatlačena do podsvětí, do pod-zemí.”

önmeghosszabbítás mozgásáé.”³⁷ Ez a mozgásfajta csak a dolgokat látja maga előtt, csak velük foglalkozik, de csak abban az értelemben, hogy mennyiben állnak a szolgálatára. Mi magunk pedig gondoskodókként jelenünk meg. Nem beszélhetünk tárgyakról mint velünk szemben álló, önálló, zárt egységről. Itt egy olyan világról van szó, mely mindig megosztott a többi lénnel, tehát közös világról, amelyben mi jobbra csak azért vagyunk, hogy minden úgy működjön, ahogyan kell, nem alkotunk azonban a környező világgal egy egységes, boldog egészet, hanem anorganikus testté tesszük őt.

„A reprodukció mozgása, ha megfigyeljük, összefüggésben van a lehorgonyozással, s meg is változtatja az értelmét.”³⁸ Ebben a mozgásban már csak a felhasználhatóságunk számít, pusztán az a lényeg, hogy egy másik létező miképpen tud engem valamire felhasználni. Az élet önmagához való kötöttsége ezen következményeknek az okozója. Az élet folyamatos ráutaltság az életfunkciókra, melyek kielégítésüket követelik. „Az ember ebben a mozgásban a kezdetektől eldologiasodik azáltal, hogy ki van szolgáltatva a szükségletekről való gondoskodás rendszerének.”³⁹ Az önkivetítő mozgás két lényegi mozzanata Patočka szerint a munka és a harc, s a szituációk, melyekben e két dolog megnyilvánul, szenvedést okoznak az embernek. (Az első mozgásban még csak haladtunk a munka világa felé.) Elmondható tehát, hogy a második mozgás arra törekszik, hogy kialakítsa a világ kiegyensúlyozott szerkezetét, azonban rögtön ki is jelenthetjük, hogy ezt a célt nem tudja maradéktalanul elérni.

Az áttörés egyensúlyozza az előző két mozgást, ez a legfontosabb mindhárom közül. Ez az egzisztencia valódi mozgása. „Ebben a mozgásban nem egy idegen létezővel, hanem saját magammal

37 Uo. „Služba a vázanost života k sobě jsou mlčenlivý předpoklad druhého pohybu, pohybu reprodukce, sebeproloužení.”

38 I. m. 242. „Pohyb reprodukce, jež nyní tak sledujeme, je proto takovým navázáním na zakotvení, které je zároveň obratem jeho smyslu.”

39 Uo. „Člověk je v tomto pohybu sám od počátku zvěčněl tím, že je nyní hole postaven do soustavy obstarávání potřeb.”

való találkozásról van szó.”⁴⁰ Az ember a saját földhözkööttsége által pillanthatja meg emberi lényegét. Ha az első két mozgás a mulandóság mozgása, és a föld vonzaskörébe tartozik, akkor „a harmadik mozgást úgy is magyarázhatjuk, mint a *földhözkööttség áttörésére* irányuló törekvést. Nem szeretnénk illúziókat kergetni, de az egyes dolgoktól való eltávolodás olyan lehetőségeket nyit meg, melyek által a mulandóság, a szituáltság, a földhözkööttség és a halandóság az egzisztenciába integrálódik.”⁴¹ Itt látszólagos ellentmondásra bukkantunk, de Patočka célja valószínűleg pontosan az, hogy a „földhözkööttség” áttörése által valósítsuk meg a „földhözkööttséget”, ugyanis „a létezés a harmadik mozgás értelmében nem létbegyökerezés, és nem is léthosszabbítás, hanem egész életre szóló feladat, egységében tekintve”.⁴² Ehhez az egységhez viszont mindenképpen hozzátartozik, hogy áttörjük a földhözkööttség gátját. Itt változtathatók a saját viszonyomon a világmindenséghez. „A természetes világ lényegi dimenzióját fedi fel, azt, amely nem *adott*, amely kisiklik az észlelés és emlékezés, a tárgyi azonosítás alól, és amely mégis lényegében feltételezi ezt a világot.”⁴³

A *Természetes világ mint filozófiai probléma* francia kiadásának [1976] utószavában visszatér a mozgások magyarázatához, és a harmadikat a történelmi fejlődéssel hozza kapcsolatba: „Ez az elidegenedés és annak átlépésének mozgása, olyan mozgás, melynek egyik oldalán az anonim történelmi fejlődés áll, és a másikon annak felelősségteljes formálása. Haboznánk azonban történelmi

40 I. m. 245. „V tomto pohybu nebeží o setkání s cizím jsoucnem, nýbrž s vlastním [...]”

41 Patočka, Jan: *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Oikumene, Praha 1995, 107. “třetí pohyb je pokus o *prelomenie pozemskosti*. Nie žeby sme vymýšľali ilúzie, ale odpútávanie os jednotlivín dáva pôdu, na ktorej konečnosť, situovanosť, pozemskosť, smrtnosť práve integrujeme do existencie.”

42 Uo. „...existencia v zmysle tretieho pohybu nie je ani zakorenenie do sveta, ani predľžovanie bytia, ale úloha pre celý život akože celistvú.”

43 Patočka, Jan: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Edice Orientace, Praha 1992, 250. „...objevuje tady podstatnou dimenzi přirozeného světa, tu, která není *dána*, uniká vněmu i vzpomínce, uniká věčné identifikaci, a přece tento svět podstatně podmiňuje.”

mozgásnak nevezni.⁴⁴ Ricoeur szerint „azt, amit Patočka [...] *az emberi lét három alapvető mozgásának* nevez [...] heideggeri módra, úgy vannak meghatározva, mint a világban-való-lét módozatai.”⁴⁵ Úgy gondolja, hogy annak ellenére, hogy Patočka a lét mozgásairól beszél, mégis egyszerűen csak az arisztotelészi kinészisre gondol. „A leendő, a volt és a való heideggeri triászát – amely lényegében időbeli, temporális – Patočka egy lényegében korporeális triással váltja föl.”⁴⁶ Mezei Balázs Patočka három mozgásának forrását a következőkben látja: egyrészt a már többször is említett arisztotelészi mozgásméletben, másrészt a husserli fenomenológia időkérdésében és életre vonatkozó gondolatok problémájában, továbbá harmadik forrásként Hegel gondolkodását említi meg.⁴⁷

Utószó 1970-ből

Jan Patočka 1970-ben *A természetes világ mint filozófiai probléma* című 1936-os habilitációs írásának új cseh kiadását megtoldotta egy hosszabb utószóval,⁴⁸ amiben a korábban kevésbé kidolgozott részeket korrigálja. „A szerző, visszanézve hosszú évek távlatából filozófiai zsengéjére, szembeötlőnek találja a rendszerezettség csekély voltát és a vonatkozó kérdések fogalmi kidolgozatlanóságát.”⁴⁹ Úgy véli, hogy nem sikerült bizonyítania, hogy az általa kínált megoldás a megfelelő.

