

Kimerítő irodalmi hermeneutika

Az elemzés fogalmához kapcsolódó hermeneutikai buktatók

A szellemtudományok módszerének megalapozását mint elméleti célkitűzést – ezt nyugodtan állíthatjuk – messze maga mögött hagyta a gadameri hermeneutika. Anélkül, hogy e felfogás univerzalitásáról és univerzalitásigényéről szót ejtenénk, meg kell vizsgálnunk, hogy a műalkotásra vonatkoztatva milyen következményekhez vezet a hermeneutikai felfogás módszere vagy módszernélkülisége. Itt elsősorban nem annak az univerzalizáló kijelentésnek a körüljárásáról van szó, amely szerint „az esztétikának fel kell oldódnia a hermeneutikában”, sokkal inkább annak vagy azoknak a módszernek/módszereknek a feltárásáról, amely/ amelyek a műalkotások elemzésének hermeneutikai vezérelvét alkothatja/alkothatják. Ezen a ponton a hermeneutika és alkalmazott hermeneutika szembenállásában újra feltárul a filozófia és alkalmazott filozófia közötti eredendő feszültség. Kérdés persze, hogy beszélhetünk-e egyáltalán hermeneutikai módszerről, hermeneutikai elemzési stratégiáról, még ha a műelemzés stratégiájáról volna is szó. Jobban mondván a szellemtudományok megalapozására vonatkozó huzavona fényénél kiderül, hogy a hermeneutika esetében éppen stratégiáról nem beszélhetünk. Ezért alakíthatjuk át a kijelentést a következőképpen: beszélhetünk-e hermeneutikai műelemzésről? Így feltéve a kérdés máris gyanúba keveredik, mégpedig a megválaszolhatóság gyanújába, mivel előző formájában voltaképpen megválaszolhatatlansága okán volt olyannyira problematikus.

Tehát a kérdés, amelyre választ keresünk: beszélhetünk-e hermeneutikai műelemzésről? Ezen a ponton egy újabb differenciát kell bevezetnünk, mégpedig azért, hogy leválasszuk a kérdést egy másik problémakörrel, amely a lehető legszerveesebben kapcsolódik a hermeneutikai kérdésfelvetéshez, ez a problémakör pedig: a *műértés*. Nem azt kérdezzük tehát, hogy a gadameri álláspont szerint általában hogyan értjük a műalkotást, nem is azt, hogy hogyan érti azt a hermeneutikai megközelítés, nem a műalkotás ontológiája és annak hermeneutikai jelentősége a rákérdezettje ennek a problematizálásnak. Nem is az önmagában vett képződménnyé való átváltozás vagy a játék mint az ontológiai explikáció vezérfonala, nem a totális közvetítettség vagy a műalkotás időbelisége az, ami itt elsősorban foglalkoztat bennünket. Nem a hermeneutikai művészetfelfogás a tét, nem a műalkotás mibenléte (ha egyáltalán beszélhetünk ilyenről), nem is az az értettség, amelyben az számunkra megjelenik. Nem az értettség megértésének metaszóvegét próbáljuk létrehozni. Meglátjuk viszont, hogy mindezek a fogalmak nélkülözhetetlené válnak, amikor rá kívánunk világítani azoknak az elveknek a fogyatékosáigaira, amelyek mentén a hermeneutikát alkalmazott hermeneutikaként, azaz a műértelmezés módszereként igyekszünk bemutatni.

A voltaképpeni kérdés arra vonatkozik, hogy milyen úton alakítható ki a műalkotás értéséből annak elemzése. Az a nyomvonal, amelyen a hermeneutikával karöltve haladunk, igen keskeny, és két nagy terület között húzódik: a műelemzési stratégiák plurális világa (az irodalom-elemzés esetében igen széles a skála: close-reading, újkritika, strukturalista irodalomtudomány, mítoszkritika, formalizmus, posztstrukturalizmus, dekonstrukciós aktivitás, *receptióelmélet* stb.) és a műalkotás önmagában vett megértésének lehetősége között. Kérdés persze, hogy a hermeneutikai felfogás számára (amelyet a fenti képletben egyértelműen elválasztottunk a stratégiák rendszerétől) adott lehet-e önmagában vett megértés, nem arról van-e inkább szó, hogy a megértés ontológiai vezérfonalát követve a műalkotás létmódja az, ahová a megértettségben mindig elérkezünk. Nem maga a műalkotás tárul-e fel a megértésben, ami által a megértés so-

hasem lehet önmagában adott, hanem mindig mint valamit-értés jelentkezik, sőt a műalkotás esetében: a műalkotás és a megértés mintegy egymás hatványára emelkedve, éppen egymás által tesz szert valódi ontológiai jelentőségre, és létrehozza azt a *hatványozott létet*, amely a gadameri tematika központi alakzata? De visszakanyarodva: azt mondtuk, hogy azon a keskeny nyomvonalon kell haladnunk, amely a műértés és az elemzési stratégiák között húzódik.

Engednünk kell annak a kísértésnek, amely ezen a ponton bevon egy első látásra kibogozhatatlannak tűnő szituációba. Mindeddig ragaszkodtunk az *elemzési stratégiák* kifejezéshez, mivel ezt a terminológiai megfontolást követve nem kellett feltétlenül belebonyolódni abba a problematikába, amelybe most néhány mondat erejéig mégis belebonyolódunk. Ha tehát *értelmezési stratégiára* cseréljük fel az *elemzési stratégia* kifejezést, az eddig különválasztott területek közötti határ kezd elmosódni. Ugyanis eddig a következőképpen használtuk a fogalmakat: adott a hermeneutikai megértés (műértés), és adottak az ettől elválasztott elemzési stratégiák. E kettő között azon a ponton állunk (vagy inkább azon a nyomvonalon haladunk), amelyen már nemcsak egyszerűen elidőzünk a műalkotásnál, bevonódunk abba az önmozgásba, amely annak működését jellemzi, nemcsak hogy vele megyünk azon az úton, amelyet maga a műalkotás jelöl ki számunkra, azaz nemcsak értünk és másként értünk, hanem mindeközben olyan módszerrel sem rendelkezünk, amely mentén haladva biztos kijelentéseket tehetünk a szóban forgó műalkotásról. Azon a ponton állunk, amelyen beszélnünk kell, anélkül hogy azt mondanánk csupán, ami van (anélkül tehát, hogy a műalkotás létmódját próbálnánk kimondani beszédünkben), s anélkül hogy stratégiánk lenne ehhez a mondáshoz. Kérdés ugyanakkor az is, hogy ez a *kell*, a kellben inherens felszólítottság honnan származik. Ezt a felfogást magyarázza az újonnan bevezetett szóhasználat: az értelmezési stratégia. Az értelmezés terminus bevonásával eltolódnak az eddig használt fogalmak közti összefüggések. Az értelmezés ugyanis a hermeneutikai gyakorlatban szerves egységet alkot a megértéssel és az applikációval. Az értelmezés bevezetése összevonja az általunk mindeddig sikeresen elválasztott elemeket. Így az értelmezés egyszerre értés és az applikáció jóvoltából egyszerre stratégia. Hiszen az applikáció mozzanata magában hordja azoknak a lehetőségeknek a rendszerét, ahogyan ez az applikáció végbemehet. Gyakorlatba ültetni, applikálni valamit mindig implicit meglevő stratégia mentén lehet. Ha valahol applikálnak, mindig valahogyan applikálnak, az ebben a valahogyanban rejlő „hogyan” egy gyakorlati elv követését rejti magában. Ellenvetésként azt lehet felhozni, hogy az értés másik két mozzanata, a megértés és az értelmezés is valamiként történő értés és valamiként történő értelmezés. Ez valóban így van, de mivel hiányzik belőlük a gyakorlatra való vonatkoztatás bármiféle igénye, gyakorlati elveket – azaz stratégiákat – nem foglalnak magukban. A hermeneutikai modell triásza viszont azáltal, hogy ilyen módon válaszolja meg a problémát, ugyanakkor el is kerüli azt. A megértek–értelmezek–applikálok hármasa ugyanis nem fedti pontosan a megértek–értelmezek–értelmezni akarok (vagy értelmezni kell) összefüggést. Hiszen amennyiben az értelmezés fogalmában összevonom a három *subtilitast* (*subtilitas intelligendi, subtilitas explicandi* és *subtilitas applicandi*), azzal egyrészt megszüntetem a stratégia és a megértés között felépített elválasztottságot, ami önmagában véve még nem feltétlenül probléma, másrészt viszont ezzel az összevonással megszüntetem annak lehetőségét is, hogy olyan műelemzési elvekhez jussak, amelyeket a maguk során a hermeneutikai megközelítésmódból emeltem ki. Tehát annak a nyomvonalnak a követhetősége, amelynek helyét oly nagy gonddal jelöltük ki az értés és stratégia között, azon áll vagy bukik, hogy megtartjuk vagy elvetjük a megértés alapmozzanatainak gadameri összevonását. Az *Igazág és módszer* hermeneutikája ennek az összevonásnak a talaján született, s így nem igazán alkalmas arra, hogy belőle vonjunk ki azokat a műelemzési elveket, amelyeket ebben a bevezető részben keresünk. Bár ha figyelemmel kísérjük, hogy Hans-Georg Gadamer a klasszikus művészet vagy éppen Hölderlin kapcsán

