

az álom által megváltoztatott valóságot alakítja tovább, vagyis még jobban eltávolítja a mindennapi valóságtól, mint az álom. A műalkotás [...] mindig a valóság elváltozott álmokképeinek további elváltoztatása.”

Kálnoky az álom és a képzelet szféráinak közvetlen közelében helyezi el a költői alkotóerőt, azt követelve és várva tőle:

„Hadd szállja be a végtelent,
emelkedjék mind magasabbra,
míg madártávtól dereng
felé a földi dolgok arca.”

Richard Rorty

TIZENKILENCEDIK SZÁZADI IDEALIZMUS, HUSZADIK SZÁZADI TEXTUALIZMUS

Beck András fordítása

1

Némely múlt századi filozófus szerint az ideákon kívül nem létezik semmi. Századunkban pedig sokan abban a meggyőződésben frnak, mintha minden csupán szöveg volna. Ez utóbbiakat „textualistáknak” fogom nevezni. Az irodalomelmélet úgynevezett „yale-i iskolájára” gondolok például, mely Harold Bloom, Geoffrey Hartman, J. Hillis Miller és Paul de Man körül csoportosul, olyan francia „poszt-strukturális” gondolkodókra, mint Jacques Derrida és Michel Foucault, történészekre, mint Hayden White, és társadalomtudósokra, mint Paul Rabinow. Egyikük-másikuk Heidegger gondolataiból indul ki ugyan, összességében azonban a filozófia szerepe inkább csak áttételes. Az iménti nevekkel félmjelzett szellemi irányzat súlypontját nem a filozófia adja, hanem az irodalomkritika. A következőkben e mozgalom, valamint a XIX. század idealizmusa közötti rokon vonásokra, illetve különbségekre szeretnék rámutatni.

Először is mindkét szellemi irányzat hasonló módon helyezkedik szembe a természettudományokkal. Egyikük sem tekinti a tudóst a kultúra reprezentánsának vagy tudományos ismereteinket mindennél előbbre valónak. Azt bizonygatják, hogy létezik egy, a tudományostól eltérő s valamiképp emelkedettebb szemlélet is. S nem szeretnék, ha az emberi szellem legnagyobb tettét a „tudományos módszer” alkalmazásában és kiterjesztésében látnánk. Mindkettő olyan önképet és olyan retorikai eszközöket kínál, melyek a C. P. Snow elnevezte „irodalmi kultúrát” jellemzik.

Hasonlóságukat az a közös meggyőződés fűzi még szorosabbra, hogy az emberi gondolatokat és az emberi nyelvet sohasem áll módunkban összevetni a meztelen, közvetítés nélküli valósággal. Az idealisták Berkeley tételéből indultak ki: „egy idea csak egy másik ideára hasonlíthat”. A textualisták kiindulópontja szerint pedig minden prob-

léma, téma és megkülönböztetés a nyelv által meghatározott, vagyis abból fakad, hogy mindig egy bizonyos beszédmódot használunk, és valamilyen nyelvjátékban veszünk részt. Ezzel aztán – úgy vélik – a természettudományt is helyre tették. A természettudomány fogalmait Kant óta pusztá segédeszközöknek tekintjük – mutatnak rá az idealisták –, melyekkel elménk az érzéki benyomásokat szintetizálja; ily módon a tudománynak csak a jelenségek világáról lehetnek ismeretei. A textualisták mindezt úgy fogalmazzák meg, hogy a természettudomány nyelve csupán egy a sok közül: az a nyelv, amelyik történetesen jól használható a természeti jelenségek magyarázatára és befolyásolására. De semmiképp sem a Természet Saját Nyelve – aminek a fizikalizmus szeretné beállítani. Az idealisták és a textualisták mindezt a művészet funkciójának kiemelésére használják fel. A művészet az idealisták felfogásában az én ama magánvaló, szabad és szellemi részével jelent kapcsolatot, melyhez a tudomány egyáltalán nem tud hozzáférni. A textualisták szerint viszont a szó művészet az emeli egy fokkal a tudós fölé, hogy nem egyszerűen rátalál valamire, hanem létrehoz valami azelőtt nem létezőt, mindenekelőtt pedig az az ironikus modernista beállítódás, melynek értelmében nem magukhoz a dolgokhoz, hanem mindig bizonyos szövegekhez viszonyulunk. Mindkét irányzat naivnak tekintő a tudósok ama hitét, hogy *többet* tehetnek az eszmék összekapcsolásánál vagy új szövegek létrehozásánál.

E két rokon vonás talán elegendő annak igazolására, miért tekintem a textualizmust az idealizmus korunkbéli megfelelőjének, a textualistákat pedig az idealisták szellemi leszármazottainak, akik alkalmazkodtak a megváltozott környezethez. A környezet különbözősége – szerintem legalábbis – azt jelenti, hogy a XIX. század elején még létezett egy jól körülhatárolható és nagy tekintélyű diszciplína, a filozófia, mely a kultúra sarkkövének tekintette magát, s a metafizikai tételek ennek keretén belül ütközhetek meg egymással. A mi kultúránkban viszont már nincs ilyen diszciplína. Az idealizmus metafizikai tézisre épült, a textualizmus azonban nem. Amikor például Derrida és társai azt mondják, hogy „*a szövegen kívül nincs semmi*”, ez nem olyan teoretikus kijelentés, melyet ismeretelméleti és szemantikai érvekkel támasztanak alá. Némi aforisztikus homályossággal azt sejtetik inkább, hogy az egymással összefonódó eszmék régi láncolatát – az igazság mint megfelelés; a nyelv mint tükörkép; az irodalom mint utánzás – egyszerűen magunk mögött kellene hagynunk. No nem azért, mintha nekik sikerült volna felfedezni az igazságot, a nyelvet, az irodalom *valódi* természetét. Szerintük ugyanis az egész elképzelés, mely az efféle dolgok *természetét* akarja feltárni, csak része annak a szemléletnek, amelyen túl kell lépniünk – annak, amit Heidegger „*a jelenlét metafizikájának*” vagy „*az onto-teológiai hagyomány*”-nak nevezett.

Amennyiben szakítunk ezzel a hagyománnyal, egyúttal azt is megtagadjuk, ami a realistákat és az idealistákat mégiscsak egyesítette a filozófiának nevezett tevékenységben – azt az elképzelést nevezetesen, hogy van egy olyan, empirián túli kvázitudomány, mely képes annak mérlegelésére, mi tekintendő valóságnak vagy tudásnak, és mi nem. Mikor a textualisták úgy vélik, hogy az idealizmus és a pozitívizmus XIX. századi vitái csupán egy idejétmúlt szótár használatából fakadtak, melyet inkább el kellene dobnunk, semmint – miképp a kortársi analitikus filozófusok egy része szeretné – újraírni és pontosítani, akkor ezt az állítást semmi olyasmivel nem igyekeznek alátámasztani, amit „filozófiai érvek” szoktunk nevezni. Néha ugyan valóban azt bizonygatják, hogy a metafizika Heideggerrel véget ért, ahogy valaha Carnapról állították öntudatosan a pozitivisták. A két állításban azonban csak az öntudatosság közös. Heidegger ugyanis semmilyen új filozófiai felfedezésre nem támasztott igényt,

abban az értelemben, ahogy Carnap kívánt új felfedezésekre jutni a nyelv természetéről. Maga a gondolat, hogy egy új beszédmódot vagy szótárt azért kell elfogadnunk, mert a dolgokról végre kiderült, miképp is vannak valójában, egyik eleme csupán a „jelenlét” ama „metafizikájának”, melynek dekonstruálására Heidegger vállalkozik.

Az idealizmus és a textualizmus egyfelől tehát rokonok, amennyiben mindkettő tagadja a tudománynak az emberi tevékenységformák között elfoglalt paradigmaticus szerepét, másfelől viszont el is térnek egymástól, hiszen az egyik filozófiai doktrína, a másik viszont a filozófiával szembeni fenntartások kifejeződése.

E két kijelentést oly módon köthetném össze, hogy míg a XIX. századi idealizmus az egyik tudomány (a természettudomány) helyett egy másikat (ti. a filozófiát) akart a kultúra centrumába emelni, addig a XX. századi textualizmus az irodalmat szeretné középpontba állítani, a tudományt és a filozófiát pedig legfeljebb az irodalom egy-egy műfajának tekinti. Írásom további részében ezt a vaskos állítást szeretném finomítani kissé, és ezáltal elfogadhatóbbá tenni. Először is megpróbálom pontosabban meghatározni a benne szereplő fogalmakat.