44 I. m. 264. „Je to pohyb odcizení a jeho překračování, pohyb, ve kterém je na jedné straně zakořeněn anonymní dějinný vývoj, na druhé straně jeho zodpovědné formování. Váhal bychom nicméně nazvat jej pohybem dějinným ve vlastním zmysle.”

45 Ricoeur, Paul: Tiszteletadás Jan Patočkának. *Magyar Filozófiai Szemle* 1994/5–6, 811.

46 Uo.

47 Vö. Mezei Balázs: A három mozgás és a jó ideája. In: uő: *A lélek és a másik, Jan Patočka és a fenomenológia*. Atlantisz, Budapest 1998, 26–28.

48 A *Gond* 1997/13–14. (116–179.) számában szerepel az utószónak egy magyar nyelvű, Rózsahegyi Edit által készített fordítása, amely azonban számos ponton hibás, ezért én a saját fordításomat fogom használni.

49 I. m. 169. „Pohlží-li nyní autor po dlouhé řadě let zpátky na svou filosofickou prvotinu, bije mu do očí malá soustavnost, pojmová nerozpracovanost otázek sem spádajících.”

A szerző több mint harminc évvel később egészen másképp látja a dolgokat, már nem írná le azt, hogy a világ a tárgyak totalitása, amelyek a tiszta tudatban konstituálódnak. Inkább azt mondaná: „...a létező totalitásában vett világ már inkább a »világban« való élet korrelátumát jelenti egy megérthető összefüggés értelmében, amelynek a nyitja valami harmadik dologban van”.⁵⁰ A természetes világhoz nem kontemplatív reflexió útján jutunk el, hanem egy olyan reflexióval, amely a praxis része, a belső magatartás és cselekvés része. Azért van szükségünk a természetes világra, mert az élet eredendő mivoltát és saját magunk értelmét keressük. Saját véleménye szerint ez már az akkori munkájában is benne volt, csak éppen nem vezetett az emberi élethez, mely a történelemben, a közösségben zajlik. A fenomenológiai redukció annak ellenére, hogy megoldás, mégsem adja meg az élet kérdéseire a megfelelő választ, vannak azonban egyéb problémái is az elméletnek: „...egyrészt kivezet a világból, másrészt a konkrét életet csak annyiban mutatja fel értelmesként, amennyiben a tudomány és filozófia élete”.⁵¹

Összegzés

Mint láttuk, a szubjektív fenomenológiáját megelőzően Patočka Husserl nyomdokain haladva foglalkozott a modern ember válásával, aki kétféle világban kényszerül létezni: a természetes világban és a természettudományok által kialakítottban. Hogyan lehetséges a világot egységként magyarázni? – ez a kérdés filozófiájának központi eleme. Hogy választ adjon az egészében vett világ problémájára, a fenomenológiát veszi alapul. Mesterével, Husserllel ellentétben azonban úgy látja, a világ egésze nem csak az adottságok passzív horizontja, hanem egy olyan terület, melynek vizsgálata közben eljuthatunk a három egzisztenciális mozgás elméletéhez. Patočka szerint Husserl sosem jutott el sem az emberhez, sem az alkotáshoz, sem a munka fenoménjéhez. A cseh fenomenológus úgy véli, hogy a természetes világot nem is lehet más értelemben

50 I. m. 226. „...svět ve smyslu totality jsoucího je mu nyní korelátum života na “světě” ve smyslu spozumitelné souvislosti, jejíž klíč je v čemsi třetím.”

51 Uo. „...vede jednak mimo svět a jednak ukazuje konkrétní život jako smyslu-plný pouze, nebo především, pokud je životem vědy a filosofie.”

meghatározni, mint az emberi élet világát, az emberi viselkedésmódok alapvető egységét, és éppen ez állítja szembe Patočkát Husserllel. Patočka szerint a kontempláló reflexió nem visz minket közelebb a természetes világhoz, ehelyett az emberi cselekvés szerkesztés alkotó reflexió adja meg a megoldás kulcsát. Az értelem és az emberi cselekvés világa összefonódnak. Husserl transzcendentális idealizmusa és szubjektivizmusa ezt a szoros kapcsolatot nem ismeri fel.

Conținut

Obsedatul unei idei, sau Patočka și filosofia lumii naturale

Cuvinte cheie: Patočka, lumea naturală, fenomenologie, trei mișcări, intersubiectivitate, facticitate, corporaralitate

Lucrarea de față tratează cartea lui Jan Patočka, intitulată *Lumea naturală ca problemă filosofică*. Accentul cade mai ales pe acele părți care nu sunt traduse în limba maghiară. Patočka spune că situația omului modern este deosebit de precară, pentru că acesta este constrâns să trăiască într-o lume ambivalentă, ajungând astfel într-o criză din care singura posibilitate de ieșire este oferită de rezolvarea problematicii lumii ca întreg. Componenta cea mai importantă a acestei teorii este relația omului cu lumea sa, relație în care aspectele trupești au un rol definitor. Existența percepută ca mișcare este interceptată tot din perspectiva corpului. Elementele de bază ale lumii naturale, ancorarea, prelungirea de sine și încălcarea granițelor sunt deduse din temporalitate. Lucrarea lui Patočka dorește elaborarea acestor elemente. La început urmează fenomenologia lui Husserl și concepția despre lume a lui Heidegger, dar când se dovedește că acestea nu pot oferi răspunsuri la întrebările sale, elaborează teoria celor trei mișcări, iar mai târziu se orientează spre fenomenologia subiectivă, explicând fiecare tip de mișcare din perspectiva lumii naturale.

Abstract

Obsessed by an Idea: Patočka and the Philosophy of the Natural World

Keywords: Patočka, natural world, phenomenology, three movements, intersubjectivity, facticity, corporeality

The topic of my essay is Jan Patočka's book titled *The natural world as a philosophical problem*. In the first place I deal with those parts that are inaccessible in Hungarian language. Patočka argues that man lost himself in the modern world, and lives in duality, and this crisis can only be resolved

by the return to the holism. The most relevant component of his theory is man's relation to the world in which the corporeal dimension is crucial. The human existence is defined as movement and also as embodiment. The movement of anchor, self-continuance and breach are the fundamentals of natural world deduced from temporality. In his work Patočka tries to expand this theory on the base of Husserlian phenomenology. But Husserl's main concept of reduction was unsatisfactory for Patočka, then he worked out the theory of three movement, thereafter he expanded his asubjective phenomenology.

Lőrincz Noémi – filozófiatörténész. 1977-ben született Kassán, egyetemi tanulmányait a Nyitrai Konstantin Filozófus Egyetemen és a Pécsi Tudományegyetemen végezte magyar nyelv és irodalom, valamint filozófia szakon. 2004 óta főállású középiskolai tanár. 2006-ben kezdte doktori tanulmányait a Pécsi Tudományegyetem Pszichológia Doktori Iskola Elméleti Pszichoanalízis programján. Főbb kutatási területei az álom és az örület az irodalomban, a posztmodern regény, a fenomenológia, Jan Patočka filozófiája és a 20. századi cseh filozófia. Filozófiai és irodalomelméleti szövegeket fordít cseh nyelvből.