mit és hogyan állít elemzéseiben, képet kaphatunk arról, hogy miben is áll egy hermeneutikai műelemzés, mégis azt hiszem, hogy műelemzési elvek kiemelése ezekből a konkrét interpretációkból a hermeneutikai felfogástól idegen álláspontot jelentene. Ezért inkább az *irodalmi hermeneutika* az a terület, amelynek meggondolásait segítségül hívva kialakítható a hermeneutikai műelemzés.

Irodalomértés

Azt kell tehát mondanunk, hogy miután lemondunk a hermeneutikai gyakorlat módszerként való alkalmazására vonatkozó kérdésnek az egyértelmű megválaszolásáról/megválaszolhatóságáról, és miután lemondunk annak műelemzési stratégiaként való alkalmazásáról is, annak a logikai bukfcencnek következtében, amelyet a gadameri hermeneutika az alkalmazásnak az értelmezésbe történő bevonásával végrehajt, szembe kell néznünk egy olyan jelenséggel, amelynek létezése (látszólag?) ellentmond az eddigi érvelésnek. Ez a jelenség pedig maga az *irodalmi hermeneutika*. Itt elsősorban a műelemzés és az esztétikai felfogás kapcsolata az, ami problematikus.

Bevezetésképpen, az irodalmi hermeneutika helyének megmutatása céljából vizsgáljuk meg azt, amit az összefoglaló, rendszerező művek állítanak hermeneutika és irodalmi hermeneutika kettőséről. E célból fordulunk ahhoz, amit Bókay Antal mond az *Irodalomtudomány a modern és posztmodern korban* című könyvében. A helyzet Bókay szerint a következő: „Nem könnyű hermeneutikai irodalomtudományról beszélni. A kifejezés szigorú értelmében, tehát közvetlenül egy heideggeri gondolkodás alapján történő kifejtést elvárva nem is létezik ilyen. Ha viszont a szigorú kritérium helyett minden irodalomtudományi irányzatot hermeneutikainak nevezünk, mely a szövegobjektummal szemben középponti szerepet szán a használat, a befogadás eseményének, akkor éppen az ellenkező helyzettel találjuk magunkat szemben: szinte minden újabb irodalomtudományi próbálkozás hermeneutikai.”¹ Ebből a végletesen általános téziséből számunkra egyelőre az derül ki, hogy a hermeneutikai irodalomtudomány korántsem nyugszik biztos alapokon, sőt inkább arról van szó, hogy egy teljesen önkényes elválasztáson alapul. Arról van szó, hogy a fenti meghatározás értelmében akkor nevezhetünk hermeneutikainak egy irodalomtudományi beállítódást (és ezzel egy műelemzési módozatot), amennyiben a szóban forgó „irodalomtudományi értelemképzés centrumába a befogadó–mű viszony kerül”.² Bókay megerősíti azt a nézetünket, hogy egy radikális ontológiai hermeneutika csak nemet tud mondani arra a kérdésre, hogy létezik-e ontológiai hermeneutikai irodalomtudomány. Ezt Bókay a következőképpen indokolja: „Ha egy megértés nem elsősorban értelmet ad, hanem megvilágítja a megértés hermeneutikai előfeltételeit is, akkor az értendőség elve is megértendő, majd ennek az elve is s így tovább a végtelenig.”³ Ezzel az érveléssel nyilván egyetérthetünk, egyelőre viszont az nem világos, hogy milyen logika szerint állíthatjuk azt, hogy ugyan egy radikális ontológiai hermeneutikai irodalomtudomány rögtön önmaga felszámolásába kezd, ezért elképzelhetetlen, mégis amennyiben egy irodalomtudományi beállítódás a mű–befogadó interakcióját teszi meg vizsgálódásai terepének, azt rögtön hermeneutikainak nevezhetjük. Persze Bókay nyomán felsorolhatjuk azokat az irodalomtudományi irányzatokat, amelyek, mivel az irodalmi műalkotás befogadásának aktusát vizsgálják, elsősorban hermeneutikailag értik önmagukat, így például a Riffaterre és Culler nevével fémjelzett *reader-response theory*-kat, amelyek pszicho-

¹ Bókay Antal: *Irodalomtudomány a modern és posztmodern korban*. Bp. 1997. 327.

² Uo.

³ Uo.

lógiai nézőpontban egyesítik a strukturalizmus és a modern nyelvészet gondolatait, vagy a Norman N. Holland-féle pszichoanalitikus befogadás elméletét, az úgynevezett *tranzakcionális kritikát*, „mely azt a dinamikus folyamatot vizsgálja, amelynek során a befogadó identitásformái és a mű identitáskínálatai találkoznak, és új értelmet képeznek ki”⁴, vagy éppen Peter Szondi irodalmi hermeneutikáját, amely a megértés–értelmezés–alkalmazás gadameri triádjára elválasztásának szükségességét hangsúlyozza. Ezek az elméletek azonban nem állnak kapcsolatban a hermeneutikákkal a fogalmával, amelyet mindaddig figyelemmel kísértünk, ezért annak az összefüggésnek kellene utánajárnunk, amely a hermeneutikai beállítottság és a mű–befogadó irodalomtudományos vizsgálatának jelensége között rejlik (ha egyáltalán beszélhetünk ilyenről).⁵

Tehát azt a megközelítési módot, amely szerint hermeneutikáinkat nevezhetünk minden olyan irodalomtudományi irányzatot, amely a szövegobjektummal szemben középponti szerepet szán a befogadásnak és használatnak, nem kritikátlanul kell elfogadnunk, hanem meg kell próbálnunk megalapozni, mégpedig oly módon, hogy ezáltal az irodalmi hermeneutikák és az ontológiai hermeneutika valamiféle kapcsolatát hozzuk létre. Az a megalapozás, amelyet Jass *Az irodalmi posztmodernség* című tanulmányában végez el, nem mutatja egyértelműen ezt a kapcsolatot. Jass ebben a tanulmányban Borgest teszi meg az irodalmi posztmodernség és ezáltal az irodalmi hermeneutika szülőatyjának. Borges szövege, a *Pierre Menard, a Don Quijote szerzője* exponál az irodalom története során először olyan nézeteket, amelyek a posztmodern korszakváltás küszöbét jelzik, írja Jass. „Borges kísérlete, melyben a Don Quijote szó szerinti újraírása a régi szöveget az időbeli távolság jóvoltából új értelemmel rendelkező műként jeleníti meg, vezeti be a *klasszikus produkcióesztétika és a 60-as évek recepcióesztétikája közötti paradigmaváltást*.”⁶ Jass érvelése világos: „Amennyiben minden régi szöveg az új szövegek pretextusává vagy palimpszesztjévé válhat, akkor az autonóm mű szingularitása feláldoztatik ugyan, ehelyett azonban megnyílik az intertextualitás olyan horizontja, amelyben a más szövegek tematizált jelenléte magában a polifonná vált szövegben engedi meg az elmúlt kultúrák feletti szabad rendelkezést.”⁷ A novellában a Pierre Menard által újraírt szöveget Borges mint olyat mutatja be, amely új, az eredetétől teljesen eltérő értelmet exponál. „Menard töredékes Don Quijotéja finomabb a Cervantesénál. Ez otromba módon szülőföldje szegényes vidéki valóságát állítja szembe a lovagi képzelgésekkel, Menard a Carmen földjét választja »valóságuk« Lepanto és Lope századában. Micsoda spanyolosságra sarkallta volna ez a választás Maurice Barrést vagy Rodríguez Larreta doktort. Menard magától értetődő természetességgel mellőzi az

⁴ Uo.

