



KULCSÁR SZABÓ ERNŐ

A megértés alakzatai

KORTÁRS IRODALOMTUDOMÁNYUNK DISZKURZUSÁNAK KÉRDÉSÉHEZ

*Mert az minden megértésnek sajátja,
hogy nem kényszeríthető ki...*

(Jauß)

Azt ma már aligha vitatná bárki is, hogy az utóbbi évtizedekben – s különösen közvetlenül 1989 után – a hazai irodalomtudomány feladatainak újrafogalmazása olyan igényként jelent meg, amely az önmegértésnek a szakmai horizonton túlmutató kérdéseivel kapcsolódott össze. Hogy élő és így egész irodalomértésünk kultúráját érintő kérdésekről volt szó, annak kézzelfogható bizonyítékát adta irodalomtudomány és kritika vegyes emlékezetű, 1996-os vitája. Köztudott, ez a vita anélkül fejeződött be, hogy valójában lezárulhatott volna. S noha a folyamatok attól még továbbmennek, hogy befejezettnek nyilvánítjuk őket, a vita átmeneti berekesztése talán épp e legfontosabb összefüggést nem engedte felszínre jutni. Nem válhatott tehát reflexió tárgyává, hogy az irodalomértés hagyományozott formáihoz való viszony – ellentétben a vitázók egy részének vélekedésével – nem egyszerűen a szubjektivitás döntésének kérdése. Tehát mint ilyen, éppen azért nem formális probléma, mert a benne rejlő dilemmák nem oldhatók föl valamiféle „értényesebb” objektivitás instanciái felől.

Mert ha azt keressük, mi volt a különféle, új irodalomértelmező rendszerek közös vonása, akkor azt alighanem az – egyébként jóval 1989 előtt megrendült – integratív esztétikai doktrínák elutasításának szándékában találjuk meg. Azon persze csak a naiv hermeneutika meg a teljesítményelvét kulturális „szolidaritásban” feloldó, hipokrita ideológiák csodálkozhattak, hogy a szándék közössége nem bizonyult átvihetőnek a feladat megértésének mikéntjére is. A közös feladat tudatának prospektív hermeneutikája ugyanis mindig csak olyan megértés végrehajtásában képes közreműködni, amely nemcsak a szándékra, hanem az eredetre is visszamutat. Anélkül azonban – s ebben van az eseményjellege –, hogy identikusan bármelyik megtestesülhetne benne. Vagyis, miközben egyrészt szándék és képzelet, előrefutva sem előlegezi meg a jövőt, ugyanakkor olyan következménye is a tradíciónak, amely mégsem hozza vissza a múltat. Az irodalomértelmezés megújítására tett kísérletek ennyiben lassan föl is rajzolják a meghatározó irányzatok új térképét. S valóban, ha ennyit készek vagyunk – akár közösen is – belátni, ma már nyilvánvalóan nem az a kérdés, „szubjektív” akaratok különbözőségeiből származtathatók-e mondjuk, a budapesti–debreceni hermeneutikusok és a szegedi neostrukturálisok kérdésirányai közti eltérések. Éspedig nemcsak azért, mert ami-

A tanulmány átdolgozott és kibővített változata egy, az Alföld 1996. 2. számában megjelent hozzászólásnak. Az ott érintett kérdések horizontjába belépett új összefüggések talán indokoltá tehetik az akkori szöveg bizonyos részleteinek változatlan beépülését – de (ha bármely szöveg csak interpretációban létezik, akkor talán) mégsem identikus megismétlődését – egy olyan írásba, amelynek a kérdései szükségképpen nem lehetnek azonosak a két évvel korábbiéval.

lyen termékeny ma a dekonstrukció legigényesebb (de Man-féle) irányának hatása a hermeneutáknál, éppoly erőteljes egy új, nem-szubsztancialista esztétika térnyerése a debreceni-, vagy egy formálpoétikai orientációjú posztstrukturalizmusé a pécsi egyetemen is.

A hagyománnyal folytatott párbeszéd, melynek a közösséget elsősorban a revízióra irányuló komponensek képezték, éppen ezért nem is tekinthető szubjektív érdekeltségek programszerű – tehát elvileg változtatható (vagy „korrigálható”) – orientációi közös szolamának. Hiszen e párbeszéd megértési eseményei – túl minden közös akaraton – azért válnak eltérő következtetések alapjává, mert az előzetes megértés (előítéleteinket nem mindig és kivált nem szükségszerűen fölismerető) premisszái már a közös érdekelttség mibenlétét is a saját horizontban teszik számunkra hozzáférhetővé. Vagy Husserl-lel még nyomatékosabban fogalmazva, a világ adottságainak („weltliche Gegebenheiten”) mindegyike „csak valamely horizont mikéntje szerint adottság” (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*). Ezért következtethet joggal Gadamer hermeneutikája, hogy valamit megérteni mindig csak *valamiként* lehetséges. Mindezek alapján persze könnyen juthatunk arra a következtetésre, hogy az irodalomértelmezés diszkurzív közössége olyan tartós szerkezeti képződmény volna, amelynek konzisztenciáját a különböző „parcialitások” bizonyos elemeinek lényegi rokonsága tartja fenn. S itt egyrészt akaratlanul, másrészt akár anélkül is komoly módszertani hibát követünk el, hogy elmulasztottuk volna észrevenni valamifajta olcsó – noha jóakarátú társiaságtól vagy szakmai összetartozás-tudattól vezérelt – közösségképző ideológia fenyegetését. A közös tartalmazottság struktúraképző elve itt ugyanis úgy téríti vissza az idegent a hasonlóhoz, hogy a kulturálisan közöset látja el a lényegiség indexeivel. A különbözőést ezért egy formálisan integráló körköröség segítségével fosztja meg saját identitásának elsődlegességétől.