Diotima szerepe az új olasz feminizmusban

Kulcsszavak: *feminista filozófia, olasz feminizmus, Diotima, nemi különbözőség, pszichoanalízis, natalitás, dekonstrukció*

Egy folyóirat elnevezése mögött* természetesen nagyon sokféle szándék és megfontolás állhat, amelyek nem biztos, hogy egyeznek a név hallatán az olvasókban támadt asszociációkkal. Az itt következő írás apropóját saját Diotima-asszociációm adta, amely lehetne akár irodalmi irányultságú is (szólhatna Hölderlin vagy Musil Diotimájáról), én mégis a Platón *Lakomájában* szereplő Diotimáról, illetve a róla elnevezett feminista filozófiai csoportról fogok írni – nem titkoltan azzal a szándékkal is, hogy kicsit népszerűsítsem a magyar feminista kultúrában szinte tökéletesen ismeretlen kortárs olasz feminista elmélet képviselőit. Fontosnak tartom megjegyezni, hogy vizsgálódásomnak nem képezi részét két olyan szerző munkássága, akiknek a neve talán elsőként ugrik be a filozófiával foglalkozóknak: Rosi Braidotti és Teresa de Lauretis. Ők származásuk szerint ugyan olaszok, műveiknek azonban kevés közvetlen köze van az „olasz terephez”, lévén, hogy munkásságukat nem Olaszországban fejtették ki, nem aktív részesei a helyi érdekeltségű, „élő” olasz feminista diszkurzusnak. Személyes és szakmai kapcsolat, párbeszéd persze létezik, például a később említendő Adriana Cavarero és Braidotti között. Mégis az Olaszországban született, Ausztráliában nevelkedett, Párizsban tanult, Hollandiában élő és dolgozó Braidotti deleuze-i alapokon megírt nomád szubjektumelméletéről nehéz lenne azt állítani, hogy olasz.¹ Teresa de Lauretis szintén Olaszországban született, majd miután Milánóban diplomát szerzett, emigrált az Amerikai Egyesült Államokba, s azóta is ott él és dolgozik. Az általa képviselt filozófia ilyen módon sokkal inkább az amerikai feminista elmélet szerves része, mint az olaszé.

* Lapunk eredetileg a Diotima nevet viselte volna.

¹ Braidotti bizonyos értelemben maga is nomád, aminek van hagyománya az európai feminizmusok történetében. Lásd például az algériai német–spanyol zsidó családból származó Hélène Cixous, a bolgár Julia Kristeva vagy a belga Luce Irigaray „franciaságát”, csakhogy az ő munkásságuk, diszkurzusuk terepe Franciaország.

A továbbiakban tehát a „valóban olasz” feminizmus némely jellegzetességéről szeretnék vázlatos képet adni, a Diotima nevű női filozófus csoport bemutatásával.

Az olasz feminizmus megjelenési formái

A szakirodalom általában körültekintően különbséget tesz a civil aktivista politikai nőmozgalom és a feminista elméletírás között. A francia, brit és amerikai feminizmushoz hasonlítva az olasznak megvan az a nagy előnye, hogy át tudta hidalni az intézményes (akadémiai) alapokon nyugvó teoretikus feminizmus és a 60-as évek nőmozgalmából kifejlődött aktív civil (politikai) feminizmus közötti szakadékot. Olaszországban az akadémiai berkekben munkálkodó nők gyakran részt vesznek a civil nőmozgalom munkájában is, nemegyszer úgy, hogy kutatási területüknek semmi köze a feminizmushoz. Azok pedig, akik feminista szemléletű akadémiai kutatásokat végeznek, folyamatos teoretikus és politikai eszmecserét folytatnak a nőmozgalommal a nők ügyének aktuális problémáiról, ezzel segítve a mozgalmi munkát. Ezt a civil aktivitást persze az is magyarázhatja, hogy a nyugat-európai és észak-amerikai fejlődési folyamattal ellentétben az olasz egyetemeken csak jó harminc éves kiséssel, a 2000-es évekre jelentek meg a *women's studies* (*studi delle donne*) témakörébe illő önálló kurzusok és programok.² Ez azonban nem jelenti azt, hogy az olasz feminizmus ne lett volna fejlett, csak a hangsúlyai inkább a 60-as évek nőmozgalmából kinőtt, a nők társadalmi bevonását, esélyeinek javítását célzó civil kezdeményezéseken, alkotócsoportokon, felnőttképzési egyesületeken és autonóm női kulturális központokon (általában *centro donna* vagy *centro culturale delle donne* néven), valamint a nőkérdéssel kapcsolatos publicisztikának fórumot adó önfinanszírozó-önterjesztő feminista magazinokon volt, illetve van a mai napig. Szintén olasz sajátosság, hogy számos kisebb-nagyobb feminista kiadó, könyvesbolt, könyvtár és nőtörténeti archívum működik országszerte. Már az eddig felsoroltakból is sejthető, hogy az olasz feminizmus

2 A *women's studies* olaszországi elterjedéséről lásd bővebben: Di Cori, Paola – Barazzetti, Donatella: *Gli studi delle donne in Italia. Una guida critica*. Carocci, Roma, 2001.

szervezetileg mennyire szerteágazó, szerepvállalása mennyire sokoldalú és példaértékűen gyakorlatias, mégis alig tudunk róla.³ De nemcsak a politikai nőmozgalom, hanem az olasz feminista filozófia is „láthatatlan” maradt a szakma előtt. Szimptomatikus, hogy olyan nagyszabású munkák, mint a feminista filozófia nemzetközileg is elismert szakértője, Herta Nagl-Docekal *Feminista filozófia* című hiánypótló értékű áttekintő kötete a téma harminc évre visszamenő részletezése során egyetlen olasz feminista filozófust sem említ.⁴ Pedig Carla Lonzi, Luisa Muraro és Adriana Cavarero nevét nagyon is jegyzi a kortárs feminista diszkurzus, még az egyesült államokbeli is, amely különös hangsúlyával és ízlésével régóta erőteljesen befolyásolja az európai feminizmus jelentős teljesítményeiről és nemzeti karaktereiről szóló közfelfogást.⁵ Az olasz feminista filozófia élénk recepciójára a legjobb példa Adriana Cavarero, aki legalább olyan népszerű olasz szerző Amerikában, mint Giorgio Agamben. Munkái az eredeti publikálásuktól számítva többnyire alig néhány év leforgása alatt megjelennek angol fordításban is, kritikájuk rendszerint pozitív, és széles körűen olvassák, hivatkozzák

3 Az olasz feminizmus gazdag struktúráját, fórumait és aktorait mind ez idáig egyetlen nemzetközi érdeklődésre számot tartó angol nyelvű antológia mutatta be: Bono, Paola – Kemp, Sandra (eds.): *Italian Feminist Thought (A Reader)*. Blackwell, Oxford, 1991.