⁵ Amennyiben sikerül kapcsolatot tételeznünk a kettő között, úgy tulajdonképpen az irodalmi hermeneutika ontológiai megalapozásának útján járunk, azaz levezethetővé tesszük a hermeneutikai irodalomtudományt a gadameri felfogásból, azaz egy voltaképpeni hermeneutikai irodalomtudomány kialakulása válik megalapozottá. Mindezt azzal a megszorítással tesszük, hogy csupán a már meglévő elméletek igazolását hajtjuk végre, azaz hogy tulajdonképpen a konstanzi egyetemen a hetvenes évek folyamán kialakult, Jass nevével fémjelzett Rezeptionästhetikre (recepcióelméletre) fókuszálunk. Nem állítottuk tehát azt, hogy a mű–befogadó viszony, az ontológia hermeneutikával való kapcsolatának igazolása az egyetlen olyan útvonal, amelyet követve irodalmi hermeneutikát alakíthatunk ki. A gadameri gondolatvilág valószínűleg számos olyan elképzelést tartalmaz, amelyből kiindulva irodalomra vonatkozó nézetek keletkezhetnek. Egyelőre azonban ragaszkodunk a már meglévő irodalmi hermeneutikai hagyomány kapcsolatának tisztázásához az ontológiai hermeneutikával. S még csak azt sem állítottuk, hogy a jasszi elméletnek nincsenek meg a jól meghatározott kapcsolódási felületei az ontológiai hermeneutikához. Annyit állítottunk csupán, hogy *Az irodalmi posztmodernség* című Jass-tanulmányban ez a kapcsolódás nem teljesen egyértelmű. Ennek a viszonynak egyértelműsítésére teszünk most kísérletet.

⁶ Hans Robert Jass: *Az irodalmi posztmodernség*. = Uő: *Recepcióelmélet – Esztétikai tapasztalat – Irodalmi hermeneutika*. Bp. 1999. 220.

⁷ Uo. 220.

ilyesmit. Művében nincsenek cigányok, sem konkvisztádorok, sem misztikusok, sem II. Fülöp, sem autodafék. Elhanyagolja vagy száműzi a couleur locale-t. Ez a megvetés a történelmi regény új irányát jelzi. Ez a megvetés megfélebbizhetetlenül elítéli a Salambót.⁸ A szöveg az újírási folyamán fizikai valójában ugyanaz marad („Nem más Don Quijotét akart papírra vetni – ami könnyű –, hanem a Don Quijotét. Szükségtelen hozzáfűzni, hogy sohasem tervezte az eredeti gépies átírását; nem állt szándékában lemásolni. Bámulatos becsvágya az volt, hogy olyan lapokat alkosson, amelyek – szóról szóra és sorról sorra – egybevágnak a Miguel de Cervantesével”⁹ – állítja Menard-ról a novellabeli narrátor), mégis teljesen más lesz, egy másik szöveggé válik, mivel azok az értelemösszefüggések, amelyekbe az új szöveg behelyeztetik, teljesen átírják azt az értelemhelyzetet, amelyben a szöveg eredetileg megjelent, illetve azokat, amelyeket a szöveg megjelenített. Jauss szerint ez „a megismételt nem identitásának felfedezése az ismétlésben”.¹⁰ Ennek az újraalkotás folyamán történő megalkotásnak, azaz megváltozásnak és azonos-maradásnak jelensége pedig a következő módon juttat el bennünket a befogadás kérdéséhez: „Ha egyrészt az ugyanaz anélkül, hogy saját tárgyi természetében megváltozna, mégis más lesz, akkor minden dolog mint kontextuálisan meghatározható stabil és eredeti bizonyosság kétségbe vonódik, illetve kétségbe vonható, és az értelem létrehozásának, életben tartásának terepe, titka a befogadás eseményébe költözik át. A befogadás jelensége ezzel nem kontextuális kérdése lesz a formának, hanem a forma feloldódik a szövegek és értelmezések kontextusában, és világossá válik a befogadás ontológiai – hermeneutikai¹¹ természete.”¹²

Ha tehát Menard ismétlése egyértelműen megalapozza a befogadási szituációt, akkor ennek a kísérletnek a hermeneutikai alapjait kell kimutatnunk ahhoz, hogy recepcióelméletet és hermeneutikát egymáshoz köthessünk. Ehhez a kísérlethez a gadameri szövegfelfogásból kell kiindulnunk. Gadamer „felfogásában a szöveg nem végtermék, amelyet grammatikai analízisek tárgyaként lehetne kezelni, hanem olyan megnyilatkozás, amely rá van utalva a megértésre, s éppen ezért már eleve magában kell hordoznia a mások másságára vonatkozó előzetekintést. Mindez különösen az írott szövegekben nyilvánvaló, amelyekben valamiképpen rögzítődik nemcsak a kimondandó tartalom, hanem az interpretációra való előzetekintés is.”¹³ Ennek a felfogásnak, ebben a helyzetben, számunkra az a legfontosabb vonatkozása, hogy Gadamer a szöveget nem tekinti befejezett tárgynak, sokkal inkább azon folyamat egy szakaszának, amelyben a megértés történik. Ez a felfogás tehát a szöveg fogalmát csak az interpretációval együtt tudja elképzelni, a szöveg csak az interpretációval összhangban mutatkozhat meg. Paul Ricoeur szövegfelfogása is (a szöveg az írás felszabadítása a beszéd hatalma alól) alátámasztja nézetünket. Ricoeur szerint az írás a mondás szándékának közvetlen bevéséseként megkerüli magát a beszédet. És a beszéddel ellentétben, ahol a jelentés a referencia foglya (amely pedig a maga során a felmutatásé), a szöveg megakasztja a referencialitást. Megakasztja, de nem szünteti meg egészen (ezen a ponton határolódik el Ricoeur az abszolút szöveg ideológiájától), „pontosan az olvasásnak mint értelmezésnek lesz a feladata megvalósítani a referenciát”.¹⁴ Tehát mind Gadamerrel, mind Ricoeurrel mondhatjuk, hogy minden esetben, amikor szöveget olvasunk, az interpretáció már benne rejlik az olvasásban. Egy szöveggel való bármilyen szembekerülés interpretációt vált ki. Viszont ha a megértés történeti jellegével („Magát a megértést nem annyira

⁸ Jorge Luis Borges: *Pierre Menard, a Don Quijote szerzője*. = *A titokban végbement csoda*. Buk. 1978. 44.

⁹ *I.m.* 41.

¹⁰ Hans Robert Jauss: *i.m.* 220.

¹¹ Nem válik világossá azonban annak esztétikai természete. Lásd később.

¹² Bókay Antal: *i.m.* 329.

¹³ Orbán Gyöngyi: *Ígéret kertje*. Kvár 1999. 142.