A formális körköröségnek azon a metafizikáján, amely az értelmét mindig a disz-szenzustól elnyerő konzisztencia nagyon is logicista-spekulatív elvében fejeződik ki, akkor jutunk csak túl, ha a közös komponens nem szolgáltatjuk ki az episztemológia értéknyelvének, hanem jelenlétének valóságos – tehát kijátszhatatlan – igénye felől próbáljuk megérteni. Vagyis, csak akkor nem fogunk többletet vagy hiányt fölfedezni a különbözők hasonlóságában, ha nem terjesztjük ki rá az igaz vs hamis, a lényeg vs lát-szat szerkezetképző ideológiáját. Ha tehát – feladva a strukturális/strukturalista látó-szöveget – abból indulunk ki, hogy a megértésünket történetileg (és részint a történetes ha-tóelemeként annak *mikéntjében* is) kondicionáló hagyományhoz már csak azért sem le-het formális a hermeneutikai viszonyunk, mert a megértésére irányuló tevékenység úgy helyez szembe minket a hagyománnyal, hogy egyidejűleg benne is vagyunk abban, amire itt a megértésünk vonatkozik. Ezért a megértés jelentésképző anticipációi már eleve sem lehetnek szubjektív műveletek, hiszen abból a közös hatástörténeti tapasztalatból származnak, amely összeköt bennünket a hagyománnyal. S minthogy ez a közös mozzanat úgyszintén nem valamiféle tapasztalati kincs szerkezeti sajátosságaiával bír, hanem maga is temporális képződés (*Bildung*) eredménye, nem is viselkedhetik úgy, mint ami előzetesen adottként szólna bele, s amúgy formálisan elkülönült feltételként határozná meg a megértés végrehajtását. Inkább olyan (hatás)összefüggésként érvénye-sül ez a közös mozzanat, mint a feltételezettségnek az a formája, amely csak a közre-működésünkön keresztül képes kifejtetni a szubjektivitással szembeni ellenerejét. Mely ellenert nemcsak azért hívja életre a megértés bármely eseménye, mert a megértés

formálisan sem kizárólag a szubjektivitás teljesítménye, hanem azért is, mert mindaz a közös mozzanat, ami a hagyományhoz köt bennünket, csak a megértés interaktív kölcsönösségében „van”: általa bizonyul megtapasztalhatónak. Vagyis csak annyiban jut léthez, amennyiben megnyilatkozik. Abból a tapasztalatból ugyanis, mely szerint valamit megérteni csak akkor tudunk, ha előzetesen valahogyan már értettünk valamit, az is következik, hogy nincs olyan helyzete a hatástörténetnek, amelyben az új megértés horizontja tőlünk független összefüggésként mutatna vissza az előzetes megértés elidegenedő tartalmára. Ezért mondhatja e feltételezettségről Gadamer, hogy „mi magunk hozzuk létre, amennyiben megértünk, részesülünk a hagyománytörténetben és ezáltal magunk is folytatjuk a meghatározását” (*Wahrheit und Methode*).

A közösségnek, a közös-mivoltnak alighanem ez a hatástörténeti értelmezése világít rá legpontosabban a megértendőben való benneállásunk nem-strukturális elgondolhatóságának hermeneutikai feltételeire. Levonható tehát a következtetés, hogy a diszkurzusok így értett közössége nem a szerkezeti vagy csoportozati összetartozás formájaként, s különösen nem azok „humandiszkurzusa” felől férhető hozzá (ahol aztán az egyik csoport elviseli, tudományos vagy csupáncsak pénzügyi erőfölénye tudatában megtűri, sőt, akár „toleráns” fennhatósága alá is vonja a másikat). Sokkal inkább olyan megértés létresegítőjeként, amely mindig csak utólag „alakot ölteni” képes története a fentebbi kölcsönösségnek. Azon túl tehát, hogy milyen megértésre jutottunk a tradícióval, annak tapasztalatában részesíthet ez a diszkurzív közösség, hogy a megértés külön útjain együttesen hoztunk létre valami ránk érvényeset. Olyasmint, ami a megértésünk eredményén keresztül elsősorban rólunk mond el valamit s minket magunkat minősít majd: itt és ekkor ennyi tellett tőlünk, mert így – és nem másképp – értettük meg a helyzetünket. Vagyis: ennek megfelelően folytattuk a hagyománytörténet meghatározását.