4 Nagl-Docekal, Herta: *Feminista filozófia. Eredmények, problémák, perspektívák*. Áron Kiadó, Budapest, 2006.

5 Ennek legszemléletesebb példája a *francia feminizmus* esete. Leggyakrabban az amerikai angol nyelvű elméleti diszkurzusban, főként a széles körben ismert és olvasott antológiákban, szöveggyűjteményekben, kritikákban találkozhatunk a *New French Feminism* kifejezéssel, amely az 1970–90-es évek francia feministáira utalt, meglehetősen leegyszerűsítő módon. Ennek köszönhetően mára szinte bármilyen nációjú szerző által írt szakirodalmat olvasunk, „(új) francia feminizmus” címszó alatt, egy homogenizáló recepció eredményeképpen, rendszerint és szinte kizárólag három szerző, Hélène Cixous, Luce Irigaray és Julia Kristeva munkásságának egymás mellé állítása történik meg. Ez részint azért félrevezető, mert az említett szerzők nem képviselnek egy egységes francia feminizmust, noha mindenüküket erőteljesen befolyásolta a lacani pszichoanalízis és a derridai Freud-olvasat. Másrészt rajtuk kívül van még néhány francia szerző, akik fontos feminista szövegeket írtak (pl. Annie Leclerc, Sarah Kofman, Annie Anzieu, Colette Soler, Marie Cardinal, Xavière Gauthier, Benoîte Groult).

őket olyan amerikai nemzeti védjeggyé vált szerzők is, mint Judith Butler. Tény, hogy Cavarero munkássága nemcsak az amerikaiak szerint, hanem nemzetközi szinten is a legjobb kortárs szerzők társágában, de Lauretis, Butler, Braidotti, Battersby mellett foglal helyet.

Az említett olasz feminista szerzők és egyáltalán az olasz feminizmus eredményeinek nemzetközi kontextusba való beillesztését s érdeme szerint való értékelését – nem meglepő módon – a „helyi érdekeltségű” Adriana Cavarero és Franco Restaino végezte el. A szerzőpáros kötete a kezdetektől tekinti át az európai és amerikai feminista mozgalmak történetét, s a feminizmus első és második hullámának időszakára eső fontosabb feminista elméleti szövegek bemutatása után, a francia feminizmust követően tárgyalja az olaszt, végül pedig kitér a feminizmus 80-as évektől máig tartó korszakának nagyhatású elméleteire.⁶

A nemi különbözőség helye az olasz feminista elméletben

Olaszországban a feminista mozgalom mai formája a 60-as évek végén, 70-es évek elején kezd el kibontakozni, meglehetősen különös körülmények között, különböző baloldali érdekeltségű csoportok és a hagyományosan erős jelenlétű katolikus kultúra keresztütiében. Az ipari, társadalmi és politikai fejlettségben a mai napig húzóerőt jelentő Róma és Milánó szellemi-politikai légköre hívta életre az első olyan feminista csoportokat, amelyek a női öntudat és a női jogok érvényesítése érdekében nemcsak önismereti csoportokat működtettek és ehhez kapcsolódóan nemcsak elméleteket gyártottak, hanem bőszéggel kivették a részüket a legális abortuszért, a válás jogáért és a nők munkaerő-piaci egyenlőségéért való küzdelemből. Ebből következően lassan, de biztosan megváltozott a politikai kezdeményezések és a társadalmi részvétel kultúrája. Egy évtized leforgása alatt alakultak meg azok a feminista fórumok (könyvesboltok, kiadók, könyvtárak, lapok),

6 Cavarero, Adriana – Restaino, Franco: *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*. Mondadori, Milano, 2002.

amelyekről az előző fejezetben szóltam.⁷ A hetvenes évek hozta az első szisztematikus, nemzetközileg is kompatibilis feminista elméletet, Carla Lonziét, aki a római Rivolta Femminile (Női Lázasadás) nevű csoport tagja volt. Lonzi különösen két írásában (*Sputiamo su Hegel*, 1970 és *La donna clitoridea e la donna vaginale*, 1971) fogalmaz meg markáns elméletet. Elutasítja a nők és férfiak formális politikai egyenlőségét mint feminista célt, s Hegel, Marx és Freud kritikáján keresztül mutatja be, hogy ez mint tette lehetővé a nők valóságos elnyomásának elrejtését, ugyanakkor pedig egy férfiközpontú, egydimenziós, patriarchális rend megőrzését.⁸ Lonzi itt az egyenlőség *versus* különbözőség (*uguaglianza/differenza*) dilemma jegyében a feminista mozgalmak 1968 előtti egyenlősítő törekvéseit bírálja, s elmélete egyformán magán hordozza az ugyanebben az időben (1968–1980) kibontakozó radikális amerikai feminizmus (Millet, Firestone, Koedt, Brownmiller stb.) és az 1974–1985 körül kikristályosodó „francia alternatíva” (Cixous, Kristeva, Irigaray, Kofman, Anzieu stb.) jegyeit. Lonzi az amerikai Anna Koedt hasonló témájú, nagyhatású írása⁹ után néhány évvel értekezik a nők szexuális felszabadításának feltételeiről, elsőként a női szexualitásról alkotott hamis kép lebontásának szükségességéről, amely kép a vaginális orgaszmus kizárólagosságának nőt alárendelő maszkulin mítoszára épült.¹⁰ Eszerint a nők saját testükhöz és vágyukhoz való

7 Ennek az időszaknak, az olasz feminista mozgalom első 15–20 évének gazdag dokumentációját adja: Libreria delle donne di Milano (ed.): *Non credere di avere diritti. La generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*. Rosenberg & Sellier, Torino, 1987. Az eddigi legteljesebb összefoglalás az olasz feminizmus eredményeiről a már említett, sajnos csak angolul elérhető (eredeti olasz dokumentumokat és szövegrészleteket nem közlő) Paola Bono és Sandra Kemp szerkesztette *Italian Feminist Thought* (1991).

8 Lonzi, Carla: *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale*. Rivolta Femminile, Milano, 1974, 21.

9 Lásd Koedt, Anna: The Myth of the Vaginal Orgasm. In: M. Schneir (ed.): *The Vintage Book of Feminism*. Vintage, London, [1970] 1995, 335–342.