„Tudományon” azt a fajta tevékenységet értem, ahol mindenki érvekkel próbálkozik – ahol elfogadottnak tekintenek bizonyos általános elveket, melyek behatárolják az eszmecsere terepét, majd ezeket az elveket, a következtetések láncolatán át, más – partikulárisabb és kirívóbb – kijelentésekkel igyekeznek összehangolni. Kant óta a filozófia legfőbb törekvése, hogy olyan tudománnyá váljék, mely ítélőszéke elé vonja a tudományok összességét. Lévéen a tudás, illetve a tudományok tudománya (Wissenschaftslehre, Erkenntnistheorie) olyan általános elvek meghatározását tűzi maga elé, amelyek a tudományt tudománnyá teszik, hogy ezáltal „megalapozza” a többi tudományt, csakúgy, mint önmagát. A tudomány sajátosságához tartozik az is, hogy a problémák felvetéséhez valamennyi művelőjének ugyanaz a szótár áll rendelkezésére. Ez a szótár persze meg is változhat, de csak akkor, ha egy újdotsult elmélet, a maga új fogalmaival kielégítőbb magyarázatot ad a jelenségekre, mint a megelőző. Az *explananda* leírására szolgáló szótárnak azonban változatlanul kell maradnia. Az „irodalomnak” viszont épp az a sajátossága, hogy egy egészen eredeti vers, regény vagy esszé minden különösebb megokolás *nélkül* is hatásos lehet. Egyszerűen a hatásossága miatt hatásos, nem pedig azért, mert a verseknek, a regényeknek és az esszéknek most már inkább az új és nem a régi módon kellene íródniuk. Nem áll rendelkezésünkre olyan szótár, mellyel meg tudnánk határozni a versek, a regények és az esszék által hordozandó értékeket, a megírásra érdemes témákat, azokat az érzelmeket, melyeket ki kell fejezniük, vagy hasonlókat. Az „irodalomkritika éppen azért „tudománytalan”, mert amint egy efféle szótárral próbál meg valaki előállni, azonmód nevetségessé is válik. A legkevésbé sem tartjuk ugyanis *kívánatosnak*, hogy az irodalmi alkotásokat valamilyen előre gyártott fogalmi séma szerint ítéljük meg; azt szeretnénk, ha a műalkotás – csakúgy, mint a róla szóló kritika – új fogalmakkal ajándékozna meg bennünket. A kultúra mindazon területét „irodalomnak” nevezem tehát, amely tudatosan lemond egy általánosan elfogadott szótár lehetőségéről s ezáltal magáról az érvelésről is.

Bármily elnagyolt legyen is a tudománynak és az irodalomnak ez a fajta elválasztása, ráirányíthatja figyelmünket arra – az idealizmus és textualizmus számára egyaránt lényegbevágó – különbségre, mely egy kijelentés igazságtartalmának, illetve egy szótár használhatóságának mérlegelése között áll fenn. „Romantikusnak” nevezném azt a nézetet, mely szerint az emberi életben nem az a legfontosabb, hogy milyen elveket valunk, hanem hogy milyen szótárt, beszédmódot használunk. Vagyis a metafizikai idea-

lizmust és az irodalmi textualizmust a romantika kapcsolja össze. Mint mondtam, mindkettő arra figyelmeztet, hogy a tudomány sem vizsgálja a természetet elfogulatlan tekintettel, és kijelentései sem tekinthetők az érzékelések közvetlen átíratainak, tükörfordításának. A tudomány éppen használatos szótára csupán egy a sok közül – így hangzik következtetésük –, nem kell tehát kitüntetnünk valamiképpen, vagy a többi szótárt visszavezetnünk erre az egyre. A tudósok törekvése a dolgok valóságos rendjének felfedezésére olyan önhitségről árulkodik – mondják –, melyet nem árt bizonyos megszorításokkal megtépázni. Szerintük ugyanis a tudósok „pusztán tudományos”, „pusztán empirikus”, „pusztán fenomenális”, „pusztán gyakorlati” igazságokat tárnak elénk. E korlátozó értelmű jelző azt sugallja, hogy a tudós csupán rutinszerűen alkalmaz bizonyos módszereket a kijelentések igazságértékének ellenőrzésére – akárha a világegyetem megdicsőült szertárosa volna, aki a központi utasítás szerint veszi számba raktári készletét. Az a vélekedés, hogy a tudomány – eltekintve egy-egy, Galilei vagy Darwin nevéhez köthető korszakalkotó pillanattól – léleklölen sivár dolog, a romantika lényegéből fakad. A romantika felfogatja a meghatározó és a reflektáló ítélőerő közti értékrendet, melyet Kant állított fel harmadik KRITIKÁ-jában. A meghatározó ítélőerő – mely a különöst mechanikusan egy közös, egyetemes érvényű elv alá rendeli – mindig pusztá *megfeleléseket* hoz létre. Amikor e művelet eredményét Kant „tudásnak” nevezte, e szóval valami magasztosat kívánt jelölni. A romantika egyetért Kanttal abban, hogy az objektivitás valójában a szabályokhoz való igazodás, ámde megváltoztatja a hangsúlyokat, úgy, hogy az objektivitás a szabályhoz való *puszta* igazodássá lesz – nyájszellemmé, pusztá konszenzussá. A romantikusok, ezzel szemben, a reflektáló ítélőerőt tekinik igazán fontosnak, melyet nem kötnek szabályok, s az egyedi eseteket általános fogalmak alá próbálja besorolni (vagy, ugyanezt némiképp kiterjesztve: maga hoz létre olyan új fogalmakat, amelyek áthágják a korábbi szabályok normáit). Minthogy az esztétikai ítélőerő nem foglalható törvényekbe, Kant nem is tekintette kognitív képességnek, vagyis másodrendűnek nyilvánította – s a tudományos kultúrának mindig is ez volt a véleménye az irodalmi kultúráról. A romantika viszont azáltal, hogy a tudomány *pusztán* kognitív jellegéről beszél, ezt az értékrendet akarja megfordítani.

Összefoglalóan azt mondhatnám, hogy a Kant utáni metafizikai idealizmus a romantika sajátosan filozófiai válfaja, míg a textualizmus ennek kimondottan posztfilozófiai formája. A következő részben azt próbálom megmutatni, hogy a filozófia és az idealizmus csillaga együtt emelkedik, és együtt is áldozik le. A harmadik részben a posztfilozófiai romanticizmusként felfogott textualizmus és a pragmatizmus kapcsolatával foglalkozom, azt állítván, hogy a pragmatizmus – oximoronnal élve – posztfilozófikus filozófia. Végül a negyedik részben néhány kritikai észrevételre térek rá, melyek a textualizmusra éppen úgy vonatkoznak, mint a pragmatizmusra.

2

ÉSZ, TÖRTÉNELEM, EMBER című könyvében Maurice Mandelbaum azt írja, hogy a felvilágosodást követő korszak „a gondolkodás és az értékrend alapelveinek gyökeresen új formáit hívta életre”, de e körülbelül száz évet átfogó időszakban – mely nagyjából a XIX. századdal esik egybe – „csupán két meghatározó filozófiai irányzat rendelkezett jelentős hagyománnyal [...] a metafizikai idealizmus és a pozitívizmus”. Metafizikai idealizmusnak azt

a nézetet nevezi, mely szerint: „a valóság végső természetének nyitja a természetes emberi tapasztalat körén belülről keresendő, s azon tulajdonságaink révén tárul fel, melyek az embert szellemi lényé teszik”.¹ Mint Mandelbaum hangsúlyozza, ehhez először is azt kell hinnünk, hogy „a valóságnak van” valamiféle „végső természete”. Továbbá azt, hogy ebben a kérdésben nem a tudományé az utolsó szó – annak ellenére, hogy „a természetes emberi tapasztalat körén belülről” maradunk, és nem kutatunk semmiféle természetfölötti magyarázat után. Miért vélekedne azonban bárki is így? Hogyan juthatott bárkinek is eszébe az, hogy a tudomány mellett létezhet még valami, amit „metafizikának” nevezünk?