Amikor irodalomtudományunk jelenlegi helyzetében – a hagyomány alakításában való újfajta közreműködéstől a nyitott kánonalkotáson át egészen az irodalomoktatás korszerűsítéséig – óhatatlanul a tennivalókra, a cselekvés irányaira kerül a hangsúly, arra emlékeztetve kell tehát e feladatok felé fordulnunk, hogy a jövőre irányuló megértés is szükségszerűen sokféle lehet ugyan, de összjátékuk eredménye olyan közös feltételként lép majd be a hatástörténetbe, amely alól nincs mód kivonnunk magunkat. Az ezredforduló interkulturális horizontját tekintve nyilván közhelyszámba megy az a fölismerés, hogy a jelenkor kihívásainak irodalomtudományunk akkor mehet csak sikerrel elébe, ha nyelvi, kulturális és szakmai otthonlétét a saját és idegen horizontok találkozásának helyeként tapasztalja meg. Tárnya, az irodalom ráadásul azért is különlegesen alkalmas az önmegértésnek e formájára, mert az esztétikai tapasztalat egyedülálló teljesítményén keresztül képes áthidalni az én és a tőle távoli világok alteritását. „A másiknak a maga individualitásában való megértése s ezzel önmagunknak a másikon, a sajátjának az idegenben való megértése az, amiben az irodalmi hermeneutika különösen érdekelt” (Jauß: *Wege des Verstehens*). Közelebbről mindez, persze, a művek megértésének olyan gyakorlatát feltételezi, amely nyelvek eltérő kimenetelű összjátékának tekinti az értelmezett jelenség és az értelmező nyelv találkozását. Ami a nyelv – nálunk főként Kosztolányitól megerősített – humboldtíanus nézetéből azt is jelenti, hogy az értelmezőnek méltányolnia kell a beszédből megértett nyelviség ama tapasztalatát, mely szerint a nyelv a megértőt nemcsak elválasztja, hanem össze is köti a megértendővel. Ugy vélem, az e tapasztalatban való mély egyetértésünk lehet az a közös értelme-

zési instancia, amely megengedi, hogy a cselekvés akarásáról ezúttal a cselekvés történéseire helyezzem át a hangsúlyt. Mert, túl a megértés – e küszöbhelyzetből is adódó – közös feladatjellegén, az irodalmi hermeneutika van leginkább tudatában annak, hogy a megértés akarása jószerint mindig olyan szövegbe ütközik, amelyik „tudja, hogy félre fogják érteni, és meg is mondja ezt” (Paul de Man: *The Rhetoric of Blindness: Jacques Derrida's Reading of Rousseau*).

Ha Schleiermacherrel abból indulunk ki, hogy a megértést – a hermeneutika szigorúbb gyakorlata szerint – azért „kell minden ponton akarni és megkísérelni”, mert a nyelv(ek) nem identikus(ak), akkor elvileg azt is feltételeztük, hogy a dolgokkal vagy a mássággal folytatott párbeszédnek nem a megértés a természetes helyzete. E szigorúbb praxis értelmében tehát nem a megértés, hanem „a félreértés adódik önmagától” (*Hermeneutik und Kritik*). Márpedig ha – innen tekintve – ilyen a hermeneutika valósága, akkor a „megértésnek mindig feladatjellege lesz” (Jauß: *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*): aligha van olyan félreértés, amely ne valamely akart megértésnek volna a következménye. Anélkül azonban, hogy bármely formában vitatnánk a megértés feladatjellegét, azt is láthatóvá kell tennünk, miért van ráutalva ez az akaratlagos tevékenység mindig önmaga eseményként való megértésére is. Ha ugyanis „lényege szerint minden megértés hatástörténeti folyamat” (*Wahrheit und Methode*), akkor az én és a másik összekötöttsége a megértés történéseiben ölt testet. Mert csak a hatástörténet valósága ad módot arra; hogy mindenfajta előzetes megértés az ítélkezést felfüggesztő kérdései révén tehesse kockára önmagát. Ez a kockáztatás viszont előfeltétele lesz minden megértésnek. Hiszen ha nyitott kíván maradni, azaz: ha nem akarja kireflektálni magát az időből, be kell látnia, hogy a megértésnek nem az az igazi kérdése, „mit teszünk, és mit kellene tennünk, hanem az, hogy akarásunkon és tevékenységünkön túl mi történik velünk” (*Wahrheit und Methode*). A megértés mindenkori parcialitása ezért csak akkor tekinthető – legyen ez bármily szokatlan – előnynek, ha elismerjük: nincs ellentét a megértés feladatjellege és akaratlagosság, illetve rajtunk túlhaladó, bekövetkező történésjellege között. Egyszerűbben szólva: kibékíthető benne az a körülmény, hogy hatalmunkban közvetlenül inkább csak az akarása, mintsem az eredménye állhat.