10 Sok száz év után Freud volt az első orvos, aki olyat állított, hogy a nő szexuális élvezete két helyről is eredhet (a vaginából és a klitoriszból), de ezt a „haladást” le is rombolta azzal az anatómiai bizonyítékot nélkülöző (tehát valójában kulturális narratívumnak tekinthető) állításával, hogy a felnőtt nők között a vaginális orgaszmust kell a „normálisnak” tekintenünk, s a nő nemi

visszatéréséhez az kell, hogy a nők képesek legyenek túllépni a saját szexualitásukhoz való, a patriarchális kultúra felfogását tükröző hamis viszonyon. Az új, „klitorideális” nő autonóm élvezetű, aki a legmélyebb és legteljesebb nemi örömet a férfitől függetlenül – az addigi felfogásban háttérbe szorított, de most „jogaiba visszahe-lyezett” – klitorisán keresztül szerzi meg. Ez a nő nem akarja a péniszt semmi módon birtokolni, nincs péniszirigysége, az önmeg-valósításhoz nem akar „férfivá válni”.¹¹

Lonzi szövegei ugyanolyan népszerűek voltak az olasz feminis-ták körében, ugyanúgy kézről kézre adták őket, mint Koedt radi-kális írásait az amerikaiak. A nyolcvanas évek milánói és veronai központú új olasz feminizmusa azonban már nem hivatkozik rá mint elméleti alapra, noha az akkor kibontakozó diszkurzus sok tekintetben a Lonzi által megkezdett ösvényen haladt tovább, ami-kor a különbözőséget helyezte vizsgálódásai középpontjába. Lonzi tulajdonképpen ugyanúgy járt, mint az új francia feminizmus ese-tében Simone de Beauvoir: nem merült ugyan feledésbe az általa hátrahagyott feminista örökség, de az utána jövők (Cixous nemze-déke) egyértelműen éreztették, hogy nem Beauvoir köpönyegéből bújtak elő.

A nyolcvanas évek új olasz feministáinak meghatározó milá-nói és veronai köreiből különösen élénk recepciója mutatkozott Irigaray nőiség-filozófiájának, ez adta meg tehát az elméleti alapot attól kezdve, hogy Luisa Muraro 1975-ben olaszra fordította az Irigaray egyik legfontosabb művének tartott *Speculumot*, amely új alapokra kívánta helyezni a freudi és lacani pszichoanalízis sugallta torz nőiségfelfogást. Muraro eleinte Milánóban vezetett egy ra-dikális feminista kört, s valóságos női apartheid mozgalmat indí-tott mint a feminista bázisként működő milánói női könyvesbolt (Libreria delle donne di Milano) „animátora”. Később Adriana Cavareroval, a Veronai Egyetem filozófiaprofesszorával együtt a veronai Diotima-kör vezetője lett, s mindketten az időszak femi-nista diszkurzusának meghatározó szerzőjévé váltak.

érése során az erogén ingerlékenység helye normális esetben „sikeresen” áttevődik a klitorisról a hüvelynyílásra.

¹¹ Lonzi i. m. 113. és 118.

A Diotima egy 1983 óta létező, kizárólag női filozófusokból álló kutatócsoport, illetve – ahogy tagjai szívesebben nevezik – közösség (*comunità*). A csoport a Veronai Egyetemen alakult, részint az ott tanító-kutató nőkből, részint pedig külsőökből, akiknek közös érdeklődését az *essere donne e pensare filosoficamente* (nőnek lenni és filozofikusan gondolkodni) szlogen fejezte ki, utalva a Platón *Lakomájában* szereplő, Szókratész szerelemfilozófiáját inspiráló Diotimára, a csoport névadójára.

Az elmúlt huszonhat évben a Diotima rendkívül produktívnak bizonyult a „nőként való filozofálás” terén és a feminista ügy előrevitelében: országsszerte számos nagy publicitású, a genderközpontú gondolkodást népszerűsítő konferenciát, valamint sok kisebb népszerű szemináriumot szervezett, emellett több reprezentatív feminista filozófiai tanulmánykötetet adott ki, tagjai számos cikket, esszét és önálló könyvet publikáltak.

A Diotima nem egyszerűen egy női filozófiai közösség, hanem jelentős iskola is, amely nagyon erőteljesen meghatározta a különbözőség feminizmusának (*femminismo della differenza*) olaszországi elterjedését és ennek nyomán a feminizmus elméleti háttérének megújulását. A különbözőség feminizmusának kulcskérdése, hogy miként ragadható meg a nőiség mint nemi különbözőség és mint kulturális konstrukció, illetve hogyan jön létre az önazonos és autonóm, alanyi, cselekvő, beszélő, az önmagáról szóló diszkurzust folytató-formáló női szubjektum. Fontos kérdés, hogy ez a női szubjektum milyennek látja, éli meg önmagát mint egészet (szelf), milyen a női tapasztalata, ahogyan nőként megéli a világban-való-benne-létet, érzékeli a saját testét és szexualitását, megalkotja és kifejezi önmagát. Mindemellett lényeges, hogy miként viszonyul a társadalom és a szűkebb környezete többi szubjektumához, hogyan létezik mások mellett, illetve minek, kinek a hatására alakul az önazonossága (identitás), s milyen szubjektumpozíciókat vehet fel. Az új olasz feminista diszkurzus a filozófia, politikaelmélet és irodalom közti határszövegeket létrehozva igen alkalmasnak bizonyult a női szubjektumról való beszédre, illetve – ahogy az egyik legünnepeltebb olasz feminista könyv nevezi – alkalmas a nők önrepre-

zentációjáról és a világgal való kapcsolatukról szóló szimbolikus forradalmának (*rivoluzione simbolica*) artikulálására.¹²

A nők ilyen módon felfogott szimbolikus forradalmának alapja a Diotima tagjai számára az a felfogás volt, amelyet Freud nemiség-konceptiójának egyoldalúságára reagálva a következőképpen fogalmazott meg a gyakorló pszichoanalitikus Luce Irigaray: „Freud számára nincs két nem [...] A »nőiség« mindig hiányként, sorvadásként jelenik meg, azon nem fonákjaként, amely az érték, a megbecsülés egyedüli birtokosa, és ez a férfinem. Példa erre a túlságosan is jól ismert »péniszirigység«. Hogyan fogadhatnánk el, hogy a nő minden szexuális megnyilvánulását a férfi nemi szerv hiánya és így az az utáni sóvárgás, féltékenységi, követelés irányítja? Ez annyit jelentene, hogy a nő szexuális fejlődése soha nem értelmezhető csupán a női nem viszonylatában? Freud minden, a női szexualitással kapcsolatos kijelentése figyelmen kívül hagyja azt a tényt, hogy a női nemnek is lehet valamiféle »sajátos jellemzője«. [...] Tehát az anatómiai sors nevében a nőket libidinális szempontból kevésbé kényezteti el e természet, gyakran frigidek, nem agresszívek, nem szadisták, nem birtoklók, homoszexuálisak petefészkeik hermafroditizmusa következtében, a kulturális értékek idegenek számukra, hacsak valamilyen véletlen »öröklött tényező« folytán kapcsolatba nem kerülnek velük stb. Tömören: meg vannak fosztva nemiségük minden értékétől. A legfontosabb persze, hogy ne tudjuk, miért, ki által lettek megfosztva, hogy mindezt a »Természet« számlájára írassuk.”¹³

Irigaray kritikája jogos, hiszen Freud pszichoszexuális fejlődésemlélete valóban maszkulinizálta az aktivitást, az alkotást, a kreativitást, hiszen a hagyományos női szerepektől eltérő területen sikeres, alkotó, aktív, gondolkodó, kutató nőket „inkább férfiasnak, mint nőiesnek” tekintette. Freud a nemek közti társadalmi különbséget voltaképpen hatalmi viszonyrendszerek jelölésére használta, nemiségelmélete egyfajta hierarchikus metafizika formáját öltötte,

12 *Non credere di avere diritti.* i. m. 123.

