

„Irodalomontológia” hermeneutika és teológia között

VAJDA KÁROLY: KÉTSÉGEK ÉS KETTŐSSÉGEK

A hermeneutika fogalma jó ideje Magyarországon sem hiányzik az olyan propedeutikákból – könyvekből, kurzusokból –, amelyek segítségül sietnek mindazok számára, akik a modern irodalomelmélet meghatározó iskoláiról vagy irányzatairól kívánnak (vagy kényszerülnek) tájékozódni (vagy tanulni). Rendelkezésre állnak a 20. századi hermeneutika meghatározó alapvetéseiről készített fordítások, kritikai vagy kevésbé kritikai ismertetések, kialakult egy olyan szakmai szókészlet és beszédmód, amelyet a széles irodalmi közvélemény „hermeneutikaként” azonosít vagy bélyegez meg, mégis, egy szigorú és némiképp szűkkeblű értelemben, igen kevesen művelnek szorosán irodalmi „hermeneutikát” – legalábbis amennyiben ennek egy olyan módszertan volna az ismertetőjegye, amely minden vonatkozásában a Heideggernél, Gadamernél és másoknál kifejtett elgondolásokból vezeti le magát, és amely nem kényszerül az így kimunkált keretek áthágására. Mindez persze mintha törvényszerű is lenne, legalábbis annyiban, hogy – mint közismert – Gadamer az *Igazság és módszer*ben nem sok esélyt adott a hermeneutika és a (természettudományos színezetűnek láttatott) módszertudat összebékíthetőségére. Igaz, ennek ellenére is születtek olyan vállalkozások (pl. Peter Szondi kísérletezett ilyesmivel), amelyek többé-kevésbé módszerelesen vázolták fel egy adott diszciplináris hermeneutika mibenlétét.

Vajda Károly tanulmányainak gyűjteményében – alcíme szerint – *Az irodalom lételméleti és hermeneutikai kérdéseit* tárgyalja, ami egy olyasfajta programot sejtet a háttérben, amely az irodalomértelmezés lehetőségeit és feladatait az „első” Heidegger – hermeneutikára még hivatkozó – lételméleti fordulata felől igyekszik megvilágítani. A szerző első magyar nyelvű könyve nyolc, az elmúlt évtizedben készített tanulmányt ad közre, melyek többsége a 20. századi német és magyar irodalom egy-egy alkotásának vizsgálatára vállalkozik (ezek egy része a szerző 2010-ben publikált *Sinn, Deutung, Paradigma* című német nyelvű, anyagát tekintve gazdagabb munkájában is olvasható). A program, a hátsó borító összefoglalása szerint, „egy szakítás” programja, amely azért kénytelen búcsút inteni nagyjából az egész nyugati irodalomelmélet (metafizikainak mondott) hagyományának, mert ebben az irodalmat „az emberi alkotóerő műtárgyként objektíválódó eredményeként” értelmezik. A heideggeri ontológiára alapozott hermeneutikának ezzel szemben abból kell kiindulnia, hogy az irodalom nem szubjektív vagy másmilyen viszonyulás valamely műhöz mint tárgyhoz (a „mű” innen nézve is egyfajta absztrakció), még csak nem is tulajdonsága bizonyos (szöveg)tárgyaknak, hanem „az olvasó létezésének különleges módja”. A szerző a frissen kiadott *Prolegomena zur Literaturontologie* című értekezésében fejti ki részletesen azt, hogy mi minden következik eme különbségtételéből az irodalomelmélet lehetőségei számára, illetve mutat példát arra, hogy miképpen kellene átteni a *Lét és idő* ontológiai kategóriáit (továbbá, sok esetben, *A műalkotás eredete* bizonyos kitételeit) az irodalom „lét-