Ha valakitől váratlanul megkérdeznék, „mi a valóság végső természete?”, azt sem fogja tudni, hol is kezdje. Mindenekelőtt ismernünk kell, nagyjából, milyen válaszok jöhetnek szóba egyáltalán. A felvilágosodás egy egyszerű ellentéttel adott jelentést a kérdésnek, és rögtön feleletet is rá: Aquinói Tamás és Dante világképét Newton és Lavoisier világképével állította szembe. Az egyiket a babona termékének tartotta, a másikat pedig az ész művének. Kantot megelőzően senki sem vetette fel egy harmadik út lehetőségét, melyet a „filozófia” ajánl. A Kant előtti, úgynevezett „modern filozófusok” tevékenysége nem választható el élesen a tudománytól. Néhányan sajátos pszichológiát műveltek, Locke és Hume módjára, s abban a reményben írták le – Kant szavával – „az emberi értelem fiziológiáját”, hogy belső világunkban viszik véghez azt, amire a kívülvilág leírásában Newton adott példát, vagyis kvázimechanikai magyarázatát adják annak, miképp működik az emberi elme. Ez azonban a tudományos világkép kiterjesztését jelentette, nem pedig kritikáját, megalapozását vagy helyettesítését. Mások, Leibniz módjára, a vallási tradíció tudományos apologetái voltak, s épp annyit csempésztek vissza Arisztotelész szótárából a karteziánus tudományba, amennyinek még egyik sem látja kárát. De ennek megint csak nem a tudomány kritikája, megalapozása vagy felváltása volt a célja, hanem toldozgatása, hogy olyan fogalmakat is beléje erőltethessenek, mint Isten, Szabadság, Halhatatlanság. Locke és Leibniz tudományfelfogása B. F. Skinneréhez, illetve LeComte de Nouÿ-éhez hasonlított. Egyikük sem gondolta azt, hogy egy önálló – tárgyában és módszerében a természettudománytól eltérő – diszciplína előállhat a valóság végső természetének valamiféle harmadik felfogásával.

Ehhez az elképzeléshez már rendelkezünk kell bizonyos fogalmakkal arról, miben is állna egy efféle diszciplína. Az idealizmus – az a nézet, miszerint a valóság végső természete „azon tulajdonságaink révén tárul fel, melyek az embert szellemi lényé teszik” – nem csupán az egyik lehetőség, hanem valószínűleg az egyetlen, mely valaha is felmerült. Csakhogy az idealizmus Berkeleynél és Kantnál valami egészen más értelmet kap, mint az Anaxagorasszal kezdődő, majd Platónon és a platonizmus különböző formáin továbbépülő hagyományban. A materiális világot ugyanis ezen elképzelések egyike sem valamilyen tudományos bizonyítás eredményeként tekintette látszatnak, vagyis egyikük sem egy tudományos probléma megoldására törekedett. Berkeleynél azonban épp ez a helyzet. Számára az idealizmus amaz új, „tudományos” elmélet által felvetett probléma elegáns megoldását jelentette, mely szerint az elme csupán saját ideáit észleli. George Pitcher szerint Berkeley „ragyogó és extravagáns” filozófiájának egyik forrása „az érzéki megismerés... mélyenszántó és részletesen kidolgozott elmélete”.² A problémát, mellyel Berkeley szembe találta magát, Hume a következőképp fogalmazta meg: „Minden filozófus elismeri, és egyébként is eléggé nyilvánvaló, hogy az emberi szellemnek valójában semmi sem jelenik meg saját észleletein, vagyis benyomásain és ideáin kívül, és hogy a külső tárgyakat mindig csupán az általuk előidézett észleletek révén ismerjük meg.”³ Ilyen

„filozófus” például Locke is, aki inkább pszichológiát művelt, pontosabban észleléspszichológiát. Berkeley azonban a maga túlon túl „egyszerű és homályos” megoldásával egyszeriben kilépett a pszichológia területéről. Azt a kérdést, hogy az ideák vajon másolatai-e tárgyuknak, azzal válaszolta meg ugyanis, hogy „egy idea csak egy másik ideára hasonlíthat”. Ezt kortársai éppolyan megütközéssel fogadták, ahogy napjaink evolucionista biológusa a minden anyagot élettel felruházó pánpszichikai feltételezésre reagál. Nem az a baj, hogy az ötlet képtelen, hanem hogy túlságosan absztrakt és üres, s emiatt egyszerűen nem megyünk vele semmire.

Berkeley mégis nélkülözhetetlen az idealizmus valódi jelentőségének megértésében, noha az általa kínált változat csupán érdekességnek számít. Berkeley idealizmusa ugyanis nem valamilyen platonista kétvilág-elmélet, hanem egy tudományos problémára – az ideák és tárgyaik hasonlóságára vonatkozó locke-i kérdésre – adott körültekintő válasz. Hume azután, kiterjesztve Locke vizsgálódását, azt kérdezte, vajon jogosult-e „tárgyakról” beszélnünk egyáltalán, ami viszont Kantnak volt segítségére abban, hogy a pszichofiziológiai mechanizmusok tudományos elméletének kérdését magának a tudománynak a legitímációjára vonatkozó kérdéssé formálja át. Ehhez három lépésre volt szüksége:

a) A tudományos igazság természetének problémája csak akkor oldható meg, ha elfogadjuk, hogy ez megalkotott, nem pedig megtalált igazság, vagyis az a világ, aminek a tudomány megfelel, transzcendentális idea.

b) A megalkotott és a megtalált, a transzcendentális idealitás és a transzcendentális realitás közötti különbség azzal magyarázható meg, ha szembeállítjuk az *ideák* által szerzett *tudást* az *akaratt* révén véghezvitt *tettel* – a tudományt a morállal.

c) A transzcendentális filozófia tana, mely képes arra, hogy a tudomány és a morál fölé emelkedjék, s mindkettőjük számára kijelölje az őket megillető helyet, a tudomány helyébe lép mint a valóság végső természetének tana.

Kant tehát azáltal finomította a tudomány és vallás, az ész és a babona felvilágosodás által létrehozott ellentétét, hogy a tudás természetének megoldatlan tudományos problémáját a tudás *lehetőségére* vonatkozó problémává alakította át. Ehhez az átalakításhoz komolyan kellett vennie Berkeley tételét – „egy idea csak egy másik ideára hasonlíthat” – s egyúttal lefordítani ekképpen: „egy idea csak abban az esetben felelhet meg bárminek is, ha a világ maga is ideákból áll”. Egy ilyen, ideákból álló világ gondolatának alátámasztásához választ kell keresnünk arra is, voltaképp kinek az ideáiról van szó. Erre a célra alkotta meg Kant a transzcendentális ego fogalmát, mellyel Berkeley Istenét helyettesítette. A transzcendentális ego fogalma viszont csak akkor értelmes – amint arra Kant közvetlen követői rámutattak –, ha azonosítjuk az elgondolható, ámde megismerhetetlen énnel, a morális parancsolattal: az autonóm önmagában való énnel.

E ponthoz érkeve az idealizmus máris jóval több pusztá intellektuális csemegénél. Immár nem *csupán* Berkeley ötletes ad hoc válaszát jelenti az érzékelés és a külső tárgyak viszonyának kérdésére, hanem annak megoldását, miképpen illeszthető a művészet, a vallás és a morál a Galilei által ajánlott világképbe. Amennyiben e némiképp öncélú szellemi feladat megoldását sikerül egy széleskörűen elfogadott tudományos probléma megoldásával összekapcsolnunk, a kérdéses diszciplína egyszeriben úgy áll előttünk, mint amely *felváltja a tudományt*, igazolván Rousseau-nak a felvilágosodással szembeni bizalmatlanságát. Ekképpen a filozófia egyfelől *tudománnyá* lesz (hisz olyan problémára kínál megoldást, mellyel a tudomány sehogy sem boldogult), másfelől fi-

gyelmünk előterébe hozza vissza mindazt, amit a tudomány inkább elfeledni látszott – az erkölcsöt és a vallást. Az erkölcsöt és a vallást most már kizárólag az ész határai korlátozzák. Az ész ugyanis a filozófia szerint szélesebb körű a tudománynál, miáltal a filozófia a *legfőbb* tudomány szerepében tünteti föl magát.