13 Irigaray, Luce: A diszkurzus hatalma, a nőiség alárendeltsége. [1977] In: Bókey et al. (szerk.): *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*. Osiris, Budapest, 2004, 483–484.

melyben a férfias princípium a hatalom egyértelmű birtokosa, míg a nőies annak szükségszerűen alárendeltje volt.

A Diotima különbözőségfelfogásában ez a hierarchikus metafizika vált érdekessé, tagjai ezt próbálták elemezni, kikezdeni, gyakran nemcsak a freudi, hanem az őt „újraolvasó” lacani elmélet nyomán is. Adriana Cavarero 1987-ben a Diotima vezéralakjaként tartott előadást a csoport különbözőségfelfogásáról egy sienai nemzetközi gender-konferencián. Cavarero ebben az előadásában, mint más munkáiban is, elsősorban a gondolkodás, a nyelv s ezáltal a társadalmi diszkurzusok szexualizáltságára, nemi normák általi megalkotottságára és korlátozottságára mutat rá: „...a diszkurzus autentikus szubjektuma egy férfi szubjektum, aki önmagát tekinti univerzális mércének”.¹⁴ Vagyis a nemi különbség hatalmi különbség is, vágyakkal és elfojtásokkal teli, ami egy egész szemantikai univerzumot, beszédtartományt hoz létre, méghozzá olyat, amelyben az egyik fél, a nő, hallgatásra ítéltetett. Ha a nő mégis beszél, azzal szembeesül, hogy a nyelv, amelyen beszélni kénytelen, nem a sajátja, hanem a „másik nyelve” (*il linguaggio dell'altro*).¹⁵ Irigaray pszichoanalízis-kritikájának hatását fedezhetjük fel Cavarerónál, amikor azt állítja: „Az anyanyelv, amelyen beszélni és gondolkodni tanultunk, valójában az apa nyelve. Nincs anyanyelv, mivel a nőnek nincs saját nyelve.”¹⁶ Cavarero itt a szubjektum nyelv általi meghatározottságának lacani elméletéből indul ki, amelyben a Phallosz az elsődleges transzcendentális szignifikáns, ezzel jellemezhető az egyik (valójában az egyetlen, férfi) nem szimbolikus tartalma. Eszerint azonban a nőnek nincs lehetősége a reprezentációra; mert a nyelv fallocentrikusként rögzített. Így a nő nem lesz más, mint „a péniszhiány leleplezett helye, mint a fallosznak, azaz a kasztrációnak az igazsága” – mondja Derrida.¹⁷ Ezzel Lacan „meghatározta a hiány helyét, vagyis annak a toposzát, ami nincs a helyén, és azt fix

14 Cavarero, Adriana: Per una teoria della differenza sessuale. In: Diotima (A. Cavarero et al.): *Il pensiero della differenza sessuale*. Milano: La Tartaruga, 1987. 44.

15 Uo. 52.

16 Uo. 78.

17 Derrida, Jacques: Az igazság postása. In: Kis Attila Atilla – Kovács Sándor – Odorics Ferenc (szerk.): *Testes könyv II.* Ictus, Szeged 1997. 72.

középpontba konsituálta”.¹⁸ Ez a középpont az apához, a férfihöz kötődik, s ezáltal ahhoz a szimbolikus rendhez, amely a szubjektum számára konstituáló. Feminista szempontból tekintve minderre, ebben a rendben a nő szubjektumként való fellépése olyan fenyegetés, „szerződésszegés”, melynek során a nő – mint minden szubjektum – megkezdi a hatalom, „a fallosz megosztását vagy megsokszorozását, végleges szétoztását”.¹⁹ Cavarero korai munkáiban – mint amilyen az 1987-es beszéd is – a női kommunikáció „tragikumáról” beszélt, illetve abban látta a feminizmus feladatát, hogy egy „radikális alternatívát” dolgozzon ki.

A Diotima a 80-as évek végén minden figyelmét a differenciálfilozófia tanulmányozásának szentelte, s 1990-ben állította össze e témában a második, terjedelmére és színvonalára nézve is impozáns tanulmánykötetét.²⁰ Ettől az évtől kezdve folyamatosan jelentek meg azok a kötetek és önálló tanulmányok, amelyek mind a Diotima tagjai által képviselt filozófiafelfogás(oka)t tükrözték.²¹

Anyai szimbolikus rend, natalitás, Diotima

Luisa Muraro 1991-ben publikált tanulmányt az anyai szimbolikus rendről, melynek kiindulópontja – akárcsak Cavarerónál láttuk – az Irigaray-en „átszűrt” lacani pszichoanalitikus elmélet.²² Igen gyakori, hogy a női szubjektumról értekező feminista szerzők a „szimbolikus rend” lacani elméletéből indulnak ki, amely az apa, vagyis a patriarchalitás nyelvét és normáit helyezi a személyiség pszichikai fejlődésének középpontjába. Nagyon tömören összefoglalva: Lacan szerint a kasztrációs szorongás fellépése előtt a gyermek szoros kapcsolatban él az anyai testtel, ez az Imaginárius rend, ahol még nem létezik a különbözőség és a hiány. A Phallosz felfedezése után a gyermek belép a Szimbolikus rendbe, ahol a

18 Uo. 75.

19 Uo. 77.

20 Diotima (ed.): *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*. La Tartaruga, Milano, 1990.

21 Pl. *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità* (1995); *La sapienza di partire da sé* (1996); *La filosofia donna* (1997); *I filosofi e le donne* (2001) stb.

22 Muraro, Luisa: *L'ordine simbolico della madre*. Editori Riuniti, Roma, 1991.

nyelven keresztül interiorizálja azon patriarchális társadalom értékeit, melyben él. A gyermek számára az Apa neve jeleníti meg magát a szimbolikus rendet, elsősorban azért, hogy az apa szétválasztja az anya–csecsemő diádot s ezáltal kijelöli a szubjektum helyét a társadalomban. Lacan az Apa nevével tulajdonképpen azt a szociális identitást jelöli, amely az apa (vezeték)neve által adatik, és determinálja a törvénynek és a nyelvnek való alávetettséget. A gyermek ennek megfelelően elfoglalja helyét a társadalomban, a nevek és normák Szimbolikus rendjében, ahol a fiúgyermek pénisz miatt pozitívan, míg a leánygyermek a pénisz hiánya miatt negatívan jelölődik.