elméletére”, érvelésének lényege azonban ennek a kötetnek is majd minden tanulmányában megtalálható. Az irodalomról való gondolkodást eszerint Arisztotelész terelte (még hozzá a művészet platóni perbefogását kivédendő) a kézművesanalógia mind a mai napig uralkodó keretei közé: az irodalmat ez a hagyomány (tudatosan vagy öntudatlanul) egyfajta *techné*ként kezeli, aminek három legfontosabb következménye abban áll, hogy 1. nem tud megszabadulni az anyag és az azt megmunkáló forma metafizikus dichotómiájától (vagyis, ahogyan Vajda fogalmaz, „a hylomorphikus szemléletmódtól”), továbbá 2. a befogadást csak mint a mű létrehozási folyamatának *causa finalis*át képes megragadni; emiatt végül 3. képtelen az irodalmat mint az ember (a „Dasein”) kitüntetett létezőmódját elgondolni, ehhez ugyanis fel kellene adnia a nyelv eszközszerűségéről alkotott feltételezését.

Itt nincs mód hosszasan értekezni arról, vajon valóban beszuszakolható-e ezen keretek közé az összes lehetséges irodalomelmélet, illetve arról, hogy ha így is volna, nem lennének-e a keretek túlságosan általánosak ahhoz, hogy minden tekintetben differenciált számvetést tegyenek lehetővé e diszciplína meglehetősen kifinomult gyakorlataival (ez utóbbi tekintetben az imént említett értekezés vonatkozó fejezeteit kellene mérlegre tenni). Ennél – az itt tárgyalt kötet tanulmányaira korlátozódva – fontosabbnak tűnik, hogy mi az, ami a kilátásba helyezett irodalomontológia számára módszertani értelemben mégis hasznosítható az egyes műveknek szentelt értelmezési kísérletekben. Tézisszerű választ keresve úgy tűnik, Heideggeren kívül nem sok. A kötetnyitó fejezet Celan-értelmezését megelőző elméleti bevezető fő konklúziója (amelynek irányát nyilvánvalóan az az antropológia és irodalom viszonyának szentelt konferencia határozta meg, amelyen ez az előadás eredetileg elhangzott) az lesz, hogy az ontológiai irodalomtudomány nem vehet mintát az antropológiáról – mindez nyilván elsősorban a befogadás elgondolásának lehetőségeire hat ki. Az egyetlen kifejezetten filozófiai tárgyú tanulmány Nietzsche igazságfogalmát elemzi, korrekt áttekintést nyújtva és logikus felépítésben, ám egy (nem előkészítetlen) fordulóponton arra jut, hogy Nietzsche képtelen volt arra, hogy konzekvensen végiggondolja egy „dinamikus igazságfogalom” lehetőségeit. Gadamerről, Heidegger – Vajda hermeneutikaképe számára is – meghatározó követőjéről az derül ki, hogy Celan-értelmezésében minden erőfeszítése ellenére foglya marad az irodalmi mű „hylomorphikus elgondolásának”, egy másik összefüggésben pedig a filozófus híres „játék”-konceptiója részesül (az adott kontextusban nem megalapozatlan) bírálatban amiatt, hogy a játék/művészet-analógiában, mintegy visszalépve az ontologizáció felvillanó lehetőségétől, közismerten a „képződménnyé való átváltozásban” jelölte ki a játék voltaképpeni célját. Marad tehát Heidegger: az „ontológiai differencia”, az irodalomtudományra átfordítva az „irodalmi” és az „irodalmian létező” megkülönböztetése azt jelenti, hogy az irodalom „nem művek, irodalmi létezők összessége”, hanem „az embernek mint itt létnek egy létmódja”, más megfogalmazásban az „irodalmi létező az irodalmian létező ittlét ontikus, csupán metafizikailag kikényszerített, kikényszerülő parciális redukciója”. Az irodalom továbbá nem is lehet elhatároló (nem-irodalmi, pl. vallásos szövegektől vagy tapasztalatoktól elhatároló) kategória, emiatt, érvel pl. a Trakl *De profundis* című költeményéről készített elemzés, még egy életmű sem tekinthető kitüntetett kontextusnak a szöveg értelmezése számára.