Az eddigiekben azt próbáltam bizonyítani, hogy a transzcendentális idealizmus elengedhetetlen volt ahhoz, hogy a „filozófiának” nevezett diszciplína a valóság végső természetének – a tudományétól és a vallásától eltérő – alapvető szemléletét kínálva, meghaladhassa mind a kettőt. Véleményem szerint a kantí rendszer előbb egy tudományos probléma megoldásával a tudomány rangjára emelkedett, hogy aztán a kultúra másodrendű elemévé fokozza le magát a tudományt. Legmagasabb rangra pedig a filozófiát emelte, minthogy megmutatta, miképp rendelkezhet az a vallás és a tudomány legfőbb erőnyeivel, miközben mindkettőt a szellem magasából szemléli. Az idealizmus azért tűnhetett valamiféle tudományos feltevésnek – olyan feltevésnek, melyet *érvekkel* lehet alátámasztani –, mert Berkeleyben és Kantban egyaránt megvolt az érzékelés és tárgyai viszonyának Locke-ra visszamenő pszichológiai problémája iránti érdeklődés. Ámde azért válhatott a legfőbb tudománnyá, mivel tisztázta a művészet, a morál és a vallás viszonyát a tudományhoz – mindez viszont Kantot és Hegelt kapcsolta össze. A transzcendentális idealizmus egyik arcával Newton, Locke, az ideák természete és az észlelés problémája felé fordult. A másikkal pedig Schiller, Hegel és a romantikusok felé. Ez a kettős kötődés ad magyarázatot arra, miért tűnhetett a transzcendentális idealizmus valamiféle bizonyítható igazságnak a XIX. század első évtizedeiben. És magyarázatot adhat arra is, miért látszott a transzcendentális idealizmus a kultúra éppoly gyökeresen új és időálló elemének, mint amilyenek száz évvel előtte a newtoni fizika. Mindkét illúzió annak következménye volt, hogy a kantí filozófia egyik fele a másiktól kölcsönözte presztízsét. Az első KRITIKA – Newton PRINCÍPIÁ-jával és Locke ÉRTEKEZÉS-ével rokon – érvelésmódja a *Wissenschaftlichkeit* olyan auráját teremtette meg, mely nem hagyta érintetlenül a második és harmadik KRITIKÁ-t, sőt Fichtét sem.

Az idealizmus fejlődésének következő stádiuma azonban mind az idealizmus, mind a filozófia felszámolásának kezdetét is jelentette. Hegel a filozófiát spekulatív s nem csupán reflektív jelleggel ruházta fel, ezért aztán a transzcendentális egót „Szellemlenek” keresztelte át, a Galilei-féle tudomány szótárát pedig csupán egynek tekintette azok között, melyekkel a szellem leírja önmagát. Ha Kant megéri a FENOMENOLÓGIA megjelenését, tanúja lett volna annak, hogy a filozófia mindössze huszonöt évig haladt a tudomány kitaposott útján. Hegel megtartotta ugyan a „tudomány” elnevezést, de azt a lényegi mozzanatát nem, hogy problémáinak felvetésére neutrális szótárt fogadjon el, amely lehetővé teszi az argumentációt. Kant nagy vívmánya, a „filozófiának” nevezett legfőbb tudomány égisze alatt Hegel egy olyan új irodalmi műfajt hozott létre, amely az érvelés minden nyomát eltörölte, noha önmagát minduntalan a *System der Wissenschaft*, *Wissenschaft der Logik* vagy *Encyklopadie der philosophischen Wissenschaften* elnevezéssel illette.

Marx és Kierkegaard korában már mindenki tudta, hogy a király meztelen – hogy bármi legyen is az idealizmus, semmiképp sem valamilyen bizonyítható, kvázitudományos tézis. A század végére pedig (Green és Royce korára) az idealizmus olyanná vedlett vissza, amilyené Fichte tette: az észlelés és az ítélőerő kapcsolatára vonatkozó kissé poros kantí érvek és valami eltökélt erkölcsi komolyság elegyévé. Ami azonban Fichte számára még egyértelműen bizonyítható igazság és egy új korszak nyitánya

volt, azt Green és Royce minden illúziótól mentesen már csak néhány filozófiaprofesszor véleményének tartotta. A század végére a „filozófia” már ugyanazt jelentette, amit ma is: a „klasszika-filológiához” vagy a „pszichológiához” hasonlóan egy egyetemi tanszék neve csupán, ahol ifjonti reményeket ápolgatnak, s ahol a hajdani aranykor iránti nosztalgia még eleven. Mi, filozófiaprofesszorok úgy viszonyulunk Kanthoz és Fichtéhez, ahogy klasszika-filológus kollégáink Scaligerhez és Erasmushoz, vagy pszichológus kollégáink Bainhez és Spencerhez. A filozófia olyan autonóm tudományos diszciplína, mely az egész kultúra alapvetésére tart igényt. No nem mintha jó okunk volna akár az autonómiára, akár erre az igényünkre, hanem azért, mert a német idealisták alaposan belénk plántálták, hogy a filozófia az emberiség legfőbb reménye. Mostanra azonban, mikor már *senki sem* vallja magát idealistának, s a realizmus és az idealizmus csatározásairól csupán filozófiatörténetekből szerezhetünk tudomást, a filozófusok elvesztették azt a meggyőződésüket, hogy ők a valóság – vagy bármi más – végső lényegének letéteményesei. Homályosan még érzik ugyan, hogy előjoguk szerint a kultúra legmagasabb polca illeti meg őket, de ezt az igényt már nincs mivel alátámasztaniuk. Amennyiben történeti áttekintésem helytálló, a filozófusok csak akkor szerezhetik vissza korábbi rangjukat, ha ismét a valóság végső természetének olyan elképzelésével állnak elő, mely vetekedhet a tudományéval. Mivel pedig erre egyedül az idealizmus tesz figyelemre méltó kísérletet, a kultúra egésze csak akkor fogja fontolóra venni a filozófia állításait, ha ez képes újjáéleszteni az idealizmust. E feltámasztás lehetősége azonban éppoly kevésbé valószínű, mint várható eredménye.

3

A metafizikai idealizmusból a tudományos érvekkel alátámasztható nézetrendszer szétfoslása után csak a romanticizmus maradt. Az első részben ajánlott meghatározás szerint a „romantika” az a tan, mely nem az igazság felfedezését tekinti elsőrendű feladatának, hanem az általunk használt szótár kiválasztását. Lehet, hogy mindez ködösen és semmitmondóan hangzik, én mégis ebben látom legpontosabb megfogalmazását a tudománytól való elszakadás érzésének, melyet Hegel hagyott örökül a XIX. századra. Hegel lerombolta a tudományos filozófiáról alkotott kantú álmodot, megteremtett viszont – mint említettem – egy új irodalmi műfajt, olyan műfajt, mely megmutatta, hogy szavaink jelentősége a választott szótáron, beszédmódon múlik; hogy a szótárak zavarbaejtő bőségéből válogathatunk; s hogy ezek mindegyikének megvan a maga gyenge pontja. Hegel egyszer s mindenkorra rávilágított arra, hogy valamennyi új szellemi irány egyedi szótára, műfaja, stílusa, újszerű dialektikus szintézise mögött rendíthetetlen magabiztosság rejlik – nevezetesen az az érzés, hogy most végre első ízben sikerült oly módon megragadni a dolgokat, ahogy azok valójában vannak. Ugyanakkor egyszer s mindenkorra világossá tette azt is, miért oly tűnékeny ez a fajta magabiztosság. Megmutatta, hogy az új nemzedéket fűtő szenvedély miképp szolgálja az ész cselét: miképp emészt fel és formálja át végül magát a nemzedéket. Hegel már a későn érkezettek és ironikusok hangfekvésében szólal meg, ami olyannyira jellemző napjaink irodalmi kultúrájára.

A szellem működésének Hegel adta, romantikus leírása érvényes a poszthegeliánus politikára és irodalomra, de csaknem teljesen érvénytelen a tudományra. Erre a különbségre mondhatjuk, hogy „annál rosszabb Hegelre nézve”, de azt is: „annál

rosszabb a tudományra nézve". A kettő közötti választás megegyezik a Snow „két kultúrája” közötti választással (továbbá az „analitikus” és a „kontinentális” filozófia közöttivel is, melyek, hogy úgy mondjam, e két kultúra propagandistái). Mindazok a Hegel utáni gondolkodók, akik többre vágytak annál, amit a tudomány adni képes, úgy vélték, legjobb, ha egész egyszerűen *figyelmen kívül hagyják* a tudományt. A természet tanulmányozásának Hegel meglehetősen alacsony rangot jelölt ki rendszerében. Egyszersmind azonban rámutatott arra, hogy létezik egy olyan racionalitás, mely argumentumok nélkül is boldogul a szellem szabadságának eksztázisában, s ennek hatóköre mindenestül kívül esik azon, amit Kuhn „*szakmai mátrixnak*” nevezett. Hegel saját szándékával ellentétben – az ész csele folytán – a mi modern irodalmi kultúránk alapjait vetette meg. Ez a kultúra fennen hangoztatja, hogy a tudományból, a filozófiából és a vallásból megőrizte és újraformálta mindazt, ami arra érdemes, miközben mindhármat magasabb szemszögből fogja át. A közérdek letéteményesének tekinti magát, Coleridge kifejezésével „a nemzet tudósának”. E kultúra magában foglalja Carlyle-t és Isaiah Berlint, Matthew Arnoldot és Lionel Trillinget, Heinét és Sartre-t, Baudelaire-t és Nabokovot, Dosztojevskijt és Doris Lessinget, Emersont és Harold Bloomot. Sokszínűségét aligha érzékeltethetnénk azzal, ha a „költészet”, a „regény” és az „irodalomkritika” szavakat valamiképpen megkísérelnénk összevonni. Erről a kultúráról a felvilágosodásnak még sejtelve sem lehetett. Nincs helye abban a hármas felosztásban sem, mellyel az emberi tevékenység formáit Kant a tudományos ismeret, az erkölcsi tett, valamint a kognitív képességek kötetlen játéka, vagyis az esztétikai élvezet körébe sorolta. Hegel azonban mintha már mindent tudott volna erről a kultúráról, jóval megszületése előtt.