Muraro már nem anyai imagináriusról és apai szimbolikusról beszél, hanem – radikális alternatívaként – kétféle szimbolikus rend lehetőségét veti fel: a lacani értelemben férfi által meghatározott szimbolikus rendjét (*ordine simbolico dell'uomo*) és a női szimbolikus rendjét (*ordine simbolico della donna*), amelynek középpontjában az anya és gyermeke kapcsolata áll. Ily módon Muraro elképzelése megszünteti az anyai imaginárius rend apai szimbolikushoz képest való háttérbe szorítottságát, s egy különös tárgykapcsolat-elmélet formáját ölti.²³ A feminizmus tárgykapcsolat-elméletekhez való vonzódása háttérben a centrum–periféria problémaként felfogott nemi különbözőség áll. A nőt oly sok formában és módon perifériára szorító férfiközpontúság elleni lázadás a „nőközpontúság” lehetőségeinek keresését hozta magával. A feminista szerzők tulajdonképpen a maguk javára fordították a tárgykapcsolat-elméleteket, amikor úgy értelmezték azok nőszemléletét, hogy jól szolgálja a feminista ügyet, lehetővé téve a női szubjektum jogaiba való visszahelyezését, a női sajátosságok, szerepek, tapasztalatok vizsgálatát, különös figyelmet szentelve az anyaságnak és az anya–gyermek kapcsolatnak. Fontos, hogy az anyaság tapasztalata úgy kerül itt

23 A *tárgy* a tárgykapcsolat-elméletekben (pl. Winnicott, Klein) olyan személyt vagy dolgot jelöl, melybe az egyén libidinózus energiát investál. A libidinózus energia arra motivál, hogy kifelé irányuljunk, és a külvilágban kapcsolatokat és megnyugvást találjunk. A tárgykapcsolat-elméletek központi paradigmája, hogy az emberben alapvető tárgykapcsolati igény él, s ezen igény korai kielégülésének minősége és a korai gyermekkor belsővé vált kapcsolati mintái erőteljesen meghatározzák a későbbi interszubjektív kapcsolatokat.

előtérbe, mint a női aktivitás, kreativitás és hatalom terepe, lehetősége, az anya személye pedig mint az önálló szubjektum formálásában elsődleges erő lesz. Az Apa nevét, az apa törvényét és a férfi diszkurzus hatalmát szimbolizáló Phallosz jelentése helyére lép a hasonlóképpen szimbolikus jelentésmezővel bíró „jó Anyamell”, és az apa központi pozícióját átveszi a teljhatalmú Anya. Muraro ennél is továbbmegy, amikor Kristeva és Irigaray nyomán a maszkulin nyelvi-fogalmi rendszer alternatívájaként megfogalmazza a saját női szimbolikus rend létrehozásának szükségességét, melyben az önálló, aktív és diszkurzív női szubjektum saját nyelvvél, fogalomrendszerrel és életvitellel bír. Muraro hangsúlyozza, hogy az anyai szimbolikus rendet meghatározó anyának hatalma van, mégsem a hagyományosan elképzelt félelmetes „fallikus anya”, hanem valaki, aki képviseli azt az anyai kontinuumot (*continuum materno*) mint természetes és egyben szimbolikus struktúrát, amelyhez a lányok tartoznak, s amely önkifejezésüket segíti.²⁴ Mivel azonban Muraro egyáltalán nem számol a női szimbolikus bevezetésének gyakorlati problémáival, korlátaival, ugyanúgy csak feminista utópia marad, mint Cixous-nál az *écriture féminine*²⁵ elmélete, amely szintén az anyai tartalmakból kiindulva képzelte el a patriarchalitás fallogocentrizmusától elhatárolódó női nyelvet és önkifejezést. A murarói és cixous-i elmélet közti rokonság azonban inkább csak látszólagos, hiszen Cixous műveinek a recepciója nagyon gyenge – szinte nem is létezik – Olaszországban.

A murarói anyai szimbolikus talányos, kidolgozatlan leírása után megvilágító erejűnek bizonyulhat számunkra Adriana Cavarero feminista Platón-interpretációja.²⁶ Az antik filozófia specialistájaként nemzetközileg is ismertté vált Cavarero 1990-ben ugyan kivált a Diotimából, de mind a mai napig megtartotta a 90-es évek elején a Diotima hatására kialakult, alapvetően a feminista dekonstrukció módszerét követő hermeneutikai módszerét, amelyet e könyvben is alkalmaz. A Cavarero nyújtotta Platón-értelmezés nem áll

24 Muraro i. m. 70.

25 A nőtől a nő felé áramló, az igazi nő testét és vágyát kifejezni tudó, metaforikus „anyatejjel való női írás”, a női önkifejezés sajátos nyelve, medialitása.

26 Cavarero, Adriana: *Nonostante Platone: Figure femminili nella filosofia antica*. Editori Riuniti, Roma, 1990.

egyedül, hiszen az *eros*-elméletnek léteznek más feminista olvasatai is, például Luce Irigaray és Julia Kristeva is foglalkozott a témával.²⁷

A kötet alcíme szerint Cavarero női alakokat értelmez az antik filozófiában, Pénélopénak, Déméternek, a theaitétoszi trák szolgálólánynak és Diotimának szentelve egy-egy bő fejezetet. Cavarero a négy nőalak szerepének elemzésén keresztül jut feminista filozófiai szempontból is releváns, az eddig tárgyalt különbözőségelmélet szempontjából fontos következtetésekre. Rosi Braidotti szerint Cavareronak „az a fő célja, hogy legitimálja azt a szerepet, amelyet a nők betölthetnek a filozófiai diszkurzusban, sőt, még inkább az, hogy a nemi különbözőséggel meggingassa a fallogocentrizmus kódját, amely fenntartja a férfi szimbolikus rendet”.²⁸ Innen érthető meg az az alapprobléma is, amelynek megoldására szerveződött a Diotima-csoport: a nők mint a filozófiai diszkurzusba „későn érkezők” milyen nehézségekbe ütköznek egy évszázadok óta férfiak dominálta intellektuális terepen, s mit jelent a „nőként való filozofálás” akkor, ha a végcél az, hogy a nők ne kívül és ne ellen legyenek, hanem belül legyenek a filozófián.²⁹ A nőként való filozofálásnak Braidotti szerint az a titka, hogy a nőnek túl kell lépnie azon a nehézségen, hogy a filozófia férfiak formálta nyelvén kell megszólalnia, s „hátrányát” előnnyé kovácsolva ki kell fejlesztenie egy olyan stílust, amely mind a posztmodern, mind a feminista pozícióhoz illeszkedik – Braidotti szerint Cavarero filozófiája megtudta valósítani ezt.³⁰

Cavarero Hannah Arendt „natalitás” fogalmával dolgozik, amikor a platóni nőalakok újraírásán keresztül megkísérli az autonóm női léttel és cselekvéssel kapcsolatos kulcsproblémák feminista nézőpontú felvázolását, s egyben ez a natalitás lesz a filozofáló nő

27 Néhány feminista interpretáció Platón-kutatáson belüli vizsgálatát végzi el és Cavarero Diotima-értelmezéséről is szól Joó Mária: A platóni eros-ról, feminista interpretációk kapcsán. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1996/1–3. 1–30.