Mindez nem jelenti azt, hogy az olvasót ezek a tanulmányok valamiféle sosem látott módszertannal, értelmezői logikával vagy nyelvvel szembesítenék. Vajda értekezői nyelve tág regisztereket fog át: helyenként a filozófiai fogalomhasználat precizítására kerül a hangsúly, máskor az értelmezett szöveg nyelvéhez való alkalmazkodásra vagy a magyar és német nyelvjátékokban felcsillanó lehetőségek kidolgozására, az egyes elemzések kérdésfeltevését körbejáró fejtegetésekben a gúnytól az irónián át a pátoszig számtalan modalitásra akad példa, leggyakrabban azonban (nyilván heideggeri mintára) a hegyi utak-ösvények metaforikájára hárul az értelmezői műveletek megvilágításának vagy öngazolásának feladata. Többek közt a hátsó borítón is járatlan utakról esik szó, ahol „bizony utat is kell törni” (és ahol Heideggernek a *Holzwege* elé illesztett mottója visszhangzik: „Im Holz sind Wege, die meist verwachsen jäh im Unbegangenem aufhören”). Az (eltérő kidolgozottságú) elemzések a megértés hermeneutikai eseményeiről igyekeznek beszámolni. Alapos, ha kell, kritikus párbeszédet folytatnak a korábbi értelmezésekkel (igaz, nem mindig a legjelentősebbekkel), és tüzetesen megvizsgálják azt (azokat a szöveghelyeket) is, aminek-amelyeknek közreműködését az irodalmian létezésben aligha lehetne pontosan megragadni az „irodalmi létező” bizonyos fokú absztrakciója nélkül – noha, az itt felvázolt irodalomontológia keretei között, ez a közreműködés nyilván kevésbé a „mű” vagy a művész, a *techné*, mint inkább a nyelv közreműködése. Az értelmezések ennek megfelelően rendre nagy, helyenként mondhatni kitüntetett figyelmet szentelnek a nyelv szintaktikai dimenziójának, ám elsősorban a leghosszabb – Turczi István egy versciklusának szentelt – fejezetben gondos és alapos retorikai elemzésre is akad példa.

Arra a kérdésre, hogy mi az, amit a szerző „irodalmian létezésnek” nevez (és ami tehát megelőzi vagy meghaladja a mindenkori, pusztán „irodalmi létezőt”), itt egybegyűjtött írásai alapján alapvetően az irodalom „átlényegítő” képességében (vagy inkább: létmódjában) adható meg a válasz. Olyasvalamiben tehát, ami nem feltétlenül idegen az irodalom antropológiai megközelítésétől, ám a szerző ezt a teljesítményt nyilvánvalóan elsősorban a nyelvnek, az irodalmi nyelvnek tulajdonítja. Az „átlényegülés” mint az ittlét irodalmian létezésének alapmodalitása, bizonyos tekintetben nem áll messze a fikciótól. Igaz, Vajda éppen nem ezt a sokszor a „reális” zárójelbe tételéből, hátrahagyásából, kompenzálásából eredeztetett kategóriát helyezi a központba – Gadamerre hivatkozva pl. arra emlékeztet, hogy a „mimézis” eredeti koncepciója (pontosabban, nyilván: ennek egy lehetséges magyarázata, amely egyébként Hermann Koller 1954-es, *Die Mimesis in der Antike* című munkája nyomán számos vita tárgyát képezte) egy kultikus, táncszerű mozgásformára mutat vissza, egyfajta „színre vivő táncra”, vagyis jelentése nem korlátozható valami (irodalmon kívül) meglévő utánzására. A mimézis, s így az irodalmi vagy irodalom általi mimézis valóságos teljesítménye az „átlényegülés”, amely „létezésünk olyan összefüggéseivel” szembesít, melyek átélésére vagy megtapasztalására „az ittlét ittje máskülönben nem ad módot”. A kötet szövegértelmezéseinek jelentős szeletében fontos szerepet játszik a Soá történelmi traumájával való szembenézés kérdése, pontosabban az a kérdés, hogy mi az itt, amit specifikusan az irodalom (az irodalom, mint létmód) teljesít. „Csakis az irodalom teheti meg [...] – írja Vajda Johannes Bobrowski egy költeményéről készített szép elemzésében –, hogy a

Soá áldozataivá, máskor passzív vagy aktív szemlélőivé vagy akár elkövetőivé lényegítsen át bennünket, azaz mindnyájunkat származásunkra való tekintet nélkül”.