A metafizikai idealizmus mindenekelőtt azt a képességet hagyta örökül az irodalmi kultúrára, hogy elhatárolja magát a tudománytól, igazolja szellemi fölényét vele szemben, s jogot formáljon mindarra, ami az emberiség számára a legfontosabb. Egy szekularizált, de mégsem tudományos kultúra elfogadtatásában Kant tette meg az első, döntő lépést, amikor a Verstand és a tudomány szótárának használatát csupán *egynek* tekintette az emberi szellem jótéteményei között. A második, nem kevésbé fontos lépés Hegel nevéhez fűződik, aki önkéntelenül is egy ilyen kultúra legfontosabb összetevőit nevezte meg számunkra: az elveket és a szótárakat pusztán az idő és tér függvényének tekintő történeti érzéket s azt a romantikus meggyőződést, mely szerint minden megváltoztatható pusztán azzal, ha új módon beszélünk. A filozófiába Hegel által behozott romantícizmus azt a reményt erősítette meg, hogy az irodalom a filozófia helyébe léphet, s hogy a szellem legbensőbb titkait – melyeket a filozófusok mind ez ideig hasztalan kutattak – az újdonsült irodalmi műfajok fogják feltárni.

Az irodalmi kultúra autonómiájának és vezető szerepének megteremtéséhez azonban egy harmadik lépésre is szükség volt. Ezt Nietzsche és William James tette meg, akik a romantícizmust felváltották a pragmatizmussal. Az újfajta beszédmódok kimunkálásával nem az addig homályban maradó titkokat tárhatjuk napvilágra – mondták –, hanem közelebb kerülhetünk általuk ahhoz, amit el akarunk érni. Ahelyett, hogy a filozófia – a végső valóság letéteményesének – helyébe az irodalmat ajánlották volna, mindenestül elvetették azt, hogy az igazság mércéje a valóságnak való megfelelés legyen. Nietzsche és James – különböző hangfekvésben előadott – véleménye szerint *maga* a filozófia is csupán azzal a státussal rendelkezik, melyet Kant és Fichte a tudomány számára jelölt ki: nem más, mint hasznos és lelkesítő képzetek teremtése. A metafizikai idealizmusnak s általában ama törekvésünknek, hogy a „valóság végső természetéről” tegyünk kijelentéseket, Nietzsche és James pszichológiai magyarázatát

adta. Marx persze ezt már korábban megtette, de ők, Marxtól eltérően, nem kívántak semmiféle új filozófiát kidolgozni az idealizmus meghaladására. Ehelyett tudatosan felhagytak azon archimedesi pont keresésével, ahonnan áttekinthetővé válhatna a kultúra egésze. Szakítottak tehát azzal a felfogással, mely a filozófiát a legfőbb tudománynak tekintette. A megalkotás metaforáját – melyet Kant és Hegel a megtalálás hagyományos realista metaforájával állított szembe – nemcsak a többi filozófusra alkalmazták, hanem *önmagukra* is. Miképp Nietzsche megfogalmazta, az ő generációjuk volt az első, mely nem hitte magát az igazság birtokosának. Így aztán egyáltalában *nem* kívántak arra a kérdésre válaszolni: „Kinek az oldalán állsz, miközben ezeket a borzalmas dolgokat mondod az emberekről?” Inkább csak meg akarták tépázni az olyan szavak nimbuszát, mint „igazság”, „tudomány”, „tudás”, „valóság”, minsem, valamilyen új elgondolással előállni azon dolgok természetéről, melyeket ezek a szavak fednek.

Párhuzamosan azzal, hogy a filozófián belül a pragmatizmus lépett a romantika helyébe, változás állt be az irodalmi kultúra önmagáról alkotott képében is. E kultúra századunkbeli nagyjai – a nagy „moderne”, ha tetszik – azt próbálták megmutatni, hogyan festene az életünk ama remény nélkül, amit Nietzsche „*metafizikai vigaszt*” nevezett. A „textualizmus” oly módon támaszkodik a pragmatizmusra és erre a modern irodalomra, ahogyan a végső igazságot az irodalomban kereső XIX. századi törekvés támaszkodott a metafizikai idealizmusra és a romantikus költészetre. A textualizmusnak napjaink kultúrájában betöltött szerepét talán akkor érthetjük meg a legjobban, ha a pragmatizmus következetes végiggondolására tett kísérletet látunk benne. Kísérletet arra, hogy végleg megszabaduljunk az *igazság felfedezésének* gondolatától, mely összeköti a teológiát és a tudományt.

M. H. Abrams egy esszében a textualizmust – ő „*Newreading*”-nek (Újraolvasás) nevezi – a hagyományos „*humanisztikus*” felfogással állítja szembe, melyet ekképp jellemez: „*a szerző megformálja és szavakba ontja mindazt, amit az emberről és az emberi történelekről ki akar fejezni, azokhoz az olvasókhöz címezve szavait, akik megérthetik írását. Az olvasó és a szerző kapcsolatát az a közös nyelvi-irodalmi érzék és tudás biztosítja, melynek segítségével az olvasó képes megfejteni a mű által hordozott jelentéseket. Amikor kirajzolódik előtte a szerző szándéka, akkor sajátítja el a mű nyelvét*”.⁴

A kritika textualista felfogása ezzel szemben figyelmen kívül hagyja a szerző szándékát, miközben az alábbi két – teljesen eltérő – megközelítés valamelyikét követi. Az első szerint – Edward Said szavait idézve – a szöveget „*önmagában állónak kell tekintennünk, mely a belső koherencia valamilyen kitüntetett, de legalábbis feltáratlan és a priori elvét tartalmazza; másfelől viszont a szöveg magában véve is elegendő ahhoz, hogy bizonyos jól számított hatást váltson ki egy (elképzel) olvasóból*”.⁵

Elképzelhető azonban az is, hogy a textualista elveti a szerzőjétől teljességgel elszakított szöveg elképzelését, s helyette valami olyasmit kínál, amit Bloom „*eredeti félreértésnek*” nevez. A kritikus ez esetben sem a szerző, sem a szöveg intenciójára nem kíváncsi, hanem egyszerűen úgy bánik a szöveggel, ahogyan neki tetszik, és azt emeli ki belőle, ami számára fontos. Vagyis egy szótárt – Foucault kifejezésével „*rácsot*” – erőltet a szövegre, melynek esetleg semmiféle kapcsolata sincs a szöveg vagy szerzője szótárával, s megnézi, mi sul ki belőle. Nem a különös gépezetek kíváncsi gyűjtőjéről vesz példát, aki darabokra szedi masináit, hogy megtudja, mi működött azokat, s közben meg sem kérdi, voltaképpen mire valók, inkább a pszichoanalitikus bravúros elemzéséről, aki egy álomból vagy egy viccből is gyilkos késztetések szimptomáit olvassa ki.

A textualizmus megértéséhez elengedhetetlen, hogy e két kritikai modell hasonló-

ságait és különbségeit egyaránt számba vegyük. Legfontosabb hasonlóságuk, hogy mindkettő a valóságnak való megfelelésként felfogott igazságfogalom pragmatista elutasításából indul ki. Az a textualista, aki úgy hiszi, megfejtette a szöveget, és feltárta titkát, nem zavartatja magát attól, amit a szövegről korábban gondoltak vagy amit a szerzője állít róla. Az eredeti félreolvasó, mint Foucault vagy Bloom, ugyancsak azzal kérkedik, hogy többet hoz ki a szövegből, mint amit a szerző vagy az olvasók valaha is beleláthattak. Mindkét irányt szakít azzal a realizmussal, melyet Abrams idézett szavai illusztráltak. De az első csoportba tartozó kritikus csak félig-meddig tekinthető pragmatistának. Szerinte ugyanis létezik valamilyen rejtett kód, amelynek felfejtésével a szöveg helyes megértéséhez jutunk. A kritikát tehát inkább felfedezésnek tekinti, nem pedig teremtő tevékenységnek. Az eredeti félreolvasó mit sem törődik a felfedezés és a teremtés, a megtalálás és a megalkotás közötti különbségtevésével. Ezt a különbséget éppolyan haszontalannak tartja, mint Nietzsche vagy James. Számára minden csak ürügy: nem az érdeklő, hogyan vannak a dolgok valójában, csak az, hogy mit lehet kihozni belőlük.