Szegedy-Maszák Mihály nemrég egy alapvető tanulmányban a *Spectres de Marx* szerzőjére hivatkozva utasította el határozottan a tőlünk elválasztott hagyomány, mint önmagára utalt logosz gondolatát (*Merre tart az irodalom(tudomány)?*, Alföld, 1996/2). Írásának esztétikai implikációi ezzel egybehangzóan tagadják az önelégült szövegiség klasszikus-modern önelvűségét is: a tradíció létmódját az „elvégzendő tevékenységgel” hozzák kapcsolatba. S bár Derridát idézi, Szegedy-Maszák Mihály itt annyiban inkább Jaußhoz kerül közel, amennyiben a tőlünk távoli szövegek alteritásának leküzdhetőségét döntően a befogadás teljesítményétől teszi függővé. Kérdéseinek érdekeltségi irányai is onnan láthatók be, miként tehet szert olyan horizontra a magyar irodalomértelmezés, amelybe belépve részesévé válik az ezredforduló interkulturális önmegértésének.

A gondolat azonban, mely szerint az örökség elsősorban „mindig elvégzendő tevékenység” nemcsak azt hangsúlyozza: időről-időre újra kell gondolnunk a tradíció ígényét, sőt, újra meg újra másként kell megszólaltatnunk a beszédét, hanem – s Derridánál legalább ekkora nyomatékkal – azt is, hogy mindez, miként az egymástól elzáródó diszkurzusok határainak lebontása, csak a „limite/passage” nem-rögzíthető helyzetéből következhet be (Derrida: *Tympan*). Az elválasztottság és az átjárhatóság e kettőssége szerkezetileg kétségkívül sokban emlékeztet a nyelvi kötelmek („szabályok”) és a be-

széd rájuk visszaható (individuális) szabadságának összjátékára, mely jelenség Humboldt szerint a nyelv élő létéből magyarázható. A beszédnek erre a nyelvi megelőzőttségre való visszahatása idézi elő azt a kettősséget is, hogy „minden megértés egyidejűleg mindig meg-nem értés is, minden gondolati és érzelmi összhang szétválás is” (*Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues...*). Az alapvető különbség itt mégis abban van, hogy ami Humboldtnál temporális és (hatás)történeti funkcióként mutatkozik meg, az Derridánál elsősorban strukturális-textuális sajátosság. Kissé egyszerűsítve az összefüggést: az egyik az értelmezőt inkább integrálja a vele – közreműködőként is – megtörténő folyamatokba, míg a másik inkább marginalizálja és úgy szigeteli el őt, hogy mintegy alá is veti a szöveg és az írás archetipikus karakterének.

Annak a Nietzsche kezdeményezte fordulatnak a nyomai, amely a Metafizika, a Lét vagy az Igazság fogalmait ma már inkább a nyelv(játék), a megértés és a jelszerűség fogalmaival helyettesíti, néhány éve nálunk is jól érzékelhető az irodalomszemlélet tájékozódásában. Mert irodalomtudományunk mai arculatát leginkább olyan diszkurzív pozíciók vitája alakítja, amelyek ugyan hasonló szemléleti-módszertani premissákból indulnak ki, de az irodalmi jelenséghez való hermeneutikai viszonyuk tekintetében nagyon is különböznek egymástól. Ha – némi túlzó egyszerűsítéssel – úgy értjük ezt a különbséget, hogy az irodalmi szöveg alteritásának tapasztalatával szemközt az egyik elsősorban a beszélgetés dialogikus teljesítményének, a másik pedig a „széthangzó” olvashatóság potenciáljának juttat nagyobb szerepet, akkor még csupán a megértés mibenlétéről vallott felfogásaik legkézenfekvőbb jellemzőjét ragadtuk meg. A megértés érdekelt-ségének ezekben a – nyelvi megelőzőttség tapasztalatának mikéntjére visszavezethető – különbségeiben azonban az is kifejeződik, hogy a két felfogás miért érti másként a jelentésképződés kölcsönösségét. Mert míg az egyik elsősorban a hagyomány ellenerejét, a másság ellenállását érvényre juttató történés mindenkori temporalitásából, addig a másik a jelölők rögzíthetetlen strukturális játékból származtatja a jelentésképződés rajtunk túlfutó (nyelvi) hatalmát. A kölcsönösségnek az egyik esetben inkább tehát történeti („történet”), a másikban inkább fenomenológiai az indexe. S noha egyik irányzatnak sem kerül különösebb erőfeszítésébe, hogy a másik önmegértési pozícióját atemporális illúzióként, illetve pusztá retorikai alakzatként mutassa föl (dekonstruktív nyelven: „leplezze le”), az egyiket nyilvánvalóan a kérdező (ön)megértés szükségszerű változékonysága, a másikat a szemantikai diszjunkciók kijátszhatatlanságának tapasztalata vezeti el annak belátásához, hogy a műalkotások jelentése elvileg megszilárdíthatatlan hermeneutikai képződmény.