Mindez, persze, egy az esztétikai identifikációnak szentelt recepcióesztétikai vagy irodalomantropológiai eszmefuttatás eredményeként sem hangozna idegenül, van azonban az „átlényegülésnek” egy olyan összefüggése is, amely az irodalom mint létmód egy eltérő vonatkozását világítja meg. Amint az leginkább a kötetet nyitó Celan- és az azt záró Turczi-tanulmányból derül ki, Vajda számára az irodalom nem *techné*-szerűen elgondolt és ennek következtében diszciplináris (vagy: esztétikai) elhatárolás útján megalapozhatatlan fogalma egy olyan hagyomány (a zsidó-keresztény vallásosság) és egy olyan szövegtípus (az ima) szomszédságában definiálható „létmódként”, amelyek maguk szintén inkább „létmódként”, semmint valamiféle kánonként ragadhatók meg és amely létmódhoz elkerülhetetlenül hozzátartozik az „átlényegülés” – immár kevésbé esztétikai értelemben. Egyszerűbben fogalmazva: az irodalom létmódszerű elgondolása (meghatározó ellenvéleményekkel, pl. Hans Robert Jaußéval dacolva) a vallási tapasztalatról vesz mintát, sőt bizonyos értelemben el sem határolható attól. Innen nézve nyer (bár kérdés, hogy okként vagy okozatként) magyarázatot az, hogy a kötet szövegelemzéseiben (Trakl, a *Harmonia Caelestis* számozott mondatai vagy Nietzsche esetében éppúgy, mint Celan, Lessing, Bobrowski, Turczi vagy Herta Müller novellája kapcsán, mely utóbbiaknál ez a vonatkozás aligha téveszthető szem elől) a bibliai, elsősorban ószövetségi szöveghagyomány, valamint a zsidó teológia képezik a legkitüntetettebb kontextust (vagy, talán pontosabban, válnak azzá) – ez a kontextus kínál szómagyarázatokat, párhuzamokat, elméleti korrekciókat (akár a hermeneutika irányában), és ez tárja fel adott esetben a vizsgált szövegek intertextuális hátterének egy lehetséges rétegét vagy akár rejtettnek mutatkozó tematikus összefüggések referenciáit is. Vajda, amennyire ezt a recenzens kompetenciája megítélni engedi, avatott módon hozza játékba ezt a kontextust, amely a legtöbb esetben termékenyen járul hozzá sokat elemzett, klasszikus szövegek vagy koncepciók jobb megértéséhez, noha helyenként olyan ideológiai megvilágításba helyezi őket, illetve sokkal inkább értelmezési hagyományaikat, amely olykor még relevanciája esetén is azzal fenyeget, hogy bizonyos értelmezői ballépések eredetét kizárólag teológiai gyökerekre vagy vallásharcokra vezeti vissza, leggyakrabban a zsidó teológiai vonatkozások keresztény eltorzítására (kissé irritáló, hogy a „keresztény” a kötetben legtöbbször az „antijudaista” szinonímájaként értődik).

Példaként Celan *Tenebrae* című költeményének elgondolkodtató elemzését lehetne említeni, amely a vers korábbi olvasataiban mintha szükségszerű összekapcsolódásban láttatná a „hylomorphizmus” és a „krisztológiai képzettársítások” hermeneutikai és teológiai balfogásait, ugyanakkor kissé eltekint a vers – meggyőzően bemutatott – imaszerűségének némiképp ellenálló performatív mozzanatoktól, pl. attól, hogy, hangozzék bármilyen profánul is, a versszöveg bizonyos nyelvi gesztusai akár egyfajta *fenyegetésként* is olvashatóak. (Engedtessék meg ezen a ponton egy apró kommentár Vajda szövegértelmezésének egy kulcsfontosságú helyéhez, amely itt is egy szintaktikai megfigyelésen alapszik. A vers hatodik szakaszáról – „Es war Blut, es war, / was Du vergossen, Herr.” – van szó, ahol a szerző először észlel, majd elvet egy olyan kétértelműséget, melyre a hiányos, segédi-