¹⁴ Paul Ricoeur: *Mi a szöveg?* = *Uő: Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Bp. 1999. 13.

a szubjektivitás cselekvéseként, hanem egy hagyománytörténésbe való bekerülésként kell elgondolni.”¹⁵) vetjük egybe ezt a nézetet, azt is elmondhatjuk, hogy minden egyes olvasás a saját történeti interpretációját váltja ki. És mivel nem tudunk egy szöveget kétszer egymásután ugyanazon a módon érteni és interpretálni, azaz minden egyes olvasat egy konkrét és történeti értést/interpretációt implikál, elmondhatjuk, hogy a szöveg minden egyes újraolvasásával egy soha nem volt, egyszeri és minden eddigőtől különböző interpretáció születik. Tehát azt is elmondhatjuk, hogy a szöveg ugyanaz marad, anélkül hogy saját természetében megváltozna, mégis minden konkretizációjában más lesz, hiszen az eredeti történeti olvasatban rejlő megismételhetetlen interpretáció konfigurációja olvasatról olvasatra változik. Ezzel viszont szinte szó szerint megismételjük azt a kijelentést, amelyet a Pierre Menard-novellában történő újírás kapcsán tettünk, és amelytől egyenes út vezetett a recepció felé történő eltolódás megalapozásáig. Látható tehát, hogy hermeneutikai szempontból nincs különbség egy szöveg újraolvasása és újírása között, hiszen mindkettő a szöveg nyitottságában gyökerezik, és mindkettő az interpretáció megállíthatatlan folyamatának egyszeri konkrétója.¹⁶

Ha tehát azt a kapcsolatot kerestük, amely az ontológiai hermeneutika és a befogadásesztétika között áll fenn, ezek után állíthatjuk, hogy megtaláltuk azt. Azaz találtunk egy átmenetet a hermeneutika és egy irodalomértési gyakorlat között, amely gyakorlat a maga során hermeneutikainak nevezte önmagát. A recepcióelméletet tehát a hermeneutikai műelemzés egyik lehetséges megvalósulásának tekinthetjük. Mindazonáltal ha találtunk is kapcsolatot e kettő között, a hermeneutika módszertelenségének kritériumát a továbbiakban is működtetnünk kell, hiszen a jaussi esztétika mint megengedő hermeneutika az irodalom értésének valamiféle irányvonalait mégiscsak kijelöli számunkra – megenged stabil jelentéstereteket –, amelyek a Heidegger által leírt hermeneutikai kör önmozgását megakasztják, és ezáltal eltávolodik e hermeneutikai kör pozitív ontológiai értelmében adott radikális hermeneutikai előfeltételétől. Azaz a jaussi irodalmi hermeneutikáról beszélhetünk ugyan, viszont csak azzal a finomítással, hogy az nem *voltaképpen* hermeneutika, vagyis egyszerre áll leválasztásban és az ontológiai hermeneutikáról való le-nem-választottságban.

A továbbiakban ennek a leválasztottságnak/le-nem-választottságnak a helyét próbáljuk meg pontosabban lokalizálni. Ebben siet segítségünkre egy olyan borgesi szöveghely, amely véleményünk szerint éppen irodalmi hermeneutika és ontológiai hermeneutika közös (vagy talán mégsem közös) előfeltevését problematizálja. A szóban forgó szöveghely a történeti tudat/hatástörténeti tudat elvének mentén polarizálja a situációt, és nyilván Pierre Menard Don Quijote-átiratához kapcsolódik. Íme, ezek Pierre Menard újírási stratégiái:

„Az elgondolt kezdeti módszer viszonylag egyszerű volt. Jól tudni spanyolul, visszanyerni a katolikus hitet, harcolni a mórok vagy a törökök ellen, elfelejteni Európa történelmét 1602 és 1918 között, Miguel de Cervantesnek lenni, Pierre Menard-t foglalkoztatta ez az eljárás (tudom, hogy elég ügyesen kezelte már a tizenhetedik századi spanyol nyelvet), de elvetette, mivelhogy könnyű. Talán inkább, mert képtelenség! – mondhatja az olvasó. Helyes, de a vállalkozás eleve képtelen volt, és véghezvitelének valamennyi képtelen módja közül ez volt a legkevésbé érdekes. Tizenhetedik századbeli népregényírónak lenni a huszadik században – ezt le-kicsinylésnek érezte. Valamiképpen Cervantesnek lenni és eljutni Don Quijotéhoz, ezt kevésbé veszélyesnek – tehát kevésbé érdekesnek – vélte, mint megmaradni Pierre Menard-nak és

¹⁵ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Bp. 1984. 207.

¹⁶ Gadamer Chladenius kapcsán úgy nyilatkozik az *Igazság és módszer*ben a szövegről, mint amely mindig aktív viszonyulást kíván meg: „A szövegek értelme nemcsak alkalmanként, hanem mindig fölötté áll a szöveg szerzőjének. Ezért a megértés nem pusztán reprodukáló, hanem egyben mindig alkotó viszonyulás” (Hans-Georg Gadamer: *i.m.* 211).

így jutni el Don Quijotéhoz, Pierre Menard tapasztalatai révén. (Mellesleg szólva ez a meggyőződés vétette ki vele a Don Quijote második részének önéletrajzi bevezetőjét. Bevenni ezt az előszót annyi lett volna, mint újabb személyt teremteni – Cervantest –, de azt is jelentette volna, hogy Don Quijotét ettől a személytől, nem pedig Pierre Menard-tól függően ábrázolja. Ezt a könnyű megoldást természetesen elutasította.) »Vállalkozásom lényegében nem nehéz«, olvasom levelében más helyütt. »Ahhoz, hogy véghezvigyem, elég volna halhatatlannak lennem.«¹⁷

Nyilvánvaló, hogy az idézetben a hatástörténeti tudat működésbe lépésének szituációját követhetjük nyomon. Pierre Menard elveti a historizmus nézeteit, mivelhogy a historizmus „könnyű”, vállalkozása során megpróbálja megőrizni saját történeti pozícióját, s nyilván ennek a történeti pozíciónak a megőrzése menti meg vállalkozását a meddőségtől. A historizmus felszólítása, hogy próbáljunk meg behelyezkedni a tanulmányozandó kor emberének helyzetébe, kíséreljünk meg az ő fejével gondolkodni, Menard szerint könnyű, Gadamer szerint lehetetlen. A történeti távolság legyőzése annak a produktív mezőnek a megszüntetését vonja maga után, amely a megértést egyáltalán lehetővé teszi. Ekkor lép fel az a szubjektív interpretáció, amelyetől Menard minden eshetőségre felkészülten el akarja határolni magát. Gadamer is tagadja a historizmus módszertani alapvetését, az időbeli távolság legyőzésének, megszüntetésének doktrínáját, a szerzőbe való divinatorikus aktusként fölfogott behelyezkedést, vagyis ezen a ponton tulajdonképpen a schleiermacheri és gadameri hermeneutika szétválásának talaján állunk. Érdemes viszont egy pillanatra elidőzni ennél a „könnyű”-nél, főleg mivel Borges maga is állítja, hogy a schleiermacheri divinatorikus aktus sokkal inkább képtelenségnek hat a köznapis olvasó számára, mint megalapozott gondolatnak. Hozzátehetjük ugyanakkor, hogy Gadamer számára is éppúgy képtelenség ez a felfogás.¹⁸

Menard tehát gadameri álláspontra helyezkedik. De a Don Quijote második részének önéletrajzi bevezetője kapcsán egy új dimenzióval gazdagodik az érvelés: a *szubjektum* dimenziójával. „Bevenni ezt az előszót azt jelentette volna, mint újabb személyt teremteni – Cervantest”, mondja a szöveg. De a divinatorikus aktus betetőzése, a tényleges és teljes behelyezkedés, aminek hatására a megértés minden akadálya elhárul, jelenti vagy jelentheti a szerző személyének újratereztését?

Tekintsünk el az újraírástól, és vizsgáljuk a továbbiakban csak az újraolvasási szituációt (amelyet, amint láttuk, nem választhatunk le az újraírás folyamatáról). Ha tehát olvasunk vagy újraolvasunk, és a megértés értelemmozgását sikerül célba juttatnunk a divinatorikus aktusban, tehát a szöveg által sikerül behelyezkednünk egy olyan gondolati kontextusba, ami által átláthatóvá lesznek számunkra bizonyos értelemösszefüggések, akkor milyen jogon állítható, hogy ekkor egy tőlünk különböző másik személy, azaz egy szerző gondolati kontextusába helyeztük bele magunkat? A divinatorikus aktus pillanatában, amely az értelemakadályok legyőzése és a totális megértés születése formájában a születés aktusát idézi emlékezetünkbe, megtörténhet-e egy konkrét megszületés, amelynek hatására a kétosztatú sémát egy harmadik taggal kell kibővítenünk? Azaz adott először is az az értelemkontextus, amely a sajátunk, amely „már mindig mi magunk vagyunk”, és adott a szöveg értelemkontextusa, amely mint végeérhetetlen összefonódottság áll előttünk. Abban a helyzetben, amikor e két kontextuális értelemorientáció össze-

¹⁷ Jorge Luis Borges: *i.m.* 42.