Ez volna az a pont, ahol olyan distinkciók léphetnek aztán föl, melyeknek itt talán célszerűbb a kérdések nyitott horizontjában megfogalmazódniok. Közülük is alighanem elegendő azt az egyet fölidéznünk, amely jelenleg talán a legélesebben világítja meg hermeneutika és neostrukturalizmus (vagy dekonstrukció) vitájának hátterét. Arra a kérdésre ugyanis, vajon a nyelvi materialitás diszjunktív jelentésimpulzusainak játéktere ugyanúgy képződik-e meg a közlés igényének (felismerése létesítette horizontban, mint abban, amelyik a jelentők játékát a befogadástól független interakcióként foglalja magában, bizonyosan többféle válasz adható. Ugyanakkor hitelt lehet adni a tapasztalatnak, mely szerint a hieroglifák megértésének szándéka annak kulturális feltételezésével vált hermeneutikai feladattá, hogy e rajzolatok jelek, s mint ilyenek közölni képesek valamit. A jelek, jelölők összjátéka csak akkor jut tehát létez, lesz „képződmény” egyáltalán, ha valamely megértést végrehajtó interpretáció előzetes érdekeltége kér-

dés(es)ként ismerte föl a jelenséget. Vagyis a kérdező (ön)megértés feladatává tette azt – amennyiben a konfiguráció például olyan (közvetlenül hozzá nem férhető) valamire utal tovább, ami nem ő maga.

A nyelvnek a megértő tevékenységen túlfutó hatalma tehát alighanem annak kiiktathatatlan közbejöttével gondolható csak el, hogy bárki, aki félreért is, elvileg megérteni akar(t). Per analogiam: aki a jelentésképződés diszjunkciójának feltárásán fáradozik, maga is úgy teszi tapasztalat részévé a szövegek dekonstruktív potenciálját, hogy közben igényt tart igazsága (meg)értésére. Innen tekintve talán elgondolható olyan horizont is, ahol a nyelv emberen túli hatalmát olyan jelenséggént kell megértenünk, mint ami mindig csak *valaki(k) megértésteljesítményén* keresztül bizonyul valaminek. Ezért a nyelv uralmát megtestesítő szövegek referencializálódása éppúgy többféle hermeneutikai *subtilitas* függvénye, mint tropológiai rendszerük működése. Egy szekrény mélyére zárt Gadamer és Derrida-kötet éppúgy nem lépteti „uralhatatlan összjátékba” a maga jeleit, mint ahogyan „horizontösszeolvadás” sem megy végbe közöttük. Vagyis a szöveg mint írás mindenkor rá van utalva arra a megértésre, amelynek dialogikus – azaz kérdésre és válaszra épül – a szerkezete. A szöveg bármifajta tropológiai eredetű többértelműségének – mint jelentésképző potenciálnak – ezért csak a megértés *dialogikus* eseményén keresztül van módja visszajutni a nyelviségbe egyáltalán. Mármost ha a nyelv valóban beszélgetés, joggal mondhatja Gadamer: „az írás művészete (...) abban áll, hogy az író úgy uralja a szöveget alkotó jelek világát, hogy a szövegnek sikerüljön visszatérnie a nyelvbe” (*Dekonstruktion und Hermeneutik*). Az a tény, hogy a hazai dekonstrukció és hermeneutika kérdéseit alighanem minden korábbi irodalomértelmező rendszernél mélyebben határozza meg az irodalom kettős – antropológiai, illetve poétikai-retorikai – karakterének feszültsége, arra utal, hogy bár hivatásuk betöltése közben különféle képpen „helyezkednek el” olvasó és szöveg között, kialakulhat közöttük olyan beszélgetés, amely nem a nyelvek és pozíciók harcát tekinti céljának, hanem a másik igazságának megértését. Ami természetesen nem jelenti annak olcsó eliminálhatóságát, hogy a saját igazság érvényre juttatásának – más igazságok természetes ellenállásába ütköző – igénye már mindig is vitára, küzdelemre ráutalt igény.

Ugyanakkor a mai szakmai interdiszkurzusban – az egyetemi műhelymunkától a tudományos minősítés felemás módon megújult gyakorlatáig – egyelőre még nemigen láthatók egy legalább kielégítő tudományos közéletnek az ismérvei. Olyan interdiszkurzusé legalábbis nem, amely máris képes volna önmaga természetes és folyamatos ellenőrzésére. Ami azt is jelenti: szakmai közéletünk önszervező és önfenntartó alrendszerként máig nem tudott maradéktalanul kirajzolódni saját közvetlen környezetének – Maturana fogalmával szólva: alighanem úgyszintén sokban külső vezérlésű, allopoietikus – rendszeréből. Ezért kell szóvá tenni a későpozitivistá adatlós dokumentumhitének masszív anakronizmusát éppúgy, mint azokat a dekonstrukcióhoz vonzó kísérleteket, amelyek – az *unreadability* elvét mélységesen félreértve – az értelemképzés igényét nálunk mindjárt az olvasatok hatalmi aspirációjával hozzák összefüggésbe. A vonatkozó hazai szövegek meritumát tekintve féltő, hogy itt nem annyira a *présence* ontológiáján, az Egy(ség) hatalmán (Vö.: Derrida: *La voix et le phénomène*) érzett bölcséleti aggodalom, hanem inkább a személyes vélemény szabadságának (politikai) jogigénye hallatja kései szavát. (Az előző negyven évet tekintve érthető módon.) Amely így azután persze nem feltétlenül egyenesági leszármazottja a *személyiség* – felelősségen nyugvó

- szabadsága gondolatának. Legalábbis nem annak, amelyet Kant eredetileg még a francia forradalom korszakában (filozófiailag) emelt az öntudat szubjektivitása fölé.