28 Lásd Rosi Braidotti előszavát a kötet amerikai angol fordításához. Cavarero, Adriana: *In Spite of Plato*. Blackwell, New York, 1995. xii.

29 A nők filozófián belüli helyének problémáját járja körül a női filozófusok munkásságának értékeit jól ismerő és elismerő Franco Restaino: *Femminismo e filosofia: contro, fuori, o dentro?* In: Cavarero – Restaino i. m. 221–242.

30 Braidotti i. m. xii.

legitimáló képesség is. Az arendti natalitás már a kötetben legelső, Pénélopéról szóló tanulmányban feltűnik, amikor Cavarero a Phaidónra és Arendtre hivatkozva szembeállítja azt a nyugati patriarchális metafizika centrumában álló halállal.

Arendt szerint a natalitás (*Natalität*) annál a ténynél fogva adott, hogy egyedi lényként születünk meg, így minden ember születésével valami egyedien új jelenik meg a világban. A natalitás nem más, mint az az emberi képesség, amely a semmiből új és váratlan eszméket, intézményeket és elméleteket tud világra hozni. A szabadság, a szabad cselekvés pedig ontológiailag a natalitás képességében gyökerezik. Arendt szerint minden alkalommal, amikor cselekszünk, képesek vagyunk újat kezdeni, ezzel pedig a saját születésünk mint kezdet aktualizálódik.³¹

Noha Arendt elmélete eredetileg teljesen nem- és feminizmus-szemleges, Cavarero az arendti elmélettől idegen módon felértékeli a női princípiumot a platóni *Lakoma* Diotimája kapcsán, akinek szellemi alkotóerejét és teremtképességét a natalításban foglalt, de Cavarero által kizárólagosan női aspektusként értelmezett szülési, életadási képesség felől írja le. Persze nyilvánvaló, hogy eredetileg a szülés női képessége ad alapot az elvont, szellemi alkotásnak, teremtésnek. A női szülés utánzása a szellemi gyermek, az új gondolat megalkotása. Sőt, éppen emiatt lehetséges, hogy Cavarero összekapcsolja a natalitást Diotimával, és a patriarchális felület alatti matriarchális mélystruktúrák felfedésével igazolja a női princípium alapvető, primér voltát. Cavarero azért találhatja különlegesnek a platóni pozíciót, mert bár patriarchális álláspontot képvisel, jól felismerhetően magán viseli a matriarchális szimbolikus rend nyomait, és tetten érhető benne az anyai hatalom kisajátításának folyamata, ami a férfi részéről – Irigaray kifejezésével – egyfajta szimbolikus anyagyilkosság.³² A férfi azzal szerez hatalmat és halhatatlanságot, hogy szellemi értelemben utánozza a szülést, a terhességet, s ezáltal képes teremtő, alkotó tevékenységre, művek létrehozására.

31 Arendt, Hannah: *The Human Condition*. University of Chicago Chicago Press, 1958. 177–178.

32 Joó, i. m. 3.

Cavarero számára a platóni szövegek pretextusként szolgálnak egy feminista okfejtéshez. Értelmezésében Diotima, aki a *Lakoma* egyik főszereplőjeként egy meglehetősen hosszú beszédben vázolja a platóni szerelemfelfogást, nemcsak az *eros*- és ezáltal a natalitás-elméletet prezentálja, hanem a filozófiai módon gondolkodó, érvelő nő, a női filozófus szimbolikus figurájává is emelkedik. Későbbi munkáiban, például a *Tu che mi guardi, tu che mi racconti* című nagysikerű, 2009-ben nyolcadik kiadását is megért narrációfilozófiai művében Seherezádé, Eurüdiké és Karen Blixen alakja is azt szolgálja, hogy Cavarero egy gender-szemponztú narrációelméletéről, a Másik általi elbeszéltségünk vágyáról, egy egyedi és relacionális szubjektivitásról szóljon, s végül eljusson az önéletrajz feminista szempontból is kulcsjelentőségű műfajáról való gondolkodáshoz, az irodalomhoz.³³

Conținut

Rolul Diotimei în noul feminism italian

Cuvinte cheie: *filosofie feministă, feminism italian, diferențe sexuale, psihanaliză, natalitate, deconstrucție*

Studiul prezintă principalele caracteristici ale noului feminism italian, conturat în anii 1980, bazându-se pe operele cu rol de reper ale celor mai cunoscuți autori ai mișcării feministe italiene: Adriana Cavarero și Luisa Muraro. Cavarero și Muraro sunt membrii și conducătorii grupului feminist italian *Diotima*, constituit la Universitatea din Verona în 1983 și existent până astăzi. Specificul Diotimei a fost definit de cercetarea diferențelor dintre sexe, realizat cu introducerea unor concepte ale unor gânditori ca Luce Irigaray sau Hannah Arendt. A doua parte a studiului interpretează considerațiile feministe care pot fi identificate în spatele sloganului Diotimei („a fi femeie, a gândi filosofic”).

Abstract

The Role of Diotima in the New Italian Feminism

Keywords: *feminist philosophy, Italian feminism, Diotima, sexual difference, psychoanalysis, natality, deconstruction*

33 Cavarero, Adriana: *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*. [1997] Feltrinelli, Milano, 2009.

The paper discusses the main characteristics of the new Italian feminist thought which gained strenght in the 1980s, focusing on some decisive writings of the most important Italian feminist authors like Adriana Cavarero and Luisa Muraro, both members and leaders of the female philosophical research group *Diotima*. This philosophical community was formed at the University of Verona in 1983 and is still working. *Diotima* has achieved a precise theoretical configuration, namely 'the thought of sexual difference', influenced by Luce Irigaray's and Hannah Arendt's theory. The second part of the paper interprets the feminist key concepts behind the slogan of *Diotima* („being women, thinking philosophically”).

Zsák Judit (1976) egyetemi tanársegédként dolgozik a Pécsi Tudományegyetemen. Olasz–magyar szakos bölcész és középiskolai tanári diplomát szerzett a PTE-n. Doktori tanulmányait a PTE Elméleti Pszichoanalízis Doktori Iskolájában végezte, 2009-ben védi meg Hélène Cixous feminista pszichoanalízis-olvasatáról szóló doktori értekezését. Első könyve *Találkozás egy szellemmel. Kultusz, kiadástörténet, emlékezet* címmel jelent meg az Új Mandátum Kiadónál.