¹⁸ De következik-e vajon mindebből az, hogy a köznapis beállítódásunk voltaképpen hermeneutikai alapokon nyugszik? Hogy a történetiség elve azért tűnik számunkra is képtelenségnek, mert mi is a hatástörténeti tudat oldalán állunk? Vagy ellenkezőleg, létezik egy másik, mindkét hermeneutikai állásponttól megkülönböztethető látószög, ahonnan figyelve a történeti tudat az előzőektől független okból kifolyólag látszik képtelenségnek? De nyilván innen szemlélve a helyzetet, a hatástörténeti tudat elve is éppen ennyire képtelenségnek tűnhet.

fonódik, az a kérdés, miért szükséges, hogy a kettős sémát egy harmadik elemmel, a szerző értelemkontextusával bővítsük ki, amely mint olyan tényező jelentkezik, amely egyedül képes kapcsolatot teremteni az előző két elem között.¹⁹ Ebben az összefüggésben nyilván a schleiermacheri felfogást kell vallatónak fogunk. Válasz gyanánt pedig megkockáztathatnánk a következőt: azért volt szükség a szerző személyének megtartására, mert a schleiermacheri hermeneutika nem tudott lemondani a szubjektum évszázados fikciójáról. Ez a fikció volt az, amely arra ösztökélte Schleiermachert, hogy a megértés elemzésekor a divináció mint tökéletes belehelyezkedés aktusának kidolgozásával megteremtse azt a szubjektumot, amely az értelemösszefüggések kiindulópontjaként tételeződik. Példa ez arra, hogy esetünkben elméleti kontextusban egy fikció újratermeli önmagát. S mindezt anélkül, hogy a szubjektum előzetesen adott volna kérdésessé vált volna. Kérdésünk ebben a helyzetben az: nem lehetséges-e, hogy a megértés folyamatának ilyen felfogása az, ami voltaképpen szubjektumteremtő? Hogy a fenti érvelés arra a következtetésre vezet, hogy két, alapvetően csak tételezett, azaz eredendően nem létező szubjektum (szerző és olvasó) a megértésben történő egymásra találása hozza voltaképpen létre azt, amit általában szubjektumnak fogunk fel. Hogy a belehelyezkedés aktusában, amikor az egyik értelemösszefüggés a másik értelemösszefüggést pontosan kitölti, amikor az egyik a másikban pontosan benne van – ebben a megfelelésben, ami semmi más, mint a divinatorikus aktus –, születik meg az a határ, amely előzetesen egyik értelemkontextus esetében sem volt jelen, és amely abban a pillanatban, amelyben lehetővé teszi, hogy egy dolog azonossá váljék egy másik dologgal, tulajdonképpen önmaga azonosságát jelenti ki, miközben előzően nem volt kijelentve semmilyen azonosság. Nem lehet, hogy voltaképpen ebben a pillanatban keletkezik a szubjektum? A schleiermacheri hermeneutika ebben az értelemben újratermeli a szubjektumot, abban a folyamatban, amelyben állandó jelleggel megteremti azt. A feltevés tehát a következő: az arra irányuló igyekezetben, hogy a megértés végbemenését megmagyarázzuk, belegondoljuk magunkat egy olyan szerepbe, amely előzőleg nem létezett, ami által megteremtünk egy alkotó szubjektumot, ami fikció. S ha a schleiermacheri hermeneutika egy fikcióképző aktust visz végbe, kérdezhetjük-e Wolfgang Iserrel, hogy ez a hermeneutika a voltaképpeni irodalom?

De kanyarodjunk vissza eredeti kérdésünkhöz, amely filozófiai és irodalmi hermeneutika polarizációját próbálta kimutatni, a hatástörténet elve mentén. A történeti tudat kritikáját Gadamer-nél a hatástörténet elvének bevezetése követi: „A történeti tudatnak tudatosítania kell, hogy abban a vélt közvetlenségben, mely a műre vagy a hagyományra irányul, mindig szerepet játszik ez a másik kérdésfelvetés is – bár észrevétlenül s így ellenőrizetlenül. Amikor a hermeneutikai szituációkat egészében meghatározó történeti távolságból meg akarunk érteni egy történeti jelenséget, eleve alá vagyunk vetve a hatástörténetnek. Előre meghatározza, hogy mit fogunk kérdésesnek és a kutatás tárgyának látni, s úgyszólván feléről elfeledkezünk annak, ami valóban van, sőt e jelenség minden igazságáról elfeledkezünk, ha magát a közvetlen jelenséget teljes igazságának tekintjük.”²⁰ A történeti tudat a hermeneutikai szituáció tudata, a szituáció egy álláspontot jelent, ahonnan rálátásunk nyílik valamire. Ez a rálátás azonban éppen az álláspont miatt korlátozott. Egy állásponttól látókör nyílik, amelyet egy horizont határol le. Ez tehát a hermeneutikai horizont fogalma, amely esetünkben a problematizálás alapja. A történeti tudat nyilvánvalóan két egymástól különböző horizontot feltételez akkor, amikor belehelyezke-

¹⁹ Ebben a helyzetben a fikció működési módja az irracionális számokéhoz hasonlítható. A szubjektum, akárcsak az irracionális számok halmaza, egy olyan átmeneti tényező, amellyel műveleteket végezhetünk úgy, hogy az, amivel a műveleteket végezzük, tulajdonképpen nem létezik. A lényeg az, hogy a nem valós elemek a műveletek során kölcsönösen semlegesítsék egymást, így az eredmény csak valós elemeket fog tartalmazni.

²⁰ Hans-Georg Gadamer: *i.m.* 213.

désre szólít fel a múlt szituációjába, hiszen ha valamibe bele kell helyezkednünk, az semmiképpen nem lehet a már meglévő pozíciónk. „Mármost azonban kérdés, hogy a hermeneutikai jelenségnek ez a leírása valóban helyes-e. Csakugyan két különböző horizont van itt, tehát az, amelyben a megértő él, és a mindenkori történeti horizont, amelybe belehelyezkedik?”²¹ Gadamer ezen a ponton kezdi működtetni a hatástörténeti elv valódi fölfedezését, a horizontösszeolvadást: „Az emberi létezés történeti mozgása abban áll, hogy kötődik egy állandó nézőponthoz, s ezért valóban zárt horizontja sincs.”²² Ahhoz, hogy belehelyezkedhessünk egy történeti horizontba, már eleve horizonttal kell rendelkezünk. „A saját és az idegen múlt, amely felé történeti tudatunk fordul, maga is részt vesz ennek a mozgó horizontnak az alakításában, mely az emberi életet élteni, s mint eredet és hagyomány meghatározza.”²³

Nagy vonalakban vázolja így néz ki tehát a horizontösszeolvadás gadameri képlete. Ezen a ponton válik le a filozófiai hermeneutikáról az irodalmi hermeneutika. Jauss így fogalmaz: „Az általam felvázolt, elképzelt recepcióesztétikai alapú irodalomtörténet csak addig esik egybe H.-G. Gadamer hatástörténeti elvével, amíg szerzőnk nem akarja a klasszikusok fogalmát megtenni minden múlt–jelen közötti közvetítés prototípusává. Meghatározása: »Ami klasszikus, az nem szorul arra, hogy előbb legyőzzük a történelmi távolságot – mert az állandó közvetítésben maga hajtja végre annak leküzdését«, kívül marad mindenfajta történelmi hagyomány számára alapvető kérdés–felelet viszonyon. A klasszikusok esetében nem kell megkeresni azt a kérdést, amire szövegük válaszol – ha azt értjük klasszikuson, ami »úgy mond valamit a mindenkori jelennek, mintha egyenesen neki mondaná.«”²⁴ Látható, hogy a jaussi felfogás csak addig a pontig követi a gadameri nézeteket, ameddig azok el nem érkeznek a voltaképpeni esztétikai szféra határvonalára. Hiszen, bár a klasszikus művészet értésének módja az egyetlen, mondja Jauss, amely a gadameri felfogásban elfogadhatatlan (s azt a mimézis fogalmának mentén bírálja), mégis állíthatjuk, hogy a klasszikus művészet értése a példaértékű hermeneutikai szituáció. Azaz a klasszikus művészet példája az a fókuszpont, amely értelmet ad a filozófiai hermeneutika fejtegetéseinek: ha nem létezne olyan tapasztalat, amely a hatástörténet fentebb leírt közvetlen módján szólna hozzánk, akkor a hatástörténet elvének kidolgozása teljesen felesleges aktus maradna. Hiszen kidolgozásának alapötlete éppen a klasszikus művészet megszólalási módjának jellegéből származik: amennyiben a klasszikus művészet nem közvetlen módon szólna hozzánk, akkor semmilyen ismeretünk sem lenne arról, hogy a hermeneutikai tapasztalat másmi-lyen is lehet, mint töredezett. A hatástörténeti tudat elmélete egy alapvetően darabokra szabdalt tapasztalat közegében próbálja meg felmutatni a megértés pozitív lehetőségét, s ez a megértés az időbeli távolság szakadékát csak úgy képes áthidalni, ha odafigyel arra, amit a régmúltba vezető műalkotás *átkiált* a minket tőle elválasztó szakadék felett.²⁵ S így visszakérdezhetünk

²¹ Hans-Georg Gadamer: *i.m.* 215.