Az így történő megértés azért teszi lehetővé önmaga kritikai megítélését, mert nem vagy alig tesz eleget a hagyománytörténésbe való bekerülés alapfeltételének. Amit Heidegger úgy fogalmazott meg, „a döntő nem az, hogy kikerüljünk a körből, hanem hogy megfelelően kerüljünk bele” (*Sein und Zeit*). Vagyis az egyik esetben az válik nyilvánosan ellenőrizhetővé, számot vetett-e egyáltalán az egzaktághitű interpretáció azzal, hogy a szöveg és értelmezés létmódjának egymásrautalt kölcsönössége elvileg tesz parciálissá minden „okadatolt” kutatási eredményt. A saját kérdésektől gondosan „megtisztított” tárgyi vizsgálódás érdeknélkülisége azért bizonyulhat illúzióknak (vagy szemfényvesztésnek), mert a hatástörténetből kiléptetett „megértés” igazságát próbálja ki-sajátítani. A másik esetben pedig arra derülhet fény, eleget tett-e az értelmező például olyan követelményeknek, hogy legalább az igényére ráhallgasson a megértendő szövegnek. Avagy pedig az ún. szubjektum pusztá kénye-kedve szerint ragadott ki mondatokat belőle. Ez utóbbi esetben ugyanis – akkor már ismét Nietzschével szólva – legfeljebb a martalóc katona zsákmányszerző hadjáratára emlékeztet a hermeneutikája. (A szöveg igényére való „ráhallgatás” mint a megértés követelménye ugyanis a dekonstrukcióból sem hiányzik. „Az intenció fogalma – írja éppen Derrida a *Marges de la philosophie*-ban – nem fog eltűnni, meglesz a maga helye, de erről a helyről nem lesz képes uralni az egész színteret és a megnyilatkozás teljes rendszerét.”)

Mindezt elsősorban azért kell történésként felfognunk, mert azt az alapvető hermeneutikai összefüggést teszi láthatóvá, hogy a megértés valóságának miért mond egyaránt ellent mind a tetszőlegesség, mind pedig a passzív elfogadás hermeneutikája. „Az itt szükséges horizontválasztásnak – mondja erről Jauß – meg kell előznie a múltbeli és a jelenkori horizont összeolvadását ahhoz, hogy a szöveg a maga másságában olyan kontrollinstanciává válhassék, amelyen az értelmező előítélete feldolgozhatóvá, interpretációja pedig végsősoron olyan tapasztalattá válhat, amely magát a tapasztalat anyagát is megváltoztatja” (*Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*). Így derül aztán végül fény arra, mennyi és milyen értékű saját hozzájárulással következik be az a megértés, amely mindig az én és a másik interakciójában keletkező közös értelemként képes csak „megtörténni”.

A jelenlegi helyzettel szemközt a megértésteljesítmények eseményjellegének feltárása alighanem épp azért segíthet hozzá bennünket a tájékozódáshoz, mert elsősorban rajta keresztül férhetünk hozzá a változások funkcióteljeségéhez is. Ahhoz tehát, hogy az irodalomértelmezés nagy pasztorális diszkurzusának megszűntével miért válhatott vonzóvá egyfelől a vég átszellemiesített későmodern retorikája vagy másfelől egy múlt századi közösségeszmény szolgálatában heroizált kritikai beszédmód. Itt alighanem olyan – már ismert és otthonos – szerepformákhoz való visszafordulásnak van meg az esélye, amelyek ma már inkább csak a saját autoritás emlékezetének megjelenítésére elegendők. Ha ugyanis ezzel az emlékezettel kevésbé történik a történelem, okkal hajlik arra, hogy a mindenkori jelenben ne lásson egyebet válságnál, a kortársi folyamatokban pedig a kultúra és a szellem botrányánál.

Ugyanezt a korszakküszöböt más irányzatok viszont távolról sem valamiféle szellemi és kulturális apokalipszisként élték meg, hanem egyfajta új kezdetként sajátították magukévá a tapasztalatát. Az előbbieket nagyban hozzá is segítve saját anakronizmusuk