ge nélküli szintaktikai formula hívja fel a figyelmet. Vajda amellet érvel, hogy a „vergossen” itt nem vonatkozhat Krisztus „érettünk kiontatott” vérére, „nem az eucharisztia szereztetési igéje megismétlésének vagyunk fültanúi”, hiszen „a megszólított úr ontott vért, nem az övét ontották”, amit az értelmezés aztán, mintegy hatástalanítva a vérontó Isten irritáló kliséjét, az imádkozó, áldozatot bemutató Isten fogalmával magyaráz. Érdemes azonban megjegyezni, hogy szemantikailag a másik olvasat – vagyis amely szerint Krisztus a maga vérét adta, ontotta ki, „sein Blut vergossen hat” – sem értelmetlen vagy hibás. Véletlenszerűen talált, nem-irodalmi, de élőnyelvi példaként a *Die Presse* című osztrák napilap azon cikkének címe lehetne hivatkozni [*Bald* vergießt Jesus sein Blut *bei den Katholiken nur noch „für viele”*; kiem. KSZZ], amely arról a katolikus egyházban nemrégiben nagy port felvert, XVI. Benedek által kezdeményezett különös változtatásról tudósít, mely az eucharisztikus ima vonatkozó és passzív igeformával élő helyén – „Blut, das für euch und für alle vergossen wird”; „Ez a vér értetek és mindenkiért kiontatik” – a „für alle”/„mindenkiért” formulát, fordításkritikai okokra hivatkozva, a „für viele”/„sokakért” változattal helyettesítette. De lehetne példát találni az egyértelműbb, „sein *eigenes* Blut vergossen” formulára, mint ahogy akár olyan, az isteni személyek hármasságán alapuló értelmezésre is, amely szerint ugyan az Úr ont vért, ám Krisztusban mégis mintegy a saját vérét. Mindez persze nem jelent többet, igaz, kevesebbet sem, mint hogy: grammatikailag létezik olyan mondat, amely Celan versének szóban forgó helyét valóban kétértelműnek mutatja, még ha ez a mondat esetleg kissé „katolikus” is.)

Található, persze, olyan tanulmány is a kötetben, ahol sokkal egyértelműbb az ilyesfajta teológiai, sőt részint ideológiai szembeállítás indokoltsága. A Lessing *Nathan*jának szentelt rövid, ám szellemes és éleslátó elemzés az előítélet fogalmát teszi mérlegre: először felvázolja azokat a kézenfekvő érveket, amelyek okán az előítélet „hermeneutikai szempontból [...] a párbeszédképtelenség ideologikus leképeződésének tűnik”, majd – miután ezen a ponton az olvasó már-már elkezd hiányolni azokat a nagyon is hermeneutikai belátásokat, amelyek Gadamert, mint ismeretes, az előítéletek egyfajta „rehabilitációjára” készítették – csavar egyet a dologon, először egy talmudi példa, majd maga a nevezetes dráma vezet át „az előítéletekkel szembeni” előítéletek problémájához. A *Nathan*ról itt végül az derül ki (és a cselekmény felekezeti-származási viszonylatok általi meghatározottságait szét-szálazó érvelés felettébb meggyőzőnek mutatkozik), hogy az előítéletekkel szembeni szembeforduló felvilágosodás e reprezentatív darabja azt példázza, hogy „ez a setétbe hajló fölvilágosodás” valójában „saját vallásellenes és paradox módon vallási, keresztény-antijudaista előítéleteinek rabja” marad. A Nietzsche-tanulmányból viszont az derül ki, hogy a zsidó teológiából át- vagy kiemelt fogalmaknak vagy koncepcióknak a szerző nem egyszerűen ilyen ideológiakritikai funkciót szán. Azon a ponton ugyanis, ahol Nietzschének az igazságfogalmak felett gyakorolt bírálóhatását önnön határaiba látja ütközni, vagyis ahol „egy dinamikus igazságfogalom” hiányát véli kimutatni a filozófusnál, az ezt a hiányt kompenzálni hivatott „alternatív igazságkonceptiókat” megintcsak az őszövétségi hagyományból származtatja. Az eszmefuttatás legmeglepőbb lépéseként ez a tanulmány végül amellet érvel, hogy a „bibliai héber igazságkonceptió” – ha csak töredékekben és a konzekvens