²² Uo. 215.

²³ Uo. 216.

²⁴ Hans Robert Jauss: *Irodalomtörténet mint az irodalomtudomány provokációja. = Recepcióelmélet – Esztétikai tapasztalat – Irodalmi hermeneutika.* Bp. 1999. 64.

²⁵ Jauss a horizontleválasztás elvét állítja szembe Gadamerrel. Egy elvárás horizont rekonstruálása csakis befejezett mozgást jelenthet, amint azt a horizontleválasztásban bennefoglalt „leválasztás”-mozzanat is hangsúlyossá teszi. Ha valamit valami másról leválasztunk, akkor egyértelműen rá kell mutatnunk arra a határvonalra, amely mentén a leválasztott elemek elkülönülnek. Ez a felfogás tehát zárt horizontfogalmat alkalmaz, „Jauss a legkülönbözőbb jelenségek kapcsán említi a horizont fogalmát, ám tulajdonképpen következetesen használja (»minden világtapasztalat horizontszerkezetéhez hozzátartozik, hogy minden rápillantás valamire egy másvalamitől való eltekintést implikál«)”, írja e fogalomról Kulcsár-Szabó Zoltán (Kulcsár-Szabó Zoltán: *Az esztétikai tapasztalat apologétája.* = Hans Robert Jauss: *Recepcióelmélet – Esztétikai tapasztalat – Irodalmi hermeneutika.* Bp. 1999. 438) s ugyancsak ő az, aki hangsúlyozza, hogy Paul de Man „a complex interplay between knowing and not-knowing”-ként értelmezte a jaussi dialógusszerkezetet. Jauss szerint csak ebben az elválasztásban tehetjük fel „azokat a kérdéseket, amelyekre az adott szöveg vála-

Jaussnak: amennyiben a klasszikus művészet szól a jelenhez (s most mindegy, hogy a hermeneutikai közeg, amelyben megszólal, felszabdalt vagy a hatástörténet által átköztetett), akkor ezzel nem éppen arra a dialógusszituációra hoz-e ékesszóló példát, melyet a recepcióelméleti megközelítés igyekszik mindenáron a horizontokból kicsikarni? Éppen ezért, amennyiben Jauss számára fontos, hogy rekonstruáljon egy elváráshorizontot, majd ennek módosulása következtében az újabb elváráshorizont rögzítése is sorra kerül, egyáltalán nem biztos az, hogy az eredeti és a másodlagos elvárási horizont közötti különbséget a kettő között „elhangzó” irodalmi alkotás esztétikai dimenziójából következtetni ki. Előfordulhat, hogy éppen fordítva, a két horizont közötti eltolódásból következtet vissza a mű esztétikai dimenziójára. Kanyarodjunk vissza egy pillanatra a már idézett Bókay-féle leíráshoz: „Ha egyrészt az ugyanaz anélkül, hogy saját tárgyi természetében megváltozna, mégis más lesz, akkor minden dolog mint kontextuálisan meghatározható stabil és eredeti bizonyosság kétségbe vonódik, illetve kétségbe vonható, és az értelem létrehozásának, életbentartásának terepe, titka a befogadás eseményébe költözik át. A befogadás jelensége ezzel nem kontextuális kérdése lesz a formának, hanem a forma feloldódik a szövegek és értelmezések kontextusában, és világossá válik a befogadás ontológiai – hermeneutikai természete”,²⁶ tehát a befogadás ontológiai – hermeneutikai természete az, ami bebizonyosodik, és nem annak esztétikai természete. Ezt a feltevést valószínűsíti az a jelentőség is, amelyet Jauss az elváráshorizontok rekonstrukciójának tulajdonít. Viszont ha ténylegesen így áll a helyzet, akkor a jaussi felfogás teljes mértékben irodalomszociológiai, amelyen belül az esztétikai mozzanat csupán levezetett tényező.

Segítségül hívjuk itt Paul de Man érvelését is Jauss könyvéhez írott bevezetőjéből. A továbbiakban e szöveg mentén próbáljuk meg körvonalazni azt a vizsgálatot, amely a jaussi elmélet esztétikai dimenzióját kívánja közelebből szemügyre venni. De Man problémája a jaussi elmélettel kapcsolatban elsősorban az, hogy a jaussi hermeneutika irodalmi hermeneutikának nevezi magát és nem esztétikai hermeneutikának. „A tapasztalás és az olvasás hermeneutikája nem szükségképpen kompatibilis”²⁷, állítja de Man és itt a jaussi elméletet egyértelműen a tapasztalás hermeneutikájának oldalára helyezi. Tételünk (amely szerint Jaussnál az esztétikum kikövetkeztetett) megerősítésére idézhető de Man teljes érvelése, amelynek segítségével a recepcióesztétikát a nyelven kívülre számúzi. De Man az elvárási horizontot Husserl érzékelésfenomenológiájának elemeként azonosítja, és a tudat alatti tapasztalatra alkalmazza. „A tudat létének körülményei a tudat számára nem tudatosulhatnak, minthogy az érzékelésben a tudatos figye-

szolt” (Hans Robert Jauss: *i.m.* 61), tehát a recepcióesztétika alapját képező dialógusszituáció, amely mű és olvasó között kialakul, a maga során csakis ezen az elválasztáson alapulhat. Ez az elválasztás viszont már egyáltalán nem úgy kezeli a megértést, mint „egy hagyománytörténetbe való bekerülést” (emlékezzünk, Gadamer így fogalmaz az elkülönülésről: „nem szabad azt gondolni, hogy létezik azon vélemények és értékelések állandó készlete, amelyek meghatározzák és körülhatárolják a jelen horizontját, s amelyekről a múlt mássága mint valami szilárd alaptól különül el” [Hans-Georg Gadamer: *i.m.* 217]), hanem ebben a leválasztottságban annak megértése a tét, hogy „hogyan láthatta és foghatta fel a műveket egykori olvasójuk” (Hans Robert Jauss: *i.m.* 61). Tehát az egykori olvasó szemével kell látnunk a dolgokat, valamilyen szinten azonosulnunk kell ezzel az olvasóval. Ezzel viszont a recepcióesztétika máris a historizmus gyanújába keveredik. Kulcsár-Szabó Zoltán szerint mégsem egyszerűsíthető a zárt horizont teóriájává, mivel „éppen az esztétikai tapasztalat tölti be azt a funkciót Jauss elképzelésében, hogy egy életvilág episztemológiai, morális, szociális vagy politikai korlátai miatt rögzített horizontját új tapasztalatok felé nyitja meg” (Kulcsár-Szabó Zoltán: *i.m.* 438). Csakhogy feltételezésünk szerint Jaussnak éppen ezért volt szüksége az esztétikai tapasztalat bevezetésére, hogy megnyissa azt a zárt horizontot, amelyhez a horizontelválasztás gondolatával eljutott, azaz egy eredendően historizáló elmélet utólagos nyíltá tételéről beszélhetünk.

²⁶ Bókay Antal: *i.m.* 329.