– ki talán nem mondott, de a beszéd modalitásából mindjobban kihallható – felismeréséhez. Bizonyos stratégiai formák a marginális beszédhelyzet (mindig kijátszható) fedezetével keresik a legitimitáció útjait, mások a beszéd látszólagos elkomolytalanításával vélik máris száműzhetni a módszertani metafizika kísértetét. Egyelőre azért megítélhetetlenek ezek az óvatosan csupán közbe- vagy előolvasó hermeneutikai stratégiák, mert az öneljentelektelenítő beszédmód játékát a beszélő azonosíthatatlanságának védelmébe helyezik. Az egyediség olyan ideológemáját hirdetik, amelyben a kimondás érvénye nem függ az elfogadtatástól, mivel látszólag nem igényli mások elismerését. Az ilyen kimondás, mint a változékony szubjektum beszéde ezért csupán olyan temporalizált eredetiségnek tünteti föl magát, amelynek mindössze a személyes biográfia távlatából adható meg a jelentése. Az *identity in progress* életrajzi értelmezése következtében az ő beszédükben a leggyakoribb az értelmező személyének állandó önreflexiója, sőt, a magány, az egyedüllet álpanaszos retorikája és nemritkán az áldozati diszkurzus imitálása is. Ahol a beszédmód láthatólag nem mindig arra szolgál, hogy a diszkurzusból való kizáródás szakmai okait kutassa, hanem hogy inkább erőszakos hatalmi kizárásként tünetsse föl azt. Jellegzetesen ez az a helyzet, ahol a „mit teszünk?” kérdése mellől a fontosabbik kérdés hiányzik: „akarásunkon és tevékenységünkön túl mi történik velünk”. Az új magyar irányzatok némelyikét – kétségkívül érthetően – alaposan megbűvölte a szubjektum interpretációs szabadsága és az értelmezés permanenciájának lehetősége. Olykor olyannyira már, hogy a kontrollinstanciák keresésében sem érzi magát érdekeltnek. Talán ezért foglalkoztatja kevésbé az a kérdés, mi is történik vele akkor, amikor megértést hajt végre. Ami egyszerűbben szólva úgy is megfogalmazható: vajon mit is tud akkor, amikor a hagyománytörténet margóján a szubverzió afféle szelíd, sérülékeny, de „szabad gyalogjának” hiszi magát.

Ezt a maga korszerű „szubjektumelméleti érintettségét” nem titkolt büszkeséggel emlegető felfogást legfeljebb az a tapasztalat készítheti bizonyosfajta termékeny önrevízióra, amellyel szemközt már a húszas években kevésnek bizonyult az – önmagát a szubjektivitás felől így megértő – én „szabadságának” hermeneutikai teljesítménye. S még csak nem is annyira az interszubjektivitás Husserltől Buberén át Gogarten-ig kibontakozó új, strukturális elgondolású fenomenológiájában. Amely nemcsak az általános Dilthey-hatásra volt kritikai válasz, de a maga szubjektumelméleti implikációiban korszerűbbnek bizonyult az „én” világának elvi meghaladhatatlanságát hirdető elméleteknél is. Talán inkább arra érdemes emlékeztetnünk itt, hogy az emlegetett „szubjektumelméletek” – S. J. Schmidt-től Manfred Frankig – lényegében még a hetvenes-nyolcvanas években sem jutottak túl azon a vélemező, divinatorikus megértési konstrukción, amelynek először Heideggernél alakul ki a kritikai horizontja. S vele ama tapasztalat hermeneutikai belátásának lehetősége is, hogy nemcsak a megértés nem a szubjektivitás cselekvése, hanem – minden intranszparens tulajdonsága ellenére – a tudat maga sem tisztán szubjektív (birtokoltságú) valami. Nem olyan instanciája tehát a megértésnek, amely tisztán autopoietikus saját világok termelőjeként szavatolhatná a jelenvaló lét személyes hozzánk-tartozóságát, vagy kivált annak tapasztalatát. Valamelyest talán halványabban ragyognék e hazai szubjektumelméleti gloriola, ha a szubjektum hatástörténeti „elhelyezkedésének” nemcsak az észlelése, hanem megértett tapasztalata is belépett volna a deKONstruktív önmegértés horizontjába. Mert csak a nyelv *beszéltetésé*ként értett mibenléte teszi lehetővé a szubjektivitás olyan értelmezését, amely végre

nem az alanyiség formális struktúrájában helyezi el a megértés kérdését. Az a tapasztalat, hogy a szöveg (a „másság” megnyilatkozásaként) a kontemplatív-rekonsziderációs megismerés tárgyából a történő megértés partnerévé lépett elő, először a heideggeri nyelvfölfogásban, s annak nyomdokán Gadamer dialogikus hermeneutikájában tárta föl a radikális-modernista szubjektumfelfogások metafizikáját. Legalábbis amennyiben azok úgy értették félre a „csak szubjektumtól függő tudás” nietzsche-i tételét, hogy a megértés teljesítményét – kommunikatív érvény(esíthetőség)ét és vonatkozhatóságát – annak temporális-dialogikus nyelvi létmódjától elválasztva problematizálták.

Nálunk például a „személyes irodalmi kánonok” és a „regiszterkeverés” mulatságos ötletében figyelhető meg jól, hogy a fentebbi elválasztottság következtében az értelmezés premisszái miként maradtak fogva az episztemológia horizontjába. E két nagyobb pályát befutott hazai találmány ugyanis a szubjektumról egyszerre állítja annak konstituálhatatlanságát, illetve teljes onnipotenciáját is. Mert miközben megértésének érvényét a – térben a diszkurzív összeegyeztethetlenségből, időben pedig a hegei „rossz végtelenből” származtatott – jelentéscsúszás viszonylagosságának szolgáltatja ki, ugyanakkor olyan DJ-ként állítja egy mindenható szemantikai keverőpult mögé, aki nemcsak uralja, hanem irányítja is a regiszterek összjátékát. „Nincs szubjektív tudat – mondja erről a jólismert illúzióról Gadamer –, sem a beszélő, sem pedig a megszólítotté, amely a beszélgetésben keletkező dolgot képes volna átfogni” (*Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus*). Ám az igazságos megértés kedvéért hozzá kell tennünk, távolról sem bizonyos, hogy ezek az új hazai törekvések egy olyan szakmai interdiszkurzus körülményei között is beérnek az öntanúsítás fentebbi formáival, amelyek a figyelmes és tudományosan is produktív párbeszéd igényével fordulna feléjük. Mindez viszont kölcsönösen azt feltételezné, hogy a filológusok éppúgy eligazodjanak a kortárs irodalomértelmezés elméleti világában, ahogyan ez utóbbi hívei is a történeti kutatás – éppen nem antikváriumi – dilemmái között.