végiggondolást vagy kidolgozást nélkülözve – voltaképpen „átsejlik” Nietzsche írásaiiban, méghozzá – és ez kardinális jelentőségűnek tűnik is – a *Zarathustrában*, vagyis a filozófus zsidó-keresztény allúziók által meghatározott felépítésű, egyszersmind talán leginkább *irodalmi* munkájában. Úgy tűnik tehát, hogy az ezekben a tanulmányokban megcélzott hermeneutika mintha szükségszerűen azáltal válhatna csak „irodalomontológiává”, hogy azt, ami ebben az ontológiában *irodalmi*, teológiai mintákon (az imán mint „létmódon”, a bibliai igazság- és igazságosságkonceptiókon, az „átlényegülés” egyszerre vallási és irodalmi tapasztalatán) alapozza meg. Noha a heideggeri ontológia, a modern hermeneutika és a zsidó teológia ilyen szoros összekapcsolása nyilván nem teljesen kézenfekvő és módszertani kockázatoktól sem mentes vállalkozás, a kötetben összegyűjtött szövegértelmezések innovativitása, meggyőzőereje és számos, itt nem tárgyalt finom észrevétele éppen ezekből a kockázatokból táplálkozik. (*Anonymus*)

KULCSÁR-SZABÓ ZOLTÁN

Bevezetés az „ellisológiába”

FODOR PÉTER – L. VARGA PÉTER: AZ ELTŰNÉS KÖNYVEI. BRET EASTON ELLIS

Ritka alkalom az, amikor az irodalom- és a kultúratudományok egy-egy új kötete olyan szokatlanul nagy médiavisszhangot kelt, mint Fodor Péter és L. Varga Péter nemrégiben megjelent könyve, a Bret Easton Ellis eddigi életművét tárgyaló *Az eltűnés könyvei*. Még ha a médiaérdeklődés talán az ünnepelt („celeb”) író személyének is köszönhető, az kétségtelen, hogy a kötetnek számos olyan érdeme van, amely mellett a tudományos szövegértelmezés művelői sem mehetnek el szó nélkül, főleg, hogy a könyv elsősorban nekik szól.

Ha végigtekintjük a szerzőpáros korábbi publikációit, akkor hamar feltűnhet a közös érdeklődés Ellis szövegei iránt. Fodor Péter a 2004-ben megjelent *Az esztétikai tapasztalat medialitása* című kötetben értekezett először Ellis *Amerikai Pszichójáról*, majd az *Alföld* hasábjain a *Glamoramáról* (2006); L. Varga Péter pedig szintén az utóbbi kötetről írt részletesen *A metamorfózis retorikái* című 2009-es könyvében. Ezeket a külön-külön létrehozott műveket két közös tanulmány is követte a *Holdparkról* és a *Királyi hálószobákról* *A hermeneutika vonzásában* című kötetben (2010), illetve a *Prae* folyóiratban (2011). Ismerve ezt az előtörténetet logikus lépésnek is látszik a kétszerzős kötet megjelentetése. Egy egyedi szövegértelmezés kimunkálása azonban meglehetősen bonyolult feladat, amelynek során számos döntést kell meghozni a szempontrendszer, a módszertant és a stílust illetően, amely problémaegyüttes vélhetően többszöröződik, ha mindezt össze kell hangolni egy szerzőtárs alkotói személyiségével is. Akkor sincs ez másképp, ha a szerzőtárs ugyanahhoz a szellemi műhelyhez tartozik, mint *Az eltűnés könyvei* esetében, hiszen óhatatlanul mások azok a hangsúlyok, amelyeket az egyes művek esetében elhelyezendőnek ítélnének. Ugyanakkor az is kétségtelen, hogy ragyo-