²⁷ Paul de Man: *Bevezetés*. = Hans Robert Jauss: *Recepcióelmélet – Esztétikai tapasztalat – Irodalmi hermeneutika*. Bp. 1999. 419.

lem kizárólag zavaros, elhomályosult háttérrel képzelhető el²⁸ – írja. A horizont-összeolvadást a pszichoanalízis során az analitikus és partnere között fennálló dialogikus viszonyhoz hasonlítja, s érvelése során végig arra megy ki a játék, hogy Jauss elméletét az érzékeléslélektan oldalán sikerüljön elhelyeznie. Amikor a befogadáselmélet dialógusánál ismeretelméletileg interpretálja, irodalmi mű személyes és közérdekű kiterjedései között tesz különbséget. Ez a differencia lefordítható az érzékeléslélektan nyelvére: „a mű egyéni aspektusát a társadalmival összekötő átjárás implicit: amint az érzékelés névtelen háttére is általános és tagolatlan marad azon egyéni percepció számára, amely előtérben és visszfényben áll, úgy az egyes mű létrejöttének pillanatában egyediségében emelkedik ki az irányadó eszmék és ideológiák szürkéségéből.”²⁹

Az eddig a pontig leírtak megerősítenek minket abban a nézetünkben, hogy a jaussi elméletben elsődlegesek az empirikus mozzanatok. Ezeket a mozzanatok az irodalomszociológiához kötöttük, de Man pedig az érzékeléslélektan tárgyköréhez köti őket. Itt azonban egy lényeges ellentmondás látszik körvonalazódnival, hiszen mi arra következtettünk, hogy amennyiben az empirikus (esetünkben szociológiai) tényezők felerősödnek az elméleten belül, elvész a jaussi felfogás valódi esztétikai megalapozottsága. Paul de Man ezzel szemben arra a következtetésre jut, hogy a recepcióelmélet, mivel az érzékelés hermeneutikáján alapul, nem lehet más jellegű, kizárólag esztétikai. Bizonyos, hogy de Man számára elsődleges, hogy az allegória és a retorika hazájaként kezelt irodalmat és irodalomelméletet tisztán nyelvi entitásként tartsa meg, és elhárítja minden nyelven kívüli mozzanattól: „Amennyiben az esztétikaihoz való visszatérés elfordulás az allegória és retorika nyelvétől, annyiban elfordulás az irodalomtól is”³⁰ – írja. Véleményünk szerint azonban éppen ebben az igyekezetében feledkezik meg egy lényeges differenciáról, amely az esztétikai dimenzió *ismeretelméleti és ontológiai vetülete* között húzódik. Sajnálatos módon de Man csak ismeretelméleti oldaláról veszi szemügyre az esztétikát, holott éppen ez a vetület az, amely kisebb súllyal esik latba mind a gadameri, mind a jaussi felfogás szempontjából. Maga de Man is hangsúlyozza, hogy amikor Jauss az esztétikaiban oldott gyönyörrelvet összekapcsolja a nyelv tárgyibb sajátosságaival, amelyeket a nyelvészeti elemzésnek kellene föltárnia, az a gyanú támadhat, hogy az esztétikai átlépte jogos episztemológiai határait. Gyanítható, hogy de Man két úton is kapcsolja az esztétikát az érzékeléshez. Az első az általunk egyelőre csak gyanított út: de Man számára az esztétikai egyet jelent az érzékeléssel – ez a gyanú igazolja a tényt, hogy de Man megfeledkezett az ontológiai út végigjárásáról. A második út bizonyított, minthogy de Man érvelésén belül maga létesít kapcsolatot. Ez a kapcsolat esztétika és érzékelés között Nietzsche-n keresztül vezet (Kanthoz). „Az esztétikai gyönyörrelvre épülő vonzó eszme, *boldogító* (eudaemonic) ítélet, amely helyettesítheti és elfedheti az igazi hamis értékeket [...] a gyönyörre és kínra alapozott ítéletek »az ítéletek elképzelhető legostobább kifejeződései, amin persze én [Nietzsche] nem azt értem, hogy az ily módon artikulálódó ítéletek feltétlenül ostobák»”³¹ Továbbá: „Ezek központi fontosságú nézetekből elvont, másodrendű értékítéletek, a hasznost és a károsat tisztán affektív módon ítélik meg, s így teljesen illékonyak és önállótlanak.”³² Az esztétikait az ítéletre kihelyezni nyilván ismeretelméleti megközelítésmódot jelöl Paul de Man részéről. Vegyük szemügyre az ismeretelméleti megközelítés legközelebbi megfogalmazását: az esztétikai gyönyörrelvre alapuló vonzó eszme. Eszme, ismeretelméletileg tehát ítélet. De Man azt állítja, hogy azért nyúlt ehhez a megállapításhoz, mert

²⁸ Uo. 419.

²⁹ Paul de Man: *i.m.* 414.

³⁰ Uo. 427.

³¹ Uo. 421.

³² Uo. 421.

Jauss maga is nyíltan azonosítja az esztétikait a gyönyörelvvel Valéryról és Goethéről szóló írásában és rejtettebben az *Esztétikai tapasztalat és irodalmi hermeneutika* című tanulmányában. Viszont Jauss meghatározása az esztétikairól (az esztétikai: a másik élvezete az önélvezeten keresztül), bár kötődik a gyönyörelvhez, nem kötődik az ítélethez mint episztemológiai kategóriához. Az esztétika ismeretelméleti és ontológiai megközelítésmódjának különbségeire a későbbiekben még kitérünk. Jauss tehát korántsem ragaszkodik olyannyira az episztemológiai megközelítésmódhoz, amennyire azt de Man feltételezi. Viszont, amint láttuk, de Man csakis egy ismeretelméleti perspektívából szemlélve állítja és állíthatja, hogy a jaussi recepcióelmélet esztétikai elmélet. Tehát megdőlni látszik de Man elmélete az irodalmi hermeneutikáról mint ismeretelméleti esztétikáról, éppen mivel ismeretelméletinek tekinti azt, és nem ontológiai. Megmarad tehát számunkra a de Man-i elméletből az a nyilvánvalóan helytálló jellemzés, amely empirikusan építkező elméletnek nyilvánítja a recepció jaussi hermeneutikáját, és az érzékeléslélektan fogalmaival írja le azt, miközben a továbbiakban nem állíthatjuk egyértelműen, de Mant követve, hogy amikor erre a hermeneutikára gondolunk, esztétikai dimenzióban mozgunk. Ezzel nyilván nem érintettük de Man arra vonatkozó érvelését, hogy a nyelvi és a jelenségalapú elméletek megkülönböztetése nyomán a retorika a nyelvre, az érzékeléslélektan pedig a jelenségekre vonatkozik.

Az irodalmi hermeneutikáról tehát csak episztemológiai állíthatjuk, hogy esztétika. Sokkal fontosabbnak látszanak azonban a jaussi elmélet ontológiai implikációi, amennyiben valóban arról szeretnénk meggyőződni, hogy implikálja-e ez az elmélet az esztétikai megközelítésmódot. Hiszen a gadameri hermeneutika szempontjából a művészet ontológiai artikulálódik. S ebből a művészetfelfogásból származtatja magát a recepcióelmélet is, amennyiben hermeneutikai elméletként tekint magára, márpedig akként tekint, hisz irodalmi hermeneutikaként határozza meg önmagát.

A recepcióelmélet ontológiai alaptétele, hogy valóság és fikció nem alkot ontológiai ellentétet. A szöveg a megismételt nem újraéledése magában az ismétlésben. Az ismétlés, ismétlődés a szöveg valódi ideje. A recepció a szöveg valódi tere. A jaussi felfogás ontológiai-hermeneutikai álláspontját fentebb már érintettük. (A műalkotás azon a módon van, ahogy befogadnom sikerül.) Ezzel szemben Gadamernél azt látjuk, hogy a művészet ontológiai explikációjának vezérfonala a játék. „Minden játék játszottság”³³ – mondja Gadamer. A játék értelme, akárcsak a művészeté, a tiszta önmegmutatkozás. A játszó felek bevonódnak a játékba, azon a módon, hogy maguk felett álló valóságként tapasztalják a játékot. „A játék rendje úgyszólván lehetővé teszi a játékosoknak, hogy feloldódjanak benne.”³⁴ Gadamer szerint ugyanez jellemző a művészet létmódjára is, azzal a megszorítással, hogy amíg a játék pusztá energiája, addig a műalkotás ergon, azaz képződmény, s ezáltal mű jellege van. Ez a mű jelleg azonban totális közvetítettségben áll előttünk, és a totális közvetítettségben a közvetítő mint közvetítő megszűnteti önmagát. A mimézisz fogalmán kibontva a gondolatot Gadamer így fogalmaz: „Az utánpótlásban az utánpótló, az, amit a költő alakít, amit a játékos bemutat, és a néző megismer, olyannyira nem egyéb, mint az értelem, az, amiben a megmutatkozás jelentése rejlik, hogy a költői alakítás vagy a megmunkálás teljesítménye mint olyan egyáltalán nem különül el.”³⁵

A művészetnek ezt a totális ontológiai közvetítettségét azonban meg kell bontanunk akkor, ha ítéleteket szeretnénk alkotni a művészetről. A gadameri hermeneutika felfogása szerint akkor lép életbe a műalkotás, azaz akkor jön el maga az esztétikai, amikor látó és látott egy idő-

³³ Hans-Georg Gadamer: *i.m.* 91.