Valamennyi olyan tünet tehát, amely csak a történő megértés kölcsönösségében válik feldolgozhatóvá s – ami belőle következhet – új horizontot létesítő tapasztalattá is. Márpedig az esztétikai tapasztalatnak épp ebben az összefüggésben van kitüntetett szerepe. Mint Kant mondja, „a szép láttán érzett tetszés nem az élvezet, sem valamely törvényszerű tevékenység, nem is az ideák alapján okoskodó kontempláció tetszése, hanem a pusztá reflexió okozta tetszése. (...) E tetszésnek szükségképpen mindenkinél ugyanazokon a feltételeken kell alapulnia (...) Éppen ezért szabad az ízlés segítségével ítéletet alkotónak (...) a szubjektív célszerűséget, vagyis a tárgy láttán érzett gyönyörét mindenki másnál feltételezni, és érzését általánosan, éspedig fogalmak közvetítése nélkül közölhetőnek tekinteni”. Ugyanezért lehetséges, fűzi hozzá később, hogy „az esztétikai ítéleőrő inkább viselheti egy közösségi érzék nevét, mint az intellektuális” (*Kritik der Urteilskraft*).

Mármost ha – mint bevezetőben utaltunk rá – az esztétikai tapasztalatnak nemcsak abban van különleges szerepe, hogy egyedül képes megszüntetni múlt és jelen antropológiai elválasztottságát, akkor könnyen belátható, miért van a fenti értelemben elsődleges közösségképző funkciója is. A történő megértés erre a tapasztalatra vonatkoztatva abban a teljesítményben részesíti tehát az irodalom értelmezőjét, hogy közreműködhet ama folyamat kiteljesítésében, ahol a – természete szerint mindig represszív – tolerancia méltánylásba, a pusztá kommunikáció pedig emberi közlésbe fordul át. Így teheti tudományát annak a megértésnek a köztes helyévé, ahol a határok nemcsak elválasztá-

nak, hanem kölcsönösen „olyan horizontokat is közvetíthetnek, amelyek előmozdítják a tudó és cselekvő emberek egyetértését” (Jauß: *Wege des Verstehens*). De amint azt a *Tympan* membrán-metaforája tanúsítja, a határok ilyen értelmezésében az új hermeneutika és a dekonstrukció nem is állnak olyan túlságosan messze egymástól. És utóbb ugyanerről tanúskodott Jauß Paul de Man-hez írott nevezetes levele is. Az elválasztottság helyzete ezért még akkor sem feltétlenül a kölcsönös szembenállás vagy a kizárásosság helyzete, ha bizonyosan mindig marad vissza valamilyen meg-nem értés és meg-nem értettség is.

Mert miközben egyik pozíció sem szavatolja a tévedhetetlenséget, annyiban úgyszintén közös feltételek között gondolkodunk, hogy valamennyien a helyes, az adekvát megértés útjait keressük. Hisz az irodalom retorikai-poétikai, illetve antropológiai jellegének kettőssége mindig csak az értelemképzés igényét, a jelentéskereső olvasást részesítheti a megértés részlegességének, sőt, akár kudarcának tapasztalatában. A megértés útjain ezért aztán az is megtörténhet velünk, hogy tévedünk. Ám – a *Holzwege* szép metaforájával szólva – legalább abban bízunk kell, hogy bár „mindenki külön téved el, de ugyanabban az erdőben”. Az értelmes olvasás igénye tehát már csak azért sem lehet hatalmi kérdés, mert a fentiekből adódóan tisztában van azzal, hogy a megértés lezárhatatlan vállalkozásának tökéletlensége közös, valamennyiönket átfogó – ugyanakkor mégsem determinatív – feltételekből származik. S éppen ennek a szituációnak a tapasztalata ismertetheti föl velünk a parcialitásban való részesültségünk mindenkori kölcsönösségét. Ekként vihet tehát közel a belátáshoz, mely szerint „nem az a hermeneutika művészete, hogy valakit odaszögezzon ahhoz, amit mondott. A hermeneutika annak művészete, hogy azt fogja föl, amit ez a valaki tulajdonképpen mondani akart”. Ha jól értjük – azaz nem akarjuk az intencionalizmus esetévé torzítani – Gadamer maximáját, akkor kiviláglik belőle: a hermeneutika elsősorban abban érdekelt, hogy a másikat úgy segítse hozzá az önmegnyilvánításhoz, hogy közben sem a tévedéshez, sem pedig az idegenséghez való jogát ne vonja meg tőle.