Megpróbálok máshonnan közelíteni ehhez a szembeállításához, hogy világosabbá váljon, mire is gondolok. Abrams „*humanista*” kritikusja egy olyan átfogó és közös szótár létezésében hisz, melynek segítségével megállapítható, miről is szólnak a különféle irodalmi művek. A textualisták első csoportja – a szolgai textualisták – szerint minden műnek saját szótára, a többivel összemérhetetlen saját titkos kódja van. A textualisták másik fájának – az eredeti textualistáknak – ellenben megvan a maguk külön szótára, és nem törődnek azzal, hogy osztozik-e ebben velük valaki vagy sem. Az eredeti textualisták, gondolatmenetem szerint, Nietzsche és James – s ekképp Kant és Hegel – igazi örökösei. Míg a szolgai textualista – aki pusztán dekódolásra törekszik – csupán a realizmus, a „*jelenlét metafizikájának*” áldozatait szaporítja. Noha azt gondolja, hogy ha a szöveg határain belül marad, szétboncolja és megmutatja, miképpen működik, ezzel „*ki is vonta magát a jelölő uralma alól*”, szétfoszlatta a nyelvnek mint a valóság tükrenek mítoszát és így tovább. Valójában azonban mindent elkövet azért, hogy a tudományt utánozza: kritikai *módszerre* törekszik, és mindenkit meg akar győzni arról, hogy birtokában van a megfejtés. A konszenzus biztonságát áhítja, persze csak az értő olvasókét, miképp a mikrobiológus is csupán ama háromszáz kartársának egyetértésére számít, akik ugyanazon a szaknyelven beszélnek, és ugyanazokkal a problémákkal foglalkoznak, mint ő. Az eredeti textualista viszont megpróbál lemondani erről a biztonságról. Nietzschével és Jamesszel egyetértésben vallja, hogy a *módszer* eszménye egy *privilegizált szótár feltételezésén* alapul, egy szótárén, mely a tárgy lényegét ragadja meg, annak sajátos természetét fejezi ki, szemben azzal, amit mi olvasunk ki belőle. Nietzsche és James szerint egy ilyen szótár léte mítosz, s még a tudományban is, a filozófiáról nem is beszélve, csupán olyan szótárra vágyhatunk, amely megfelel saját céljainknak.

A mondottakat a következőképp összegezhetném. A metafizikai idealizmus átmeneti, de fontos állomást jelentett a romantika kialakulásában. Az a gondolat, hogy a tudományt mint világi valláspótlékot a filozófia válthatja fel, ugyanilyen átmeneti, de fontos állomást jelentett ahhoz, hogy a tudomány helyett az irodalom váljék uralkodó kulturális paradigmává. A romanticizmust magába építette (aufgehoben) a pragmatizmus, vagyis az a gondolat, mely szerint az új szótárak jelentősége nem dekódoló képességükben rejlik, hanem pusztán használhatóságukban. A pragmatizmus az irodalmi modernizmus voltaképpen filozófiai megfelelője, annak az irodalomnak tehát,

mely autonómiájára és újszerűségére büszke, nem pedig arra, hogy hűen adja vissza a tényeket, vagy valamiféle örök és objektív értelmet fedezett fel. Az eredeti textualizmus e modernista irodalom következményeit vonja le, hogy egy sajátosan modernista kritikát hozzon létre.

Ez az összefoglalás lehetőséget ad, hogy visszatérjek írásom elejének némiképp erőszakolt párhuzamához, mellyel a „minden csak idea”, illetve a „minden csak szöveg” állításokat hoztam összefüggésbe. Az utóbbi, gyanúsán metafizikus csengésű szlogent (szülőatyjával, Derridával ellentétben) csak azok a szolgai textualisták veszik komolyan, akik úgy vélik, ezzel végre birtokukba került az irodalmi művek elemzésének helyes módszere, vagyis rátaláltak e művek központi kérdésére. Ez annak figyelmen kívül hagyásából fakad, hogy a kiérlelt pragmatikus álláspont szerint nincsen semmilyen érdemi különbség az asztalok és a szövegek, a protonok és a költemények között. Egy pragmatista számára *mindezek* csupán a használat, tehát újrafogalmazás, újraértelmezés és manőverezés állandó tárgyai. A szolgai textualista azonban Diltheyjel és Gadamerrel ért egyet, mikor lényeges különbséget lát a tudósok és a kritikusok munkája között.⁶ Az a tény, hogy egy adott kérdésben az előbbieket többnyire megegyezésre jutnak, az utóbbiak ellenben nem, öszerinte tárgyaik eltérő természetére vagy sajátos módszereikből adódó ismeretelméleti problémáik különbözőségére utal. Az eredeti textualista viszont ugyanazt a kérdést teszi fel a szöveggel kapcsolatban, amit egy mérnök vagy fizikus, ha új fizikai jelenséggel kerül szembe: miképp értelmezzem a dolgot, hogy átvehessem fölote az irányítást? S olykor egy-egy nagy fizikus vagy nagy kritikus valóban olyan új szótárral áll elő, mely számtalan új és nagyszerű dolgot tesz lehetővé számunkra. Végre tisztában vagyunk hát az anyag, a költészet vagy bármi más valódi természetével – kiálthatnánk fel ekkor. Csakhogy Hegelnek Kuhn romantikus tudományfilozófiájában megtestesülő szelleme vagy a romantikus költészet bloomi filozófiája arra emlékeztet bennünket, hogy a szótárak halandók, akárcsak az emberek. A pragmaüsta figyelmeztetése szerint minden új és hasznos szótár csupán *szótár*, semmi több, vagyis nem valamiféle váratlan és közvetlen megjelenítése a dolgok vagy szövegek valóságának.

Ahogy az a velős megfogalmazásokkal már lenni szokott, Derrida kijelentésének – „*A szövegen kívül nincs semmi*” – igaza van abban, amit hallgatólagosan tagad, és téved abban, amit nyíltan állít. Ha azt mondjuk, hogy a szövegek semmi szövegen túlira nem utalnak, ennek *egyedüli* értelme az a jó öreg pragmaüsta tétel, miszerint egy tárgy leírásához mindig valamilyen nyelvre, szótárra van szükségünk. Így aztán egy dolognak csak kétféle leírását vehetjük össze egymással, nem pedig egy leírást magával a dologgal. Ez a megállapítás kiterjesztése mindössze Kant nézetének – „*A szemlélet fogalmak nélkül vak*” –, ami viszont Berkeley eredeti észrevételére megy vissza, mely szerint „*egy idea csak egy másik ideára hasonlíthat*”. Mindezek pedig csupán némiképp félrevezető megfogalmazásai annak, hogy a valóságot sohasem láthatjuk tisztán, leplezetlenül, tekintetünk előtt csupaszon. A textualizmus mindehhez semmit sem tesz hozzá azon az új, félrevezető beállításon túl, hogy a világot valamennyi eddig használatos szótárban foglaltakkal tekinti egyenlőnek. Ahogy a textualizmus gyakorlata, néhány ragyogó példától eltekintve, nem tesz hozzá semmit ahhoz a tényhez, hogy a szöveg szerzője előtt rejtve marad az a szótár, mellyel szövege termékenyen értelmezhető. Az a felismerés azonban, hogy az ember onismeretének nyelve nem feltétlenül egyezik meg azzal, amelynek segítségével mások megérthetik őt, nem igényel semmilyen metafizikai, ismeretelméleti vagy szemantikai alátámasztást. Ezt a megállapítást

csakis az általa inspirált gyakorlat szaporodó példái fogadtathatják el. Az eredeti textualisták, mint amilyen Bloom és Foucault, épp efféle példákat nyújtanak számunkra.