³⁴ Uo. 90.

³⁵ Uo. 97.

ben átváltozik. A jaussi felfogás kénytelen megtörni ezt a totális közvetettséget, amivel megakasztja a műalkotás megtapasztalását a létrejövésben. Ha a jaussi felfogás ily módon lemond a műalkotás ontológiai megtapasztalhatóságáról (azaz arról, hogy hagyja a műalkotást előttünk állni) annak a fogalmi megragadhatóságnak a kedvéért, amelyre az elemzés kialakításához szüksége van, akkor szem elől téveszti az ontológiai hermeneutikába ágyazott radikális esztétikai felfogást. (*Az esztétikának fel kell oldódnia a hermeneutikában* – látható, hogy egy ideje mégis visszaértünk ehhez a kijelentéshez.) S nyilvánvalóan lemond az ontológiailag artikulálódó esztétikum megragadásáról. Jauss maga így fogalmaz: „Az irodalmi műről a »századok alkotta ítélet« több, mint az olvasók, kritikusok, nézők, sőt professzorok összegyűjtött véleményei.” A műben gyökerező s a történelmi recepció fokozataiban aktualizált jelentéspotenciál fokozatos kifejtéséről van itt szó, amelyet az értelmező ítélet akkor képes feltárni, ha a hagyománnyal való találkozásánál a horizontok egymásba olvasztását „szigorú ellenőrzés alatt viszi véghez”.³⁶ Látható, hogy az esztétikai megtapasztalás Jaussnál az ítélet fogalmisága mentén artikulálódik. A gadameri ontológiai felfogás is rendelkezik ismeretelméleti dimenziókkal, viszont ez az ismeret mindig a tapasztalat totális közvetítettségéhez kötött: „Amit a műalkotásban valóban tapasztalunk, s amire voltaképpen irányulunk, az az, hogy a műalkotás mennyire igaz, tehát mennyire tudjuk benne magunkat és valami mást újra felismerni.”³⁷ A közvetítettség maximumát Gadamer szerint a klasszikus művészettel szembesülve tapasztaljuk meg. És éppen ez az a pont, amelynél Jauss a legélesebben tiltakozik: „Az irodalmat éppen a megismerési folyamatban játszott virtuális jelentőségétől fosztjuk meg, ha a múlt közvetítését és a jelent akarjuk egyesíteni a klasszika fogalmában.”³⁸

Ezek után célszerű az ontológiai és episztemológiai esztétikát az esztétikum szférájának ha nem is két pólusként, de legalábbis két kiemelkedő és egymással nem minden esetben összeegyeztethető pontjaként kezelnünk. Ehhez a koordinátarendszerhez igazodva állíthatjuk, hogy a jaussi recepcióelmélet esetében egy elmozdulásról beszélhetünk a tiszta ontológiai esztétika irányából az ismeretelméleti megközelítésmód felé. Ez utóbbinak jellemzői a horizonttörés, a horizontok dialógusszituációba állítása, a művészet egységes ontológiai megtapasztaltságának feltörése a mimesis, aisthesis és katharsis kategóriái vagy a társadalmi és a történelmi, azaz a szinkrón és a diakrón struktúrák mentén. Végletesen általánosan fogalmazva: a módszer, kerülő úton bár, de visszakerül az elméletbe.

Fentebb Paul de Man nyomán radikálisan kiszorítottuk a recepcióelméletet az episztemológia által kijelölt esztétikai szféra közegéből. Látható, hogy nem volt teljes mértékben igazunk, hiszen a recepcióelmélet egyszerre áll mindkét talajon: nem mondhat le a hermeneutikai kör fogalmában adott radikális ontológiai megalapozástól, hiszen ennek nyomán költözött át az esztétikum a befogadás aktusába, ugyanakkor nem mondhat le az ismeretelméleti megközelítésmódról sem, hiszen irodalmi hermeneutikaként kijelentéseket kénytelen tenni az irodalomról. Nem mondhatjuk tehát, hogy a recepcióelmélet nem esztétikai felfogás, annyit mondhatunk, hogy többfajta esztétikai megközelítés sajátos fúzióján alapul, azaz sem egyik, sem másik, de mindkettő sem egyszerre. Esztétika és ítélet kapcsolatát a recepcióban (azaz egy a hermeneutika idealitásáról leválasztott, de attól mégsem elérhetetlenül távol álló elméletben) az előítélet fogalma mentén foghatjuk össze. És itt újra látni fogjuk, hogy a jaussi felfogás már nem képes érvényre juttatni azt a pozitív hermeneutikai értelemben tekintett *előítélet* fogalmat, amelyet a gadameri nézetek exponálnak. Ha egy személyes elvárási horizont a személyes

³⁶ Hans Robert Jauss: *i.m.* 64.

³⁷ Hans-Georg Gadamer: *i.m.* 95.

³⁸ Hans Robert Jauss: *i.m.* 66.

tudatelőttes és a kollektív tudat alatti elvárások irányadó szövedéke, amelybe az egyes mű mint átszervező erő kapcsolódik be, s ha ugyanakkor az egyes mű léte csak az ezekben a viszonyokban való beleíródás és semmi más, ha tehát a mű ontológiáját a befogadás mechanikájához kötjük, és magában a recepcióban tartózkodunk, akkor az episztemológiai mozzanatot csakis a tudat alatti elvárások *előítéletszerű* megjelenésétől várhatjuk. Ezek közé az előítéletek közé hoz új struktúramozzanatokat a befogadásra kerülő műalkotás: mindig az ítélet–előítélet körébe zárva forgolódunk, csakhogy immár ismeretelméletileg. Tehát az előítélet fogalma kapcsolja össze az ontológiai és az episztemológiai felfogást. Az előítélet mint ítélet és az elő-ítélet mint a művészet megértésének pozitív hermeneutikai feltétele.

Fentebb azt is feltételeztük, hogy a recepció elmélete azért téveszti szem elől az esztétikai mozzanatot, mert az irodalomszociológiából levezetett teória, amelyben az esztétikum csakis másodlagos és levezetett elemként lehet jelen. Most viszont sokkal inkább igazoltnak látjuk recepcióelmélet és irodalomszociológia kapcsolatát, éppen a recepcióelmélet episztemológiai esztétikájából kiindulva. Hiszen az ismeretelméletileg elgondolt irodalmi hermeneutikának a tudományosság kritériumaival kell rendelkeznie, tudományként pedig tényeket és adatokat kell átdolgoznia ismeretekké ahhoz, hogy létrejöjjön az irodalmi elemzés, az irodalomtudomány e központi kategóriája. És végső soron honnan máshonnan tudná ezeket az adatokat nagyobb biztonsággal beszerezni, mint éppen az irodalomtörténetből és az irodalomszociológiából, az irodalom empirikus tudományaiból?

Exhaustive Literary Hermeneutics. The question the paper tries to answer is whether we can talk about the hermeneutical analysis of a work of art, or not. Without mentioning the universality or the claim of universality of the hermeneutical approach, we have to examine the consequences of the hermeneutical method or rather the methodlessness of the hermeneutical attitude in relation with the artefact. The real question refers to the way in which analysis arises from understanding. Interpretation always gets shape at the same time as understanding, we know this from the ontological hermeneutics of Gadamer. But we are faced with a real problem if we want to find the way from interpretation to analysis avoiding the thesis that refers to the unity of interpretation and application. Conceiving interpretation as identical with application doesn't allow the attitude, which regards the artefact as something that can be grasped (if we don't want to use the word: object). There is a moment when a movement occurs in the hermeneutical approach from ontological to gnoseological thinking. This is the point where literary hermeneutics marked with the name of Hans Robert Jauss diverges from Gadamer's ontological approach. The present paper tries to comment on this difference.