Úgy vélem tehát, hogy a textualizmus csupán néhány példával támasztja alá a romantizmus és a pragmatizmus arra vonatkozó kijelentéseit, miért volna szerencsés eltekintenuünk az alább következő s a hozzájuk hasonló realiztikus kérdések vizsgálatától: „Valóban ez az, amit a szöveg *mond?*”, vagy „Hogyan bizonyítható be, hogy a vers valóban erről *szól?*”, vagy „Miképp különböztethetjük meg azt, ami benne van, attól, amit a kritikus magyaráz bele?” Azt mondani, hogy a világ csupán szövegek halmaza, éppolyan bohókás extravagancia, mint azt állítani, hogy nem egyéb, mint mozgó anyag, az érzékelés kimeríthetetlen tárháza vagy formáló akaratumk képlékeny tárgya. Ha azt mondjuk, hogy minden csupán szöveg, akkor ez eredeti és ironikus értelmét tekintve valami ilyesfélét jelent: „Éppannyi joggal mondhatjuk, hogy az atomok pusztán Démokritosz szövegei, mint azt, hogy Démokritosz csupáncsak atomok halmaza. Minthogy mindkét állítás egyetlen szótárt próbál kitüntetett helyzetbe juttatni, egyformán ostobaság mind a kettő.” Szolgai, szó szerintü értelmét tekintve azonban ez a kijelentés csak a metafizikai tételek számát szaporítja. Mostanában sajnos mégis vannak, akik tudákosan felvilágosítanak minket arról, hogy a „filozófia *bizonyítékát adta*”, hogy a nyelv nem utal semmi nyelven túlira, ezért aztán nem is beszélhetünk másról, csakis szövegekről. Ez annak a hivatkozásnak felel meg, miszerint Kant bebizonyította a magánvaló megismerhetetlen voltát. Mindkét kijelentés azon a konstruált ellentétén alapul, melyet a valóság valamiféle nem diszkurzív, közvetlen látása, illetve saját valódi beszéd- és gondolkodásmódunk között állítunk fel. Abból, hogy „fogalmak nélkül nem tudunk gondolkozni, és szavak nélkül nem tudunk beszélni”, mindkettő azt a hibás következtetést vonja le, hogy „csak a gondolataink és a szavaink által teremtett dolgokról gondolkozhatunk vagy beszélhetünk”.

Ha igazolni szeretnénk azt a valószínű állítást, hogy az irodalom mára a vallás, a tudomány és a filozófia helyébe lépett mint a kultúra döntő tényezője, akkor ennek *legerőtlenebb* módja az volna, ha a kortársi kritikai gyakorlat filozófiai alapjai után kutatnánk.⁷ Akárha Galilei tudományának védelmében azt hoznánk fel, hogy az a Bibliában is meg van írva, vagy ha a transzcendentális idealizmust a fiziológiai kutatások legfrissebb eredményeként akarnánk elfogadtatni. Olyan volna ez, mintha egy trónfosztott uralkodó hatalmát csak azért ismerné el valaki, hogy megerősítse vele trónbitorló követeléseit. Egy nagyratörő tudományág csak azáltal követelheti magának a kultúra legmagasabb polcát, ha megmutatja, hogy helyre képes tenni a többi tudományt is. Az irodalmi kultúra manapság épp ezen munkálkodik eredményesen. Ezt tette a tudomány is, amikor a vallás helyébe lépett, akár csak az idealista filozófia, amikor – rövid időre – a tudomány szerepét vette át. De sem a tudomány nem *bizonyította*, hogy a vallás tévút, sem a filozófia, hogy a tudomány pusztán fenomenális, miképp a modernista irodalom vagy textualista kritika sem tudja *bebizonyítani*, hogy a „*jelenlét metafizikája*” már a múlté. A maga dolgát mégis sikerre vitte mindegyikük – indoklás nélkül is.

Azzal a véleménnyel, hogy a textualizmus mindössze újabb metaforával igazolja Hegel romanticizmusát és James meg Nietzsche pragmatizmusát, a textualizmus olyan kritikussaihoz csatlakozom, mint Gerald Graff. Graff joggal mutat rá, hogy az iroda-

lomkritika újabb irányzatai „a nyelvről, a tudásról és a tapasztalatról alkotott modernista feltevéseket”,⁸ vagyis az Új Kritika által felvetett témákat viszik tovább, és ezzel azt a hagyományosabb felfogást állítja szembe, mely szerint az irodalom „segítségünkre lehet a dolgok valódi megértésében, s nem csupán abban, hogy a dolgok miképp tükröződnek tudatunkban”.⁹ Azzal is egyetérttek, hogy az említett feltevéseket csak nagy ritkán támasztják alá érvekkel. Úgy hiszem, téved viszont, mikor kijelenti: „attól a nézettől, hogy a nyelv nem felel meg a valóságnak, már csak egy lépés az interpretáció jelenlegi revizionista irányzata, mely valamennyi irodalmi művet csupán saját ismeretelméleti problematikájára kommentárjának tekinti”.¹⁰ Valójában ez igen nagy lépést jelent, ráadásul visszafelé. Graff kétségkívül létező tendenciáról beszél, csak hogy e szerint az irodalom akkor vehetné át a filozófia szerepét, ha utánozná a filozófiát – ha mindenestül ismeretelméletivé válna. A szolgai textualisták számára az ismeretelméletnek változatlanul nagy vonzereje van. Szerintük a költők megüstvelve érezhetik magukat, amikor ismeretelméletüket boncolgatják. Ráadásul azt hiszik, hogy ha valamely költő ismeretelméletét teszik kritika tárgyává, már nem is egyszerű kritikuskok – filozófusok inkább. Hasonló módon próbálják a hódító harcosok kivívni a nép rokonszenvét azért, hogy a helyi hatalmasságok nyűtt tógáját öltik magukra. Graff és mások, úgy vélem, helyesen hívták fel a figyelmet a textualista kritika többségének furcsamód eltúlzott követelésére, mikor azt állították, hogy ezek a kritikuskok szeretnék ugyan kivívni maguk számára a filozófiának tulajdonított presztízt, csak azt nem fejtik ki kellőképpen, hogy milyen alapon.

Egyáltalán nem értek viszont egyet Graff alábbi kijelentésével: „annak az írásnak, amely hatást akar elérni, az élet – legalábbis az író által vizsgált életmetszet – koherens és meggyőző filozófiájából kell fakadnia. Úgy látszik, sehogy sem kerülhető el az irodalom ideologikussága – még ha ez az ideológia minden ideológia meghérdojelezése is. A »naïv« realizmus valamennyi formájának tagadása maga is egy objektív nézőpontot feltételez”.¹¹ Számomra mindez a hatásos írás elhibázott felfogásának látszik. Ennek alapján ugyanis vagy azt kellene mondanunk, hogy Baudelaire és Nabokov nem írtak hatásosan, vagy azt, hogy iróniájukban valamilyen „koherens és meggyőző életfilozófia” ölt testet. Márpedig egyik lehetőség sem túlságosan vonzó. Az idézett kijelentés tévedni látszik abban is, ami a realizmus elvetésének feltételére vonatkozik. Erre ugyanis *van mód* a valóság, a tudás vagy a nyelv természetéről felállított „objektív” teória nélkül is. Egyszerűen nem igaz, hogy magunkévá kell tennünk ellenlábassunk szótárát, módszerét vagy stílusát ahhoz, hogy diadal-maskodhassunk felette. Hobbes nem teológiai érveket hozott fel a dantei világgéppel szemben; Kant csak igen szegényes tudományos érveléssel tudta alátámasztani a tudomány fenomenális jellegét; Nietzsche és James nem ismeretelméleti argumentumokkal védte a pragmatizmust. Ezek a gondolkodók a szellemi élet új formáit tárták elének, és csak azt kérték, vessük össze az általuk nyújtott előnyöket a korábbiakéval. Az eredeti textualisták mostanában újabb életformát kínálnak nekünk. Ennek elfogadtatásához azonban éppolyan felesleges volna ismeretelméleti érveket keresni, mint úgy tenni, mintha egy új és kifinomultabb ismeretelméletre tehetnénk szert általuk.

A textualizmussal szembeni igazán komoly megfontolások, úgy gondolom, nem is annyira ismeretelméleti, inkább morális természetűek. Lionel Trilling és M. H. Abrams megerősítik Graff ilyen jellegű fenntartásait. Abrams rokonszenvez Bloommal, aki nem ért egyet Deridának és Foucault-nak a szöveg szerzőjét kiiktató törekvéseivel, s azzal, hogy az emberi hatás helyébe az embertelen intertextualitást állítsák. Nem fogadja el azonban Bloom önjellemzését, aki saját, Yeatsról és Stevensről írott könyveit „eredeti féltreolvasásoknak” nevezi. Bloom, szerinte, igen sokszor helyesen érti Yeast és

Stevenst – a „helyes” régimódi, jól bevált realista értelmében –, s erről Bloomot is meg akarja győzni. Feltehetően azért, mert Yeats és Stevens számára méltatlan szerepnek tekinti, hogy utódaik értelmezései között öröklődjenek csupán. Véleménye szerint Bloom eljárása morális integritásukat veszélyezteti. Az irodalomkritikát az érvek ütköztetésének színterévé szeretné tenni, ahol is a művekből nem lehetne esetleges hátlókkal akármit kiszemezgetni egy „kreatív, vagy érdekes félreolvasás”¹² reményében.

Abrams ugyan elismeri, hogy a „Newreading” „új és izgalmas megállapításokra juthat a folytonosan újraértelmezett irodalmi alkotásokról”, mégis úgy véli, „hogy a radikális Newreading és az olvasás hagyományos módja közötti választás kulturális értékmérőként szolgál”: (a Newreading) „lemond a kimondottan az emberről és az emberért született irodalmi művek végtelenül sokszínű skálájáról, és vele mindarról, amit e szövegekről humanista és kritikus elődeink írtak Arisztotelészről Lionel Trillingig”.¹³

E megjegyzés világossá teszi azt a morális nézőpontot, melyet Abrams Trillinggel együtt képvisel: végül, ha valamennyi intellektuel bemutatta már összes trükkjét, a morál akkor is megmarad mindannyiunk közös tulajdonának és a reflexió tárgyának – olyasvalaminek, amit nem kell kitalálnunk, mert rátalálhatunk onmagunkban is, hiszen bele van épülve mindannyiunk tudatába. E kanti meggyőződés állítja szembe Trillinget a romantika és a mi irodalmi kultúránk egyik jellegzetességével, azzal, hogy az írókból – Trilling szavával – „hősöket” formál. Ezt a következőképp határozza meg: „hősöket – vagyis alkotó szellemeket, akiknek műve különösen lelkiismeretes tanulmányozást igényel, hiszen olyan jelentések, sőt misztériumok és erők olvashatók ki belőlük, melyek túllendítik műveiket az általános és köznapi értelemben vett irodalmiság körén, túl azon, amú remekművű irodalmon értünk, és olyan közel viszik a szent tudáshoz, amennyire ez a mi kultúránkban egyáltalán lehetséges”.¹⁴

Trilling itt az „iskolák metafizikájáról”, vagyis azokról a tanult emberekről szóló Kantot visszahangozza, akik azzal kérkednek, hogy többet tudnak a morálról és annak állítólagos „alapjáról”, mint a tisztességes polgárok általában. Kant ezzel az arcával Rousseau, nem pedig Hegel felé fordul. Ez az arca demokratikus, s nem elitista, a kultúrát pedig az emberek szolgálójának tekinti (és nem megfordítva, miképp Hegel). Trilling, Abrams és Graff egyáltalán nem tartják kívánatosnak egy olyan szent tudás létét, mely háttérbe szoríthatja az erkölcsiség közös érzését. Ezért aztán éppúgy elutasítják a költőt „hössé” avató romantikus törekvést, mint azt a véleményt, hogy a félreolvasónak nem kötelessége választ adni azoknak, akik vitatják olvasatát. Mivel a kritikától azt várják, hogy a meglévő erkölcsöt tárja elének, gazdagítsa és erősítse tovább, elvetik azt a feltételezést, mely szerint talán nem is létezik olyan közös nyelv, melyen a kritikusok vitatkozhatnak egyáltalán azon, mennyiben tettek e feladatuknak eleget.

Ez a textualizmussal szembeni morális ellenvetés arra a pragmatikus vélekedésre is vonatkozik, mely minden szótárt, még saját liberális képzeletünkét is, csupán a történelem átmeneti nyugvópontjának tekint. Ugyanakkor tiltakozást jelent az irodalmi kultúrának az általános emberi problémák iránti közömbösségével szemben. Eszerint Nietzsche, Nabokov, Bloom és Foucault túlságosan nagy morális árat fizetnek gondolataik sikeréért. A pragmatisták kedvelt kalkulációs szóhasználatával ez annyit jelent, hogy a szellem embere – saját eredeti félreolvasásai és a szent tudásra való törekvése által meghatározott – privát erkölcsi világát embertársaitól való elkülönülése árán alakítja ki.

Azt hiszem, ez az erkölcsi megfontolás valóban komoly kérdés elé állítja a textualizmust csakúgy, mint a pragmatizmust. És nem látok semmilyen kézenfekvő megoldást.

dást, mellyel könnyedén túlléphetnénk rajta. Ezért egy újabb megkülönböztetést szeretnék tenni, ezúttal az eredeti textualistákon belül, például Bloom és Foucault között. Bloom pragmatizmusa Jamesével rokon, míg Foucault inkább a nietzschei értelemben vett pragmatista. James és Bloom pragmatizmusa azonosulást jelent a véges emberi lét küzdelmeivel. Foucault és Nietzsche esetében viszont e végesség kárhóztatásáról van inkább szó, s valamilyen nagyobb, emberen túli erő utáni vágyról, amelyben felolvadhatunk. A szövegek értelmezésekor Bloom az ember végességének közös tapasztalatára hagyatkozik, miközben folytonosan a költő és a költemény között ingázik. Foucault viszont úgy akarja a szöveget vizsgálat alá vonni, hogy eltekint a szerzőtől – sőt magától az „ember” egész eszméjétől is. Semmiképp sem szeretném védelmembe venni Foucault inhumanitását, és tiszta szívemből Bloom közös emberi sorsunk iránti érzékenysége mellett szeretnék voksolni. Nem tudom azonban, hogyan indokolhatnám meg ezt a választást, de még azt sem, hogyan írhatnám le egyáltalán a köztük levő lényeges eltéréseket. Ehhez először is alapos vizsgálatra volna szükség, mely az önmagunk kiteljesítése és megvalósítása, valamint a közösségi morál és a társadalmi igazságosság összeegyeztetésének esélyeit venné számba.

Jegyzetek

1. Maurice Mandelbaum: **HISTORY, MAN AND REASON.** Baltimore Johns Hopkins University Press, 1971. 6. o.
2. George Pitcher: **BERKELEY.** London, Routledge, Kegan Paul, 1977. 4. o.
3. David Hume: **ÉRTEKEZÉS AZ EMBERI ÉRTELEMRŐL.** Fordította Bence György. Budapest, Gondolat, 1976. 106. o.
4. M. H. Abrams: **HOW TO DO THINGS WITH TEXTS.** *Partisan Review*, 46 (1979).
5. Edward Said: **ROADS TAKEN AND NOT TAKEN.** In: *Contemporary Criticism, Contemporary Literature*, 17 (summer, 1976). 337. o. Said ebben az írásában különbséget tesz Bloom, Foucault (és mások, például Bate és Lukács), valamint azon textualista kritikusok között, akikre az idézett passzus vonatkozik. Ez nagyjából egybeesik az én eredeti, illetve szolgai textualisták közti megkülönböztetéssel, noha Said e különbséget inkább a formális-materiális ellentétben ragadja meg, nem pedig a következetes vagy következetlen pragmatizmusban.
6. Erre vonatkozóan lásd Charles Taylor diltheyi elképzeléseihez fűzött megjegyzéseimet: **A REPLY TO DREYFUS AND TAYLOR.** *The Review of Metaphysics*, 33 (1980). 36–46. o.
7. Így aztán azt hiszem, hogy amikor Geoffrey Hartman a **DECONSTRUCTION AND CRITICISM** (New York, The Seabury Press, 1979. 6. o.) előszavában azt mondja, hogy az irodalomkritika és a filozófia együttműködése kölcsönös előnyökkel járna, azt hiszem, ez csak kegyes gesztus a legyőzött ellenféllel szemben. Teljesen igaza van viszont, ha csupán azt akarja mondani, hogy hasznos volna, ha az olyanok, akik többnyire filozófiát olvasnak, társulnának azokkal, akik általában verseket és regényeket olvasnak, hogy e kétféle szöveget összehozzák egymással.
8. Gerald Graff: **LITERATURE AGAINST ITSELF.** Chicago, University of Chicago Press, 1979. 5. o.
9. I. m. 7. o.
10. I. m. 9. o.
11. I. m. 11. o.
12. Cf. Abrams: **HOW TO DO THINGS WITH TEXTS.** 584–585. o.
13. I. m. 588. o.
14. Lionel Trilling: **WHY WE READ JANE AUSTEN.** In: **THE LAST DECADE.** New York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1979. 206–207. o.